

ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E CIÊNCIAS SOCIAIS: CRÍTICAS E ALTERNATIVAS EPISTEMOLÓGICAS

Aristeu Portela Júnior¹

RESUMO: Este trabalho analisa algumas das principais críticas epistemológicas que os ditos estudos “pós-coloniais” endereçam às ciências sociais (ou à ciência, em geral), e as alternativas que propõem. Mais especificamente, centra-se nas formulações desenvolvidas no âmbito do grupo “Modernidade/Colonialidade”, a partir do trabalho de Walter Mignolo, e naquele que tem sido um dos seus principais interlocutores em língua portuguesa: Boaventura de Sousa Santos. Primeiramente, aponta como o colonial fornece o fundamento para a construção das modernas concepções de conhecimento, negando ao universo das crenças e dos comportamentos dos países colonizados a própria condição de conhecimento. Por fim, reconhecendo a extrema relevância, para as ciências humanas e sociais, dos “paradigmas outros” e da “ecologia dos saberes”, delinea algumas limitações nessas perspectivas, sobretudo no que diz respeito ao estatuto epistemológico da ciência depois de reconhecidas suas raízes e sobrevivências coloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência. Epistemologia. Modernidade. Pós-colonial.

ABSTRACT: This paper examines some of the main epistemological criticism that “postcolonial” studies address the social sciences, and the alternatives they propose. It focuses on the formulations developed within the group “Modernity / Coloniality”, mainly from the work of Walter Mignolo, and it focuses also on the work of Boaventura

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bolsista do CNPq. Professor do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Endereço residencial: Rua Doutor José Arthur Leite, 250, Piedade CEP 54410-160, Jaboatão dos Guararapes (PE). Contato: (81) 996093294 / aristeu.portela@gmail.com

de Sousa Santos, one of its main interlocutors in Portuguese. First, it points out how the colonial process provides the foundation for the construction of modern conceptions of knowledge, denying the universe of beliefs and behaviors of the colonized countries the very condition of knowledge. Finally, it recognizes the utmost importance of the “paradigms other” and “ecology of knowledge” to the human and social sciences, but outlines some limitations on these prospects, especially with regard to the epistemological status of science after it has been recognized its roots and colonial survivals.

KEYWORDS: Science. Epistemology. Modernity. Postcolonial.

“PÓS-COLONIAL” NO PLURAL

Em nome da síntese, sejamos diretos: nosso objetivo com esse trabalho é analisar algumas das principais críticas epistemológicas que os ditos estudos “pós-coloniais” endereçam às ciências sociais (ou à ciência, em geral), e as alternativas que propõem. Mas é claro que, antes de avançar nessa reflexão, precisamos partir de uma noção minimamente estruturada do que seja o “pós-colonialismo”.

Há um conhecido artifício retórico, no âmbito das ciências humanas e sociais, que recua diante da definição de uma perspectiva teórica apontando para a sua pluralidade e divergências internas. Assim como os termos “marxismo” e “hermenêutica”, por exemplo, “pós-colonialismo” abrigaria uma gama heterogênea de visões e reflexões algumas vezes contraditórias entre si, e portanto qualquer movimento de definição seria em princípio incompleto e, no limite, inútil.

Evidentemente que reconhecemos que o chamado “pós-colonial” é inerentemente plural e diverso, e que o uso do termo no singular é, se não incorreto, ao menos impreciso. Mas tal reconhecimento não implica (ou não deveria implicar) uma fuga de tentativas de definição, na medida em que elas são necessárias para operacionalizar nossa reflexão, para delimitar o campo de trabalhos de que tratamos nesse artigo.

O mais adequado, nesse como em outros casos semelhantes, é tentar construir uma definição que seja simultaneamente teórica – isto é, que aponte para conceitos, reflexões e objetivos específicos – e histórica.

Começemos – o oposto da síntese prometida acima! – com palavras de um poeta:

...o que é, no seu princípio, a colonização? Concordemos no que ela não é; nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de *Deus*, nem extensão do Direito; admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projectada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento da sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas.

Quando Aimé Césaire (1978, p. 14-15) escreveu essas palavras, em meados da década de 1950, questionando a propalada autoimagem do processo de colonização, ele se encontrava imerso nos debates e lutas anticoloniais – debates e lutas que feriam o âmago da colonização não apenas do ponto de vista jurídico-político, mas também do epistemológico. Tais movimentos foram não só fundamentais no que concerne à independência das antigas colônias francesas e inglesas na África e na Ásia, mas contribuíram também para uma revisão profunda dos marcos hegemônicos do conhecimento, ao fornecer as bases históricas para a construção do que viria a ser conhecido como estudos pós-coloniais.

Tais estudos dizem respeito à “teorização e crítica das heranças coloniais e pós-coloniais que a partir das últimas décadas do século XX intervêm nos debates contemporâneos” (Almeida, 2013, p. 10). Trata-se de um conjunto de perspectivas analíticas que surge inicialmente na cena cultural de língua inglesa, a partir da obra de autores que Costa (2006, p. 117) denomina de “intelectuais da diáspora negra ou migratória” – fundamentalmente imigrantes oriundos de países pobres que vivem na Europa Ocidental e na América do Norte –, e teve na crítica literária, a partir dos anos 1980, sua área pioneira de difusão. Depois disso, a

perspectiva pós-colonial expande-se geograficamente e para outras disciplinas, fazendo dos trabalhos de autores como Homi K. Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak referências recorrentes.

As perspectivas denominadas de pós-coloniais possuem em comum uma referência crítica ao discurso da modernidade, o qual foi construído histórica e socialmente a partir de binarismos e essencialismos conceituais (Leste/Oeste, Norte/Sul, Centro/Periferia, Desenvolvido/Subdesenvolvido...) que remetem, em sua conformação, ao processo de colonização pelas metrópoles europeias.

Num clima intelectual marcado pela recepção do pós-estruturalismo², a chamada “vertente inglesa dos estudos pós-coloniais” (Almeida, 2013, p. 12) se dedicou ao “esforço de desconstrução dos binarismos (coloniais)” (Costa, 2006, p. 120). Em outras palavras, à tentativa de “desconstrução” daquilo que Stuart Hall denominou de *polaridade West/Rest* (ou seja, a polaridade entre o Ocidente e o resto do mundo) que se constitui, historicamente, no âmbito da relação colonial, mas que se perpetua mesmo depois de extinto o colonialismo, como modo de orientar a produção do conhecimento e a intervenção política. Conforme afirma Costa (2006, p. 120), a “desconstrução’ da polaridade *West/Rest* constitui o termo comum que une os diferentes autores identificados com o marco pós-colonial”.

A necessidade de desconstrução dessa polaridade reside no fato de ela estabelecer, no plano discursivo, e legitimar, no âmbito político, uma relação assimétrica irreversível entre o “Ocidente e seu outro”. Uma relação que concede ao Ocidente uma superioridade não circunstancial nem restrita a um campo específico (material, cultural, tecnológico etc.), mas sim ontológica e total, uma superioridade imutável, essencializada. Tais discursos essencialistas e binários ignoram que identidades culturais e políticas são construídas através de um processo de alteridade. É por isso que Bhabha (1998, p. 242) afirma que os “discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a

² Segundo Hall (2003, p. 122), o “discurso pós-estruturalista” fornece o “fundamento filosófico e teórico” da perspectiva pós-colonial.

outridade (alteridade) que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e sociais”.

Não à toa, portanto, a perspectiva pós-colonial tende a enfatizar o hibridismo, o sincretismo, as temporalidades multidimensionais, as duplas inscrições, as formas de tradução e transculturação que marcam a “relação colonial” desde os seus primórdios. Ou seja, enfatiza a inexistência de quaisquer tipos de essencialismos e absolutismos culturais, desde o alvorecer do processo de colonização. Este, ao contrário, foi marcado pelo intercâmbio cultural (assimétrico) entre colonizadores e colonizados.

Tal reconhecimento, do fato de que o processo de colonização marcou indelevelmente não só as culturas das sociedades colonizadas, mas também (de formas distintas) as culturas dos colonizadores, está na raiz do próprio surgimento do termo “pós-colonial”. Segundo Hall (2003, p. 108-109), o conceito registra a mudança de um momento em que as lutas anticoloniais buscavam os fundamentos da sua mobilização política em alguma espécie de origem cultural não contaminada pela experiência colonial; para outro momento em que tal busca essencialista revela suas limitações, e os binarismos são relidos em forma de transculturação, de tradução cultural.

“É precisamente essa ‘dupla inscrição’ – que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo – que o conceito de ‘pós-colonial’ traz à tona” (Hall, 2003, p. 109). No reconhecimento das limitações dessas concepções binárias e essencialistas, bem como nos processos de transculturação que acompanharam a colonização, encontramos os fundamentos necessários para o questionamento da própria narrativa da modernidade, em que tais processos se inserem.

Vista sob a perspectiva “pós-colonial”, a colonização não foi um subenredo local ou marginal de uma história maior (por exemplo, da transição do feudalismo para o capitalismo na Europa Ocidental, esse último se desenvolvendo “organicamente” nas entranhas do primeiro). Na narrativa

reencenada do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial. O pós-colonial se refere à “colonização” como algo mais do que um domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais. Creio que significa o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a “face mais evidente”, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental, após 1492. Essa renarração desloca a “estória” da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas “periferias” dispersas em todo o globo; a evolução pacífica para a violência imposta; a transição do feudalismo para o capitalismo (que exerceu uma função talismânica, por exemplo, no marxismo ocidental) para a formação do mercado mundial (...); ou desloca essa “estória” para novas formas de conceituar o relacionamento entre esses distintos “eventos” – as fronteiras permeáveis do tipo dentro/fora da emergente modernidade capitalista “global” (Hall, 2003, p. 112-113).

Essa “narrativa reencenada” pós-colonial, que compreende a modernidade e a colonização em seu contexto global e transcultural, nos convida a realizar dois movimentos reflexivos essenciais. Em primeiro lugar, ela provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, ao se centrar unicamente no ponto de vista histórico das metrópoles colonizadoras, tendeu a reservar ao processo de colonização um papel secundarizado.

A perspectiva pós-colonial, ao invés, enxerga nessa dimensão um eixo essencial para se compreender a própria construção do discurso da modernidade. Pois foi o processo de colonização que forneceu ao Ocidente moderno a alteridade necessária para que ele pudesse se conceber como “ocidental” e “moderno”. Nos termos de Bhabha (1998, p. 339-340), o espaço colonial foi o “não lugar” que tornou possível a emergência histórica do discurso da modernidade, na sua relação com a alteridade do Outro. Seria impossível, portanto, compreender tal discurso sem o

reconhecimento da sua faceta colonial, como por muito tempo pretendeu certa vertente historiográfica.

Em segundo lugar, a crítica do discurso da modernidade é realizada a partir da experiência social dos marginalizados pelo processo de colonização, dos deslocados, dos diaspóricos. Em suma, através da experiência daqueles que “sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento...” (Bhabha, 1998, p. 240). É este lugar de fala que estabelece uma cesura temporal no discurso da modernidade, evidenciando os limites da sua ética do progresso.

É através dessa mudança de perspectiva que a narrativa da modernidade é subvertida nos seus pressupostos mais fundamentais. Frente a uma grande narrativa generalizante, o pós-colonial, partindo do ponto de vista dos subalternos, sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade (cf. Hall, 2003, p. 110-111). Frente a uma narração etnocêntrica, os estudos pós-coloniais renovam o modo de encarar a modernidade ao lê-la a partir de uma pluralidade de lugares e experiências (cf. Mezzadra, 2008, p. 17).

Por fim, os estudos pós-coloniais permitem a elaboração de uma nova narrativa sobre o nosso presente histórico. O prefixo “pós” – ao contrário do que poderia supor uma primeira leitura mais superficial – aponta não para a superação da condição colonial, mas sim para a reprodução das condições de subalternidade – “de negação radical da palavra e da capacidade de ação política” (Mezzadra, 2008, p. 27) – muito depois do fim formal do colonialismo.

O termo pós-colonial enfatizaria justamente as novas modalidades e formas das velhas práticas colonialistas. Ou, como afirma Mezzadra (2008, p. 17), a reaparição em nosso presente de “fragmentos” das lógicas e dos dispositivos de exploração e domínio que caracterizaram o projeto colonial moderno do Ocidente – reconhecendo, ao mesmo tempo, que estes se compõem dentro de novas constelações políticas.

Se fôssemos, portanto, compreender o “pós-colonial” em termos de uma periodização histórico-social, certamente não o seria em termos de uma sucessão linear de épocas e estágios, em que tudo é revertido ao

mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las. É certo que o termo surge no esteio dos movimentos de libertação nacional nas antigas colônias inglesas e francesas³ e que, no sentido mais estrito do termo, um tempo “pós-colonial” pode se referir, como afirma Hall (2003, p. 109-110) à independência do controle colonial direto, à formação de novos Estados-nação, de formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista etc. No entanto, tal transição é igualmente caracterizada pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, ao mesmo tempo, por seu deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade descolonizada. Nesse cenário, o “colonial” não está morto, já que sobrevive através de alguns dos seus efeitos.

Essas reflexões, apesar de historicamente originárias do meio intelectual de língua inglesa, não ficaram aí restritas. Um grupo distinto, que parte de outro espaço na geopolítica mundial do conhecimento, começa a adquirir proeminência em meados dos anos 1990 e início da década de 2000. Apesar de usualmente vinculado à discussão pós-colonial – dado que partilha com ela preocupações e proposições fundamentais –, muitos dos seus proponentes são ciosos em estabelecer distinções com a dita “vertente inglesa” dessa perspectiva (cf., por exemplo, Mignolo, 2003, p. 52-58; Mignolo, 2007, p. 32-33; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 14-18).

As figuras mais destacadas desse grupo estão reunidas em torno do chamado “projeto Modernidade/Colonialidade”, que congrega sobretudo intelectuais latino-americanos como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, entre muitos outros⁴. Do mesmo

³ Segundo Mezzadra (2008, p. 17), definir nosso tempo como pós-colonial “significa, em particular, destacar a ruptura histórica provocada ao longo do século XX pelas lutas anticoloniais e anti-imperialistas, reconhecendo nelas elementos fundamentais da genealogia do nosso presente”.

⁴ Para considerações acerca da história e das publicações desse grupo/projeto, cf. Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 9-13.

modo que seus colegas ingleses, o grupo está interessado em apontar a colonialidade como uma marca constitutiva da história/narração da modernidade. Reconhecer, como afirma Quijano (2000), que desde o início da expansão ultramarítima as relações de exploração e de dominação da Europa com o resto do mundo têm caráter colonial, é reconhecer o caráter intrínseco e indissociável da modernidade com a colonialidade.

Desde sempre, isto é, desde o século XVI, a modernidade e a colonialidade vão juntas; não há modernidade sem colonialidade, ainda que os discursos pronunciados da perspectiva da modernidade sempre (...) apresentem a colonialidade não como um fenômeno constitutivo, mas sim como um fenômeno derivativo: a grande mentira (ou talvez o grande erro ou a grande ignorância, como se queira) é fazer crer (ou crer) que a modernidade superará a colonialidade quando, na verdade, a modernidade necessita da colonialidade para se instalar, construir e subsistir. Não houve, não há nem haverá modernidade sem colonialidade (Mignolo, 2003, p. 34-35⁵).

Como se vê, o grupo latino-americano também se insurge contra aquela narrativa que ignora (ou esconde) a faceta colonial da modernidade. E o que seus autores buscam mostrar, ao invés, é que o mundo moderno/colonial se estrutura pelo exercício do que denominam, a partir de Quijano, de “colonialidade do poder”, cujo resultado maior foi a instauração e a manutenção da diferença colonial.

Não trataremos de ambas as perspectivas pós-coloniais nesse trabalho, mas nos focaremos sobretudo em algumas das reflexões do grupo “Modernidade/Colonialidade”, a partir do trabalho de Walter Mignolo, e naquele que tem sido um dos seus principais interlocutores em língua portuguesa: Boaventura de Sousa Santos. Acreditamos que tais perspectivas ofereçam as críticas mais interessantes às ciências sociais,

⁵ Todas as traduções de textos em idiomas estrangeiros são de nossa responsabilidade.

de um ponto de vista epistemológico, que serão por nós analisadas conjuntamente com suas alternativas propostas⁶.

Como de praxe (e as convenções retóricas acadêmicas podem sim ter sua utilidade), é importante frisar que não se trata de um estudo exaustivo da obra desses autores, mas da análise de algumas de suas proposições em trabalhos específicos.

CIÊNCIAS SOCIAIS, MODERNIDADE E COLONIALIDADE DO SABER

Seria muito redutor afirmar que as perspectivas pós-coloniais aqui abordadas endereçam suas críticas epistemológicas primordialmente às ciências humanas e sociais. Seus objetivos são menos modestos que isso. É à toda a estrutura conceitual e às raízes históricas do que chamam (não sem certa dose de imprecisão, como veremos) de “ciência moderna” que suas reflexões se voltam.

De um lado, apontam como os saberes científicos modernos estiveram articulados com as relações coloniais de poder (cf. Lander, 2000). Na verdade, segundo Santos e Meneses (2010, p. 16), a própria intervenção epistemológica que dotou de universalidade o contexto particular da sociedade europeia ocidental só foi possível com base na força com que a intervenção política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo moderno se impuseram aos povos e culturas não ocidentais e não cristãos.

De facto, sob o pretexto da “missão colonizadora”, o projeto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais. Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade

⁶ Para uma apreciação das alternativas epistemológicas pós-coloniais da vertente de língua inglesa, cf. Costa (2006). Destacamos, no entanto, que o autor não reconhece, no texto apontado, a diversidade interna das perspectivas pós-coloniais, sequer fazendo menção ao grupo Modernidade/Colonialidade (para o qual algumas das suas conclusões não se aplicam, em nosso entender). Ele o fará, no entanto, em um trabalho posterior: Costa (2013).

epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se autodefinindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indireto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem autogovernados (Santos & Meneses, 2010, p. 16-17).

Os autores se referem aqui ao que às vezes denominam de “epistemicídio”: a supressão dos conhecimentos locais perpetradas por um conhecimento alienígena. Nessa perspectiva, como afirma Santos (2010, p. 36), o colonial constituiria o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento, negando ao universo das crenças e dos comportamentos dos países colonizados a própria condição de conhecimento (e aos seus agentes a condição de seres humanos).

O que se afirma, em outras palavras, é que o processo de colonização não teria se esgotado nas suas dimensões políticas e econômicas, expressando-se também no que concerne à produção do conhecimento. De acordo com Lander (2000, p. 14), a organização colonial do mundo, começada na América, teria se dado simultaneamente à constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário, em que pela primeira vez se organiza a totalidade do espaço e do tempo (todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados) em uma grande narrativa universal em que a Europa é simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal.

Essa construção tem como pressuposto básico o caráter *universal* da experiência europeia (...). Ao se construir a noção da universalidade a partir da experiência particular (ou *paroquial*) da história europeia, e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana

a partir dessa particularidade, erige-se uma universalidade radicalmente excludente (Lander, 2000, p. 14-15).

Essas críticas não são desprovidas de fundamentação, certamente. Mas elas precisam, a nosso ver, de uma maior especificação. É certo que delinear as raízes coloniais do saber científico moderno é um trabalho de fôlego e necessário. No entanto, ele precisa carregar consigo a questão de se esse “pecado original” desqualifica automaticamente as tentativas de construção do conhecimento feitas posteriormente (e contemporaneamente) em nome da ciência. As perspectivas em pauta, como veremos, afirmam explicitamente que não, mas uma outra resposta parece estar implicada em suas argumentações.

Em termos simples e diretos, a questão é a seguinte: evocar a ciência hoje implica necessariamente reproduzir as características coloniais que estão na raiz histórica desse tipo de saber? E o que dizer das perspectivas que, no interior da própria ciência, já se dedicaram à desconstruir noções problemáticas que remetem a esse contexto, como universalidade e objetividade, por exemplo?

Essas questões não são prontamente respondidas pelos autores aqui em questão. Vejamos, nesse sentido, a reflexão de Santos e Meneses (2010, p. 17):

[A] ciência moderna não foi, nos dois últimos séculos, nem um mal incondicional nem um bem incondicional. Ela própria é diversa internamente, o que lhe permite intervenções contraditórias na sociedade. E a verdade é que foi (e continua a ser) muitas vezes apropriada por grupos sociais subalternos e oprimidos para legitimar as suas causas e fortalecer as suas lutas (...) A epistemologia que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido traduziu-se num vasto aparato institucional – universidades, centros de pesquisa, sistemas de peritos, pareceres técnicos – e foi ele que tornou mais difícil ou mesmo impossível o diálogo entre a ciência e os outros saberes. Ora, essa dimensão institucional, apesar de crucial, ficou fora do radar epistemológico. Com

isso, o conhecimento científico pôde ocultar o contexto sócio-político da sua produção subjacente à universalidade descontextualizada da sua pretensão de validade.

Uma reflexão desse tipo levanta certas questões que não são abordadas. Para além da clara valorização da utilização contextual / institucional da ciência para determinados fins, é preciso se perguntar, primeiro, qual contexto seria necessário para um uso transformador (“contra-hegemônico”, segundo expressão dos próprios autores) da ciência e, segundo, quais características internas da ciência foram conformadas pela sua origem colonial e quais não. Em outras palavras: uma ciência em contextos outros, não coloniais, continuaria esposando as mesmas metodologias e os mesmos conceitos?

Nunca está suficientemente claro, nas reflexões em pauta, o que diferenciaria uma ciência “renovada” de uma ciência “colonizada”, ou mesmo de outros tipos de saberes. É por isso que, para atender o próprio projeto político das perspectivas pós-coloniais, seria necessário esclarecer quais fatores, na definição da ciência, podem ser debitados ao seu contexto colonial original, e devem portanto ser suprimidos ou transformados, e quais devem ser salvaguardados neste tipo de conhecimento.

Para ficarmos em um exemplo: a ideia de “objetividade” na ciência, bastante criticada pelos autores por sugerir uma espécie de pensamento desvinculado das determinações contextuais, e portanto superior – ela seria completamente abandonada, dada sua vinculação com essas relações colonialistas de conhecimento, ou precisaria ser reformulada (e, nesse caso, que características assumiria)? Tais reflexões – que indicariam uma grande contribuição do pós-colonial para o repensar da prática científica – não são levadas a cabo.

No fundo, a questão talvez seja se podemos ou não superar as heranças coloniais que conformaram os saberes científicos originalmente, nossos conceitos e metodologias. Como Santos e Mignolo são claros em afirmar que tais saberes não devem ser abandonados, a resposta parece ser positiva. Nesse caso, no entanto, precisamos refletir acerca do caráter que eles devem assumir.

No caso específico das ciências sociais, os “males de origem” que essas carregariam – e que devem ser enfrentados para a sua utilização “contra-hegemônica” – estariam vinculados à ideia que consiste no cerne da cosmovisão que lhes dá forma: a noção de modernidade.

Segundo Lander (2000, p. 20), a ideia de modernidade possui alguns pressupostos que marcaram o projeto inicial das nossas ciências sociais. Em primeiro lugar, a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos e continentes, e experiências históricas). Segundo, a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade capitalista liberal. Em terceiro lugar, a naturalização e ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade (isto é, separações entre o que Weber chamaria de “esferas de valor”: ciência, política, arte, economia etc.). Por fim, a necessária superioridade dos saberes produzidos por essa sociedade (a “ciência”) em detrimento de todos os outros saberes.

Diversas perspectivas pós-coloniais convergem em afirmar que esse metarrelato da modernidade é não só uma construção eurocêntrica (que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço a partir da experiência europeia), como também um dispositivo de conhecimento colonial e imperial, a partir do qual uma forma de organização da sociedade, de ser e de saber se transforma na forma “normal” do ser humano e da sociedade. “As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de saber, são transformadas não apenas em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas” (Lander, 2000, p. 22). São formas e experiências vistas como essencial e ontologicamente inferiores, necessitando da ação civilizadora ou modernizadora por parte daqueles portadores de uma cultura superior para sair de seu primitivismo ou atraso.

Segundo essas perspectivas, nos países que sofreram o jugo colonial as ciências sociais têm servido mais para o estabelecimento de contrastes com a experiência histórico-cultural universal (normal) da Europa – identificando carências e deficiências que devem ser superadas – do que para o conhecimento dessas sociedades a partir de suas especificidades histórico-culturais (cf. Martuccelli, 2010, p. 25-36).

Em termos teóricos, portanto, o grande problema está em que formas de conhecimento desenvolvidas para a compreensão da experiência histórica europeia (conceitos como economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes etc.) se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais do conhecimento. Como diz Lander (2000, p. 21), tratam-se de categorias que servem não só para análise de qualquer realidade, mas também como proposições normativas que definem o dever ser de todos os povos do planeta, detectando as carências, os atrasos, os freios e os impactos perversos creditados ao primitivo ou ao tradicional nas outras sociedades.

Raciocínio semelhante é adotado por Rosa (2013, p. 290-291) quando afirma que o pensar sociológico no Brasil se dá comumente através da comparação da empiria daqui com as teorias do Norte – ou seja, as narrativas sociais do Sul sempre se apresentam como contraexemplos da teoria. O que invariavelmente constatamos, quando nos comparamos com as teorias que expressam as narrativas sociais do Norte, é o nosso desvio ou então nossa capacidade de, de forma não convencional, lidar com esses processos.

De acordo com o autor (Rosa, 2013, p. 292), já não vemos questões como democracia, secularização ou modernidade como formas teóricas provenientes de questões empíricas, mas como o “telescópio do astrônomo”, ou seja, como moldes a partir dos quais encaixar e tornar inteligíveis nossas sociedades. Perdemos, assim, a oportunidade de construir nossos próprios objetos de estudo, nossa autonomia intelectual para lidar com fenômenos que escapem desse escopo teórico-conceitual e metodológico.

Ora, certamente não é novidade apontar essa desvinculação entre os conceitos utilizados pelas nossas ciências sociais e humanas e a realidade empírica da sociedade brasileira. Nas áreas de saber mais diversas podemos encontrar exemplos de reflexões semelhantes – dos comentários de Roberto Schwarz (1987, p. 29-30) acerca do caráter “postiço, inautêntico, imitado” da nossa vida cultural, exemplificado no fato de o trânsito da crítica literária por diferentes perspectivas (impressionismo, estilística, marxismo, fenomenologia etc.) dizer respeito não ao esgotamento de um

projeto, mas “ao prestígio americano ou europeu da doutrina seguinte”; à crítica de Francisco de Oliveira (2003, p. 32) ao dualismo da CEPAL, que enxergava, segundo as injeções da economia política norte-americana, o subdesenvolvimento como uma formação histórico-econômica singular, constituída em torno da oposição entre um setor “atrasado” e um “moderno”, quando na verdade ele consistiria não numa etapa a ser superada em vista do desenvolvimento econômico, mas no próprio produto do desenvolvimento capitalista das economias centrais – para citarmos apenas dois exemplos.

Mas, se no objeto superficial da crítica não há novidade em si, o debate pós-colonial acrescenta à discussão uma dimensão até então ausente ou pouco explorada, e que diz respeito justamente ao escrutínio desse tipo de atitude como sustentada por um regime de colonialidade do saber, expressão por sua vez de uma colonialidade do poder. “A *colonialidade do poder* é o dispositivo que produz e reproduz a *diferença colonial*. A diferença colonial consiste em classificar grupos de pessoas ou populações e identificá-los em suas faltas ou excessos, o que marca a *diferença* e a inferioridade com respeito a quem classifica” (Mignolo, 2003, p. 39).

Nesse sentido, o que permitiria compreender problemas como os apontados por Rosa (e mesmo por Schwarz e Oliveira) seria a persistência de relações coloniais no que tange aos processo de produção do conhecimento. Ou seja, o processo de colonização e a “soberania epistêmica” da ciência por ele conduzida seriam os fatores explicativos para o fato de recorremos, primária quando não unicamente, aos conceitos e metodologias desenvolvidos nos países centrais para interpretar nossas sociedades, mesmo quando os fenômenos em pauta aparentam colocar em xeque esses conceitos e metodologias.

Em outras palavras, estaríamos diante de um problema não apenas epistemológico, mas também inerentemente político. E o destaque dado a essa dupla dimensão da problemática é uma característica marcante de várias perspectivas pós-coloniais – a tal ponto que também suas alternativas epistemológicas são marcadas por uma linha tênue entre critérios ético-políticos e epistemológicos.

CIÊNCIA E PROCESSOS ALTERNATIVOS DE CONHECIMENTO

Nas vertentes do “pós-colonial” aqui analisadas, a avaliação dos diferentes tipos de saberes – em termos de sua qualidade ou pertinência explicativas/compreensivas – se fundamenta claramente em critérios ético-políticos. Há pouca ou nenhuma concessão a critérios que estejam desvinculados do contexto político de atuação dos saberes.

No caso do projeto de uma “ecologia de saberes”, de Boaventura de Sousa Santos, a “credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede” (Santos, 2010, p. 57). Em outras palavras, os processos de conhecimento são avaliados a partir de critérios essencialmente pragmáticos, focados nas consequências que esses saberes produzem (ou podem produzir) em contextos particulares.

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. No mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas (Santos, 2010, p. 59-60).

Vê-se que a justificativa para esse “pragmatismo epistemológico” não reside em fatores propriamente cognitivos e racionais – como seria caso se pretendesse, por exemplo, justificar alguma noção de “objetividade” com base na ideia de que a ciência precisa avançar através de generalizações indutivas cada vez mais abrangentes (segundo a formulação positivista nos seus primórdios, no século XIX, conforme Giddens, 1980). Não, a justificativa para esse tipo de formulação assenta na sua aproximação com “as experiências de vida dos oprimidos”. Experiência que remete, na formulação de Santos (2010, p. 51), aos povos e culturas submetidos ao jugo colonial (tanto no passado quanto no presente, através da “mais

recente encarnação do capitalismo global, conhecido como globalização neoliberal”).

Como não há, portanto, critérios *a priori* para definir uma hierarquia entre saberes (entre, por exemplo, a ciência, a magia e a teologia), esta pode emergir apenas em situações concretas, e a partir do tipo de intervenção que permitem no mundo. Segundo Santos (2010, p. 60), sempre que há intervenções no real que podem, em teoria, ser levadas a cabo por diferentes sistemas de conhecimento, as escolhas concretas das formas de conhecimento a privilegiar devem ser informadas pelo que chama de “princípio da precaução”: a preferência deve estar nas formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção. Como diz Nunes (2010, p. 284): “As hierarquias dos saberes não podem ser definidas a partir da soberania epistêmica de um modo de saber ou de uma instância ‘externa’ aos saberes, mas de forma pragmática, isto é, indissociável das práticas situadas de produção dos saberes”.

Santos (2010, p. 58) reconhece que em muitas áreas da vida social a ciência moderna tem demonstrado uma superioridade indiscutível em relação a outras formas de conhecimento. Ele aponta, no entanto, que existem outras formas valiosas de intervenção no real para as quais a ciência moderna nada contribuiu. É o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade tornada possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram hoje ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna.

Aparentemente simples, esse critério pragmático e orientado para uma política progressista (anti-capitalista, no limite⁷) deixa intocada a questão da relação entre o aparato teórico-metodológico dos saberes científicos e os seus contextos de surgimento e de aplicação atual. Se noções historicamente caras à prática científica (ainda que nem sempre compreendidas do mesmo modo) como “objetividade”, “generalização”,

⁷ Nesse ponto, Santos (2010, p. 53) é claro e direto: seu projeto de uma ecologia de saberes se coloca do lado do que denomina “Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo”.

“comparação”, “modernização” etc. carregam raízes coloniais inequívocas, elas estariam necessariamente excluídas de uma releitura “contra-hegemônica” (o termo é de Santos) dos saberes científicos, ou bastariam ser reformuladas? Bastaria portanto pensar em intervenções distintas da ciência na realidade, ou a própria ciência precisa ser inteiramente repensada, para aí então ser aplicada?

Voltamos à questão crucial, apontada anteriormente, da relação entre a ciência e as práticas institucionais que guiam o seu uso. Seria preciso, então, pensar que transformações conceituais e metodológicas na ciência seriam necessárias para integrá-la a esse tipo de projeto político. E o fato de essa questão não ser abordada é sinal de uma deficiência ainda mais profunda, que diz respeito a uma ausência de definição clara do que seja propriamente a ciência.

Tão focado nos aspectos históricos do conhecimento científico, em desvendar suas raízes coloniais, Santos deixa em segundo plano uma compreensão mais substancial dos seus conceitos e metodologias. Ele aparentemente está mais preocupado em esclarecer os limites do conhecimento científico e apontar a necessidade desse “diálogo” com outros saberes⁸, do que propriamente em pensar uma re-configuração do conhecimento científico a partir das críticas que ele próprio estabelece. Poderíamos nos perguntar, por exemplo: se integrada numa ecologia de saberes, a sociologia deixaria de ser uma ciência?

Sejamos justos: Santos (2019, p. 57) reconhece que, na ecologia de saberes, a busca de credibilidade para os conhecimentos não científicos não implica o descrédito do conhecimento científico, mas sim a sua utilização contra-hegemônica, que explore seus limites internos e externos. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que se têm tornado visíveis através das epistemologias feministas e pós-coloniais e, por outro lado, de promover

⁸ Outros esclarecimentos necessários: em que consiste um “diálogo”? Um reconhecimento mútuo dos respectivos limites? Mas isso implicaria necessariamente numa reconfiguração interna dos saberes?

a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não científicos.

No entanto, a pluralidade interna da ciência é apenas pontualmente reconhecida. No momento de se delinear a crítica aos saberes e à prática científica, estes são englobados num grande bloco homogêneo, consubstanciados retoricamente na “ciência moderna” e transformados assim num alvo fácil para o desvendamento das suas cumplicidades com a empreitada colonial. Na construção mesma da argumentação de Santos, a ciência é desprovida das suas complexidades, das suas disputas internas de sentidos.

Haveria a necessidade, levando o projeto de uma ecologia de saberes às últimas consequências, de se perguntar quais os seus efeitos sobre a estrutura conceitual e metodológica da ciência. Como o projeto de uma ecologia de saberes dialoga com a pluralidade interna da ciência? Ou seja, em que ele se aproxima e se distancia de críticas feitas, no interior da própria ciência, às noções de objetividade e universalidade, por exemplo? Se a ciência é sempre tacitamente concebida como aquele saber formatado na época do colonialismo clássico, o único modo de ela ser integrada a uma ecologia de saberes não seria através de sua completa transformação, deixando assim no limite de ser ciência como hoje concebemos?

Algumas dessas questões (não respondidas por Santos, frise-se) nos são oferecidas também pela conclamação de Walter Mignolo em busca de “um paradigma outro”. Há aproximações mesmo centrais com o trabalho de Santos. Por exemplo, ao propagar a necessidade de pensar “o conhecimento como geopolítica” (Mignolo, 2003, p. 21), Mignolo busca se contrapor ao eurocentrismo a partir de conhecimentos que não necessariamente se enquadram nos parâmetros epistemológicos modernos, a partir do que chama de “paradigmas outros”.

A ideia central por trás dessa noção é visibilizar conhecimentos cujo silenciamento foi legitimado, desde o Iluminismo, sobre a ideia de que representavam uma etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano. Somente o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica da Europa era tido por conhecimento “verdadeiro”, já que era supostamente capaz de abstrair seus condicionantes espaço-

temporais para localizar-se numa plataforma neutra de observação (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 20).

Na verdade, o grupo Modernidade/Colonialidade como um todo aponta a necessidade de pensar não “novos paradigmas”, inscritos no projeto da modernidade, mas sim “paradigmas outros”. Conforme Mignolo (2003, p. 20): “Chamo ‘paradigma outro’ a diversidade (e diversalidade) de formas críticas de pensamento analítico e de projetos futuros assentados nas histórias e experiências marcadas pela colonialidade, mais do que naquelas, dominantes até agora, histórias e experiências da modernidade”.

Esse paradigma emerge, em sua diversidade, nas e a partir das perspectivas das histórias coloniais, ou seja, nas/a partir das histórias às quais foram negadas potencial epistêmico e, no melhor dos casos, foram reconhecidas como mero “conhecimento local” ou localizado. Nesse sentido, trata-se de uma expressão que conecta formas críticas de pensamento “emergentes” nas Américas (latino/as; afro-americanos; americanos nativos...), no norte da África, na África subsaariana, no sul da Índia e no sul da Europa – e cuja emergência foi gerada pelo elemento comum em toda esta diversidade: a expansão imperial/colonial desde o século XVI até hoje.

Esses “lugares” (de história, de memória, de dor, de línguas e saberes diversos) deixam de ser “lugares de estudo” para se tornarem “lugares de pensamento”, onde se gera pensamento. “O ‘paradigma outro’ a que estou me referindo tem isto em comum: pensar a partir da diferença colonial. Não transformar a diferença colonial em ‘objeto de estudo’ estudado a partir da perspectiva epistêmica da modernidade, mas sim pensar na dor da diferença colonial...” (Mignolo, 2003, p. 27).

A posição de Mignolo, assim como a de Santos, oferece elementos extremamente valiosos para uma crítica certa às práticas científicas das últimas décadas – a “exotização” de sociedades diferentes da Ocidental, que as considera unicamente como objetos de estudo, a negação da validade do conhecimento dessas sociedades etc.

No entanto, Mignolo parece não levar em conta as especificidades contidas no desenvolvimento histórico da ciência. A pluralidade de perspectivas contidas em seu interior é aqui eliminada em prol de

uma conveniência argumentativa que a considera como um monólito homogêneo. Não parece haver distinção, em sua argumentação, entre a ciência como saber colonial surgido nos séculos XV-XVI, e a ciência conforme praticada hoje – quando o fato de certas persistências coloniais serem notórias não deveria encobrir o quanto elas já foram criticadas e, em alguns aspectos, superadas.

Na ideia de valorização de “paradigmas outros” (e talvez também na de “ecologia de saberes”) podemos nos deparar com aquilo que Macamo (2013) chama de possíveis “excessos” do pós-colonialismo. O primeiro deles é a idealização do Outro. É como se nos deparássemos com uma posição de enunciação que é *a priori* legitimada pela subalternização colonial dos portadores desses saberes. O que comprova mais uma vez como a avaliação do conhecimento, no pós-colonial, se fundamenta não em critérios racionais e/ou cognitivos, mas em fatores ético-políticos, portanto históricos.

Não há, evidentemente, nenhum demérito em si nessa posição. Mas ela precisa lidar com algumas questões que nem sempre são diretamente confrontadas. Em especial (e esse é o possível segundo excesso do pós-colonial) a questão do relativismo. Dado que não partimos de critérios idênticos para todos os conhecimentos, todos eles podem ser considerados igualmente válidos na compreensão do mundo, nos tornando incapazes de discernir um conhecimento mais ou menos “certo”, “verdadeiro”?

Enquanto Santos busca responder essa questão a partir do seu “pragmatismo epistemológico”, como vimos (ele afirma diretamente que a ecologia de saberes não implica no relativismo), Mignolo não parece traçar nenhum critério claro nesse sentido. Na verdade sua proposta, conforme bem aponta Costa (2013, p. 267), parece ser a de reconhecer a necessidade de oferecer às chamadas formas subalternas de saber possibilidades de desenvolvimento comparáveis àquelas garantidas à ciência. As consequências epistemológicas e relativistas desse raciocínio parecem ser deixadas em segundo plano, sem um tratamento analítico mais detido.

Esses seriam, a nosso ver, os pontos mais problemáticos das críticas e alternativas epistemológicas “pós-coloniais” às ciências sociais (ao

menos das abordadas neste trabalho). Uma definição vaga e imprecisa de “ciência” conduz a uma reflexão deficiente acerca da influência dos contextos coloniais de origem sobre as ferramentas analíticas (conceitos e metodologias) da ciência hoje. A sua diversidade interna, apesar de pontualmente reconhecida, é pouco levada em conta no momento de se criticar essas raízes coloniais. Sobretudo, não se especifica que transformações substanciais e institucionais a ciência deveria sofrer para se integrar aos projetos “contra-hegemônicos” defendidos. E, como consequência, os perigos da idealização do Outro e do relativismo permanecem sempre à espreita (exceção, nesse último quesito, para Santos e seu critério pragmático de avaliação dos saberes).

À primeira vista, os comentários levantados até aqui podem sugerir um total descrédito das perspectivas analisadas. Nada mais longe do caso. Não só os problemas que apontamos nos parecem ser solucionáveis com uma maior delineamento das teorias, como as visões pós-coloniais já trouxeram contribuições inegáveis para as ciências sociais.

A releitura da modernidade nos parece ser seu maior trunfo. O fato de terem contribuído para mostrar como a colonialidade lhe é constitutiva, e de como esse aspecto foi sempre negligenciado nas narrativas científicas, filosóficas, artísticas etc. é sem dúvida um salto gigantesco no conhecimento acerca de todo o processo que moldou o mundo como ele é hoje. Mais ainda: por terem mostrado como a colonialidade não é apenas política e econômica, mas também epistemológica, elas nos alertaram para como nossos hábitos de pensamento, nossos conceitos e raciocínios, podem ser pouco auto-reflexivos.

De modo correlato, Santos e Mignolo, entre outros autores, ajudam a estender os nossos olhares de pesquisadores para outras fronteiras além daquelas já demarcadas pela perspectiva herdada do conhecimento moderno. Eles nos auxiliam a nos aproximarmos do que Rosa (2013, p. 292) chama de “sociologia não exemplar”, ou seja, de uma prática de pesquisa que esteja atenta não apenas ao que as fórmulas conceituais já tradicionais nos ditam, mas que também lide com questões “incomensuráveis” – isto é, incomensuráveis com relação aos limites cognitivos das narrativas assentadas nos quadros explicativos da modernidade.

De fato, se tantos problemas o desenvolvimento científico nos trouxe ao longo do tempo, é preciso sim repensar os seus limites e seus alcances. Mas tal repensar não pode deixar de fora uma reflexão sobre o que fazer com a ciência então. Se ela, enquanto tipo específico de saber, dotado de determinadas características que a diferenciam (mas não a tornam superior) de outros, não deve ser abandonada, é preciso então saber que características ela deve assumir após todas essas críticas. E, neste ponto preciso, as reflexões pós-coloniais aqui abordadas já nos auxiliam pouco.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. Perspectivas pós-coloniais em diálogo. In: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. T. *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 9-29.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: _____. (Org.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 9-23.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- COSTA, S. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 117-183, 2006.
- _____. (Re)Encontrando-se nas redes? As ciências humanas e a nova geopolítica do conhecimento. In: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. T. *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 257-274.
- GIDDENS, A. O positivismo e seus críticos. In: BOTTOMORE, T.; NISBET, R. (Org.). *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 317-378.

- HALL, S. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 101-128.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais y eurocéntricos. In: _____. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 9-38.
- MACAMO, E. O pós-colonial *ante portas*: algumas notas de rodapé. In: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. T. *Crítica pós-colonial*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 247-256.
- MARTUCCELLI, D. *Existen individuos en el Sur?* Santiago: Lom Ediciones, 2010.
- MEZZADRA, S. Introdução. In: _____. (Org.) *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 15-31.
- MIGNOLO, W. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- _____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Org.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 25-46.
- NUNES, J. A. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, B.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 261-290.
- OLIVEIRA, F. Crítica à razão dualista. In: *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 25-120.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 193-238.
- ROSA, M. Rumo a uma sociologia não exemplar: modernidade, decolonialidade e lutas por terra na África do Sul e no Brasil. In: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. T. *Crítica pós-colonial*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 287-300.

- SANTOS, B.; MENESES, M. P. Introdução. In: _____. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 15-27.
- SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.
- SCHWARZ, R. Nacional por subtração. In: _____. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 29-48.