

Deocidentalização e decolonialidade: a mudança intercultural na política interna e externa do Brasil

Elias Nazareno
FH – UFG

Ludimila Stival Cardoso
FH – UFG

Resumo: Neste texto buscamos debater as perspectivas decolonial e deocidental como maneiras de se perceber uma reação da América frente a colonialidade do poder, do ser, do saber e da mãe natureza. Assim, o decolonial e o deocidental seriam ferramentas de luta política frente a construção da inferioridade dos estratos sociais que formam as sociedades americanas, tendo como exemplo o caso da política externa brasileira no governo Lula, mas considerando-se que tal debate é apenas levantado neste momento.

Palavras-Chave: Decolonial; Deocidental; Colonialidade do Poder; Inferioridade.

Abstract: In this paper we seek to discuss decolonial and dewesternization perspectives as ways to realize a american reaction against the power's coloniality, the being's, the knowing's and the mother's nature. Thus decolonial and dewesternization be tools of political struggle against the construction of the inferiority of social strata that form the american societies, taking as an example the case of Brazilian foreign policy under Lula, but considering that this debate is only cited at this time.

Keywords: Decolonial; Dewesternization; Power's Coloniality; Inferiority.

A “Invasão” da América e a Colonialidade

No processo de “invasão” da América ocorre a instalação do que Aníbal Quijano (2005) chama de Novo Padrão de Poder, vinculado ao racismo e à ideia de inferiorização do Outro e, baseado em dois eixos principais. O primeiro seria o de estabelecer a diferença entre conquistados e conquistadores, a partir da noção de raça, naturalizando a inferioridade por meio de uma estrutura biológica diferente, como faz o racismo. O outro eixo seria “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (p. 227).

Esse segundo eixo, segundo Quijano (2005), vai incluir a escravidão, a servidão, a produção mercantil, não como simples extensões ou continuações de momentos anteriores, mas dentro de uma nova realidade histórica e sociológica, em que estavam organizadas para produzir para o mercado mundial, articuladas entre si e com o capital em uma situação de dependência histórico-estrutural, que vai gerar o capitalismo mundial.

Impõe-se, pela conjugação desses dois elementos, de acordo com o pensamento de Quijano (2005), uma divisão racial do trabalho, que se manteve ao longo do período colonial e que representava a sistematização de que aos colonizados estava reservado o trabalho não pago, em razão de sua natural inferioridade.

Consequentemente, aos brancos destinava o trabalho remunerado, o que explica, ainda para Quijano (2005), os menores salários das “raças inferiores” – mestiços, índios e negros – em relação à mesma atividade desenvolvida por “brancos” nos centros capitalistas mundiais, diferença que só pode ser entendida dentro da dinâmica, do que esse autor chama de “colonialidade do poder capitalista mundial” (p. 230).

A colonialidade, esclarece Quijano (2010), é diferente, embora vinculada, ao colonialismo, em que este é uma estrutura de dominação política e social de uma população sobre outra de identidade e jurisdição territorial diversas, que não, necessariamente, “implica relações racistas de poder” (p. 84), como faz a primeira. Ou seja, a colonialidade do poder é um produto da estrutura colonial de poder e, como argumenta Quijano (1992), uma construção intersubjetiva, que se pretende como científica e objetiva, além de a-histórica, mas que não passa de um fenômeno da história do poder, que constrói um sistema discriminatório, baseado na ideia de “raça”.

Por isso se disse que a colonialidade está vinculada ao racismo, o qual se configura como elemento constitutivo, segundo Immanuel Wallerstein (2000), da economia do mundo capitalista e tem como objetivo “manter as pessoas dentro do sistema, mas com o estatuto de [...] seres inferiores passíveis de serem exploradas economicamente e usadas como bodes-expiatórios políticos” (p. 13).

Nesse mesmo sentido encontra-se Fanon (1956) que pensa o racismo como um aspecto do conjunto que forma a opressão sistemática de um povo, que

começaria pela afirmação maciça, por parte do dominante, de sua superioridade, desumanizando o outro grupo, o que produz, para ele, o complexo de culpabilidade. Ao mesmo tempo em que esse racismo nunca é algo oculto, inconsciente, não sendo também uma disposição do espírito, algo psicológico, embora a questão psíquica também esteja presente.

Para MaríaFlórez-Estrada (2008), entretanto, a “raça” não é o sistema discriminatório e sim a classificação religiosa entre cristãos e não-cristãos que vai, concomitantemente, legitimar as guerras de conquista antes dos Grandes Descobrimentos e a construção dos Estados ultramar através da “evangelização”, o que pode ser visto como discurso legitimador e como uma ação conjunta a questões econômicas e mercantis, mas não como base para o sistema de poder. Embora convertidos, índios e negros eram considerados inferiores aos europeus, o que nos leva a afirmar que a religião não era o elemento real de discriminação, até porque os portugueses também eram considerados inferiores aos demais europeus por constituírem uma “raça mestiça” dentro da Europa.

Ou seja, o sistema discriminatório que marcou a América vai muito além de uma classificação religiosa, que poderia ser resolvida com a “conversão” ao Cristianismo (Catolicismo), é uma construção ligada aos aspectos intersubjetivos, que se inscreve no corpo do indivíduo inferiorizado e que, por isso, inferioriza mesmo o português que é europeu e cristão, mas considerado menor por ser percebido como “mestiço” *versus* uma sociedade europeia que é branca em seu fenótipo.

Walsh (2008) mostra que, para Quijano, a discriminação não se encontra apenas nas categorias de raça e gênero, mas remete-se também aos conhecimentos e saberes outros, diversos dos eurocêntricos, por meio da colonialidade do saber. Algo que essa autora acrescenta ao conceito de Quijano: a colonialidade da mãe natureza e da própria vida, a partir da divisão natureza/sociedade, que descarta o mágico-espiritual, a relação milenar entre os mundos biofísico, humano e espiritual, além do ancestral e que, para ela, sustenta “los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma”¹ (p. 138).

Todo esse arranjo teórico de Quijano demonstra a construção de pares dicotômicos: inferiores x superiores, primitivo x civilizado ou irracional x racional, levando ao que Maldonado-Torres (2007) chama de “ladeshumanización racial

enlamodernidad”² (p. 133), ou seja, a exclusão dos sujeitos colonizados da condição de humanos, que, complementa Walsh (2009), “losdistancian de lamodernidad, larazón y de facultades cognitivas”³ (p. 131).

Assim, pode-se dizer, como faz Spivak (2010), que o subalterno não pode falar no sentido de que, esclarece Sandra Regina Goulart Almeida, prefaciadora da obra *Pode o subalterno falar*, não há processo dialógico na fala do subalterno. Isso o impede de se autorrepresentar, já que sua fala é sempre intermediada pelo Outro, daí não ser ouvido. Isso não quer dizer que ele use o discurso hegemônico para se representar, mas que o Outro é que o representa, fala por ele.

A incapacidade de fala do subalterno leva ao que Spivak (2010) chama de violência epistêmica, presente no projeto de construção do sujeito colonial como o Outro, um sujeito que tem seus rastros apagados, assim como sua história, no mesmo sentido das “linhas abissais” de Boaventura de Sousa Santos (2010), no qual, segundo o autor, se baseia o pensamento moderno ocidental e que consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis, que divide a realidade em duas linhas radicais: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”.

Exclui-se, desse modo, “o outro lado” da capacidade de existir, ou seja, “o outro lado da linha” passa a não existir, “sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (p. 32). Isso porque, prossegue Santos (2010), o pensamento abissal se caracteriza pela impossibilidade de co-presença dos dois lados. O que significa a “própria negação da natureza humana de seus agentes” (p. 37), relegando-os à impossibilidade de existir, ou quando muito reconhecendo sua existência como algo perdido no passado, portanto, negando-lhes a contemporaneidade.

Essa negação significa, segundo Vargas-Monroy (2010), colocar os povos colonizados como “povos atrasados”, converter a diferença em uma valoração que coloca em posição anterior no tempo os grupos com territorialidades e conhecimentos não baseados no ponto zero de observação.

Isso implica, explicam Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), a negação da simultaneidade epistêmica e da coexistência no tempo e no espaço de formas diversas de produzir conhecimentos, o que desconecta possíveis relações entre os destinos das regiões, que vivem geográfica e temporalmente separadas, e coloca a Europa em um estágio superior de desenvolvimento social, tecnológico ou cognitivo,

promovendo a noção de que a forma de vida ocidental é superior às demais. Essa lógica foi ratificada pelo discurso que buscou justificar a empresa colonial, como ocorreu na controvérsia de Valladolid, debate entre Sepúlveda e Las Casas, que não nos cabe no momento debater.

Constrói-se, argumenta Lander (2005), a Europa/Ocidente como o lugar privilegiado de enunciação, associado ao poder imperial e, conseqüentemente, tenta-se retirar a fala desse Outro pela constituição do “ponto zero” ou “hibrys do ponto zero”, conceituada por Grosfoguel (2008) como sendo “o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista” (p. 47).

E agindo dessa forma o “ponto zero”, esclarece Mignolo (2011), lança qualquer epistemologia que esteja fora de sua estrutura ao status de mito, folclore, lenda ou conhecimento local, já que se coloca sempre no presente e no centro do espaço, escondendo-se como conhecimento local, projetando-se universalmente, o que constitui sua imperialidade, porquanto esconda sua localização geo-histórica e assuma o papel de gerir uma universalidade à qual todos têm que se submeter.

Essa “tradução”, eufemisticamente falando, do mundo ao olhar europeu produziu pela não contemporaneidade e a construção das linhas abissais, a negação da natureza humana dos não-europeus, configurando-se, para Boaventura de Souza Santos (2010), uma ausência radical, porquanto o nativo era visto como subumano, sem necessidade de ser incluído, e o que é mais grave: esta é uma condição sinequanom para a existência de uma parte da humanidade como universal.

Em função disso, Mignolo (2011) defende que a partir de 1500 – com as navegações e a colonização de parcela considerável do globo terrestre – emergiu uma ordem mundial monocêntrica: o sistema mundo capitalista, que confere à civilização ocidental a função de liderar e salvar o restante do mundo da barbárie, do primitivismo e do subdesenvolvimento, traduzidos na modernidade, para a qual a colonização do espaço e do tempo eram as duas estratégias principais de controle e gestão, assim como a colonialidade – o lado obscuro da modernidade – que atua no sentido, entre outros aspectos, do controle do conhecimento, portanto, do direito de enunciar a diferença por meio do “ponto zero”.

Tal direito de enunciação coloca em evidência outra problemática que, na verdade, é consequência dessa impossibilidade de fala do subalterno: a de se acreditar como atrás no tempo e desejar a modernidade, olhando para si, como diz Galeano (2002), “com os olhos do amo”(p. 35), no que ele denomina “suicídio da alma”.

Este “suicídio” nos mostra que a estrutura colonial de poder, advoga Mignolo (2011), retira a dignidade das pessoas, que ao serem racializadas acreditam-se inferiores, por assim o serem colocadas pelo discurso dominante, que as classifica pela cor e os territórios, gestão da distribuição do trabalho e da organização da sociedade. A dignidade torna-se, então, um dos marcadores da colonialidade enquanto ausência ou obliteração.

Retira-se ainda, para Lander (2005), desses povos subalternizados a soberania e a autonomia, como é perceptível na escrita dos cronistas do século XVI que escreviam, aparentemente, mostrando que se reconhecia a soberania dos nativos, pelo menos, sobre seus territórios, mas, concomitantemente, consideravam a colônia como terra vazia, propícia à ocupação efetiva do colonizador. Mas, não se pode esquecer ou apagar, haverá reação: uma luta decolonial e/ou deocidental pelo direito de se autorrepresentar.

A Reação do Colonizado: o pós-colonial e o decolonial

A colonialidade do poder e a formação dessas linhas abissais, que levaram à impossibilidade de fala do subalterno, provocaram, ao mesmo tempo, o surgimento de uma estrutura de resistência: o pensamento de fronteira e decolonial que questiona as bases sobre as quais se assentam o pensamento global linear e colonial: a colonização do espaço e do tempo, movendo-se no sentido de recuperação da dignidade roubada. Além da vertente deocidental, à qual voltaremos no final do texto.

Tal luta se instala, defende Mignolo (2011), desde o século XVI, quando os considerados subalternos estão “takingtheirepistemicdestinies in theirownhands”⁴ (p. 87) assumindo sua humanidade e pensando a partir do lugar onde eles estão, como

fizeram Waman Poma de Ayala, na obra **Nueva Corónica y BuenGobierno**, de 1616, e OtabbahCugoano, em **ThoughtsandSentimentsontheEvilofSlavery**, de 1787, projetos de uma resistência, hoje, intitulada decolonial.

Ou seja, a resistência se instala desde a chegada dos europeus em solo americano, a partir de um “posicionamento crítico fronteiriço”, como o denomina Walsh (2007), ou pensamento de fronteira que, para Mignolo (2011), é essencial à mudança da epistemologia imperial e territorial, que se traduz em um pensamento linear global, para uma epistemologia que saia dos lugares e corpos deixados fora da linha, uma linha abissal que não permite a co-existência do Outro, negando-lhe a contemporaneidade.

O pensamento decolonial, portanto, emergiu no momento de fundação da modernidade/colonialidade como contrapartida de tal processo, ocorrendo nas Américas – nos pensamentos indígena e afro-caribenho –; continuou depois, explica Mignolo (2007), na Ásia e na África – como contrapartida da reorganização da modernidade/colonialidade do império britânico e do colonialismo francês e, após, na interseção dos movimentos de descolonização na Ásia e na África. Ademais, é também uma consequência da matriz colonial de poder, como se viu, advindo da “colônia” e do “período colonial”, ressurge nos séculos XVIII e XIX.

O giro decolonial advoga pela liberdade de pensamento, de outras formas de vida, economias e teorias políticas; é o desprendimento da retórica da modernidade e de seu imaginário, objetivando a decolonialidade do poder, da matriz colonial de poder. Como exemplo, temos o Fórum Social Mundial, o movimento Zapatista, Gandhi, entre outros.

Esse tipo de pensamento e atuação ético-política defende não apenas a substituição de discursos ou sua desconstrução, como faz o pensamento pós-colonial, mas mudar as práticas discursivas e os pressupostos que as sustentam e, assim, até mesmo formas culturais em que esses discursos hegemônicos se institucionalizam. Cabe, dessa forma, mais que trocar uns textos por outros, é necessário construir práticas de leituras alternativas. Ou seja, como diz Mignolo (2011), mudar os termos da conversa.

E para fazer essa mudança propomos uma perspectiva que vá além da cultura, embora não possamos prescindir da mesma, sendo uma de nossas bases para se repensar o Brasil e sua política externa, o que nos leva a ir à realidade

político-econômica, no sentido de tentar permitir, por meio do diálogo intercultural, a fala do subalterno, algo como, a noção de “Borderthinking”⁵ e “Bordergnosis”⁶, que seriam nas palavras de Mignolo (2011), “theepistemologythat emerges fromthesubalternappropriationofmainstream Western epistemology”⁷ (p. 234).

Isto nos remete à formação de “epistemes de fronteira” que podem ser chamadas também de “zona de contatos” e seriam, a partir de Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), críticas implícitas da modernidade desde experiências e memórias da colonialidade. Ou seja, uma redefinição da

[...] retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação decolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmodernadecolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica (p. 74).

Isto nos remete ao que Mignolo (2008) chama de subjetividade de fronteira, pois é o pensamento de fronteira que gera esse tipo de subjetividade, a qual nos faz entender que quando lidamos com o processo de questionamento da colonialidade estamos indo muito além das emancipações nacionais na América, que não foram suficientes para colocar fim a tal realidade, pois a simples descolonização político-jurídica não declarou o término da colonialidade, que continua a enquadrar Estados independentes não europeus, segundo uma divisão internacional do trabalho que mantém uma “rude exploração e dominação europeia/euro-americana” (p. 55).

Precisamos, enfim, entender que mesmo que não haja mais algo fora do sistema, como diz Mignolo (2008), há exterioridades, isto é, um exterior construído a partir do interior do sistema e que o circunda, capaz de fazer emergir com força as opções decoloniais e/ou deocidentais, sobre as quais precisamos repensar o agir desses estratos não europeus/euro-americanos, por isso essa escolha teórica e também política, colocando-os como sujeitos da história da qual são parte.

Cabe-nos, nesse momento, levantar alguns aspectos do pensamento deocidental, que possui algumas diferenças em relação ao decolonial, já que, segundo Mignolo (2011), a deocidentalização pode ser entendida como um projeto

que, embora compartilhe a sobrevivência do capitalismo, advoga pela autoafirmação. Assim, não se coloca como antiocidental, mas baseia-se em uma relação conflitiva nas esferas da autoridade, da subjetividade e do conhecimento.

Isso significa, diz Mignolo (2011), “the end of a long history of Western hegemony and of racial global discrimination”⁸(p.48), pois seja a decolonialização ou a decolonialidade – perspectivas nas quais nos apoiamos para redebater o Brasil e a política externa, particularmente, do governo Lula – ambas são projetos de superação de uma suposta inferioridade, fruto da memória colonial, e que afetaria a participação social, num processo de reprodução do que o intelectual Aníbal Quijano chama de Matriz Colonial de poder.

Assim agimos por acreditar, corroborando Galeano (1988), que a escrita possui sua grande utilidade se for para “desafiar o bloqueio que o sistema impõe à mensagem dissidente” (p. 18). Para ele, a melhor forma de colonizar uma consciência seria suprimi-la, ou seja, eliminá-la, o que se tentou, por exemplo, durante a invasão da América a partir do século XV. Por isso resolvemos voltar a esse período, quando se iniciou a construção de uma “desculpa ideológica” que transformou a “arbitrariedade em direito” (p. 52).

Foi justamente a construção da Matriz Colonial de Poder, fundamentada na classificação racial, que conferiu à invasão a “desculpa” de dominar para civilizar, porquanto se tratasse o autóctone das terras americanas como racialmente inferior, o que fez dos encontros coloniais processos de controle e manipulação.

Queremos, com esse debate, colaborar no entendimento do passado, mas falando do presente, a partir de um discurso erudito que relacione o tema, a audiência, o contexto de descrição e o *locus* de enunciação através do qual alguém fala “[...] y hablando, contribuye a cambiar o a mantener sistemas de valores y creencias”⁹(MIGNOLO, 2009, p. 176).

É a partir dessa tentativa de reescrever o passado, reinterpretá-lo pelo viés decolonial e/ou deocidental que somos capazes de perceber como se construiu a colonialidade do poder e de que forma a mesma se articulou e interferiu, sobretudo, no caso brasileiro, na esfera da participação social e da política interna, já que, no âmbito externo, o Brasil é visto como uma potência regional, detentor de poder, entendido como “a habilidade de um ator de prevalecer em um conflito e superar os obstáculos, se usa com vantagem seus recursos” (BANDEIRA, 2008).

Tal dicotomia é justamente o que intriga tanto. Como pode um país ter uma política interna tão débil, fundamentada em vocábulos como atraso e inferioridade, interferindo diretamente na participação social, e possuir uma política externa tão sólida, contínua e austera, colocando-se como liderança, sobretudo, na América do Sul e em alguns temas amplos do cenário internacional?

¹ “Os sistemas integrais de vida e a própria humanidade” (tradução dos autores).

² “A desumanização racial na modernidade” (tradução dos autores).

³ “Os distanciam da modernidade, da razão e das faculdades cognitivas” (tradução dos autores).

⁴ “Pegando seus destinos epistêmicos em suas próprias mãos” (tradução dos autores).

⁵ “Pensamento de Fronteira” (tradução dos autores).

⁶ “Gnoses de Fronteira” (tradução dos autores).

⁷ “A epistemologia que emerge a partir da apropriação subalterna da tradicional epistemologia ocidental” (tradução dos autores).

⁸ “o fim de uma longa história de hegemonia Ocidental e discriminação racial global” (tradução dos autores).

⁹ “[...] e falando, contribui para mudar ou manter sistemas de valores e crenças” (Tradução dos autores).

REFERÊNCIAS

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón. **Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamientoheterárquico**. In.: _____. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 09 – 23.

FANON, Frantz. **Racismo y cultura**. *PrésenceAfricaine*, Junho-novembro 1956, p. 38 – 52.

FLÓREZ-ESTRADA, María. **Epistemología y dominación: La Marca en de Las Casas y de Sepúlveda**. Rev. Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica, 122: 2008 (IV), p. 133-147.

GALEANO, Eduardo. **A pele ruim**. In: _____. *O teatro do bem e do mal*. Tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2002, p. 34 – 35.

LANDER, Edgardo. **Ciênciassociais: saberes coloniais e eurocêntricos**. In: _____. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e*

ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas. Clacso, Buenos Aires, 2005. p. 21-53. (Colección Sur Sur).

MALDONADO-TORRES, Nelson. ***Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de um Concepto***. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, Walter D. ***El pensamiento decolonial: desprendimiento e apertura***. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 25-46.

_____. ***Desobediência epistêmica: A opção decolonial e o significado de identidade em política***. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade*, nº. 34, p. 287 – 324, 2008.

_____. ***The dark side of western modernity: Global futures, decolonial options***. Carolina do Norte: Duke University Press, 2011.

QUIJANO, Aníbal. ***Colonialidad y modernidad-racionalidad***. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Tradução de wanderson flor do nascimento Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449.

_____. ***Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina***. In: EDGARDO LANDER (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, Clacso, Buenos Aires – Argentina, setembro 2005. p. 227 – 278.

_____. ***Colonialidade do poder e classificação social***. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. ***Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes***. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SPIVAK, GayatriChakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

VARGAS-MONROY, Liliana. **De testigos modestos y puntos cero de observación: Las incómodas intersecciones entre ciencia y colonialidad.** Tabula Rasa, n. 12, Bogotá, p. 73 – 94, jan./jun. 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O albatroz racista: a ciência social, Jörg Haider e a resistência.** Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 56, fev. 2000, p. 05-33.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial.** In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47 – 62.

_____. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el Estado.** Tabua Rasa, Bogotá – Colômbia, nº. 9, jul./dez. 2008, p. 131 – 152.