

ALGUMAS INFLEXÕES SOBRE O BRASIL

Um experimento epistêmico radical desde Abya Yala¹

Estevão Rafael Fernandes²

Resumo: Trata este texto de um experimento analítico a partir da noção de colonialidade. O objetivo é apontar algumas questões a partir da colonialidade (em especial desde suas implicações epistêmicas) sobre a produção do conhecimento em Ciências Humanas e Sociais no contexto brasileiro, sobretudo refletir criticamente sobre as escolhas teóricas feitas aprioristicamente, quase sempre tendo no horizonte interpretações euronorcêntricas. Além disso, buscar-se-á aqui problematizar condições de objetivação de fenômenos históricos e políticos contemporâneos do Brasil, como forma de indicar processos sobre os quais a perspectiva decolonial pode trazer novos desdobramentos analíticos. As conclusões buscam enfatizar como esse giro epistêmico somente se torna possível se pensado a partir de uma visada transepistêmica.

Palavras-Chave: Colonialidade Epistêmica. Epistemologia. Decolonialidade. Ciências Sociais.

Abstract: This text is an analytical experiment based on the notion of coloniality. The objective is to point out some questions related to colonialism (especially its epistemic implications) on the production of knowledge in humanities and social sciences in the Brazilian context, and to critically reflect on the theoretical choices made aprioristically, almost always with the horizon euronorcêntricas interpretations. In addition, one will discuss the objectification conditions of historical and contemporary political phenomena of Brazil as a way to indicate processes on which the decolonial perspective can provide new analytical developments. The conclusions seem to emphasize how this epistemic turn only becomes possible if thought from a transepistemic perspective.

Keywords: Epistemic Coloniality. Epistemology. Brazil. De-coloniality. Social Sciences.

¹ Agradeço enormemente aos pareceristas anônimos da *Realis* pelos comentários, críticas e sugestões.

² Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia. Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e Doutor em Ciências Sociais (Estudos Comparados sobre as Américas no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas), também na Universidade de Brasília (Ceppac/UnB). E-mail para contato: estevaofernandes@gmail.com

Apresentação

Vários foram os começos e recomeços deste texto. É interessante, neste sentido, como autores tendem à desonestidade diante de seus leitores como se, o texto que agora se apresenta em seu monitor ou em suas mãos, estivesse desde sempre na cabeça do autor, pronto para sair. Quem quer que tenha visto *Amadeus* (1984), de Milos Forman, sabe o que quero dizer com isso: é como se todo autor fosse um Mozart em potencial, com ideias maravilhosas prontas para serem expostas para o deleite de quem puder experimentar o prazer de sua leitura. Mentira. Este texto já nasce velho e, certamente, as inquietudes que me motivaram a escrever não serão as mesmas de quem, por ventura ou desventura, o puder ler. Peço desculpas por isso, desde já. O Brasil deste início de 2017 parece confuso, mas faz sentido em um mundo cuja perplexidade não encontra limites. Enquanto escrevo isso, vislumbrando a chuva amazônica que agora bate em minha janela, escuto no noticiário as notícias de que o presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, fechou as fronteiras para cidadãos de sete países com população islâmica (Síria, Irã, Sudão, Líbia, Somália, Iêmen e Iraque), bem como autorizou, no início desta semana, a construção do muro separando seu país do México. Na França, tudo indica que a direita nacionalista ganhará as próximas eleições, enquanto a Inglaterra planeja sua saída da União Europeia. Em nossa América Latina, o presidente argentino Mauricio Macri segue implementando “medidas de austeridade”, com a pior inflação dos últimos 25 anos (41% em 2006) e, segundo o Instituto de Estatística e Censos (Indec) argentino, um aumento na desigualdade social. No Brasil, seguem as consequências do golpe institucional de 2016, motivada por uma classe média urbana levada pela grande mídia e pelas promessas (não cumpridas) de uma renovação na política, por meio de diversos movimentos “liberais”. Este liberalismo tupiniquim, ao que tudo indica, segue o modelo neoliberal que nós, mais velhos, certamente nos lembramos: dismantelamento do Estado, garantia de direitos apenas a elites econômicas e políticas e alinhamento com interesses de grupos financeiros e países do eixo central do mundo capitalista. Em que pesem os movimentos de resistência contra “reformas” do ensino, pautada sobretudo na precarização do sistema de educação público brasileiro, tem-se pela frente uma perspectiva de perda dos direitos previdenciários e trabalhistas da população (chamados pela mídia hegemônica de “modernização das relações de trabalho”) e um aumento do desemprego. Enquanto isso, nota-se a radicalização dos discursos de ódio – notadamente raciais, de gênero e religiosos – sem

que a máscara de cordialidade vestida até há bem pouco tempo no senso comum do país, nos sirva mais. Nos tornamos, abertamente, o que éramos até então de forma velada: racistas, homofóbicos, cristãos radicais, moralistas e, mais que nunca, alienados de nós mesmos e de nossa condição no mundo. Mais que nunca, diferença e desigualdade se confluem de forma mais ampla e irrestrita no sistema-mundo, desde uma perspectiva em cuja base reside um padrão moral historicamente constituído. Não há, no fim e ao cabo, qualquer novidade, do ponto de vista estrutural, nos processos narrados até aqui. Explico.

Em escala de orientação, Mignolo e Tlostanova (2008, p. 111 e seguintes) descrevem sinteticamente as mudanças ocorridas desde a colonização das Américas em quatro esferas inter-relacionadas de organização social: (1) Nível Econômico: Apropriação de terras e de trabalho para produção de commodities para o mercado global. A América não foi incorporada a um sistema capitalista já existente mas, ao contrário, a economia capitalista de hoje não seria possível sem a existência da América; (2) Autoridade: Concomitante a isso, as instituições espanholas e cristãs se estabelecem de modo a controlar a autoridade – ou seja, desmantelar as formas de autoridade aqui existentes; (3) Sexualidades – O controle do gênero e da sexualidade com vistas a se conformar ao controle da economia e da autoridade. A moralidade cristã, a ideia de família e superioridade patriarcal foram impostas ao mesmo tempo em que a homossexualidade foi condenada e posta ao lado do demônio; e (4) Controle do conhecimento e da subjetividade: com colégios, universidades, etc., sendo fundados, surge o controle do conhecimento e, conseqüentemente, da subjetividade. Todos esses níveis da matriz colonial do poder seriam inter-relacionados e interdependentes, sendo unidos pelo racismo não tendo significado somente a criação de uma nova “economia mundo”, mas também a formação do primeiro grande discurso do mundo moderno, vinculado à mentalidade aristocrática cristã de “discurso de limpeza do sangue”. Nesse sentido, o imaginário europeu a partir do século XVI já não tinha espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, mas buscava taxonomizá-las conforme uma hierarquia de tempo e de espaço.

Assim, minha hipótese é a de que o atual momento é, em alguma medida, uma radicalização das relações de colonialidade (ver abaixo), necessárias para um reenquadramento das formas de exploração desde estes quatro níveis – Econômico, da Autoridade, das Sexualidades e do conhecimento e da subjetividade – para a manutenção das relações de poder no âmbito do capitalismo internacional, em especial em um capitalismo em crise após 2007/08 - em um exercício de criatividade pseudo-histórico-sociológica, não custa

nada lembrar que a gênese dos regimes totalitários que culminaram na segunda guerra se deu em um contexto análogo ao que hoje se desenha... O que se tem hoje é, justamente, a radicalização dos desenhos inventados pelo Ocidente: 1. A própria noção de ocidente; 2. A perspectiva desde a qual o não ocidente colonizado se enxergue como ocidente, impondo-se um padrão moral, econômico, simbólico, subjetivo, etc. tal qual ocidente fosse, invisibilizando – e inviabilizando – visões outras de mundo; e 3. A crença de que o polo “ativo” (isto é, moderno, dinâmico, etc.) seja o “ocidente”, inclusive impondo-se a visão de que “a história” tenha se dado desde a Europa para o “resto” do mundo, como nas Cruzadas e/ou nos Descobrimentos.

O ponto a ser defendido aqui é, justamente, o de uma radicalidade-outra, desde a qual esta perspectiva deve ser reposicionada e descentrada, sobretudo desde a necessidade da consolidação de um ferramental epistemopolítico que se proponha – e que nos possibilite – contrapor essa lógica (e essa própria noção de “Lógica”, como única possibilidade de experimentação do mundo) assumindo, afinal, que não somos ocidentais - aliás, fique claro desde já, para o Ocidente, o Brasil e a América Latina faz parte de um conjunto de países “alinhados” com o Ocidente, restritos à sua zona de influência.

Neste sentido, um dos objetivos deste texto é apontar algumas direções para pensar nosso contexto brasileiro, nesta conjuntura, a partir da chave de interpretação de colonialidade, proposta por Aníbal Quijano (Quijano 2000, 2005, 2007a e 2007b), em conjunto com diversos outros pensadores decoloniais latino-americanos³. Estranhamente tal matriz de pensamento não tem tido tanto impacto nos ambientes intelectuais brasileiros quanto é possível se perceber em outros países latino-americanos, apesar da produção de autoras e autores como Luciana Ballestrin (2013), Adelia Miglievich-Ribeiro (2013, 2014), Martins (2013), Bernardino-Costa (2015) e eu mesmo (Fernandes (2104a e 2014b), ou figurarem em bibliografias de cursos e programas voltados para a América Latina, localizados principalmente na Universidade da Integração Latino-americana (UNILA) e na Universidade de Brasília (UnB). Este texto não pretende nem analisar a (ainda?) incipiente produção feita no Brasil tampouco refletir sobre as causas desse relativamente pouco impacto em terras tupiniquins. Ao contrário, a ideia deste texto é, a partir da própria estética e ideias decoloniais, propor uma leitura sociológica desde o Brasil. Lanço mão, assim, de uma linguagem e uma

³ Para situar esses debates, sobre os quais nos deteremos no próximo item, recomenda-se a leitura de Castro-Gómez, 2005; Grosfoguel e Mignolo, 2008; e Lander, 2005.

forma que buscam trabalhar essa problemática buscando problematizar formal e epistemicamente com a matriz sociológica predominante.

Este texto é, de todas as formas, um experimento. Tenho já noção clara das limitações que esse desafio impõe ao se debruçar sobre um objeto demasiado amplo e uma análise baseada em uma noção que não se pretende um paradigma. Adianto que não se trata aqui de apontar respostas para as problemáticas apresentadas, mas de provocar novas perguntas. Tal escolha deve ser entendida não como uma alternativa estética, mas como uma escolha epistemológica (ou *transepistêmica*⁴, para deixar desde já clara minha posição). As ciências sociais brasileiras, de modo geral, tem caminhado cada vez mais a um *ensimesmamento*, talvez por conta do ritmo de produção imposto pelas agências de fomento e de avaliação, talvez pelo esgotamento de paradigmas que viessem a atualizar as inquietações que tínhamos nas perspectivas críticas, marxistas de diversas tendências e pós-estruturais, dentre outras.; talvez por decorrência das próprias disputas internas no campo das ciências sociais; talvez por não nos percebermos como latino-americanos, buscando sempre emular as respostas que a academia euronorcêntrica constrói em torno de seus problemas⁵.

Colonialidade e condições-outras de existir/resistir epistemicamente

A proposta decolonial surgiu com força na última década agregando pensadores latino-americanos (Anibal Quijano; Enrique Dussel; Walter D Mignolo; Santiago Castro-Gómez; Nelson Maldonado-Torres; entre outros), na busca pela inclusão dos conhecimentos de grupos subalternizados, propondo que as relações de poder que caracterizam a *colonialidade* (esse termo refere-se a relações de poder que foram assimiladas mesmo após o final da colonização) não findaram com o fim do colonialismo, sendo tão somente incorporadas: a periferia segue sendo periferia. Tal pressuposto baseia-se na assunção de que haja um processo de racialização⁶ e submissão dos sujeitos dominados como forma de justificar e manter o controle sobre as esferas do saber, do ser e do poder a partir do controle da mão de obra, do conhecimento e das subjetividades.

⁴ Cf. Fernandes 2014a e 2014c.

⁵ Para um olhar sobre essas questões cf. Martins (2013) e Velho (2010)

⁶ Sobre a importância do conceito de Raça para Quijano, cf. Segato, 2013, p. 53.

Meu objetivo aqui não é sintetizar a proposta dos autores decoloniais mas, sobretudo, apresentar sua dimensão epistêmica, a colonialidade do saber, que preconiza a superioridade de algumas formas de conhecimento, sobre outras, por meio da *hubris do ponto zero*. Tal conceito, desenvolvido por autores como Ramon Grosfóguel (2007) e Santiago Castro-Gómez (2007), caracterizar-se-ia pela possibilidade de existência de um sujeito epistêmico neutro e objetivo, fora de relações de gênero, raça, classe, sexo, etc. Tal neutralidade axiológica legitimaria sua perspectiva enquanto científica, válida e verdadeira. Seu sujeito epistêmico seria produto da modernidade e de seu modelo de racionalidade subjacente posicionando-se acima dos saberes locais, postulando ser a perspectiva objetiva-neutra-racional-moderna a única possível e desejável. Aos seus olhos objetivos, posicionados acima – e, portanto fora – das relações intersubjetivas que moldam as possibilidades de existência de outras formas de poder calcadas em epistemes outras (voltaremos a isso adiante) legitima-se a suplantação de outras *id-entidades* (Quijano, 2005). Esse processo, ainda, perpassa e corrobora (e é corroborado) os processos de expansão colonial de línguas e memórias, tornando possível apenas uma forma de existir histórica e socialmente. A única forma legítima de se compreender a si mesmo é deslocando-se para um espaço impessoal, assexuado, atemporal e externo. Nessa contradição sustentam-se as bases epistêmicas desse saber moderno e objetivo⁷, bem como a racionalidade intrínseca aos processos de colonização do mundo da vida (*lebenswelt*)⁸, entendendo-se, uma vez mais, tais processos como não necessariamente findos com a independência política entre duas unidades distintas, mas sim enquanto processos de suplantação de outras formas de ser, saber, sentir e existir. Dessa forma, o giro epistêmico decolonial se caracterizaria por deslocar esse sujeito epistêmico desse centro fixo e artificialmente sobreposto⁹.

A forma como isso se dá não é pela pura e simples negação dos processos de colonização ou do conhecimento gerado a partir desses contextos e relações. Seria no mínimo ingênuo assumir que autores como Marx, Weber, Foucault, Bourdieu e Elias, por exemplo, não trariam contribuições claras para se pensar a realidade social latino-americana pelo simples fato de serem europeus; mas é igualmente discutível, à luz desta perspectiva, a postura adotada por alguns colegas da academia de se comportarem como se vivessem no *Quartier Latin* ou no *Greenwich Village*, alheios ao que se passa fora de seus gabinetes.

⁷ Para uma crítica filosófica sobre os fundamentos filosóficos da (falsa) noção de “modernidade” no mundo eurocêntrico, ver o clássico de Latour (1994).

⁸ Dussel, 1993.

⁹ Cf. Mignolo 2007 e 2008

Decolonizar o pensamento é visibilizar as formas de pensamento, memórias, saberes, línguas e subjetividades racializadas e subalternizadas.

A ciência moderna reflete, como regra, tais contradições, havendo todo um conjunto de saberes que foram subalternizados e invisibilizados frutos de um processo de normalização do conhecimento a partir de pressupostos políticos, ideológicos, racializados e que perpassam toda uma série de relações que transcendem a academia em sua gênese e manutenção: os saberes fronteiriços parecem qualquer outra coisa, que não outras relações e processos de conhecimento-outros. Nesse sentido, essa zona de interstícios de conhecimentos foi gradativamente suprimida em nome de uma suposta neutralidade axiológica e heurística originada, em larga medida, de processos históricos de racialização, proletarização, colonialidade, entre outros, dada como única alternativa possível. Os processos de avaliação, políticas públicas, distribuição de recursos (financeiros, simbólicos, humanos etc.) para as zonas periféricas de produção do conhecimento tem tendido cada vez mais à normalização e a partir de padrões que apenas replicam, nessas zonas, as assimetrias de poder que historicamente marcam as micro-relações cotidianas na América Latina ou em Abya Yala¹⁰. Tem-se, assim, um colonialismo epistêmico interno, que obscurece toda uma possibilidade de conhecimentos possível, existentes no âmbito da “ferida colonial” (para usar uma expressão bastante utilizada por Walter Mignolo (1999), a partir dos escritos de Gloria Anzaldúa¹¹). Trata-se, como sintetiza esse mesmo autor, não da substituição de um novo paradigma, nos termos de Kuhn (1997), mas do surgimento de paradigmas-outros: mais que outra epistemologia, uma episteme-outra.

E agora, José?

Nesse sentido, proponho que a própria noção de *episteme* traga em seu bojo implicações políticas que merecem ser problematizadas. Viu-se aqui que nosso conhecimento se baseia em uma perspectiva de neutralidade axiológica que se baseia ela mesma em um ideal de modernidade euronorcêntrica que se situa – e se legitima – no pressuposto de ser

¹⁰ Como sabemos, Abya Yala è o nome dado a América pelo povo Kuna antes da chegada de Cristóvão Colombo e os outros colonizadores europeus. O termo significa, literalmente, “Terra em plena maturidade” “Terra de sangue vital”. Na atualidade, diversas organizações, comunidade e instituições indígenas e representantes delas em todo o continente preferem seu uso para se referir ao território continental americano em vez de “América”.

¹¹ Em especial seu Anzaldúa, 1987.

ontologicamente distinta (e superior) às formas como coletividades-outras constroem seu conhecimento e suas formas de estar/ser no mundo. Em larga medida, tal perspectiva anula os conhecimentos-outras, fora dos paradigmas aceitos pela comunidade científica (incluindo-se a própria noção de paradigma), como se as próprias ideias de *episteme* e de *conhecimento* fossem intrinsecamente neutras.

Em tempo, coletividades-outras, epistemes-outras e conhecimentos-outras não significam, evidentemente, outras coletividades, outras epistemes ou outros conhecimentos, respectivamente. Trata-se de uma perspectiva situada ontologicamente fora dos preceitos e conceitos dados aprioristicamente; de se trazer para o mesmo nível ontológico processos outros de ser/estar no mundo, inseridos de forma não externa ao mundo, posto que o mundo não existe objetivamente, como realidade *per se*; por ser o ideal de *objetividade* (em contraposição a de uma suposta subjetividade) a questão aqui [contra]posta. Não se pode pensar objetivamente outros pensamentos por dois motivos: a própria noção de *objetividade* é uma falácia, objetivamente falando; e a noção de outros pensamentos implica em encerrar os pensamentos-outras em nossa forma de pensar o pensamento, como algo exterior e objetificável.

Não se trata de *desconstruir* a forma moderna de pensar o mundo, mas de se deslocar seu eixo de compreensão/interpretação/apreensão de uma natureza tangível e imutável (a busca pelo que *é*) para uma condição mutável e relacional (na qual as categorias/processos de entendimento *estão*). Ontologias-outras, lógicas-outras, conhecimentos-outras: formas de estar/ser no mundo, mais do que de pensar o mundo objetivamente - se fosse o caso de se resumir aqui o desafio epistêmico que temos pela frente.

A separação cartesiana entre sujeito e objeto não se aplica a essas epistemes-outras: a própria ideia de que haja um “mundo lá fora”, objetivamente alcançável, em contraposição a um indivíduo situado em um *locus* epistêmico neutro (sem nação, orientação sexual, história, raça ou memória) não leva em conta a pluriversalidade possível na construção do que quer que seja o conhecimento. Em suma, a ideia que contrapõe o objeto ao ponto de vista sobre tal objeto não leva em conta que, em outras formas de ser/estar no mundo (que não a moderna, euronorcêntrica) a realidade transcende o universo físico/empírico/tangível, superando essa dicotomia na qual se baseia a racionalidade moderna.

Em alguma medida, por trás dessas ideias está a própria divisão internacional do trabalho intelectual, na qual o Sul fornece experiências ou pensamento enquanto o Norte

produz reflexões sobre tais experiências, fornecendo ciência¹². Não há conhecimento possível fora da neutralidade objetiva e cientificamente legitimada pelos pares acadêmicos que avaliam os textos a serem publicados nos grandes periódicos internacionais¹³. Em larga medida tais periódicos encontram-se na Europa e Estados Unidos, são publicados e lidos em francês ou inglês e privilegiam publicações de pesquisadores que têm acesso aos meios necessários (linguísticos, inclusive) para desenvolver suas pesquisas (bibliotecas, laboratórios, equipamentos de informática). Nós, do “Sul”, operamos quase sempre na lógica da imitação e da reprodução. Está em nossa matriz (colonial): em 1955, Claude Lévi-Strauss (1996) já chamava a atenção para o fato que seus jovens alunos brasileiros sabiam, mais que ele, das novidades acadêmicas da França. Sérgio Buarque de Holanda chama a atenção, em seu *Raízes do Brasil* (1936), para o bacharelismo: todo mundo no Brasil gosta de ser chamado de “doutor” – mesmo quem não é. Ser doutor no Brasil é um marcador social de desigualdade e tendemos a perceber esses processos – de distinção hierárquica e de fazer ciência – como esferas distintas. O ponto (ou um deles) é: o processo de conhecimento como vem sendo (re)produzido no Brasil – e nos países do Sul, em geral – tem sua raiz em processos muito mais gerais que dizem respeito à lógica da Colonialidade e à retórica da Modernidade e por isso mesmo tão somente podem ser compreendidos a partir de um campo mais amplo de relações de poder.

Não é por acaso que se reproduz internamente no Brasil a mesma lógica de produção e legitimação de conhecimento estruturalmente semelhante que marca a divisão internacional do trabalho científico-acadêmico. Um exemplo disso: dos 49 coordenadores de área da Capes (responsáveis, dentre outras coisas, pela avaliação de programas de pós-graduação) para os últimos triênios (ou seja, pessoas reconhecidamente com papéis importantes em seus respectivos campos) nenhum é da região norte (para efeito de comparação, no atual triênio somente a UFRGS tem 6 coordenadores de área). Assim, uma das conclusões a que podemos chegar – é ser o Norte e o Nordeste do Brasil ainda um imenso laboratório à academia do Centro-Sul. Não se trata aqui de um complexo de inferioridade ou algo assim: reproduz-se a lógica do *colonialismo interno*¹⁴ na academia brasileira, relegando a produção de conhecimento do Norte e do Nordeste (acadêmico, ou não) ao caráter de um “saber local”: essa concepção apenas legitima a lógica que contrapõe saberes locais a um conhecimento

¹² Cf. Castro-Gomez, 2007.

¹³ Cf. Segato, 2013.

¹⁴ A expressão foi cunhada pelos sociólogos mexicanos Pablo González Casanova (1969) e Rodolfo Stavenhagen (1969). Para uma síntese histórica, cf. Quintero, 2009.

global (moderno, euronorcêntrico, branco, heterossexual, masculino, etc.). A generalização parece absurda e hiperbólica, mas vale como hipótese: trata-se de assumir aqui que a mesma estrutura de poder que legitima as relações de poder por trás de uma empregada negra com sotaque nordestino genérico na novela global também racializa, subordina e invisibiliza as possibilidades de existência de outras formas de saber fora do modelo legitimado pelas estruturas e instituições acadêmicas - racionais, modernas e objetivas.

Isso posto, temos muito o que pensar sobre saberes indígenas e camponeses, quilombolas, bem como demais comunidades “tradicionais” e subalternizadas, o que certamente inclui quaisquer coletivos que operem fora da lógica heteronormativa, branca, urbana, de classe-média do centro-sul do Brasil¹⁵, para nos mantermos apenas no país.

Aliás, neste sentido, vale um relato pessoal: em minha própria pesquisa sobre homossexualidade indígena¹⁶, tenho tido sérias dificuldades em demonstrar que as críticas desses indígenas provêm de fraturas resultantes não apenas das ações normalizadoras às quais foram sujeitos desde o início da colonização, mas também do modo pelo qual nossa ontologia (moderna, racional e objetiva) se apropria dessas possibilidades-outras de ser para adequá-las às nossas.

Meu trabalho tomou como ponto de partida uma questão relativamente simples: por que nos Estados Unidos e no Canadá os indígenas conseguiram se mobilizar a partir da categoria *two-spirit* enquanto, no Brasil, frequentemente, a homossexualidade indígena é entendida por várias lideranças indígenas, servidores de órgãos indigenistas, jornalistas, sociedade envolvente, etc. como perda cultural? Aos que não sabem, “two-spirit” é um movimento surgido nos Estados Unidos e no Canadá desde meados dos anos 1980, que busca recuperar o papel sagrado que os indígenas cujas sexualidades operam fora do modelo hegemônico têm em suas culturas. As posições *two-spirit* trazem em sua raiz uma forte crítica ao processo de colonização, pois partem do argumento de que tal papel sagrado teria sido esquecido pelos indígenas devido ao avanço da moral branca, europeia, cristã e heterossexual

¹⁵ Rennó (2014, p. 6) sintetiza o perfil de elementos conservadores dos setores da classe média urbana de cidades do centro-sul do país como refletindo “individualismo acentuado, poder econômico elevado e ideologia de centro direita”, com “ideologia de elite, mantenedora da ordem, despreocupada com os sistemas de opressão vigentes e satisfeita com os valores morais” da sociedade. Tal generalização, evidentemente, funciona muito mais como um tipo-ideal, mas sua existência opera a partir dos processos de polarização/dicotomização político-partidária, relacionando às históricas lutas por poder no Brasil, sendo reflexo dos processos aqui analisados: o conservadorismo implícito em suas ideias de defesa da tradição, da família e da propriedade buscam, em última instância, uma manutenção do *status quo* e da manutenção das estruturas de poder e capacidade de manipulação dos capitais social, cultural e simbólico restritas a setores historicamente privilegiados.

¹⁶ Cf. Fernandes, 2015.

imposta àqueles povos ao longo da história colonial. Visto deste ângulo, o *two-spirit* fornece uma crítica anticolonial calcada numa perspectiva religiosa (e não sexual) e pan-indígena (enquanto crítica ao processo colonial como um todo, sem particularismos).

A meu ver, a força dessa perspectiva reside em sua possibilidade de se retirar os indígenas da condição de sujeitos de pesquisa, reconhecendo seu papel de agentes e produtores de conhecimento sobre o mundo. Neste sentido, se utilizarmos o *two-spirit* como método e teoria, teremos a possibilidade de realizar um giro epistêmico a partir do qual ampliam-se nossas concepções não apenas sobre sexualidade e etnologia indígena, mas sobretudo sobre epistemologia, colonização, contato interétnico, raça, etc. O que as críticas *two-spirit*, vistas como pensamento decolonial, nos permitem acessar são justamente as zonas obscuras criadas pela colonização; zonas que as Ciências Sociais, como regra, historicamente não acessaram.

As políticas de miscigenação forçada, a imposição de nomes “de branco” aos indígenas, a divisão no trabalho e no espaço escolar, os cortes de cabelo, a distribuição de roupas e outras tantas ações nas quais historicamente a ação indigenista da sociedade envolvente se pauta/pautou são baseadas em – ao mesmo tempo em que sustentam – um sistema discursivo de sexualidade do colonizador. O horizonte que se abre para pesquisadorxs interessadxs em trabalhar tais questões no Brasil fornece a possibilidade de efetuar uma crítica não apenas do processo colonizador em si, mas também de toda a nuvem discursiva que o legitimou e legitima. Aliás, esse é um ponto importantíssimo. O colonialismo opera nas brincadeiras, no preconceito, nas agressões e nas mortes que, ainda hoje, indígenas LGBT sofrem dentro e fora de suas aldeias. Dessa maneira, minha alternativa acabou sendo trabalhar a “homossexualidade indígena” de forma não particularista – evitando questões do tipo “que nome a etnia tal dá para gays e lésbicas?” – por ter claro que perguntas desta ordem são portadoras de uma perspectiva completamente alheia a dos povos indígenas. Como proceder quando os indígenas simplesmente não identificam nas práticas homossexuais algo dotado de importância suficiente para ser nominado? E no caso da masturbação entre homens, isso é homossexualidade? No caso do sexo anal eventual em uma caçada?...

Neste sentido, minha saída acabou sendo compreender a “homossexualidade indígena” não a partir de práticas sexuais, ou de orientação sexual, mas como fenômeno político: segundo penso, quando o indígena se percebe como “homossexual” ou “gay” é porque a carga pejorativa de preconceitos vindos do processo colonial o alcançaram. Neste caso, é frequente

no Brasil o caso de indígenas chamados de “veado” em suas respectivas línguas. Sendo assim, temos um campo de possibilidades epistêmicas para desconstruir categorias bastante arraigadas nas Ciências Sociais, deixando de reproduzir explicações e lógicas que nem sempre trazem à tona a arbitrariedade a partir da qual nossas categorias analíticas são construídas e mantidas.

Chamar esses processos de gênero, sexualidade, corporalidade ou pessoa, restringindo-se a ajustá-los às nossas caixas conceituais, sem levar em conta os processos pelos quais esses grupos foram (e são) invisibilizados é submetê-los, uma vez mais, a outras formas de violência (política, epistêmica, cultural, por exemplo). Em larga medida, ao proceder de forma inadvertida de modo a encapsular essas formas-outras de existência (às vezes com as melhores intenções, e providos com um vasto arcabouço teórico) não nos damos conta de que reproduzimos e reforçamos estruturas coloniais subjacentes às formas pelas quais tais coletividades foram (e são) subalternizadas.

Provocações à guisa de conclusão (e vice-versa)

Penso que haja, nos vários autores mencionados ao longo deste trabalho, claros pontos de contato que nos permitiriam avançar em diversas direções. Parto, contudo, em um caminho específico, a partir de um questionamento subjacente a diversas questões apontadas até aqui: é possível trabalhar a colonização partindo da mesma matriz de pensamento ocidental, moderna e eurocentrada da qual raça, ciência e normalização, por exemplo são parte? Há como se trabalhar estas questões escapando das armadilhas imbricadas em cada um destes conceitos e ideias?

Penso que uma resposta para este dilema seja buscar o que Mignolo (2010) entende por *desprendimento* (*de-link*), ao problematizar as implicações das formas como o saber é construído e legitimado dentro da modernidade/colonialidade. Nosso conhecimento fundamenta-se em uma perspectiva de neutralidade axiológica que se baseia ela mesma em um ideal de modernidade euronocêntrica que se situa – e se legitima – no pressuposto de ser ontologicamente distinta (e superior) às formas como *coletividades-outras* constroem seu conhecimento e suas formas de estar/ser no mundo. Como Mignolo assinala, o controle da economia e da autoridade depende diretamente do controle do conhecer (epistemologia), do compreender (hermenêutica) e do sentir (*aesthesia*). No meta-relato colonial há uma

linearidade e uma teleologia que não apenas invisibiliza outras formas de conhecimento, compreensão e sentido; mas toma para si, como já apontamos, uma narrativa heroica por salvar os “outros” da inferioridade técnica, econômica, política e ontológica. Há, como demonstra Mignolo (p. 13), um processo de “inversão do reconhecimento”: enquanto, a partir do século XVI, otomanos, russos, incas e chineses começam a reconhecer as línguas ocidentais e suas categorias de conhecimento, a filosofia e economia políticas se expandiam sem reconhecê-las “como iguais no jogo”. Cabia a elas o papel passivo de reconhecerem sem serem reconhecidas. Desta forma, a colonização do conhecimento torna-se parte importante na dinâmica colonial sendo que, como apontado aqui, descolonizar o conhecimento torna-se tarefa imprescindível.

Tal perspectiva, programaticamente, pode ser sintetizada na passagem de Quijano, a seguir:

Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica, em seguida, afaste-se para uma nova comunicação intercultural, a uma troca de experiências e significados, como a base de uma outra racionalidade que possa reivindicar, com legitimidade, alguma universalidade. Nada menos racional, finalmente, que alegar que a visão de mundo específica de determinado grupo étnico se impõe como racionalidade universal, ainda que tal etnia se chame Europa ocidental. Porque isso, na verdade, é buscar para um provincianismo o título de universalidade.¹⁷ (QUIJANO, 1992, p. 447, *apud* MIGNOLO, 2010, p. 17)

Como indica Mignolo (*loc. cit.*) o *desprendimento* é o ponto de partida para o giro decolonial, ao afastar a ideia “linear da história imperial, eurocentrada, na medida em que se concebe o devir histórico em sua multiplicidade, entrelaçado por relações coloniais de poder que deverão ser descolonizadas em vista da realização da pluriversalidade como projeto universal”.

Em outro texto, Mignolo sintetiza em que medida o pensamento decolonial é epistêmico, ao se desvincular

dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, a opção decolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender* [...], já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta)

¹⁷ Tradução livre minha.

cérebros tinham sido programados pela razão imperial/ colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/ colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculas) e não o árabe, o mandarim, o aymará ou bengali, por exemplo. Você pode argumentar que razão e racionalidade ocidentais não são totalmente imperiais, mas também críticas como Las Casas, Marx, Freud, Nietzsche, etc. Certamente, mas crítica dentro das regras dos jogos impostos por razões imperiais nos seus fundamentos categoriais gregos e latinos. Há muitas opções além da bolha do *Show de Truman*¹⁸. E é dessas opções que emergiu o pensamento decolonial. Pensamento decolonial significa também o fazer decolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos decoloniais; quando você entra no campo do quíchua e quéchua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc. categorias de pensamento confrontadas, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja latim, grego, etc.), digamos, epistemologia. Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do “real”. (MIGNOLO, 2008, pp. 290-291) (itálicos no original)

Desta forma, o autor nos chama a atenção para os riscos de se buscar um lugar de enunciação situado na colonialidade para denunciar a modernidade, sendo necessária uma pluriversalidade de projetos a partir de histórias locais que pensem, criticamente – e fora “da bolha” – a expansão ocidental/moderna/colonial. Decolonizar-se epistemicamente refere-se, em suma, à busca de uma perspectiva situada ontologicamente fora de preceitos e conceitos dados aprioristicamente; de se trazer para o mesmo nível ontológico processos outros de ser/estar no mundo. Não é a simples negação da forma “moderna” de pensar o mundo, mas de se deslocar seu eixo de compreensão/interpretação/apreensão de modo a romper com nossas formas de pensar o pensamento, como algo universal, exterior, objetificável, neutro, apolítico, assexuado e a-histórico. Trata-se não da rejeição da produção euronorcêntrica, mas de se levar em conta a produção, práticas, teorias, experiências, conceitos e pensamentos produzidos nas periferias, de modo a se questionar “o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico”, como bem aponta Ballestrin (2013, p. 109), em sua análise sobre as Ciências Sociais e as Teorias e Epistemologias do Sul-Global.

Olhar decolonialmente implica, assim, em se descentrar o olhar, buscando justamente iluminar as fraturas do processo colonial, ainda em curso. Isso impõe alguns desafios de ordem prática – e utilizo aqui o caso brasileiro para expor, ainda que de forma bastante preliminar, alguns deles.

¹⁸ Mignolo refere-se ao filme *The Truman Show* (“O Show de Truman”), de 1998, estrelado pelo ator canadense Jim Carrey. No filme, o personagem de Carrey, o vendedor Truman Burbank, descobre que sua toda a sua vida é, na verdade, um *reality show*, seu mundo um imenso cenário e todas as pessoas que conhece, atores.

O primeiro é decolonizar o imaginário e a memória (Pérez, 1999), pondo em xeque a historicidade tradicional ensinada desde cedo, contada a partir de ciclos e focando as regiões nas quais esses ciclos se localizaram, privilegiando quase sempre o olhar das elites metropolitanas e/ou [tras-]nacionais e o poder exercido sobre seus subalternizados: um processo construído como unilinear e voltado ora para os interesses da metrópole, ora para os interesses das elites locais. Somos um país sem povo, sem voz, sem saberes, sem senões. O ponto a se destacar aqui (ao menos um deles) é que reproduzimos na compreensão da história do país a mesma dinâmica unilinear e teleológica que o Euronorte reproduz em torno de si mesmo, um *continuum*, desprezando as omissões históricas e salientando-se as implicações políticas que isso venha a causar. Em larga medida, não é uma questão mais de “como chegamos aqui?”, que pressupõe um tempo unilinear e um aqui, enquanto lugar, unívoco. Mas nossa história não é somente teleológica: em que medida realmente crermos que haja um aqui/agora unívoco (e moderno, e masculino, e branco, e classe média) nos legitimar não apenas esse devir histórico mas também a ordem social da forma como se encontra?

A colonialidade em terras tupiniquins nos desafia a repensarmos a história em outros termos mas, além disso, outros termos da história (historicidades-outras, temporalidades-outras, memórias-outras,...): a sair da caixa (do “mundo de Truman”, referido por Mignolo na passagem acima) e pensar que outras historicidades e afetos findam por ser obscurecidas por nossa visão pretensamente objetiva, neutra e universalizante. Não apenas rever os velhos fatos sob novas roupagens, mas uma ruptura transepistêmica que visibilize as várias zonas de interstício invisibilizadas pelos processos coloniais ainda hoje em marcha. Não uma história relativa, ou relativista, mas relacional e reativa. Não com outros saberes, mas com, de e a partir de saberes-outros.

Tanto quanto questionamentos (atuais, sempre) sobre o modelo de colonização e de poder no Brasil (colonial e atual) pensar o Brasil a partir da colonialidade também nos urge a (re)pensar os a retomada do discurso e do modelo desenvolvimentista no Brasil, a crescente influência no Congresso Nacional (e respectivos efeitos) da bancada ruralista, da evangélica, o empoderamento (em nível não apenas nacional, mas transnacional) de grandes empreiteiras. Mesmo este momento da política brasileira, com o movimento pelo *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff concomitante ao recrudescimento dos discursos de direita – incluindo os pedidos de retorno da Ditadura Militar, são passíveis de serem incluídos no rol de temas a se pensar a partir da colonialidade, especialmente pelo claro teor racial presente

desde as manifestações racistas contra eleitores de Rousseff nas redes sociais, até os mais recentes ataques a movimentos de classe enquanto produto de uma *cubanização* ou *venezuelização* do país¹⁹.

O discurso heroico, desbravador, progressista/desenvolvimentista que marcou a colonização do país e depois sua interiorização e consolidação segue ainda hoje, mesmo que sob novas roupagens. Idem as relações de poder que as marcam. O negro e o índio (genéricos, sem história, passado, contradições e conflitos) seguem sendo explorados, mas surgem ainda outras categorias de demarcação racial e étnica (e, portanto epistemopolíticas) como caipira, caboclo, sertanejo, baiano/paraíba, para citarmos algumas. Novos termos, novas/velhas relações.

A imposição de uma forma de ver o mundo, objetiva e neutra; uma invisibilidade epistêmica, não apenas justifica a exploração e suplantação dessas subjetividades: as invisibiliza. Afinal, o que querem os índios, caboclos e ribeirinhos ao buscar barrar projetos que viabilizariam o “desenvolvimento do país”? Empreendimentos como Belo Monte, Santo Antônio e Jirau cumprem interesses de determinados grupos econômicos e políticos que certamente não são os diversos grupos locais afetados por suas construções. O que interessa é o Brasil, contraditoriamente, não os brasis, a quem sua condição de existência como *si* é negada: podem sim, sobreviver enquanto *outros*. Não se trata mais de perguntar somente “o que faz do Brasil, brasil”, como postula Roberto DaMatta em texto já clássico (DaMatta, 2001), mas o que fez dos brasis, Brasil... a que custo e preço ele se faz cotidianamente?

Indo mais além – e retomando o espírito das primeiras páginas deste artigo – nosso desafio é, desde e para a América Latina, buscar alternativas desde as quais sejamos os protagonistas, sem replicarmos, pura e simplesmente, determinados modelos de análise. Sim, admito que haja uma série de críticas a vários dos autores e conceitos apresentados aqui, mas eles nos instigam: instigam a pensarmos fora dos nossos gabinetes, dos CTCR CTRV da vida, da reprodução, da bajulação, das zonas de conforto, das análises “objetivas e neutras”, da

¹⁹ Quando este artigo foi inicialmente submetido à *Realis*, em julho de 2015, o processo de *impeachment* ainda não havia sido aberto. Penso que os desdobramentos de várias questões expostas aqui, podem (e devem) ser problematizadas em outros textos, em especial em um contexto comparado com a América Latina. As tensões políticas pelas quais passam o Brasil e o continente “Son las fuerzas de la re occidentalizacion desesperadas por parar la desoccidentalizacion” (Walter Mignolo, comunicação pessoal, 16 de março de 2016). Desta maneira, ter-se-ia uma possibilidade de se compreender os dispositivos acionados pelos sujeitos em disputa nas arenas discursivas na região, hoje. De que maneira signos – como poder, raça, movimentos, democracia, por exemplo – tem sido constantemente ressignificados e de que forma tais ressignificações nos permitem acessar as “forças de re-occidentalização”, às quais se refere Mignolo? É uma tarefa ainda a ser plenamente feita.

apolítica, do desposicionamento, dos lugares de fala externos e exteriores, da subserviência ao *status quo*, do assujeitamento, da obscuridade, do conformismo... O ponto – ou um deles – é que este modo confortável de ver/estar/ser no mundo não leva em consideração, justamente, as contrariedades que sustentam a divisão internacional do trabalho científico, das desigualdades sociais, das violências nem sempre tão simbólicas assim,... aliás, verdade seja dita, o muro que hoje se constrói na fronteira com o México não é apenas para separar os Estados Unidos dos mexicanos, mas de toda a América Latina e da própria noção de latinidade.

A nós, afinal, não interessa uma práxis epistemopolítica “cozinha”, moderno-liberal, bem comportada, ensimesmada, ensebada e alheia a si mesma. Estamos, nós, do mesmo lado do muro, como estão os sujeitos de países que hoje enfrentam as contrariedades do sistema moderno/capitalista/colonial que buscam refúgio no Euronorte. Se o Ocidente se define por muros, estamos todos, afinal, do lado de fora – ou será o contrário? Se não somos ocidentais, vistamos a carapuça e passemos a buscar uma narrativa não-hegemônica, que privilegie as fronteiras, os não-ditos, os malditos, os contraditos, os inauditos, os não-eruditos... uma episteme cabocla, talvez? Seja como for, isso é tema para outro(s) artigo(s)...

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books. 1987.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o Giro Descolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*. n. 11. Maio-Agosto de 2013. Pp. 89-117.

_____. “Colonialidade e Democracia”. *Revista Estudos Políticos*, v. 5, p. 191-209, 2015.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Saberes subalternos e decolonialidade: os dindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil*. Brasília: EdUnB. 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca, Instituto Pensar. 2005.

_____. “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (Orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 2001.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade – conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes. 1993.

FERNANDES, Estevão Rafael. “Ensino de Filosofia e Cultura Amazônica: Uma apologia aos saberes periféricos”. Em: DANNER, Leno Francisco. (Org.). *Ensino de Filosofia e Interdisciplinaridade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 124-148.

_____. “Ruptura epistêmica, decolonialidade e povos indígenas: reflexões sobre saberes-outros”. Em: DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. (Org.). *Ensino de Filosofia, Gênero e Diversidade: Pensando o Ensino de Filosofia na Escola*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014a, p. 52-72.

_____. “Homossexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit”. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades* (Bogotá), v. 20, p. 135-157, 2014b.

_____. “Pensando de forma não situada: dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil”. *Élisée - Revista de Geografia da UEG*, v. 3, p. 157-167, 2014c.

_____. “Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte”. *Dados*. v. 58, p. 257-294, 2015.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la Explotación*: México: Siglo XXI.1969.

GROSSFOGUEL, Ramón. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSSFOGUEL, Ramon (Orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

GROSSFOGUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. “Intervenciones Descoloniales: una breve introducción”. *Tabula Rasa*, n. 9, 2008. Pp. 29-38.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5.ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARTINS, Paulo Henrique. “La Sociología y el espejo de la colonialidad en América Latina”. *Revista Horizontes Sociológicos*, v. 1, p. 33-46, 2013.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. “Intelectuais e autoconsciência latino-americana: por uma crítica à razão ocidental”. *Realis Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais*, v. 3, p. 55-73, 2013.

_____. “Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 14, 2014. p. 66-80

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press. 1999.

_____. “Delinking: The Rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality,” *Cultural Studies*, 21:2, March 2007: 449-514.

_____. “Desobediência epistêmica”: A opção descolonial e o significado de identidade *em política*”. *Cadernos de letras da UFF*, n. 34. 2008. Pp. 287-324.

_____. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo. 2010.

MIGNOLO, Walter e Madina TLOSTANOVA. “The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality”. Em: HAWLEY, John; Revathi KRISHNASWAMY (Eds.) *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2008.

PÉREZ, Emma. *The decolonial Imaginary: writing Chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press. 1999.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Em: BONILLA, Héctor (Org.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editores. 1992.

_____. “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”. *Nepantla: Views from South* 1.3 2000. pp. 533-580.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

_____. “Colonialidad del poder y clasificación social”. Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007a. p. 93-126.

_____. “Colonialidad del poder y clasificación social”. Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007b. p. 93-126.

QUINTERO, Pablo. "Colonialismo interno". Em: BIAGINI, Hugo; ROIG, Arturo (Orgs.); *Diccionario del Pensamiento Alternativo II*, Disponível em <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=451> (acessado em maio de 2016), 2009.

RENNÓ, Fernando Braga. *Subverso: Arte de cantar o protesto*. Brasília: Faculdade de Comunicação, UnB. 2014. Disponível em: http://bdm.unb.br/bitstream/10483/9450/1/2014_FernandoBragaRenno.pdf, acessado em julho de 2015.

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2013.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI. 1969.

VELHO, Otávio. “O que nos une”. *Anuário Antropológico*. 2009/II/2010.

Recebido em: 26/12/2016. Aceito em: 15/01/2017.