

36° Encontro Anual da Anpocs

Mesa-Redonda:

O lugar da América Latina nas Ciências Sociais. Rumo a uma nova divisão global?

Trabalho:

O Giro Decolonial e a América Latina

Expositora:

Luciana Ballestrin (UFPEL)

Contato:

luballestra@gmail.com

O Giro Decolonial e a América Latina

Introdução

Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador¹.
Um provérbio africano

O objetivo principal deste artigo é o de apresentar a constituição, a trajetória e o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), criado no final dos anos 90. Formado por intelectuais latino-americanos que trabalham em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou três movimentos marcantes para a renovação crítica das Ciências Sociais na América Latina no século XXI: a inserção do continente no debate pós-colonial; a ruptura com os estudos culturais, subalternos - indianos e latino-americanos - e pós-coloniais, e a radicalização do argumento pós-colonial através do movimento “giro decolonial”.

O trabalho está estruturado em três partes. Em um primeiro momento, traçamos uma breve genealogia epistemológica do pós-colonialismo, propondo pensá-lo de um modo mais abrangente em termos de um *movimento político e intelectual*. Posteriormente, apresentaremos a constituição do grupo M/C a partir de seu rompimento com os Estudos Subalternos Latino-americanos e alguns conceitos centrais criados e compartilhados pelos seus principais expoentes. Por fim, realizamos um exercício propositivo com vistas à decolonização da Teoria Política no Brasil para a construção de novos referenciais analíticos, teóricos e programáticos não nortecentrados.

1. Uma breve genealogia epistemológica do pós-colonialismo

Depreende-se do termo “pós-colonialismo” basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “Terceiro Mundo”, a partir da metade do século XX. A ideia de “colonialismo” aqui, portanto, refere-se à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo - especialmente, Ásia e África. A outra

¹ De início, devemos desculpas ao leitor(a) pela não tradução do espanhol nesta versão preliminar do artigo.

utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos oitenta ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e Inglaterra. Como tantas escolas orientadas pelo “pós”, o pós-colonialismo se tornou uma espécie de “moda” acadêmica, tendo penetrado tardiamente nas Ciências Sociais brasileiras. Costa (2006, p. 83-84) ensinou que o pós-colonialismo tem como características comuns “o caráter discursivo do social”, “o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, “o método da desconstrução dos essencialismos” e “a proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade”. Na continuidade do argumento, o autor afirma ainda que o colonial do termo “alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais”.

A primeira leitura do autor se refere às influências que o pós-colonialismo sofreu dos pós-estruturalistas, desconstrutivistas e pós-modernos. Ela se aplica a vários autores diaspóricos citados nos “Dois Atlânticos”, mas apaga duas noções importantes: o fato de pensadores pós-coloniais existirem antes mesmo da institucionalização do pós-colonialismo como “corrente” e o fato de que o pós-colonialismo parte de uma identidade antagônica essencializada por excelência, isto é, a do colonizado e a do colonizador. É preciso lembrar que tal essencialismo binário foi magistralmente rompido nos escritos de Memmi², Said, Spivak e Bhabha. Por outro lado, a etapa anterior a este desmoronamento psicológico de ambas as identidades precisaram partir daquilo que Mignolo (2003) chamou de “diferença colonial”. A segunda observação de Costa remete a uma ideia de alusão acertada, mas que, no entanto, carece de precisão conceitual: nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo - veja-se a história do patriarcado e da escravidão -, ainda que possam ser reforçadas ou ser indiretamente reproduzidas por ele. Em suma, ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro.

Este entendimento referente à institucionalização do pós-colonialismo como escola acadêmica acaba por restringir temporal e geograficamente manifestações anteriores do argumento pós-colonial. Em primeiro lugar, os diferentes processos de colonização, colonialismo e colonialidade desde a conformação do sistema mundo

² “A vida nos tratou de maneira diferente; ele (o francês nascido na África do Norte) era reconhecido como filho legítimo da metrópole, herdeiro do privilégio, que ele defenderia a qualquer preço, até mesmo o mais escandaloso; eu era uma espécie de mestiço da colonização, que compreendia a todos porque não pertencia totalmente a ninguém” (MEMMI, [1947], 2007).

moderno legitimam a incorporação de diferentes ex-colônias, que não somente aquelas situadas nas regiões supracitadas. Neste sentido, é possível entender a América Latina como uma sociedade pós-colonial fundacional, com forte reprodução daquilo que Casanova (2002) chamou de “colonialismo interno”. Alarga-se, portanto, os horizontes geográfico e temporal daquilo que pode ser considerado como uma sociedade pós-colonial. Desta ampliação, deriva-se outra: a identificação do intelectual pós-colonial. É possível encontrarmos antes dos considerados clássicos eleitos pelo pós-colonialismo - Fanon, Césaire, Memmi e Said -, pensadores que desde as suas ex-colônias produziram um pensamento crítico e alternativo pelo menos desde o século XVI; de outro lado, expressões anticolonialistas paradoxalmente tiveram lugar em filósofos de reconhecido eurocentrismo (MERLE & MESA, 1972). Assim, observamos que o argumento pós-colonial também não foi exclusivamente enunciado por autores diaspóricos, colonizados ou da periferia da geopolítica do conhecimento. Esta ponderação se faz importante, visto que para certa crítica ao pós-colonialismo (JÚNIOR & POGREBINSCHI, 2010), a nacionalidade, a cor da pele e a localização da universidade determinam a legitimidade de quem fala - pelo já sentido ou sofrido. A defesa do argumento pós-colonial não necessariamente surge de sociedades pós-coloniais, de universidades periféricas, de sociedades colonizadas sob a forma histórica específica do neocolonialismo, bem como de autores/sujeitos com biografias da diáspora, imigração ou colonização.

Gostaríamos de sugerir aqui uma compreensão mais ampla e mais abrangente do argumento pós-colonial, pensando-o em termos de um *movimento político e intelectual* não necessariamente linear, disciplinado e articulado. Neste sentido, defendemos que o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, geográfica e disciplinar *percebe a diferença colonial e intercede pelo colonizado*. Isto significa dizer que o argumento pós-colonial é em maior ou menor grau comprometido. Pelo argumento pós-colonial o resgate da história, do conhecimento, do discurso, do sujeito e da memória do *status* “colonizado” nunca pretende, através de sua visibilidade e da vocalização, fortalecer o “outro” colonizador. Em termos de teoria política contemporânea, a relação colonial é uma relação antagônica e não agônica.

Aquilo que é considerado clássico na literatura pós-colonial é passível de questionamento, como a eleição dos próprios clássicos das Ciências Sociais (CONNEL, 2007). Porém, existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada “tríade francesa”: Césaire, Memmi e Fanon. Talvez também

pelo fato de que o argumento pós-colonial tenha sido pela primeira vez, desenvolvido de forma mais ou menos simultânea. Estes autores estão sendo cada vez mais redescobertos e relidos.

Franz Fanon (1925-61) - psicanalista, negro, nascido na Martinica e que participou do processo de libertação nacional argelino -, Aimé Césaire (1913-2008) - poeta, negro, também nascido na Martinica e Albert Memmi (1920-) - escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Spivak. Os livros “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador” (1947) de Albert Memmi, “Discurso sobre o colonialismo” (1950) de Césaire e “Os condenados da terra” (1961) de Franz Fanon são impressionantemente atuais. Os dois últimos foram agraciados com prefácios de Jean-Paul Sartre, que em um complexo de culpa “europeia”, recomenda suas leituras, intercede pelos autores, e logo, pelos colonizados. A estes três clássicos, soma-se a obra “Orientalismo” (1978) de Edward Said (1935-2003), crítico literário de origem palestina e militante da causa. O Oriente como invenção do Ocidente e o colonizado como *outsider* constitutivo do colonizador foram ideias que provocaram uma revolução nos modos de pensar o outro, o racismo e o sofrimento. Estes quatro autores, ao desconfortarem de tal forma o pensamento branco ocidental, provocaram uma transformação muito lenta e não intencionada na própria base epistemológica das ciências sociais - essas nascidas no auge do período imperial (CONNEL, 2007).

De forma paralela, é indispensável apresentar outro movimento que acabou por reforçar o pós-colonialismo como movimento intelectual e político. É que na década de 70 se formava no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos - com a liderança de Ranajit Guha, um dissidente do marxismo indiano -, cujo principal projeto era “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSGOUEL, 2008, p.116), bem como a historiografia marxista ortodoxa (CASTRO-GÓMEZ E MENDIETA, 1998). Na década de 80, os *Subaltern Studies* se tornaram conhecidos fora da Índia, especialmente através dos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak³. O termo “subalterno” fora tomado emprestado de Antonio

³ Estes três últimos autores formam a “tríade sagrada” do pós-colonialismo. Juntamente com Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty, eles “empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de

Gramsci, entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes.

Spivak apresentou o trabalho do grupo ao público estadunidense, sendo ela uma das mais importantes tradutoras de Jaques Derrida. De acordo com Subrahmanyam (2004), sob sua influência os Estudos Subalternos foram sendo descaracterizados pela introdução excessiva do desconstrutivismo de Deleuze e Derrida⁴. Em 1985, Spivak publicou um artigo que ao lado dos livros já citados, tornou-se outro cânone do pós-colonialismo: “Pode o subalterno falar?”. É importante reparar que neste artigo, a autora faz uma profunda crítica aos intelectuais ocidentais Deleuze e Foucault - a despeito de sua filiação pós-estruturalista e desconstrucionista⁵ - e uma autocrítica aos Estudos Subalternos, através da reflexão sobre a prática discursiva do intelectual pós-colonial. Para ela, o sujeito subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida; sua crítica à intelectualidade que pretende falar em seu nome é ao fato de que “nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato seja imbricado no discurso hegemônico” (ALMEIDA, 2010, p. 12). Neste caso, o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro”, uma classificação essencialista que acaba por não incorporar a noção de *differánce* ou hibridação. Para a autora, não só o subalterno não pode falar, como também o intelectual pós-colonial não pode fazer isso por ele⁶. Mas, como nós, hoje, poderíamos desautorizar Césaire, Fanon, Memmi e Said?

Na década de 80, o debate pós-colonial foi difundido no campo da crítica literária e dos estudos culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos, cujos expoentes mais conhecidos no Brasil são Homi Bhabha (indiano), Stuart Hall (jamaicano) e Paul Gilroy (inglês). “O local da cultura”, “Da diáspora” e “Atlântico Negro” foram traduzidos para o

las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. Casi todos los autores mencionados han argumentado que las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados” (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 20).

⁴ O pós-colonialismo foi visto com desconfiança por alguns autores marxistas devido às influências oriundas do pós-estruturalismo de Foucault, Deleuze, Derrida e Lyotard (CASTRO-GOMÉZ, 2005).

⁵ A autora também possui forte influência do marxismo de acordo com Almeida (2010).

⁶ O atual projeto coordenado por Boaventura de Sousa Santos chamado “Universidade Popular dos Movimentos Sociais” pretende romper com a lógica de intermediação entre saberes e práticas de militantes e intelectuais militantes.

português, sendo mais estudados na área da antropologia. Em um contexto de globalização, cultura, identidade (classe/raça/gênero), migração e diáspora apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais muito convergentes com os estudos culturais e multiculturais.

Por sua vez, as origens do grupo C/M podem ser remontadas à década de 90, nos Estados Unidos. Em 1992 - ano da reimpressão do texto hoje clássico de Aníbal Quijano, "*Colonialidad y modernidad-racionalidad*" - um grupo de intelectuais latino-americanos que lá viviam fundou o Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos. Inspirados principalmente no Grupo Sul-asiático dos Estudos Subalternos e no Centro de Estudos Culturais dirigido por Stuart Hall em Birmingham Publicado, o *Manifiesto Inaugural* do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, publicado originalmente em 1995, inseriu a América Latina no debate pós-colonial:

El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales (MANIFIESTO, 1998, 70).

O *Manifiesto* foi incorporado em uma coletânea de artigos lançada em 1998, sob a coordenação de Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez, intitulada "*Teorias Sin Disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*". Na introdução escrita pelos dois autores eles explicam que

El Manifiesto Inaugural redactado por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos recoge varios de los temas abordados por el historiador indio Ranajit Guha, a partir de los cuales se pretende avanzar hacia una reconstrucción de la historia latinoamericana de las últimas dos décadas. Tal reconstrucción quisiera presentarse como una alternativa al proyecto teórico llevado a cabo por los Estudios Culturales desde finales de los ochenta. Por esta razón, el grupo coloca mucho énfasis en categorías de orden político tales

como "clase", "nación" o "género", que en el proyecto de Estudios Culturales parecieran ser reemplazadas por categorías meramente descriptivas como la de "hibridez", o sepultadas bajo una celebración apresurada de la incidencia de los medios y las nuevas tecnologías en el imaginario colectivo (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998, p. 16).

Já nesta coletânea, a voz mais crítica e radical do grupo, Walter Mignolo, demonstra seu descontentamento também com os Estudos Subalternos. Na leitura de seus coordenadores,

Walter Mignolo aprovecha también algunos elementos de las teorías poscoloniales para realizar una crítica de los legados coloniales en América Latina. Pero, a diferencia de Ileana Rodríguez y de otros miembros del Grupo de Estudios Subalternos, Mignolo piensa que las tesis de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y otros teóricos indios no debieran ser asumidas y trasladadas sin más para un análisis del caso latinoamericano. Haciéndose eco de las críticas tempranas de Vidal y Klor de Alva, Mignolo afirma que las teorías poscoloniales tienen su locus enuntiationis en las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina (Ibidem, p. 17).

Desde aqui, Mignolo encena a radicalidade que irá fundamentar o posterior Grupo Modernidade/Colonialidade. Naquela ocasião, Mignolo denuncia o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizam uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (MIGNOLO, 1998). O grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate; nossa história na dinâmica no desenvolvimento do capitalismo imperial é diferenciada e foi digamos a primeira a sofrer a violência do esquema colonial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes - como os próprios expoentes do grupo - possuem outras relações de colonialidade por parte do império estadunidense - ele mesmo tendo sido uma colônia.

Grosfoguel (2008, p. 116), ao narrar seu descontentamento com o projeto do grupo afirma

Sendo eu um latino a viver nos Estados Unidos, fiquei descontente com as consequências epistêmicas do conhecimento produzido por esse grupo latino-americanista. (...). Os latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram os “quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores

eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos. (...). Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados). Para todos nós que tomamos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais.

O Grupo Latino foi então desagregado em 1998. Em seu lugar, surgiu o Grupo Modernidade/Colonialidade.

2. O Grupo Modernidade/Colonialidade e o Giro Decolonial

O Grupo Modernidade/Colonialidade foi sendo paulatinamente estruturado através de vários seminários, diálogos paralelos e publicações. No mesmo ano de 1998, um importante encontro apoiado pela CLACSO e realizado na *Universidad Central de Venezuela*, reuniu pela primeira vez Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. A partir deste houve em 2000 uma das publicações mais importantes do Grupo: *“La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”*. No mesmo ano de 1998, Ramon Grosfoguel e Agustín Lao-Montes reuniram em Binghamton para um congresso internacional, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Neste congresso foi discutida pelos quatro autores a herança colonial na América Latina, a partir da análise do sistema-mundo de Wallerstein (CASTRO-GOMÉZ & GROSFOGUEL, 2007).

Em 1999, ocorreu na Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia, um simpósio internacional organizado por Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola que os reuniu com Dignolo, Lander, Coronil, Quijano, Zulma Palermo e Freya Schiwy. Selava-se

então a cooperação entre a *Universidad Javeriana de Bogotá*, *Duke University*, *University of North Carolina* e a *Universidad Andina Simón Bolívar*⁷.

Nos anos 2000, ocorreram sete reuniões/eventos oficiais do Grupo (nos anos 2001, 2002, 2003, 2004, 2006), o qual incorporou e dialogou com os seguintes nomes: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso e Marcelo Fernández Osco (Ibidem; MIGNOLO, 2010). Outros estudiosos associados ao grupo são Jorge Sanjinés, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas (ESCOBAR, 2003).

Abaixo, montamos um quadro no qual é possível identificar as diferentes áreas, nacionalidade, local e país de trabalho de alguns de seus principais membros:

Quadro: Perfil dos Membros do Grupo Colonialidade/Modernidade⁸

Integrante	Área	Nacionalidade	Universidade onde leciona
Aníbal Quijano	Sociologia	Peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	Filosofia	Argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	Semiótica	Argentina	Duke University, Eua
Immanuel Wallerstein	Sociologia	Estadounidense	Yale University, Eua
Santiago Castro-Gómez	Filosofia	Colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	Filosofia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, Eua
Ramón Grosfóguel	Sociologia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, Eua
Edgardo Lander	Sociologia	Venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arthuro Escobar	Antropologia	Colombiana	University of North Carolina, Eua
Fernando Coronil ⁹	Antropologia	Venezuelana	University of New York, Eua
Catherine Walsh	Linguística	Estadounidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	Direito	Portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	Semiótica	Argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

Muitos desses integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 70, uma linha de pensamento muito própria, como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo. A identidade grupal do M/C acabou herdando essas e outras influências do pensamento crítico latino-

⁷ Deste evento resultaram as publicações as primeiras publicações do grupo: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999) y *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000) (Ibidem).

⁸ Este quadro não esgota as diversas áreas do conhecimento que seus integrantes transitam, nem as várias universidades em que atuam como visitantes. Da mesma forma, a seleção dos principais membros do grupo pode ser questionada. Sobre a pouca participação das mulheres no grupo - que contradiz com o diálogo aberto e constante com o feminismo especialmente latino - ver um mea-culpa por Arthuro Escobar (2003).

⁹ Falecido em 2011.

americano do século XX. Para Escobar (2003, p.53), a genealogia de pensamento do grupo inclui

La Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos.

O M/C é considerado por Escobar (Ibidem) como um “programa de investigação”. Com pouco mais de dez anos de existência, o grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das Ciências Sociais latino-americanas do século XXI. Sem a pretensão de esgotar a riqueza de sua argumentação, apresentaremos um elenco de conceitos chaves que fundamenta sua originalidade. De antemão, já ressaltamos que tal apresentação possui o fim de familiarizar o leitor com as propostas do grupo, sendo essas absolutamente passíveis de críticas e contra-argumentos. Esta empreitada foi propositalmente aqui evitada, tornando-se um possível objeto de outro trabalho.

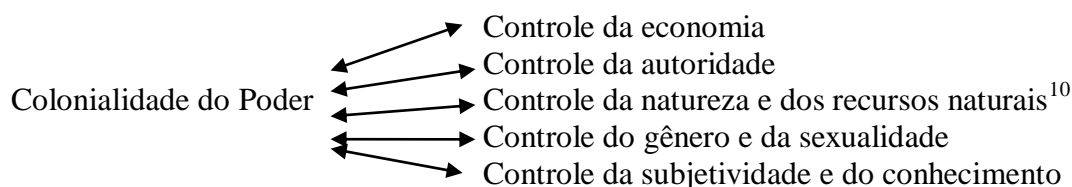
Colonialidade do Poder

A Colonialidade do Poder é um conceito desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano em 1989 e amplamente utilizado pelo grupo. Ele exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. O conceito possui uma dupla pretensão. Por

um lado, denuncia “a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008, p.126). Por outro, possui uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade. Este entendimento é bem explicado por Grosfoguel (2008, p. 126),

A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.

O conceito de *Colonialidade* foi estendido para outros âmbitos que não só o do Poder. Assim, Mignolo (2010, p.12) sugere que a matriz colonial do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”, como abaixo se vê:



A Colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do Poder, do Saber e do Ser¹¹. E mais do que isto: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva (MIGNOLO, 2003, p. 30). É precisamente deste diagnóstico - elaborado especialmente por Quijano, Wallerstein e Mignolo - que deriva o nome do grupo. A modernidade estando “intrinsecamente associada à experiência colonial” (MALDONADO-TORRES, 2008, p.84), não é capaz de apagá-la:

¹⁰ Sugestão e contribuição de Edgardo Lander.

¹¹ A Colonialidade do Poder e do Saber ganhou várias elaborações do grupo, enquanto que a Colonialidade do Ser, primeiramente pensada por Mignolo e posteriormente desenvolvida por Maldonado-Torres não foi recebida com entusiasmo (MALDONADO-TORRES, 2008).

não existe modernidade sem colonialidade (QUIJANO, 2000, p. 343). De outro lado, não poderia haver uma economia-mundo capitalista sem as Américas (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992).

Modernidade/Colonialidade

É possível situar o contexto de emergência da Colonialidade e da Colonialidade do Poder: guerra, genocídio e conquista das Américas¹² (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 136). E eis que aqui surgiu um tipo de classificação social muito próspera para a empresa colonial: a ideia de raça. A construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca é um feito inédito:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (QUIJANO, 2000, p. 342).

Para o autor, raça, gênero e trabalho foram as três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI (Ibid.). São nestas três instâncias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas. A identificação dos povos de acordo com suas faltas ou excessos é uma marca fundamental da *diferença colonial*, produzida e reproduzida pela Colonialidade do Poder - em particular, o Poder Colonial (MIGNOLO, 2003, p. 39) - do Saber e do Ser (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 147). O que o conceito de Colonialidade do Poder trás de novo é a leitura da raça e do racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (GROSGOUEL, 2008, p. 123). Se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América (QUIJANO, 2005, p.1). Nesta mesma linha, Dussel (2005, p. 4) argumenta que a modernidade, assentada e iniciada nestes pilares, justifica uma “práxis irracional da violência”. A modernidade é um “mito” que oculta a colonialidade e se desenvolve da seguinte forma:

¹² É a partir desta concepção do início da modernidade que Maldonado-Torres (2008) desenvolve o conceito de Colonialidade do Ser. Inspirando-se em Fanon e Dussel, recupera a ideia deste último de que o *ego conquiro* (*yo conquistador*) foi a proto-história do *ego cogito* cartesiano.

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera.

Essas e outras elaborações permitiram então a reconfiguração da ideia original de sistema-mundo de Wallerstein, pensado agora em termos de “sistema-mundo moderno/colonial” ou provocativamente pelo que Grosfoguel (2008, p. 113) chamou de “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal”.

Para este último, “às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista europeu”; e com ele, a reprodução dos padrões hierárquicos globais já existentes. A inserção do elemento colonial/racial/moderno na noção de sistema-mundo de Wallerstein permitiu então desvelar a *diferença colonial*, até então não considerada pelo próprio autor (MIGNOLO, 2003). Em suma, o fundamento da Modernidade/Colonialidade está no descobrimento e na invenção da América - Dussel, Mignolo, Quijano/Wallerstein -; ela é uma origem, “tão origem” como fora a Grécia para a civilização ocidental (MIGNOLO, 2003, p. 57). Até o século XVI não havia diferença colonial, mas diferença imperial¹³: os bárbaros eram imperiais turcos, mouros, chineses, russos (Ibidem, p. 42). Para Dussel, a América não somente foi a primeira periferia do sistema-mundo, como também a primeira oportunidade de acumulação primitiva (CATRO-GOMÉZ, 2005).

¹³ A noção de *diferença imperial* remete a um processo intra-hierárquico dentro dos próprios impérios capitalistas, ocidentais e cristãos, como, por exemplo, a constituição do Sul da Europa - hoje também partícipe da ideia sociológica de Sul Global.

A noção de diferença colonial desenvolvida por Mignolo (2002; 2003) joga muita importância ao locus de enunciação desta mesma diferença. E aqui entramos em outra dimensão fundamental para o grupo, a dimensão epistêmica e epistemológica, isto é, a Colonialidade do Saber.

Geopolítica do Conhecimento

O problema da Colonialidade do Saber é um dos mais recorrentes dentro das discussões do M/C e está diretamente associado aqui que Mignolo (2002) chamou de Diferença Colonial e Geopolítica do Conhecimento. Sendo essa paralela à própria Geopolítica da Economia, a noção de violência epistêmica elaborada por Foucault, tornou-se insuficiente para captar o silêncio oriundo do racismo epistêmico (MALDONADO-TORRES, 2008) ou a negação da alteridade epistêmica (CASTRO-GOMÉZ, 2005b). Para Castro-Gómez (2005a, p. 4), a noção de Foucault “deve ser ampliada para o âmbito de *macroestruturas de longa duração* (Braudel/Wallerstein), de tal maneira que permita visualizar o problema da “invenção do outro” de uma perspectiva *geopolítica*”. O que Foucault não conseguiu capturar em sua denúncia foi o eurocentrismo e o colonialismo, duas faces da mesma moeda. O eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da Colonialidade do Saber, como explica Quijano (2005, p. 9):

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América.

A diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, sexismo e racismo. Neste debate, agregou-se uma noção do filósofo colombiano Castro-Gómez (2005c) de “*hybris del punto cero*”. O “ponto zero” é um ponto de partida de observação,

supostamente neutro e absoluto, no qual a linguagem científica desde o Iluminismo, assume-se “como a mais perfeita de todas as linguagens humanas” e que reflete “a mais pura estrutura universal da razão” (Ibid., p. 14). A lógica do “ponto zero” é eurocentrada e “presume a totalização da gnose ocidental, fundada no grego, no latim e nas seis línguas¹⁴ modernas imperiais europeias” (MIGNOLO, 2007, p. 29). Ela funda e sustenta a razão imperial (teo-ego-politicamente) (Ibidem):

Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie. (...). Será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico (GROSGUÉL, 2007, p. 64-65).

O núcleo deste diagnóstico, obviamente, não é uma constatação original do grupo, assim como também não o é a crítica da modernidade ocidental. A novidade aqui é que o grupo M/C, assim como outros movimentos teóricos, entrou naquilo que Visvanathan (2004) chamou de “Guerra da Ciência”. O movimento de descobrimento e de revalorização das teorias e epistemologias do sul tem crescido nos últimos anos em diversas áreas e universidades do mundo. Como defende Mignolo (2003), não se trata da substituição de um novo paradigma nos termos de Kuhn, mas da concorrência com um “paradigma outro”. Para cotejar o pensamento do próprio autor no ideal de pluriversalidade, diríamos paradigmas outros. Se, para Habermas a modernidade é um projeto inacabado, para o grupo M/C a descolonização também não o é - corolário óbvio para o grupo, mas não óbvio para Habermas, por não enxergar a colonialidade em seu projeto de modernidade. Diferentemente da modernidade, a colonialidade não é um ponto de chegada (MIGNOLO, 2003). E aqui finalmente chegamos a proposta ou a realidade do “giro colonial”.

Giro Decolonial

¹⁴ Inglês, alemão, francês, italiano, espanhol e português (MIGNOLO, 2010).

O “giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005¹⁵ e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da Modernidade/Colonialidade. A Decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da Modernidade/Colonialidade. Para Mignolo, (2008, p. 249), “*la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento de-colonial en marcha*”. Mas, para ele a origem do pensamento decolonial é mais remota, emergindo como contrapartida desde a fundação da Modernidade/Colonialidade. Seria possível, portanto, considerar Wama Pomam de Ayala - do vice-reinado peruano que enviou ao Rei Felipe III em 1616 sua *Nueva Corónica y Buen Gobierno* - e Otabbah Cugoano - um escravo liberto que publicou em Londres em 1787 *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* - como os primeiros tratados políticos decoloniais, que não usufruem o mesmo prestígio daqueles escritos por Hobbes, Locke ou Rousseau.

Vale reproduzir o raciocínio de Mignolo ao enaltecer e diferenciar o pensamento decolonial (2010, p. 14-15):

Colonialidad y descolonialidad introducen una fractura entre la postmodernidad y la postcolonialidad como proyectos a medio camino entre el pensamiento postmoderno francés de Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida y quienes han sido reconocidos como la base del canon postcolonial: Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabba. La descolonialidad - en cambio - arranca desde otras fuentes. Desde el vuelco descolonial implícito en la Nueva Corónica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala; en el tratado político de Ottobah Cugoano; en el activismo y la crítica decolonial de Mahatma Ghandi; en la fractura del Marxismo en su encuentro con el legado colonial en los Andes, en el trabajo de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de Amilcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre otros.

Em suas palavras, Tawantinsuyu, Anáhuac e o Caribe Negro seriam nossas “Grécias” e “Romas” (MIGNOLO, 2003, p. 32). Isso permite traçar uma outra genealogia do que na primeira parte chamamos de argumento pós-colonial, que também haveria de incorporar a reflexão dos movimentos sociais:

¹⁵ O autor organizou em 2005 um encontro em Berkeley chamado *Mapping Decolonial Turn*, onde o grupo M/C dialogou com um grupo de filósofos caribenhos e filósofas latinas. Esta reunião foi fundamental para constituir a decolonialidade como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2010).

La genealogía global del pensamiento decolonial (realmente otra en relación con la genealogía de la teoría poscolonial) hasta Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros) (...). (Idem, 2008, p. 258).

O pensamento decolonial é uma elaboração posterior àquilo que em outro lugar Mignolo chamou de Pensamento Fronteiriço:

El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha (Idem, 2003, p. 52).

O Pensamento Fronteiriço resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo (Idem, 2003). O autor reconhece, no entanto, a importância de autores que no contexto da modernidade eurocêntrica, denunciaram o sofrimento humano, como Las Casas e Marx. A denúncia ao eurocentrismo do marxismo, realizada também por Lander (2006a), alivia e salva as versões do marxismo periférico, como as de Mariátegui e Gramsci. Ao passo em que o primeiro tenha incorporado a questão indígena - escola revitalizada pelo vice-presidente e sociólogo boliviano Álvaro Linera -, a legitimidade de Gramsci residiria no seu lugar de fala desde a periferia da própria Europa - mesmo argumento aplicado ao sociólogo português Sousa Santos. Tal rejeição seletiva ao marxianismo e marxismo - pela cegueira ou cumplicidade com o colonialismo¹⁶ e o eurocentrismo¹⁷ - é observada fortemente em Mignolo e Sousa Santos¹⁸. Ao recusar a ideia de esquerda, acabam caindo às avessas no mesmo argumento de Giddens.

¹⁶ Para Castro-Gómez, um dos problemas do marxismo é que “*el colonialismo es un efecto colateral de la expansión europea por el mundo y, en este sentido, forma parte de un tránsito necesario hacia el advenimiento mundial del comunismo*” (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 17).

¹⁷ Atualmente, alguns membros do grupo como Maldonado-Torres e Mignolo, destinam-se este tipo de crítica a Slavoj Žižek, pensador contemporâneo marxista que tardiamente entrou na moda acadêmica do Brasil.

¹⁸ Os dois autores possuem um estilo parecido de escrita, ainda que Mignolo seja infinitamente mais sofisticado que Sousa Santos. Este último produz teoria e boa teoria; incomoda, no entanto, a não

As origens da ideia de decolonialidade estavam também contidas já em Quijano e Dussel. O primeiro desde seu artigo no qual desenvolve a ideia de Colonialidade do Poder é claro quanto à necessidade da descolonização; Dussel, por sua vez, trouxe a noção de transmodernidade. Permitam-nos a reprodução das leituras de Maldonado-Torres, Grosfoguel e Escobar para clarificar este conceito, tão essencial para a decolonização:

La de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad. Pretende, más bien, fomentar la transmodernidad: un concepto que también debe entenderse como una invitación al diálogo y no como un nuevo universal abstracto imperial. La transmodernidad es una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transmodernidad envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitanismo de-colonial crítico (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 162).

La transmodernidad es el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina propone Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas, que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar, a través de un largo proceso, el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización, a nivel de proyecto político del universalismo concreto, que la intuición filosófica césaireana nos invita a construir. En lugar de una modernidad centrada en Europa/Euro-norteamérica, e impuesta como proyecto global imperial/colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada, y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo (GROSGOQUEL, 2007, p. 73).

La noción de Dussel de trans-modernidad indica la posibilidad tanto de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica como de una crítica que posibiliten plenamente «la negación de la negación», para la cual los otros subalternos han sido sujetados, y que no perciban el discurso crítico como intrínsecamente europeo. Integral a este esfuerzo está el rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad que es constitutiva a la modernidad misma. Este es el principio ético de la liberación del Otro negado, para el cual Dussel acuña el término de «transmodernidad», definido como un proyecto de superación de la modernidad no simplemente por su negación sino por pensar sobre ella desde su «lado oculto», desde la perspectiva del otro excluido. «Trans-modernidad» es un proyecto de orientado-futuro que busca la liberación de toda la humanidad (1996: 14, Cap. 7), «un proyecto mundial de liberación ética en la cual la alteridad, que es parte y parcela de la modernidad, podría ser capaz de cumplirse» (2000: 473), «en la cual tanto la modernidad como su negada alteridad (las víctimas) se co-realizan a sí mismas en un proceso de fertilización mutua» (1993: 76)(ESCOBAR, 2003, p. 65.)

A transmodernidade de Dussel propicia “a pluriversalidade como projeto universal” em Mignolo (2010, p. 17). Desprendimento, abertura, *de-linking*, desobediência, vigilância e suspeição epistêmicas são estratégias para a decolonização, de-colonização ou descolonialização.

Chegamos por fim a um pequeno detalhe muito marcante da identidade do coletivo M/C. Trata-se da sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão decolonização - com ou sem hífen - e não descolonização (MIGNOLO, 2008; 2010). Ela marcaria a distinção do projeto decolonial do grupo Modernidade/Colonialidade, diferenciando-se da ideia de descolonização durante a Guerra Fria. Ainda, segundo Mignolo (2010, p.19),

Des-colonial» es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento que es uno de los objetivos de este artículo del concepto «crítico» en el pensamiento moderno de disenso en Europa¹⁹. (...) El proyecto des-colonial difiere también del proyecto post-colonial (...). La teoría post-colonial o los estudios post-coloniales están a caballo entre la teoría crítica en Europa (Foucault, Lacan y Derrida), sobre cuyo pensamiento se construyó la teoría postcolonial y/o estudios postcoloniales, y las experiencias de la elite intelectual en las ex colonias inglesas en Asia y África del Norte.

A decolonização envolve, portanto, duas dimensões básicas: epistemológica e política. Para finalizar, gostaríamos de registrar o que consideramos produtivo e problemático das propostas do M/C.

O grupo Modernidade/Colonialidade possui méritos importantes de serem destacados. Trata-se de um trabalho reflexivo coletivo, transdisciplinar e engajado²⁰, que ao mesmo tempo em que oferece novas leituras analíticas, é capaz de pensar em termos propositivos e programáticos. As vozes do M/C se somam a um movimento mundial em curso de refundação e descolonização epistemológica²¹. Com isso, projeta sua importância para o mundo e para a América Latina, renovando utopia e crítica nas

¹⁹ O mesmo tipo de argumento é usado para a preferência da palavra “libertação” à “emancipação”, típica da Escola de Frankfurt e ainda comprometida com a modernidade.

²⁰ Segundo Escobar (2003), todos os integrantes do grupo possui algum tipo de envolvimento ou militância política.

²¹ Ver especialmente as coletâneas: SOUSA SANTOS, Boaventura. Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado (2004); Idem. Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais (2005); JONES, Branwen (ed). *Decolonizing International Relations* (2006); NAVAZ, Liliana; CASTILO, Rosalva (eds). *Descolonizando el Feminismos* (2008); SOUSA SANTOS, Boaventura & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul* (2010).

Ciências Sociais latino-americanas. Sua proposta é ao mesmo tempo provocativa e desconfortável, dado o tom de radicalismo e indeferimento às conquistas do passado via liberalismo e marxismo. Essa sensação se deve muito ao fato de que seus autores dialogam de uma maneira muito seletiva com os nomes clássicos - modernos e contemporâneos - das Ciências Sociais e da Filosofia, geralmente, apontando suas deficiências na cobrança de um elemento (colonial) que o próprio contexto constringia iluminação. Entretanto, uma de suas estratégias consiste mesmo na revisão do que são considerados clássicos.

Consideremos, portanto, contribuições consistentes do grupo, as seguintes tentativas de marcar: (a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença certamente mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; (d) a verificação da estrutura opressora tripé, Colonialidade do Poder, Saber e Ser, como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana. Consideramos utopia e radicalismo duas tendências importantes de serem resgatadas, em meio ao academicismo positivista dominante nas Ciências Sociais, particularmente, na Ciência Política.

Muitos dos pontos problemáticos das propostas do coletivo talvez surjam destes mesmos horizontes, de diagnósticos romanceados e reprodutores de maniqueísmos. Domingues (2011, p. 82) em sua crítica a Mignolo, destaca as seguintes deficiências de seu projeto: “inversão das polaridades da teoria da modernização, descarte integral da modernidade e sobrevalorização da questão étnica”, assim como a desconsideração da luta de classes. Além disso, faltaria ao grupo um debate mais sistemático com as Ciências Sociais, em particular, a latino-americana. As críticas de Domingues são pertinentes, mas não ao ponto de invalidar a produção acadêmica do grupo, cuja referência para o debate sobre modernidade e colonialidade na América Latina é hoje indispensável. Na esteira da crítica do autor, existe um forte intuito de fortalecer sua própria tese individual acerca dos “giros modernizadores”.

O grupo privilegia a análise da América hispânica em detrimento da portuguesa e chama pouca atenção aos processos de colonialidade e subimperialismo dentro do continente, a exceção dos Estados Unidos. E, de fato, a leitura de suas produções muitas vezes esbarra na “romantização” do subalterno, relativismo exacerbado, apologia do sujeito autóctone/original, desconstrutivismo paralisante e saída do próprio campo científico que está em disputa. As grandes questões a serem colocadas para o grupo seriam: é possível romper com a lógica da colonialidade da modernidade sem que abandonemos as contribuições do pensamento ocidental/europeu/iluminista - especialmente, liberalismo e marxismo - para a própria decolonização²²? Será que o êxito da sua proposta depende de sua própria condição subalterna e periférica? Ao que chegaremos se implodirmos completamente a base epistemológica das Ciências Sociais? Será que ao enfatizar superações e ao negar as influências do pós-estruturalismo, pós-marxismo e pós-colonialismo, o grupo não estaria criando uma nova *hybris del punto cero*? Como lidar com a paternidade europeia das nossas instituições e pensamentos políticos²³? Como verificar empiricamente hoje o sujeito colonizado sem cairmos na defesa panfletária clássica do oprimido/subalterno? Experiências concretas decoloniais, como o novo constitucionalismo latino-americano andino, estariam então livres de contradições? E, para dialogar com Céli Pinto, debatedora deste trabalho, quem são os culpados dessa história? Somos todos responsáveis?

Perguntas de difíceis respostas para a concretização do projeto de decolonização do mundo.

3. Pós-colonialismo e Ciência Política no Brasil: um encontro (im)possível?

²² Aqui nos referimos não somente à democracia e aos direitos humanos, com toda a retórica imperialista e emancipatória que ao mesmo tempo assumem, como também a conceitos como: vida, felicidade, indivíduo, dignidade, liberdade, igualdade, responsabilidade, etc. Para uma visão interessantíssima da evolução desses ideais sob a evolução da formação dos estados e das formas do direito internacional cosmopolita, ver BRUNKHORST (2011).

²³ Domingues (Ibidem, p. 13) responde esta questão da seguinte forma: “Nada do que é humano me é estranho, deveria ser nosso lema, pois o que emerge numa região de modo contingente num dado momento, e assim ocorreu com a modernidade, pode ser apropriado autenticamente por qualquer indivíduo ou coletividade, desde que responda as suas necessidade e expectativas concretas. O que importa é o que fazemos com ela. Evidentemente, isso tampouco quer dizer que a modernidade será a última estação da história, que permanece aberta para seus desenvolvimentos futuros”.

Dentre as áreas das Ciências Humanas e Sociais, a Ciência Política é a mais afastada e distanciada do pós-colonialismo em suas diferentes manifestações. Esta tendência é observada no Brasil, na América Latina e no mundo. A Ciência Política não aceitou o convite de diálogo com o argumento pós-colonial, pelo menos por duas razões: a ausência de reflexão sobre sua própria epistemologia e o receio em relação aos excessos de “normatividade”. Com praticamente cem anos de existência acadêmica, tanto a Ciência Política quanto as Relações Internacionais, tiveram suas origens de institucionalização disciplinar no contexto imperialista do início do século XX. Estados Unidos, Inglaterra e França foram e são os três países principais de onde emergiram seus principais autores e análises. Notamos que ambas dinâmicas nacionais de institucionalização, autonomia e afinidade disciplinar variaram de país para país. No Brasil, a institucionalização dos primeiros programas de pós-graduação em Ciência Política remonta a década de 60, formando juntamente com a Antropologia e a Sociologia, aquilo que entendemos por Ciências Sociais no Brasil²⁴. Nada mais exemplificador do que as duas referências que em 1966, vieram ao Brasil celebrar a criação do DCP/UFMG: Samuel Huntington e Talcott Parsons.

Ao longo dessas cinco décadas, a produção acadêmica da Ciência Política brasileira realizou pesquisas empíricas e elaborou teorizações importantes, nas mais diferentes subáreas. É claro que não esteve imune a reprodução de discussões que, em relação à América Latina, possuíam uma ideologia neocolonialista disfarçada, como as teorias da modernização, dependência, transição e cultura política. Inclusive, mesmo algumas variantes do marxismo que procuraram adaptá-lo ao Brasil, acabaram por reproduzir o complexo de ausência e falta nos comportamentos de classes e estágios de evolução econômica, mostrando a não superação do eurocentrismo²⁵. Atualmente, porém, observamos em meio ao neo-institucionalismo dominante, uma crescente abertura e pluralização de discussões e pesquisas²⁶, bem como a tendência que busca autonomia

²⁴ Para o entendimento do desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil, ver Miceli (1989 e 1995).

²⁵ Segundo Avritzer (2009, p. 2) “alguns autores explicam a formação social e política latino-americana através de ausências identificadas na sua comparação com os países ocidentais, em especial, com a Europa e os Estados Unidos”. O problema do liberalismo latino-americano seria então a “falta de uma tradição feudal; a falta de disputa religiosa; a falta de uma revolução industrial e a falta de um desenvolvimento político parecido com aquele gerado por aquela mesma revolução”. A ausência da tradição feudal também fora um argumento da escola marxista brasileira para a não ocorrência de uma revolução burguesa. Nem o nosso proletariado, nem a nossa burguesia, teriam dado certo.

²⁶ Neste sentido, os seminários temáticos da ABCP são ilustrativos.

disciplinar - especialmente com referência às Políticas Públicas e às Relações Internacionais.

Consideramos que atualmente o espaço mais promissor e penetrante para as discussões pós-coloniais reside na Teoria Política, que cada vez mais procura afirmar sua importância diante à sobrevalorização de pesquisas empíricas quantitativas²⁷. É muito revelador notar que a longa tradição do Pensamento Político Brasileiro aparece a ela dissociada, como se fosse algo apartado ou ilegítimo quanto ao esforço de teorização - ao Brasil e a América Latina cabem “pensamento” e não “teoria” política. E aqui particularmente encontramos um campo muito fértil que produziu reflexões inestimáveis sobre o problema da colonização, colonialismo, racismo e escravidão²⁸. Seria bastante injusto afirmar que o Brasil - e a América Latina - em diferentes campos do conhecimento nunca tenha se deparado com nossa diferença colonial - uma diferença que inclusive marcou outro tipo de empresa colonial. A colonização portuguesa, a mais duradoura empreitada colonial europeia, trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação à América do Norte e à América Latina. Esta distinção não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do grupo Modernidade/Colonialidade, sendo significativo o fato de não haver um pesquisador(a) brasileiro(a) a ele associado²⁹, assim como nenhum cientista político - brasileiro ou não. Também nós fomos atingidos pelo “complexo de Colombo”³⁰ (MELMAN, 2000); e, quando tentamos nos libertar de casa, “a família inteira veio morar com a gente”(!) (CALLIGARIS, 1999, p. 19).

Aqui chegamos a um momento difícil: o que exige e constitui precisamente o processo de decolonização epistemológica e teórica no âmbito da Ciência Política? Oferecemos alguns argumentos e sugestões que tentam responder embrionariamente essa pergunta.

²⁷ A participação brasileira em periódicos internacionais da área conceituados pela ciência neoliberal é insignificante e preocupante para Soares (2005, p.27): “A ciência política no Brasil enfrenta um período difícil, no qual a produção de profissionais e de pesquisas anda na contramão da história. Há uma certa hostilidade em relação aos métodos quantitativos e à estatística; porém, seu lugar não foi ocupado por métodos qualitativos rigorosos, e sim por uma *ausência* de métodos e de rigor”.

²⁸ Os estudos sobre escravidão constituem uma importante agenda de pesquisa para a historiografia brasileira. O tema da colonização e das suas heranças foi enfrentado pelos grandes pensadores do Brasil, como Manoel Bonfim, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire, Caio Prado Júnior, Nelson Werneck Sodré, Celso Furtado, Raymundo Faoro, Darcy Ribeiro, Abdias do Nascimento, entre outros.

²⁹ Há referências aos brasileiros Darcy Ribeiro, Gustavo Lins Ribeiro e Milton Santos.

³⁰ Para Calligaris (1999, p. 18), “escolher a viagem de Colombo como início da modernidade é, em suma, adotar uma metáfora que salienta alguns traços decisivos da subjetividade moderna”.

Em primeiro lugar, lembramos que o argumento pós-colonial não é extensivamente aplicável a todos os objetos de estudo da Ciência Política - por exemplo, administração, burocracia e política públicas, instituições, comportamento eleitoral e outras dinâmicas pós-redemocratização. Atribuir todas as mazelas e injustiças do Brasil ao processo de colonização além de ser impraticável do ponto de vista da pesquisa empírica, acabaria por reforçar o determinismo do passado com a impossibilidade de explicar e projetar mudanças. Por outro lado, o processo de decolonização não deve ser confundido com a rejeição da criação humana realizada pelo Norte global e associado com aquilo que seria “genuinamente” criado no Sul, no que pese práticas, experiências, pensamentos, conceitos e teorias.

Em conversa com Avritzer a esse respeito³¹, o autor defendeu que a insistência nessa necessidade é de certa forma contra-produtiva, as margens de manobra são poucas e o que se faz necessário realmente é um processo de “adaptação”. Ainda que seja precisamente este o problema, ou seja, como fazer essa adaptação dado seu limite de ruptura, abaixo retomamos um trecho de sua autoria que se coloca radicalmente contra a abordagem de Mignolo e seu grupo:

Não é possível entender epistemologicamente ou política e eticamente as sociedades latino-americanas apenas por esse prisma. Para entendê-las, é preciso captar o processo específico de diálogo e trânsito de conceitos específicos e de práticas políticas e sociais locais que não encontram explicação na chave colonial/pós-colonial. Conceitos como clientelismo ou populismo ou formas políticas específicas como o autoritarismo e a construção de uma forma específica de democracia participativa e cidadania encontram explicação nas práticas políticas constituídas na região desde a sua independência. Assim, desenvolveremos esse trabalho na mesma perspectiva epistemológica de Chakrabarty para quem “conceitos tais como cidadania, estado, sociedade civil, esfera pública e direitos humanos, igualdade perante a lei, o indivíduo e distinções entre o público e o privado... todos eles carregam a marca do pensamento e da história europeia...” (Chakrabarty, 2000:4). No entanto, a questão central que nos propomos neste trabalho é ir além de apontar a gênese europeia que permite sim no caso do conceito de sociedade civil uma demarcação entre o europeu e o não europeu e mostrar o seu significado específico nas sociedades latino-americanas no período contemporâneo (AVRITZER, 2009, p. 5).

³¹ Trata-se da discussão realizada no 5º Encontro da ABCP, no qual apresentamos o trabalho “Para uma decolonização do conceito de sociedade civil”.

Assim, Avritzer (2009) argumenta que o processo de democratização na América Latina produziu atores que ressignificaram as versões europeias e norte-americanas anteriores do conceito de sociedade civil. A sociedade civil latino-americana forneceria através de sua pluralidade manifestações contestatórias e participativas uma nova gramática para esse velho conceito. Contudo, ainda que a demarcação do europeu e do não europeu seja importante, ela não é capaz de captar as marcas da colonialidade do poder reproduzidas ao importarmos as teorias normativas nas suas mais diferentes versões do norte sobre o ideal de sociedade civil³².

O papel e a importância da teoria repousam não somente na sua capacidade explicativa, mas também no seu potencial normativo. Se toda teoria serve para algo ou para alguém, é razoável partir do princípio de que ela reproduz relações de colonialidade do próprio poder. Historicamente, a teoria e a filosofia política foram predominantemente pensadas no norte e para o norte. Por um lado, ela serviu como pilar fundamental para a arquitetura da exploração, dominação e colonização dos povos não situados no Ocidente exemplar. Por outro, o Ocidente foi capaz de reagir desde dentro, improvisando teorias outras, críticas e contra-hegemônicas. Essa marginalidade teórica dialoga com as versões periféricas e subalternas produzidas fora do norte.

Essa busca envolve a valorização e o descobrimento de perspectivas não canônicas e não eurocentradas. Existem diversos autores e autoras situados tanto nos centros quanto nas periferias da produção da geopolítica do conhecimento, que questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico contidos no *mainstream* das Ciências Sociais. O não questionamento destes aspectos, somados à reprodução acrítica, ao enquadramento forçado e à importação implícita da normatividade em relação à utilização da teoria é o conjunto de manifestações que

³² O conceito de sociedade civil é particularmente fértil para decolonização teórica e prática, especialmente quando pensamos acerca do elemento “civil”. Em dois momentos diferentes, defendemos que as associações da sociedade civil podem contraditoriamente comportar elementos civis, não-civis e anticivis (BALLESTRIN, 2010) e que as práticas da sociedade civil latino-americana questiona sua matriz eurocêntrica, resignificando o que é o “civil” a partir de um deslocamento de sua carga moderna/ocidental/iluminista/racional. A pluralidade de formatos associativos, a não reprodução de um modelo tripartite autolimitado, as inovações no que pese a interação entre sociedade civil e estado, as formas locais de interação e respeito entre natureza e cultura e a reinvenção da democracia fora dos marcos tradicionais da representação liberal e individual sugerem, especialmente a partir do marco latino-americano, novos elementos e rompimentos para a decolonização do conceito de sociedade civil (BALLESTRIN, 2012).

atestam a colonialidade do saber inscrita na teoria política. Decolonizar a Teoria Política é assim um dos passos para decolonização do próprio poder.

No Brasil, a filosofia e teoria política que nos é ensinada desde a graduação é absolutamente eurocentrada e nortecêntrica, anglófona e francófona, o que exige uma revisão e ampliação das grades curriculares. Estuda-se pouco a América Latina, ressaltando o complexo de periferia com seus ismos indesejáveis: populismo, clientelismo, coronelismo e caudilhismo. Autores brasileiros, latinos e estrangeiros não raro projetaram um pessimismo analítico ancorado em modelos ditos avançados e visivelmente contidos nas: impossibilidade de realização da democracia na América Latina, visto seu subdesenvolvimento econômico; a não obediência da fórmula de cultura cívica dos EUA e da Inglaterra; a descrença da consolidação pós-transição da democracia no continente em detrimento dos bons exemplos do sul da Europa (Grécia, Portugal e Espanha!); a instabilidade do nosso sistema político presidencial, que assinala a necessidade de os latino-americanos possuírem um líder paternalista; a apatia e desconfiança política das nossas sociedades, uma cultura política “paroquial” e apática; o subdesenvolvimento partidário. Essas visões do alto também estão contidas nas versões estadocêntricas para a explicação da formação da sociedade e do Estado no Brasil que apagaram historicamente as manifestações da participação popular, sobretudo, pelas teorias da transição. O *boom* dos estudos sobre sociedade civil e democracia participativa na década de 90 foi capaz não somente de romper com esse pessimismo, mas também de mostrar nossa criatividade em relação ao experimentalismo e teorização democrática. O Brasil segue como um exemplo singular no mundo de inovação em instituições participativas, uma sinergia incomum observada no relacionamento entre Estado e Sociedade Civil. A América Latina e o Brasil têm produzido sujeitos e processos políticos que nem o marxismo eurocêntrico tem respostas adequadas. Neste sentido, a criação de novas experiências é estimulante para a criação de novos conceitos e teorias.

Pensar sobre a modernidade/colonialidade no continente requer um exame da violência. A história e o desenvolvimento da América Latina estiveram condicionados pela violência da dominação colonial e exploração econômica. Os processos de independência em geral foram no século XIX produto de interesses econômicos e não políticos das elites locais. Ainda que os padrões de colonização empenhados por espanhóis e portugueses tenham sido muito diferentes, o continente não obedeceu à mesma dinâmica de diferenciação nas esferas públicas e privadas - em um sentido estatal

e econômico, respectivamente - observada no velho mundo. Isso desautorizou a existência de uma sociedade civil latino-americana antes do século XX e impactou diretamente no desenvolvimento político e na construção tardia da nossa cidadania e da nossa democracia³³.

Nossa relação com a violência foi historicamente construída de outra forma e suas raízes se encontram na proeza da construção da própria “civilização” europeia. Assim, a diferença colonial não permite que o civil do colonizado corresponda ao civil do colonizador. As desigualdades intrínsecas das questões de raça, gênero e classe devem neste contexto ser repensadas³⁴. Para eliminar a violência das sociedades civis pós-coloniais como a latino-americana, precisamos enfrentar obstáculos e barreiras que estiveram ausentes do contexto europeu iluminista. E é a partir desta identificação, que o intelectual subalterno como o latino-americano - para contrariar Spivak - cria condições para a construção de teorias normativas comprometidas com a democracia, a cidadania e a paz - alguns dos conceitos mais belos inventados pelo Norte Global.

Considerações Finais

Na rede social mundial *Facebook* existem vários grupos ligados às demandas por decolonização, como o *Decolonialidad Latinoamericana*, que conta com cerca de 1.500 membros. Chamou-nos atenção o grupo *Decolonize, not occupy*, uma mensagem clara que os movimentos de protesto de 2011 ocorridos especialmente nos Estados Unidos, ainda possuem um repertório dentro da modernidade e do capitalismo, seu par indissociável. Para Slavoj Žižek, atuante no movimento *Occupy*, a diferença da crise atual é que diferentemente do passado as esquerdas não sabem hoje qual é a resposta.

³³ Nesse sentido, lembramos que a América Latina possui o infeliz e triste rótulo de ser considerado o continente mais violento do mundo em termos do uso de armas de fogo. É da população civil de onde se retira seus maiores protagonistas e ao mesmo tempo vítimas. Nem todos esses grupos que habitam essa esfera não incluída na abordagem habermasiana são necessariamente criminosos e terroristas. Este enfrentamento, por mais difícil e indesejável que seja, é uma marca de algumas sociedades civis pós-coloniais como a latino-americana, onde a diferença colonial muitas vezes se desenrola em conflitos violentos entre Estado, população e mercado ilegal. Na América Latina a violência é um componente bastante enraizado na sociedade e na sociedade civil (BALLESTRIN, 2012).

³⁴ O quão radical é a democracia radical de Chantal Mouffe? Qual é o sujeito de Axel Honneth? Onde entra os direitos da natureza no paradigma dual de Nancy Fraser? Onde está a violência na esfera pública de Jürgen Habermas?

Neste artigo, trabalhamos com uma produção teórica marginal que claramente contém horizontes de utopia política e radicalismo intelectual. Distintamente de Žižek, o grupo não pretende salvar a Europa e não apoia a violência armada. Sua maior contribuição é pensar que movimentos de decolonialidade estão em curso, desconstituindo a modernidade/colonialidade. No plano acadêmico, sua maior contribuição reside na leitura original sobre a inserção da América Latina na modernidade ocidental como uma sociedade pós-colonial. Isso é fundamental para o pensamento de como o continente participou dessa visão hegemônica de modernidade e se ela deve ser um desejo de modelo a ser copiado.

A América Latina produz teoria sob o rótulo de “pensamento” porque carece de apelo universal. Nossa reflexão então deixou questões em aberto: nós fazemos teoria política? Precisamos importar, adaptar, descartar ou criar novas teorias para a compreensão dos nossos fenômenos, sujeitos, identidades e instituições políticas? Qual deve ser o seu alcance? Se ela não for universal..., não “vale”?

Por certo, essas questões também não são novas. Mas, concordamos com Domingues (2011) de que somos capazes de teorizar sobre nós e sobre o mundo. Por si só, essa capacidade não reconhecida pela geopolítica do conhecimento, não constitui a decolonização do poder. Sua manifestação se encontra no fato de que pela primeira vez estamos deixando de ser o outro para nós mesmos, em um concerto das novas e urgentes vozes do sul.

Referências

- ALMEIDA, Sandra. Prefácio. In: SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010.
- AVRITZER, Leonardo. *América Latina: especificidade política e paradigmas teóricos*. Paper apresentado no seminário *Sociedade civil e pós-colonialismo: um debate sobre paradigmas para o entendimento da América Latina*. Citado com permissão do autor. 2009.
- BALLESTRIN, Luciana. *Com quantas armas se faz uma sociedade “civil”? Controles sobre armas de fogo no Brasil, Portugal e Governança Global (1995-2010)*. Belo Horizonte, Tese de Doutorado, 2010.
- BALLESTRIN, Luciana. *Para uma decolonização do conceito de sociedade civil*. Gramado, 5º Encontro da ABCP, 2012.
- BRUNKHORST, Hauke. *Alguns problemas conceituais do cosmopolitismo global*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.26, n.76, 2011.
- CALLIGARIS, Contardo. *A psicanálise e o sujeito colonial*. In: SOUSA, Edson (org). *Psicanálise e Colonização*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

- CASANOVA, Pablo González. Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina. Rio de Janeiro: Vozes; Buenos Aires, Clacso: 2002.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005a.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La Poscolonialidad explicada a los niños. Bogotá: Universidad del Cauca y Instituto Pensar, 2005b.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005c.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo. Introducción: La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramon. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, Modernidade e Política. Salvador: Edufba, 2004.
- CONNELL, Raewyn. Southern Theory. Cambridge: Polity Press, 2007.
- COSTA, Sérgio. Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- DOMINGUES, José Maurício. Teoria Crítica e Semi(periferia). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, n.1, enero-diciembre de 2003.
- GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 80, 2008.
- JÚNIOR, João Feres; POGREBINSCHI, Thamy. Teoria Política Contemporânea. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- LANDER, Edgardo. A ciência neoliberal. In: Ceceña, Esther. Desafios das emancipações em um contexto militarizado. Buenos Aires: Clacso, 2006a.
- LANDER, Edgardo. Marxismo, Eurocentrismo e Colonialismo. In: BORON, Atilio et al (orgs). A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: Clacso, 2006b.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores;

- Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- MANIFIESTO INAUGURAL. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- MELMAN, Charles. O Complexo de Colombo. In: Association Freudienne Internationale e Maison de l'Amérique Latine. Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.
- MERLE, Marcel; MESA, Roberto. El anticolonialismo europeo. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MIGNOLO, Walter. Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. The South Atlantic Quarterly, 101:1, 2002.
- MIGNOLO, Walter. Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- MIGNOLO, Walter. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Um manifiesto y un caso. Revista Tabula Rasa, Bogotá, Colômbia, n.8, 2008.
- MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.
- MICELI, Sergio (org.). História das ciências sociais no Brasil, vol. 1. São Paulo, Vértice/Idesp, 1989.
- MICELI, Sergio (org.) História das ciências sociais no Brasil, vol. 2. São Paulo, Sumaré/Idesp, 1995.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-razionalidad. 1992. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. Acesso: Mar 2011.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Journal of world-systems research, vi, 2, summer/fall 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system. International Social Science Journal. Paris: UNESCO, n. 134, nov. 1992.
- SODRÉ, Nelson Werneck. A ideologia do colonialismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- SOARES, Gláucio. O calcanhar metodológico da Ciência Política no Brasil. Sociologia Problemas e Práticas, n.48, 2005.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Prefácio. In: CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, Modernidade e Política. Salvador: Edufba, 2004.

VISVANATHAN, Shiv. Convite para uma guerra da ciência. In; SOUSA SANTOS, Boaventura (org). Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.