

## TEORIAS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS: PARA REPENSAR A SOCIOLOGIA DA MODERNIDADE

*Manuela Corrêa Leda<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Nesse trabalho tenciona-se abordar as convergências e divergências entre as propostas epistemológicas lançadas nas obras *Provincializing Europe*, de Dipesh Chakrabarty, e *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, de Walter Mignolo. A partir das reinterpretações que esses autores fazem da narrativa hegemônica da modernidade, pretende-se investigar de que modo a proposta de “provincializar a Europa” de Chakrabarty e “o giro decolonial” de Mignolo confrontam o pensamento colonialista moderno, ao resgatar, respectivamente, a experiência subalterna da colonização indiana e latino-americana.

**PALAVRAS-CHAVE:** modernidade; epistemologia; subalternidade; pós-colonialismo; decolonialidade

**ABSTRACT:** In this paper we explore the convergences e divergences between the epistemological alternatives introduced in Dipesh Chakrabarty's *Provincializing Europe* and Walter Mignolo's *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. From the reinterpretation made by both authors of the hegemonic narrative of modernity, we intend to investigate how Chakrabarty's proposition of “provincializing Europe” and Mignolo's “decolonial turn” confront the modern colonialist thought, as they recall, respectively, the indian and latin-american subaltern experience of colonization.

**KEYWORDS:** modernity; epistemology; subalternity; postcolonialism; decoloniality

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília; Endereço: Departamento de Sociologia/Instituto de Ciências Sociais/ Campus Universitário Darcy Ribeiro/UnB, CEP 70910-900, Brasília-DF; Telefone para contato: (61) 81157054.

## INTRODUÇÃO

Ao longo das últimas décadas, produções teóricas advindas essencialmente das chamadas “zonas periféricas” ganharam espaço institucional e visibilidade global sob a insígnia do *pós-colonialismo*. Inauguradas por autores herdeiros do debate estruturalista e pós-estruturalista, as teorias pós-coloniais se disseminaram no sentido comum de questionar a narrativa ocidental da modernidade e, a partir de suas margens, revelar o subalterno como parte constitutiva dessa experiência histórica.

Para tais teorias, a narrativa hegemônica da modernidade conferiu à Europa um lócus privilegiado de enunciação, que, mesmo após o fim do período colonial, permaneceu favorecendo aspectos da cultura europeia em detrimento de outras referências de vida. Sérgio Costa (2006) concebe esse conjunto de movimentos teóricos como novas propostas epistemológicas definidas pelo “método da desconstrução dos essencialismos”. (COSTA, 2006, p.117) Essas contribuições intelectuais, segundo ele, colocaram a si a incumbência de desconstruir a fronteira cultural constituída historicamente no seio da colonização, mas que reproduz até hoje, entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, uma relação dicotômica. Stuart Hall afirma que a pós-colonialidade é não só um marco histórico, mas também uma narrativa que reescreve os relatos hegemônicos de maneira descentrada e diaspórica, levando em conta as várias conexões culturais, as relações laterais e transversais que transpõe as fronteiras dos estados nacionais e os inter-relacionamentos nas dimensões local/global. Trata-se de uma leitura que dá luz aos aspectos híbridos e sincréticos do processo colonial que foram até então, nas palavras de Hall, “cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização”.

É nesse mesmo sentido que Hommi Bhabha (2013) afirma ter a perspectiva pós-colonial rejeitado as tradições sociológicas do subdesenvolvimento, buscando, ao contrário, revisar os discursos ideológicos modernos que estabeleceram entre o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo uma relação binária de oposição. Para ele, essas abordagens “emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro

Mundo e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul” (BHABHA, 2013, p.275), construindo suas críticas a partir daqueles que sofreram o “sentenciamento da história” – dominação, exploração, preconceito. É, portanto, com a pretensão de revelar as antinomias e ambivalências subjacentes ao paradigma da modernidade, que os pós-coloniais vão retomar as experiências africanas, ameríndias e asiáticas como forma de romper com as fronteiras culturais criadas pelas relações coloniais persistentes até hoje.

O presente trabalho se propõe realizar um estudo do discurso sociológico da modernidade, notadamente no que se referem as suas abordagens pós-coloniais e decoloniais, buscando compreender alguns desses movimentos críticos à modernidade europeia no que toca a sua dimensão epistemológica. Este trabalho ambiciona, em particular, examinar as convergências e divergências entre as propostas de novas epistemologias lançadas nas obras de dois autores pós-coloniais representantes de duas escolas teóricas distintas, nomeadamente, o Grupo de Estudos Subalternos Indianos e o Grupo Latino-americano da Modernidade/Colonialidade. As obras que se pretende aqui analisar são, respectivamente, *Provincializing Europe* (2000) do historiador indiano Dipesh Chakrabarty e *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003) do sociólogo argentino Walter D. Mignolo.

## A IDEIA DE PROVINCIALIZAR A EUROPA

*Provincializing Europe* (2000), do historiador indiano Dipesh Chakrabarty, é uma das obras representativas do movimento teórico desenvolvido pelo Grupo de Estudos Subalternos sul-asiáticos, que se organizou a partir dos anos 1970 sob a liderança de Ranajit Guha. Segundo Chakrabarty, a questão que orientou o projeto historiográfico desse grupo foi o problema de como conceitualizar o histórico e o político em um contexto completamente modificado pela participação e mobilização política dos camponeses, sem lhes atribuir o emblema do atraso e da incompletude tradicionalmente ressaltado pelo historicismo clássico.

A fim de democratizar a história escrita da Índia e retomar as referências de vida dos grupos sociais subalternos, Guha confronta a tradição historiográfica marxista, que tem, baseada em um processo histórico específico de transformação capitalista e em uma lógica secular-institucional de política, conferido às ações do camponês um tom anacrônico. Guha vai defender a necessidade de olhar os setores subalternos da sociedade como produtores de seu próprio destino, assumindo suas experiências e práticas de vida como constitutivas da modernidade. É nesse sentido que o Grupo de Estudos Subalternos idealizado por Guha vai identificar as narrativas de modernização e de formação do estado-nacional indiano como novas formas de articulação das relações coloniais e, por conseguinte, destacar em seus suas críticas, a fala do colonizado.

Sob a proposta de Provincializar a Europa, Dipesh Chakrabarty promove uma releitura da história indiana, retomando experiências tradicionalmente ignoradas pelas narrativas nacionais. A universalização de termos e noções caros ao imaginário moderno revelam, para ele, a persistência de um legado colonial que continua orientando a produção das historiografias no mundo, sempre projetadas na narrativa do Estado-nação ocidental. A partir da figura do colonizado, que, para ele, se tornou um agente central no atual contexto político indiano, Chakrabarty vai repensar e contextualizar esses conceitos e categorias legados pela tradição intelectual europeia, buscando revelar a insuficiência destes para se interpretar processos históricos dos países em desenvolvimento.

As histórias nacionais não-ocidentais são, segundo ele, até hoje, elaboradas em referência a categorias político-teóricas que pertencem a uma tradição intelectual europeia. A história da Índia é uma das muitas narrativas que se fundamentam nessa figura hiper-real da Europa cujas noções e conceitos se encontram profundamente incorporados nos hábitos de pensamento dos cientistas sociais do terceiro-mundo. Mas se, por um lado, “os historiadores do Terceiro Mundo sentem-se na necessidade de se referir a obras sobre a história europeia; os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade de retribuir” (CHAKRABARTY, 2000, p.28). Intelectuais europeus produzem, a despeito de quaisquer diferenças culturais, teorias que abraçam a totalidade da humanidade e

que, sem qualquer contextualização, são adotadas por cientistas sociais não-europeus na compreensão de suas práticas sociais diárias. Essa imprescindibilidade das noções e categorias europeias para compreensão das sociedades colonizadas, apesar da ignorância empírica de suas teorias frente às realidades do terceiro mundo, constituem, para Chakrabarty, o verdadeiro paradoxo da subalternidade de nossas ciências sociais. Essa contradição acaba por naturalizar a concepção de que apenas a história europeia dispõe de categorias e conceitos capazes de produzir um conhecimento teoricamente cognoscível, relegando às demais sociedades a condição de objetos de investigação empírica. “Cientistas sociais sul-asiáticos argumentam apaixonadamente com um Marx e um Weber, sem sentir qualquer necessidade de historicizá-los ou colocá-los em seus contextos intelectuais europeus” (ibidem, p.7), enquanto, por outro lado, saberes milenares de origem árabe e persa, por exemplo, tornaram-se apenas heranças culturais relatadas em pesquisas históricas.

Pensar as configurações políticas do sul da Ásia a partir de conceitos caros ao imaginário da modernidade europeia tem tradicionalmente definido a Índia como uma sociedade em transição, legitimando uma noção de temporalidade linear em cujo fim se encontra a própria Europa. As obras dos historiadores indianos, afirma Chakrabarty, estão sempre apontando para incompletude dos sonhos nacionais, a falha nas etapas da transição da histórica na Índia, o fracasso dos projetos de nação. A consciência historicista, segundo ele, impôs-se ao colonizado como o “ainda não”, como a impossibilidade de se autogovernar, de perceber-se apto a vida política, condenando-o a eterna “sala imaginária da espera”. Setores sociais subalternos, como os camponeses na Índia, são uma ilustração alegórica dessa figura da falta. De acordo com esse pensamento, o camponês é concebido como um sujeito em formação, que está a educar-se de sua falsa consciência, de seus hábitos retrógrados e a desenvolver-se como cidadão. Suas crenças e práticas mítico-religiosas foram extirpadas pelo ideal de sujeito secular da modernidade, e sua forma de vida comunitária, confrontada com o individualismo burguês europeu. O camponês na Índia, tornou-se, segundo ele, uma expressão de sobrevivências anacrônicas de estágios pretéritos da civilização ocidental,

uma exterioridade da vida moderna ainda em vias de acabar. Em uma referencia a Hommi Bhabha, Chakrabarty escreve:

Há, então, esse duplo vínculo, através do qual o sujeito da história “indiana” se articula. Por um lado, ele é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da modernidade, porque representa uma unidade que se assumiu chamar de “povo indiano”, que está sempre dividida em duas, uma elite modernizadora e um campesinato ainda a ser modernizado. Como um sujeito dividido, no entanto, fala de dentro de uma metanarrativa que celebra o Estado-nação; e desta metanarrativa o assunto teórico só pode ser uma “Europa” hiper-real, uma Europa construída pelos contos que tanto o imperialismo quanto o nacionalismo disseram ao colonizado. O modo de auto-representação que o “indiano” pode adotar aqui é o que Homi Bhabha chamou justamente de “mimética”. A história da Índia, mesmo nas mãos socialistas ou nacionalistas mais dedicadas, continua a ser uma imitação de um determinado assunto “moderno” da história “europeia” e é obrigada a representar uma figura triste de falta e falha. A narrativa de transição será sempre “gravemente incompleta”. (2000, p.40)

Esse modo de pensar historicista nasce com a ideologia imperial e consolida-se nas teorias liberais após o fim da colonização, constituindo uma concepção de tempo histórico a partir da qual diferentes experienciais sociais são classificadas em uma escala de realização. O tempo tornou-se um critério de medição de distâncias culturais entre o Ocidente e o resto do mundo, de modo que uma imitação compulsiva do modelo civilizacional europeu naturalizou-se em todas as sociedades como o percurso universal do desenvolvimento. Tal estrutura temporal, no entanto, vem, desde o início do século XX, sofrendo resistência dos movimentos nacionalistas anticoloniais, que têm introduzido novos grupos sociais na esfera política. Estes novos segmentos referem-se às classes subalternas do terceiro mundo – camponeses, no caso indiano – que têm tomado a frente de várias reivindicações democráticas nos países não-ocidentais. São setores

da população, no entanto, que, do ponto de vista do discurso sociológico da modernidade europeia, não podem ser configurados como atores políticos propriamente ditos. Para essas teorias clássicas, esses grupos não detêm uma consciência de classe, uma linguagem específica capaz de expressar e fazer valer seus interesses e, portanto, não se encontram de acordo com a lógica institucional-secular necessária a modernidade política.

Os movimentos camponeses na história recente do sul da Ásia não podem, para Chakrabarty, ser categorizados como ações pré-políticas, pois são mobilizações de cunho nacionalista que giram em torno de um projeto de estado-nação e esse é um empreendimento essencialmente moderno. Os indianos atuam como cidadãos plenos quando se dirigem às urnas e votam nas eleições da Índia e apoiam sua democratização. Isso evidencia, para ele, que a história política da Índia não pode ser escrita como uma simples aplicação das análises sociológicas europeias da modernidade. Diferentes práticas de vida e compreensões de mundo têm sido pensadas e traduzidas a partir de categorias político-teóricas universalistas que tem sua origem numa única experiência histórica, a europeia.

A crítica do historicismo, nesse sentido, recai, para Chakrabarty, em uma crítica das limitações que essas categorias sociais e políticas ocidentais oferecem na conceituação da modernidade política de contextos de vida não-europeus. Elas são ao mesmo tempo indispensáveis e insuficientes para a compreensão do político e do histórico na Índia. Provincializar a Europa não significa, portanto, rejeitar os conceitos e noções caros as ciências sociais, nem romper com a perspectiva da modernidade, com os valores liberais, a ciência, a razão, mas renovar esse corpo de pensamento globalizado de modo a tornar mais fidedigna sua relação com a diversidade de formas de vida. Do mesmo modo, não se trata, como afirma ele, de um projeto de relativismo cultural, no qual a modernidade ocidental e suas referências institucionais são resumidas às realizações culturais específicas da Europa, mas sim um desejo de revelar essa experiência como fruto de uma história global, na qual os movimentos anticoloniais tem sido participantes ativos, resistindo cada vez mais a imposição do “ainda não” a suas atuações políticas.

Essa tarefa implica, por sua vez, a superação da própria disciplina da história, cujos protocolos de conhecimento, segundo Chakrabarty, são incapazes de desvincular-se das narrativas de cidadania e Estado-nação modernos. A história acadêmica incorporou aos saberes que produz uma postura corroborativa a universalização dessas instituições, silenciando-se quanto as suas antinomias e contradições. Adotar como o cerne de suas análises da modernidade o Estado-nação é tornar-se um discurso cuja figura soberana é Europa e, por conseguinte, fixar quaisquer outras histórias como variações dessa grande narrativa universal. É no intuito de combater esse discurso que legitima o Estado moderno e de “escrever sobre as narrativas dadas e privilegiadas da cidadania outras narrativas de conexões humanas” que se dispõe o projeto de Provincializar a Europa. (2000, p. 46)

É nesse esforço que ele vai empreender um diálogo entre duas heranças contraditórias do pensamento social europeu moderno: Marx e Heidegger. O primeiro é um representante clássico do que Chakrabarty denomina de tradição analítica, que se refere a um pensamento voltado para a análise das conjunturas – no caso de Marx, das questões política – no intuito de elaborar uma crítica da ordem social de caráter totalizante, universal. O segundo é um exemplo nodal da tradição hermenêutica, cuja apreensão dedica-se às singularidades das práticas de vida, aos aspectos locais e particulares da existência humana. A partir desse diálogo, Chakrabarty intenta apresentar “uma forma de pensamento que envolva a razão analítica em busca de justiça social, mas que não permite a ela apagar a heterotemporalidade da história do sujeito moderno” (ibidem, p.239), ou seja, uma forma de pensamento social que seja capaz de acomodar tanto a prática da universalização, quanto a sua relação com as formas de pertencimento humano, como meio de dar luz à natureza fragmentária do presente.

A orientação racional-secular da consciência histórica moderna construiu uma relação de anterioridade e primazia da razão frente ao misticismo e às práticas supersticiosas, definindo as inferências a deuses e espíritos como sinônimos de uma mentalidade primitiva. A crença em seres sobrenaturais como atores instituídos de agencia no mundo dos homens

tornou-se indicativo da falta de consciência política desses sujeitos, como defende Hobsbawm na sua categoria de “pré-político”. Segundo ele, as reivindicações de camponeses no século XX permanecem no terreno do “arcaico”, pois se tratam de ações políticas desprovidas de qualquer compreensão das forças econômicas que as envolvem, bem como de uma linguagem própria capaz de expressar suas demandas. Essa análise de Hobsbawm pertence a uma variedade de historicismo que Chakrabarty afirma ter sido compartilhada pelas várias abordagens do marxismo ocidental. Todas elas, de algum modo, “atribuem uma unidade estrutural subjacente (senão uma totalidade expressiva) ao processo histórico e ao tempo que faz com que seja possível identificar certos elementos como anacrônicos” (2000, p.12).

O anacronismo é uma marca dessa consciência histórica que nos faz entender quaisquer outras formas de pensamento e existência que não a moderna como resquícios do passado, de forma, até mesmo, a conceber sujeitos contemporâneos adoradores do sobrenatural como exemplos humanos de outros tempos. Essa consciência habilita indivíduos objetivarem práticas de vida, indivíduos e instituições de seu presente histórico como relíquias de tempos pretéritos e, desse modo, converter seu olhar de participante em olhar de testemunha. É a partir dessa estrutura de pensamento que, na historiografia e na observação etnográfica, sujeito-observador e objeto-estudado, se tornam duas instâncias separadas. Isso implica, na perspectiva racional, que o sujeito investigador apenas pode tornar objetos de seu estudo relações que ele identifica como pertencentes a um tempo histórico distinto do seu, de forma que ele não se reconheça como um parte do que ele está investigando. Esse método analítico das ciências sociais como forma de compreensão do mundo não permite ao investigador, segundo Chakrabarty, apreender o presente em seu aspecto fragmentário e descontínuo, mas apenas como um tempo histórico único, secular e homogêneo.

Chakrabarty analisa os relatos de alguns intelectuais cujas experiências de vida tornaram-se palco da mistura desses dois modos de se relacionar com o objeto, a saber, como “participante” e como “testemunha”. Em sua obra *Facing Mount Kenya*, o político nacionalista queniano Jomo

Kenyatta narra seu contato com a feitiçaria durante a infância, período que serviu como aprendiz dos ritos mágicos de seu avô. Sua relação com o sobrenatural se deu muito antes de sua formação acadêmica em antropologia, quando, então, seu aprendizado místico se viu confrontado com a razão analítica das ciências sociais. Semelhante experiência foi vivida pelo filósofo e teórico cultural anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, que desde criança presenciou o pitoresco hábito de seu pai jogar gin no chão como meio de homenagear e de obter proteção dos antepassados. Tais vivências são exemplos, para Chakrabarty, de práticas pré-analíticas que atravessaram a perspectivas desses sujeitos quando, ao se formarem antropólogos, adotaram uma visão objetivante frente aos seus passados. Ambos cresceram em torno de práticas sobrenaturais frente as quais tentaram deslocar, enquanto analistas, seus olhares participantes pelo olho distante e desinteressado do investigador. Os envolvimento pré-analíticos desses indivíduos, no entanto, penetraram suas relações de testemunha com esses eventos, produzindo neles uma consciência intrinsecamente dupla. Tal consciência os impediu de verem seus respectivos passados de maneira plenamente objetivada. A relação de Kenyatta e Appiah com as práticas supersticiosas de seus familiares, afirma Chakrabarty,

nos indicam a pluralidade inerente do "agora", a falta de totalidade, o fragmentário constante que constitui o presente. Contra esta, levanta-se a nossa capacidade de implantar o modo historicista ou etnográfico de visualização que envolve o uso de um senso de anacronismo, a fim de converter objetos, instituições e práticas com as quais nós vivemos relações em relíquias de outros tempos. (ibidem, p.243)

É esse modo historicista e etnográfico de visualização que prevalece no discurso da modernidade política da Índia atual. Nela, o camponês permanece essa figura da incompletude, essa personificação do passado a quem é negado o atributo da consciência política, embora compartilhe do mesmo presente que o cidadão moderno. O desafio de redefinir o presente

exige, segundo Chakrabarty, desaprender a pensar a história como um percurso no qual a promessa de um fim se realiza, ou seja, desconstruir a ideia de um futuro único e singular que emerge como meio de finalmente suprimir o “ainda não” do agora. Reconstituir a relação entre o passado e o futuro, entre o possível o real, de forma não totalizante, é uma contribuição do pensamento de Heidegger a qual Chakrabarty recorre na sua tentativa de superar o historicismo e desenvolver o seu projeto de provincializar a Europa.

O sujeito político moderno concebe seu presente como capaz de realizar um princípio de totalização, tais como de cidadania e justiça social, e postula sua relação com o passado de maneira objetivante e analítica, a fim de que o domínio sobre estruturas causais que atuam na história permita a pluralidade de possibilidades do agora se constituir um futuro único e universal. A ciência social, e a ciência de um modo geral, são um exemplo disso, elas formulam o futuro como um projeto no qual a razão é uma realização necessária e conferem a outras práticas de vida não-rationais um caráter anacrônico e ultrapassado.

Provincializar a Europa não é rejeitar o futuro da posição política moderna, não é recusar a razão e seu método analítico, mas reconhecer suas limitações para pensar múltiplas formas de estar no mundo. As categorias que são erigidas no seio do Iluminismo e a modernidade política nelas pautadas, afirma Chakrabarty, apesar de advirem de um extenso processo de expansão e dominação colonial, constituem heranças globais, noções necessárias para se pensar a vida em sociedade e erigir críticas a práticas socialmente injustas. Contudo, se por um lado conceitos como direito, igualdade, democracia são parte de um legado universal, por outro expressam coisas absolutamente distintas em cada contexto histórico específico. São, para ele, categorias universais, porém, também provinciais, pois ao saírem de uma realidade social para outra, não são capazes de se desprenderem de seus usos originários, sendo, de maneira impositiva, indistintamente aplicada à múltiplas experiências históricas. Trata-se, portanto, de manter em um diálogo permanente entre essa herança analítica e seu exercício de abstração e universalização, e outras referências e conhecimentos consagrados em outras práticas de vida, para,

dessa forma, “escrever narrativas e análises que produzem translucidez na relação entre histórias não-ocidentais e pensamentos europeus e suas categorias analíticas” (ibidem, p.18-19).

## DECOLONIZANDO O PENSAMENTO

A crítica ao eurocentrismo teórico das ciências sociais ganha no projeto do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade a sua configuração mais recente. Tal associação começou a se constituir em 1998, após o desmembramento do Grupo de Estudos Subalternos, formado em 1992, que havia tentado, pela primeira vez, organizar um debate interdisciplinar acerca da historiografia e das perspectivas subalternas latino-americanas. Escorado em cânones ocidentais do pós-estruturalismo e pós-modernismo – Foucault e Derrida – o grupo recém formado dividiu-se entre aqueles que consideravam a subalternidade como parte ou continuidade dessas abordagens e aqueles que reivindicavam maior radicalidade da crítica anti-eurocêntrica e, por conseguinte, uma ruptura com o esquema epistêmico ocidental. (GROSFOGUEL, 2008, p.116) Devido às divergências teóricas, o grupo se decompôs, dando origem ao projeto da decolonialidade. O novo grupo arquitetou-se a partir dos diálogos e publicações de intelectuais de vários países da América Latina, dentre os quais se encontram Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander, Anibal Quijano e Walter Mignolo.

No mesmo sentido do Grupo de Estudos Subalternos Indianos, esses teóricos vão adotar como eixo de sua argumentação a ideia de que subalternidade e colonialidade são fenômenos intrinsecamente associados e parte constitutiva do sistema-mundo moderno. (MIGNOLO, 2001, p.437) Possuem, contudo, uma preocupação particular que os diferencia do Grupo Sul-asiático. Para estes, a modernidade é um fenômeno decorrente do neocolonialismo sobre a África e a Ásia no século XIX, período em que se institui o domínio colonial da Inglaterra sobre a Índia. Em contraste, para o Grupo Modernidade /Colonialidade, ela remonta ao século XVI, quando se inicia a colonização portuguesa e espanhola sobre

a América Latina e o Caribe. Em vista dessa distinta temporalidade, a América ibérica e a Índia colonial britânica herdaram da Europa diferentes referências históricas; a primeira reporta ao Renascimento e a segunda ao Iluminismo. Nesse sentido, para o grupo Modernidade/Colonialidade, a América Latina, mais que pós-colonial, é, em certa medida, uma própria continuidade dos acontecimentos históricos da Europa, pois, ao longo do século XIX, quando o domínio colonial britânico começa a ser instituído sobre a Índia, já estouravam nas sociedades latino-americanas os processos de independência que prenunciavam a formação de seus respectivos estados nacionais, todos fundamentados no modelo institucional europeu. Por esta razão, Mignolo vai reivindicar para o projeto latino-americano, a definição não de pós-colonial, mas de pós-ocidentalista.

Apesar de diferirem quanto a temporalidade de suas experiências coloniais, esses dois grupos assumem como bojo de seus projetos teóricos a proposta de transpor os discursos teleológicos e unidirecionais da modernização a partir do Sul Global. O mesmo esforço de desconstrução do historicismo realizada por Chakrabarty pode ser observada na crítica que E. Dussel faz à linha histórica que dispõe a Europa como herdeira direta da cultura greco-romana. Segundo ele, esse encadeamento unilinear é um invento ideológico do romantismo alemão, que se apropriou dessa longa tradição como forma de legitimar a posição hegemônica europeia na história mundial. Nessa perspectiva eurocêntrica, a modernidade é concebida como uma saída da imaturidade, uma emancipação que teria resultado de eventos exclusivamente intra-europeus, a saber, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. (DUSSEL, 2005, p.57) Esses fenômenos decorrentes de desdobramentos sociais, econômicos e políticos de algumas partes da Europa seriam por si só explicativos da modernidade, em sua ocorrência e desenvolvimento. Para ele, é apenas com o descobrimento da América hispânica que o mundo se torna cenário de uma história verdadeiramente global e que a modernidade inaugura sua primeira fase, pois é a partir daí que o mundo se torna palco de um circuito comercial que engloba os quatro cantos do mundo. Portanto, nessa interpretação, a Europa Latina constitui-se

como o determinante fundamental da modernidade e é somente como continuidade dos seus desdobramentos que a Inglaterra supera a Espanha como potência e abre a segunda etapa da modernidade no século XVIII.

Esse sistema mundo moderno que nasce com a formação do circuito comercial do Atlântico no século XVI constitui, para Mignolo, uma das mudanças fundadoras do novo imaginário global. A partir desse marco histórico, as terras recém-colonizadas são incorporadas à Europa como suas extensões territoriais e batizadas como “Índias Ocidentais”, tornando-se parte desse grande Ocidente que passa a configurar o imaginário do mundo moderno. O ocidentalismo é a face dominante desse imaginário, é a própria descrição e imagem que a civilização ocidental construiu de si mesma, as formas pelas quais ela se definiu através do discurso do Estado e dos intelectuais e fixou-se como sujeito soberano da modernidade. (MIGNOLO, 2003, p.48) Portanto, nessa primeira fase de expansão, a América é descrita como uma continuidade, uma extensão do ocidente, e não como sua alteridade. A versão posterior do orientalismo, que se inicia com a ascensão da França e da Grã-Bretanha a hegemonia mundial no século XVIII, foi essencial não só na elaboração da autodescrição do ocidente, mas principalmente de formas de representações dos lugares dominados, como meio de fundamentar o próprio imperialismo. Com essa rearticulação do imaginário global, o oriente foi transformado no “outro”, na exterioridade, na figura distante em oposição a qual o ocidente se autorretrata e inferioriza tudo que não se acomoda a sua cultura moderna.

A construção dessa imagem da civilização ocidental se deu, para Mignolo, alicerçada em uma matriz de dominação colonial que Anibal Quijano denominou de *colonialidade do poder*. Esta refere-se, segundo ele, a uma vasta estrutura de poder que se funda no século XVI com a colonização, constituindo-se a base das hierarquias sexual, religiosa, epistêmica e linguística subsistentes até hoje. Para Quijano, a raça é o princípio organizador que construiu essas múltiplas hierarquias globais. Segundo ele, a diferença racial foi o primeiro motor da desigualdade nas formas de trabalho e nas relações entre os sexos, configurando, posteriormente, o atual sistema capitalista/patriarcal/colonial/moderno.

Nesse sentido, as noções ocidentais de sexualidade, epistemologia, espiritualidade difundiram-se para o resto do mundo, tornando-se os critérios universais de classificação e patologização dos povos segundo as hierarquias raciais. (GROSFUGUEL, 2008, p. 124) Tal estrutura colonial de poder é, para Mignolo, a face oculta do imaginário global, é o lado obscuro, sem o qual a própria modernidade não poderia existir. Modernidade e experiência colonial são duas dimensões intrinsecamente associadas, de modo que sem a exploração e a subalternização promovidas pela expansão colonial do ocidente, o projeto da sociedade moderna seria irrealizável.

O moderno sistema mundial nasceu ao longo do século XVI. As Américas, como constructo social, nasceram no longo século XVI. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo da sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas. (MIGNOLO, 2003, apud QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549)

Todos os saberes, cosmologias, referências de vida silenciados por esse processo são, para ele, os discursos contra-coloniais produzidos indiretamente pela colonização e, frente aos quais, “o discurso sobrepujante do ocidentalismo” permanece em constante tensão e conflito.

Como imaginário dominante do sistema mundial moderno, o ocidentalismo foi, segundo Mignolo, um instrumento eficaz de subalternização de imaginários locais. Esse discurso ocidentalista situou a produção de conhecimento na Europa, instituindo a racionalidade científica como o modelo epistemológico global. Edgardo Lander (2005) afirma ter o pensamento científico moderno corroborado para a naturalização das características das sociedades ocidentais modernas – não-ideológicas, neoliberais, globalizadas – como expressões do desenvolvimento histórico da humanidade. Nesse processo de construção da imagem da sociedade

liberal como sinônimo de avanço e progresso, as ciências sociais operaram, a partir de seus pretensos métodos de objetividade e neutralidade, como fundamentais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social. (LANDER, 2005, p.8-9) Para Lander, a ciências sociais têm como substrato a condição histórica específica na qual a sociedade moderna impera sobre as demais, o momento preciso em que ela se consolida como uma modalidade civilizatória hegemônica. É esse contexto histórico-cultural que vai orientar a formação dessa disciplina, coadunando-a com a organização das relações coloniais de poder constitutivas do mundo moderno. Nesse sentido, as ciências sociais se tornam o mecanismo de cientificação da sociedade liberal, convertendo as categorias, noções e conceitos desenvolvidas para a compreensão desta, como modelos universais para a descrição e classificação de qualquer realidade. Assim, elas serviram mais que ao conhecimento da modernidade, elas definiram carências e deficiências que possibilitaram contrastar o resto do mundo a experiência europeia e, por conseguinte, “naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas construições disciplinares”. (Ibidem, p.15)

A modernidade não apenas representou a si mesma através de um imaginário dominante, mas inventou o outro a partir de suas categorias e interesses. Nesse paradigma epistemológico, o lugar de produção do saber se torna oculto, pois, ao universalizar uma forma de conhecimento, faz desaparecer seu lugar geográfico originário. Assim, de maneira absolutamente descontextualizada, as noções, conceitos e perspectivas ocidentais foram introduzidos nas mais diversas culturas, obrigando-as a coadunar suas formas de intervenção no real a uma estrutura lógica abstrata que lhes é estranha.

É nesse sentido que o Mignolo aponta para uma geopolítica do conhecimento, como forma de situar contextualmente os diversos saberes e criticar as pretensões universalistas do pensamento ocidental hegemônico. Seu projeto fundamenta-se na ideia de que há uma relação direta entre o lugar de enunciação do conhecimento e suas formas de validação, ou seja, o lugar de fala determina o objeto e o conteúdo do conhecimento, bem como o seu valor de verdade. A Europa fixou-se

como um lócus privilegiado de enunciação, definindo-se como produtora legítima de um saber universal. Esse pensamento ocidental abstrato instituiu as sociedades do Terceiro Mundo como fontes de cultura, de epistemologias a serem estudadas, descritas e registradas, mas apenas a si mesma como matriz intelectual teórica. Essa diferença colonial epistêmica integrou o processo de formação dos conhecimentos sociais modernos, de forma que, após a Segunda Guerra Mundial, o principal papel das ciências sociais foi, segundo Mignolo, paralelo ao formato dos estudos de área, enquanto objetificação das sociedades colonizadas como fontes de investigação empírica, mas não de conhecimento.

A construção dessa divisão do trabalho científico nos três mundos é, a semelhança do que Chakrabarty definiu como paradoxo da subalternidade das ciências sociais, o que perpetua até hoje essa visão canônica de que não há conexão entre obras sobre modernidade e obras sobre colonialismo. Para Mignolo, essa falta de interação entre estudos acerca de questões tão estreitas, é uma mostra da primazia de uma concepção de modernidade como um assunto que diz respeito à Europa e o colonialismo como um evento que ocorreu fora dela. Chakrabarty evidencia essa ignorância europeia frente à experiência colonial nos relatos historiográficos da Índia, cujas incessantes alusões à Europa não encontram qualquer retribuição na história nacional inglesa. Isso revela, para ele, uma assimetria de poder que concebe a Europa como sujeito teórico das ciências sociais, tornando todas as outras sociedades questões de pesquisa histórica. Romper com as pretensões universalistas do pensamento ocidental demanda, segundo Mignolo, tornar visível a geopolítica do conhecimento. Somente considerando que o saber está coadunado com seu lugar de enunciação, se poderá revelar a violência epistemológica do projeto homogeneizador da modernidade europeia e dar voz aos saberes ocultados e marginalizados pelo seu ideal de conhecimento racional. A geopolítica do conhecimento possibilita reconhecer a especificidade geográfica da produção do conhecimento e, por conseguinte, desvelar a alteridade negada pela epistemologia moderna, ou seja, os múltiplos lócus de enunciação, os múltiplos lugares de construção de imaginários, de mundos de vida, os múltiplos espaços da colonialidade.

Reconhecer a geopolítica do conhecimento exige, para Mignolo, considerar não apenas que os múltiplos saberes estão localizados e contextualizados, mas também as diferentes críticas endereçadas ao paradigma hegemônico da modernidade. Admitir um único discurso crítico da modernidade e dos seus projetos coloniais seria reproduzir as pretensões universalistas da perspectiva eurocêntrica e, por conseguinte, permanecer cego às circunstâncias históricas específicas do saber. Se a subalternidade emerge de diferentes tipos de legados coloniais, então há que se considerar que diferentes movimentos anti-modernos respondem a diferentes legados. (MIGNOLO, 2003, p.154) Nesse sentido, torna-se necessário discernir as críticas erigidas nos espaços coloniais daquelas forjadas no interior dos centros hegemônicos. A pós-modernidade é um projeto teórico de objeção ao paradigma da modernidade cujas reflexões têm sido fundamentais na reconsideração crítica do saber, do sujeito, do poder, da verdade, etc. (BLANCO, 2009, p.104) Contudo, para Mignolo, trata-se de um movimento contra-moderno que emerge de lugares imperiais, como uma espécie de autocrítica após o fim da hegemonia europeia sobre o mundo, e que, por esta razão, desconsidera a diferença colonial enraizada na experiência de subalternização dos povos colonizados. Essa “crítica moderna da modernidade” é, para ele, incapaz de elaborar uma alternativa ao universalismo abstrato da epistemologia ocidental.

Originados de territórios colonizados e subsumidos ao imaginário dominante do sistema mundo moderno, a teorização pós-colonial, ao contrário, carrega em si a proposta comum de trazer para o primeiro plano a colonialidade do poder cravada na modernidade e reestabelecer a proporção entre as localizações geoistóricas e a produção de conhecimento. (MIGNOLO, 2003, p.136) Essa teorização, no entanto, acomoda diferentes críticas da modernidade que devem ser considerados em seus contextos específicos. O pós-orientalismo e o pós-colonialismo foram desenvolvidas por intelectuais da Índia e do Oriente Médio, como Edward Said, Ranajit Guha, Gayatri Spivak e referem-se às contribuições teóricas situadas nos espaços de descolonização dos domínios imperiais francês e britânico no início do século XX, desconsiderando o longo período

anterior de colonização das Américas. O movimento anti-hegemônico originado da colonialidade latino-americana envolve a compreensão de sua experiência histórica singular. Ao contrário das colônias do Oriente Médio, que foram assumidas como exterioridade dos Impérios coloniais, as Américas foram, desde o início, tomadas como extensões da Europa, como parte do Ocidente, conforme afirma Mignolo,

O ocidentalismo, e não o colonialismo, foi a principal preocupação, primeiro da coroa espanhola e dos letrados XVI e XVII, e segundo, do Estado e dos intelectuais durante o período de construção de nações, que definiu a mesmidade da América Latina em sua diferença com relação à Europa e ao Ocidente. A América, a diferença da Ásia e da África, passou a ser no século XVIII a “filha” e “herdeira” da Europa. (ibidem, p.138)

Por conseguinte, o termo que melhor expressa primeiro discurso anticolonial das Américas é, para Mignolo, o *pós-ocidentalismo*, pois ele designa uma reflexão crítica dos processos históricos iniciais de emancipação próprios da América Latina. Trata-se de “um projeto crítico e superador do ocidentalismo, que foi o projeto pragmático das empresas colonizadoras na América, desde o colonialismo hispânico, ao norte-americano e ao soviético”. (BLANCO, 2009, apud MIGNOLO, 1996, p.685) Suas primeiras manifestações ocorrem já no século XIX com as lutas independentistas em resistência ao domínio espanhol e português, sendo sucedidas por muitas outras vertentes críticas durante quase todo o século XX.

A rearticulação da produção do conhecimento, partindo dessa perspectiva pós-ocidentalista, demanda a criação de macronarrativas relatadas a partir de histórias locais, das margens do mundo moderno, de onde possa emergir o pensamento liminar. As histórias fronteiriças são narrativas capazes de acomodar os sistemas de conhecimento e as práticas de vida dos povos que foram e estão a ser subjugados por esse paradigma eurocêntrico da modernidade, trazendo consigo uma nova dimensão

epistemológica. Trata-se de outras formas de pensamentos que possam emergir como alternativas ao universalismo abstrato da epistemologia moderna. É nesse sentido que Mignolo afirma que as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão como resposta à superioridade da racionalidade moderna. Essa reação do Terceiro Mundo, que ele denomina de a razão subalterna,

é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial. (2003, p.143)

A razão subalterna é a proposta de um outro lócus de enunciação, não como uma oposição à racionalidade moderna, mas como espaços do cruzamento desta com outras formas de conhecimento. O pensamento liminar são epistemes que já existem em função do domínio europeu sobre outros territórios, são construções epistêmicas de povos e comunidades que tiveram que aprender a perspectiva da modernidade para acomodar nelas as suas próprias referências, visões de mundo, práticas de vida, operando, dessa forma, em uma dupla dimensão cognitiva. O indígena quáchua, por exemplo, viu-se obrigado, sob a matriz de poder colonial, a incorporar noções e categorias da perspectiva da modernidade acerca do que é política, economia, subjetividade, religião, relações sociais à sua cosmologia, constituindo-se um pensamento que opera dentro de uma dupla referência, a da modernidade e a da colonialidade. Esse é um exemplo de uma formulação epistêmica decorrente da própria matriz colonial, que obrigou o colonizado a assumir como sua a cosmovisão europeia. A introdução desses elementos estrangeiros no espaço indígena, produziu um outro lugar de fala, que confronta o próprio imaginário da modernidade.

Algo semelhante a esse embate com o imaginário da modernidade está presente na crítica de Chakrabarty às concepções seculares da política e do social no contexto indiano. Segundo ele, como já foi exposto, a orientação racional-secular da história moderna situou as práticas sobrenaturais e supersticiosas no domínio do passado, concebendo quaisquer outras formas de pensamento e existência que não a moderna como resquícios de outros tempos. A crença na agência de seres sobrenaturais no mundo tornou-se uma expressão de consciência primitiva e pré-política na Índia. Chakrabarty, ao contrário, defende a necessidade de se reconhecer que estar com deuses e espíritos é uma questão humana e que o rompimento dos ocidentais com as prescrições divinas no mundo dos homens não é uma realidade global. Os deuses não estão ausentes nas experiências sociais e subjetivas na Índia. As vivências de Kenyatta e Appiah com as práticas sobrenaturais de seus familiares são exemplos disso. Suas relações como aprendizes nesses eventos místicos não foram rompidas com a formação de seus olhares analíticos enquanto antropólogos, permanecendo parte de suas consciências. Da mesma forma, as crenças e superstições do camponês na Índia não o impediram de participar da vida política de sua nação, não o condenaram a uma consciência retrógrada e resistente às instituições modernas, como previam as teorias sociais clássicas. O camponês, ao contrário, é constitutivo da modernidade como fruto do colonialismo que esta trouxe para a o sul da Ásia.

Mignolo afirma que se, por um lado, nativos tiveram que assimilar essas referências racionais-seculares modernas, os povos que colonizaram, exploraram e subjugaram não precisaram aprender nada sobre o modo de vida de povos como os quíchuas. De fato, teóricos como Hegel e Marx reconheceram a existência de outras formas de vida fora da Europa, mas apenas como objetos de estudo, como realidades ausentes de sujeitos, e, por conseguinte, como “homens sem história”. A colonização produziu a ideia de povos como incapazes de pensar e de construir história, tornando esta um privilégio exclusivo da modernidade europeia. Para se constituírem atores históricos, esses povos colonizados deveriam permitir serem subsumidos às perspectivas de vida, de conhecimento, de economia, de religião, modeladas no seio da Europa.

As histórias mundiais dos últimos quinhentos anos foram, segundo Mignolo, fundamentadas em projetos globais, persistindo até hoje com a ordem econômica do mercado, subjacente a qual, “existem a missão cristã do colonialismo moderno inicial (Renascença), a missão civilizadora da modernidade secularizada e os projetos de modernização posteriores a Segunda Guerra” (2003, p.47). Nessas narrativas universais, a modernidade é a autodescrição do papel da Europa nos eventos históricos, nos quais os povos subalternos permaneceram silenciados. Eis porque, para Mignolo, a realização do projeto incompleto da modernidade é a própria continuação da colonialidade, é a reprodução dessa matriz de poder colonial que subjaz o domínio europeu e norte-americano sobre o Atlântico. Trata-se, portanto, de dar voz a narrativas relatadas a partir de experiências históricas locais que possam romper com esses projetos globais e transpor o universalismo abstrato da epistemologia moderna, num projeto que Mignolo denomina de giro decolonial.

## SINGULARIDADES DOS PROJETOS

Aqui se encontra, por assim dizer, o aspecto crucial da diferença entre os projetos de *provincializar a Europa* de Chakrabarty e do *pensamento decolonial* de Mignolo. O primeiro fundamenta-se numa crítica das limitações que as categorias teórico-analíticas ocidentais oferecem na conceituação da modernidade política de contextos de vida não-europeus. Chakrabarty toma esses conceitos do pensamento social moderno como necessários e, ao mesmo tempo, como insuficientes para a compreensão dos acontecimentos políticos e históricos na Índia. Segundo ele, categorias como cidadania, democracia, Estado, sociedade civil, indivíduo, direitos humanos, dentre outras, são noções forjadas no seio do Iluminismo europeu do século XVIII, mas que, pelas vias da colonização, chegaram ao terceiro mundo, tornando-se constitutivas de uma herança intelectual global. Essas categorias remetem a uma visão secular e universal de humano que “historicamente forneceu uma forte fundação na qual erigir – tanto na Europa como fora – críticas a práticas socialmente injustas”. Para Chakrabarty, esse é um legado europeu que os estudos pós-coloniais

não podem ignorar, pois se tratam de noções fundamentais para a compreensão e discussão de questões relativas à justiça e igualdade, um assunto inerente a qualquer experiência de vida moderna e central para o pensamento social. No entanto, essa tradição de pensamento é, ainda hoje, a única ensinada nos cursos de ciências sociais das universidades do mundo todo, de modo que as análises universais como a do capital continuam indistintamente aplicadas às mais diversas formas de vida. A essas ciências sociais analíticas, Chakrabarty pretende associar a tradição hermenêutica, a fim de dar voz a outros universos culturais como fontes de conhecimento e não apenas como culturas congeladas que servem de objetos à observação empírica das disciplinas acadêmicas europeias. Não se trata, portanto, como propõe Mignolo, de transpor a perspectiva da modernidade, mas expandi-la para além das fronteiras europeias, interceptando o impulso totalizante de suas narrativas universais através dos saberes subalternos. É como afirma Chakrabarty, “Nós podemos provincializar a Europa apenas em um espírito anticolonial de gratidão”.

O giro decolonial de Mignolo, ao contrário, é uma pretensão de transformar a percepção do mundo e da sociedade para além dos conhecimentos enraizados nas categorias e línguas modernas. Isso envolve, por exemplo, olhar o mundo da perspectiva quíchua ao invés da perspectiva da modernidade. Esta última deve ser tomada como referência, mas não como quadro a partir do qual se pode interpretar aquilo que acontece no mundo. O ocidentalismo fixou o Ocidente como um lócus privilegiado de enunciação, a partir do qual, desde o século XVI, o resto do mundo tem sido descrito e hierarquizado. Mignolo quer abrir mão desse paradigma moderno em prol do que ele entende por perspectiva da colonialidade, um quadro de referência distinto, que aponta para outras noções, conceitos e práticas, advindos de locais subalternizados, como é o caso de experiências ameríndias do território latino-americano.

Para Mignolo, as teorias pós-coloniais, da qual Chakrabarty faz parte, são narrativas que se dão no interior do universo acadêmico, é uma criação de intelectuais indianos em universidades do primeiro mundo. Trata-se de cientistas sociais asiático produzindo discursos em universidades ocidentais acerca de povos subalternos cujas realidades suas teorias não são capazes

de refletir. O projeto da decolonialidade, ao contrário, não é fundado a partir da academia, ele não se propõe, segundo Mignolo, a elaborar um novo discurso colonial, e sim dar voz a saberes que sempre existiram, mas que, ao longo de quinhentos anos de colonização, permaneceram ocultados pela epistemologia da modernidade. Mignolo afirma que não está criando um novo paradigma, mas apenas ressoando aquele que já existe. O pensamento liminar é o conhecimento que já existe em função do próprio domínio europeu sobre outros territórios e, portanto, da própria condição de vida desses sujeitos subjugados. A perspectiva da colonialidade são percepções que emergem de experiências fronteiriças, nas quais um indígena sob o domínio espanhol, por exemplo, viu-se obrigado a incorporar às suas referências de vida conceitos e noções da epistemologia moderna. Mignolo deseja revelar esse pensamento liminar que, segundo ele, “é uma máquina para a descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica” (2003, p.76).

Se, por um lado, Mignolo acusa os pós-coloniais de uma falta de ousadia teórica, seus críticos diretos o indagam acerca de uma suposta contradição entre o seu projeto intelectual e o terreno discursivo a partir da qual ele elabora a sua própria teoria. Ou seja, apesar de reivindicar para o paradigma decolonial a pretensão de uma ruptura com a epistemologia da modernidade, é do interior dessa perspectiva que o próprio Mignolo constrói a sua crítica. Questiona-se então, qual seria a efetividade desse projeto. É possível transpor a perspectiva da modernidade e a lógica colonial a partir de uma narrativa tecida por uma forma que é herdeira da própria modernidade? Essas são algumas das questões que seguem em aberto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998
- BLANCO, Juan. *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo: Una introducción*. Universidade Rafael Landívar. Guatemala, 2009.

- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000.
- COSTA, Sérgio. “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.21, 60, Janeiro de 2006.
- DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais*. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp.55-70.
- GROSGOUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: 115-147.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- LANDER, Edgardo. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais*. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp.21-53.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”. In. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais*. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp.71-103

