

O ENGAJAMENTO INTELECTUAL

ATRAVÉS DO RECONHECIMENTO DA GEOPOLÍTICA DO SABER

Júlia Figueredo Benzaquen¹

Resumo: O artigo afirma que o reconhecimento da geopolítica do saber é um caminho para o engajamento intelectual. Para desenvolver essa ideia, busca reforçar o argumento dos estudos descoloniais de que os saberes são construídos a partir de um espaço-tempo e com objetivos políticos (explícitos ou não). Dessa forma, o texto busca fazer uma reflexão epistemológica a respeito da ciência, a partir das contribuições dos teóricos descoloniais e principalmente da teoria desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos. A primeira parte do artigo, apresenta o conceito de *colonialidade* como a face oculta da modernidade. Para entender o conceito de *colonialidade* é necessária uma releitura do tempo, o que é possível de ser feito a partir de um espaço diferente, no caso deste artigo, a partir da América Latina. Na segunda parte procuro aprofundar a reflexão epistemológica pensando como a ciência se reveste de uma *colonialidade do saber* para se impor como o conhecimento mais legítimo. A terceira parte é dedicada a explicar o conceito de engajamento intelectual como uma forma de fazer coro a ideia de que uma ciência descolonial e uma *epistemologia do Sul* para além de um projeto intelectual crítico, é um projeto político.

Palavras-chave: Geopolítica do saber. Colonialidade do saber. Engajamento intelectual.

Intellectual engagement through the recognition of the geopolitics of knowledge

Abstract: The article states that the recognition of the geopolitics of knowledge is a path to intellectual engagement. To develop this idea, the article seeks to strengthen the argument of decolonial thought that knowledge is constructed from a space - time with political goals (explicit or not). Thus, it seeks to make an epistemological reflection about science, using the contributions of decolonial theory and especially the theory developed by Boaventura de Sousa Santos . The first part of the article introduces the concept of coloniality as the hidden face of modernity. To understand the concept of coloniality it is required a reinterpretation of history, which can be made from the perspective of Latin America. In the second part the text discusses how science is constituted by an coloniality of knowledge, that allows it to be seen as the most legitimate knowledge . The third part is devoted to explain the concept of intellectual engagement as a way to stress that a decolonial science and an epistemology of South beyond a critical intellectual project, it is a political project.

Keywords: Geopolitics of knowledge. Coloniality of knowledge. Intellectual engagement

¹ Professora Adjunta I do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Doutora em Sociologia no Programa de Pós-colonialismos e cidadania global do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. E-mail: juliafb82@yahoo.com.br

Introdução

Esta texto tem como objetivo discorrer a respeito da necessidade do reconhecimento da geopolítica do saber para o comprometimento intelectual. Há muitos que criticam o uso do termo geopolítica por se associar com o discurso conservador relativo às estratégias de segurança, dos militares nos anos setenta. A análise do sistema-mundo², desenvolvida por Wallerstein (1991), deu ênfase para a forma que a divisão internacional do trabalho e as lutas militares geopolíticas foram constitutivas do processo de acumulação capitalista em escala mundial. A análise do sistema-mundo utilizou o conceito de geopolítica como central para se entender às ideologias globais. Diversos autores descoloniais (CASTRO-GOMÉZ, 2005; MIGNOLO, 2003a; GROSGOUEL, 2008), inspirados por Wallerstein, propõem o conceito de geopolítica do saber com o sentido de desmistificar a suposta neutralidade do saber científico e reafirmar que todo saber parte de um lugar (geo) e tem pressupostos e orientações políticas.

A necessidade de reconhecer a geopolítica do saber não é uma preocupação exclusiva dos estudos descoloniais. A reflexão a respeito de como o lugar de produção influencia o saber é antiga nas ciências³. A contribuição descolonial para esse debate tem o diferencial de surgir nas margens da produção hegemônica de conhecimento: a América Latina. Seguindo a inspiração dos estudos pós-coloniais, a perspectiva descolonial propõe uma análise da realidade ancorada em perspectivas locais.

1 *Colonialidade a outra face da modernidade*

Os teóricos descoloniais⁴ propõem uma nova forma de entender o tempo e conseqüentemente uma nova forma de entender a modernidade. Eles fazem a defesa de uma localização geopolítica e de um resgate histórico no sentido de fundamentar o fazer científico. Para essa corrente, a modernidade não surge com o Iluminismo, com a Revolução Industrial e

² Wallerstein (1992) desenvolveu a ideia de sistema-mundo. Algumas características dessa teoria: a definição do sistema-mundo moderno como unidade básica para entender o social, uma perspectiva de larga duração e a análise da economia-mundo capitalista.

³ Na sociologia esse debate é bastante antigo, estando presente nas reflexões dos clássicos, como por exemplo em Weber (1979). Mais recentemente, a perspectiva feminista contribuiu de maneira significativa para esse debate, como exemplo ver Harding (1997).

⁴ No decorrer do texto serão citados alguns desses autores. Alguns exemplos de autores que contribuíram para o projeto colonialidade-modernidade, ou seja, para os estudos descoloniais são: Quijano (2002), Dussel (2001 e 2005), Mignolo (2003.b) e Coronil (1992).

com a Revolução Francesa, mas sim com as invasões das Américas pelos europeus. A modernidade eurocêntrica ocultou aquilo que Dussel (2005) chamou de Primeira Modernidade. Nesta perspectiva, a América foi a primeira periferia da Europa e não o Oriente. Para os teóricos descoloniais não basta uma mudança espacial de perspectiva, por exemplo, o olhar do Oriente sob o Ocidente, como o estudo de Said (2004) pode sugerir⁵, mas é preciso também uma releitura do tempo passado, para uma melhor compreensão da realidade. Desta forma, a América Latina foi parte da modernidade desde o momento de sua constituição, e mais, a posição periférica que teve ao início da conformação do sistema-mundo foi crucial para a emergência e posterior consolidação da racionalidade moderna.

Mignolo (2005) argumenta como a Europa Ocidental passa a ocupar o papel de centro (nos mapas e nas configurações de poder e de saber) com a emergência das “Índias Ocidentais”, ou seja, com a invasão das Américas. Assim, Espanha e Portugal representam o começo da modernidade dentro da Europa (com a expulsão dos mouros) e, ao mesmo tempo, o início da *colonialidade* fora da Europa (com o “descobrimento” da América). Assim, a descoberta das Américas seria o nascimento do Ocidente⁶.

Ao fazer o resgate histórico da modernidade os teóricos falam como a partir da América um novo espaço-tempo se constitui material e subjetivamente: e isso é o que fundamenta o conceito de modernidade. No contexto latino americano, esse resgate histórico permite-nos perceber que a *colonialidade* é a outra face da modernidade, é o que tornou possível a existência da modernidade (QUIJANO, 2002; DUSSEL, 2001, 2005; MIGNOLO, 2003a). A ideia de *colonialidade* supõe a imposição de um sistema de classificação hierárquica de conhecimentos, espaços e pessoas. A *colonialidade* vai além dos períodos históricos de colonização política e se refere a situações de opressão diversas. As experiências coloniais são distintas, mas marcadas por elementos comuns, sendo o principal deles o domínio de uma sociedade metropolitana a uma sociedade colonial. O colonialismo histórico é uma experiência totalitária (no sentido de autoritária), e totalizante (abrange toda a sociedade colonial e metropolitana).

⁵ De acordo com Said (2004), o orientalismo tem menos a ver com o Oriente do que com o ‘nosso’ mundo, ou o mundo ocidental. A leitura apressada do seu texto pode levar ao equívoco de pensar que para superar o orientalismo basta falar a partir do Oriente.

⁶ Coronil (1996) afirma que com a consolidação da hegemonia dos Estados Unidos como poder mundial depois de 1945, o Ocidente mudou o seu centro de gravidade da Europa para a América, e os EUA se tornaram a referência dominante do Ocidente.

A *colonialidade* é uma sofisticação da colonização, pois da mesma forma que o colonialismo, a *colonialidade* é uma experiência totalizante, no entanto não é vista enquanto tal, pela existência do que Santos (2007) chamou de uma *linha abissal*. A *linha abissal* é uma linha invisível que distingue as sociedades metropolitanas, caracterizada como *este lado da linha*; dos territórios coloniais, representado pelo *outro lado da linha*. “A divisão é tal que o *outro lado da linha* desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente [...] A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha” (SANTOS, 2007, p. 1-2).

A negação radical da copresença é o que sustenta o conceito de *colonialidade* como uma forma de exterminar ou marginalizar aquilo que é considerado diferente e conseqüentemente inferior. Assim, o *outro lado da linha*, ou seja, as sociedades colonizadas, é composto por uma variedade de sujeitos e experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis. Até o tempo do *outro lado da linha* é outro, ou seja, o presente do *outro lado da linha* é tornado invisível ao ser reconceituado como um passado irreversível. Como o *outro lado da linha* é invisibilizado e descartado pela *linha abissal*, a universalidade da *razão indolente*⁷, razão própria *deste lado da linha*, não fica comprometida. Assim, “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2007, p. 9).

É só através da *linha abissal* que foi possível a modernidade. Ou seja, a modernidade só existe devido às explorações feitas ao *outro lado da linha*, que é sistematicamente ocultada. Segundo Santos (2007: 9), “esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial”. É dessa maneira que as sociedades “periféricas” ou “ex-colônias”, bem como as reivindicações e experiências vivenciadas por minorias sociais, continuam sendo tratadas a partir de suas relações de funcionalidade, semelhanças ou divergências com aquilo que se definiu como “centro”.

Desta forma, os estudos pós-coloniais estão interessados em compreender tanto o passado colonial como o presente neocolonial. Buscam ultrapassar a negligência do pensamento moderno perante a heterogeneidade de relações, povos e crenças que vivem no interior, seja das grandes metrópoles globais, seja em países e cidades periféricas. Portanto, os

⁷ A *razão indolente*, um conceito de Santos (2002) inspirado em Leibniz, descarta a multiplicidade de experiências disponíveis e possíveis. A *razão indolente* é o saber que é indiferente a tudo aquilo que não lhe convém, ou seja, que invisibiliza o que ameaça a manutenção do *status quo*.

estudos pós-coloniais objetivam visibilizar o que foi periferizado pelas referências centrais epistêmicas da modernidade eurocêntrica. Dessa forma, o pensamento pós-colonial pretende ser um pensamento *pós-abissal*, consciente da existência das *linhas abissais* e que procura valorizar os saberes, os sujeitos e as práticas que estão do *outro lado da linha*.

2 Colonialidade do saber

A *colonialidade do saber* é o que permite deslegitimar uns saberes e legitimar a suposta supremacia e superioridade de outros. São superiores os saberes de quem está em um lugar mais alto na escala hierárquica da *colonialidade*. É um conceito que está muito próximo do conceito de eurocentrismo. A arrogância de ignorar outros saberes, própria da *razão indolente*, pode ser caracterizada como *colonialidade do saber*. Ou seja, por se considerar numa posição superior e privilegiada em relação aos outros saberes, a *razão indolente* elimina ou marginaliza os outros saberes.

A *colonialidade do saber* considera os outros saberes, que não o da *razão indolente*, carentes de legitimidade por serem locais. Já a ciência seria universal, portanto legítima. O local é visto como limitado, monolítico, cristalizado, circunscrito. Assim é um não-saber, por não “ser útil” em outros contextos. Na verdade, o que a ciência tradicional hegemônica oculta é que a sua pretensa universalidade é local. A ciência possui um local de enunciação (parte na sua maioria de homens, ricos, brancos, europeus e cristãos⁸). Esse local de enunciação determina a audição e ouve-se só aquilo que é conveniente, tornando as outras vozes-saberes irracionais. Ou seja, é um contexto específico que vai definir o que é ou não legítimo de ser chamado de saber. “[...] Os padrões epistêmicos estabelecidos em nome da teologia, da filosofia e da ciência [eurocêntricas] tornaram possível que fosse negada racionalidade a todas as outras formas de conhecimento” (MIGNOLO, 2003a, p. 631).

A dicotomia saber local e saber universal se repete nos termos tradicional e moderno: “[...] a dicotomia saber moderno/ saber tradicional assenta na ideia de que o conhecimento tradicional é prático, coletivo, fortemente implantado no local, refletindo experiências exóticas” (SANTOS, MENESES E NUNES, 2004, p. 45). A ciência quando denomina os outros saberes de tradicionais os associa com o passado. Por exemplo, a ideia de que a

⁸ Grosfoguel (2008) define o sujeito colonizador como o homem heterossexual/branco/patriarcal/militar/capitalista/europeu. Todas são características que localizam o sujeito promotor de uma suposta ciência universal.

população do campo está atrasada a exclui da contemporaneidade, é o que Santos (2006) chama da não contemporaneidade do contemporâneo. O antropólogo Johannes Fabian (2002) chama isso da negação da contemporaneidade (*coevalness*). Leopoldo Zea (1986) conceitua a negação da simultaneidade epistêmica como *nordomonía*, ou seja, a norma que vem do Norte, que caracteriza o Norte como o avançado, que defende a superioridade da forma de vida ocidental.

Os estudos descoloniais não pretendem desconsiderar o conhecimento ocidental, mas usar os potenciais que esse tipo específico de conhecimento apresenta, em conjugação com outros saberes, na consolidação de *conhecimentos-emancipações*. Nessa perspectiva está presente o ideal do conhecimento como instrumento de emancipação social. Santos (2002) discorre sobre a diferença entre *conhecimento-emancipação* e *conhecimento-regulação*. O autor diz que todo conhecimento implica uma progressão entre a ignorância e o saber.

O conhecimento-emancipação é uma trajetória entre um estado de ignorância que designo por *colonialismo* e um estado de saber que designo por *solidariedade*. O conhecimento-regulação é uma trajetória entre um estado de ignorância que designo por *caos* e um estado de saber que designo por *ordem* (SANTOS, 2002, p. 74).

O colonialismo define o Outro como um objeto e o naturaliza como inferior. Para se chegar à solidariedade é preciso reconhecer o Outro como sujeito, o que é possível ser feito através de uma *Sociologia das Ausências e das Emergências*⁹ que descoloniza o Outro. Com a modernidade-colonialidade “a forma de ignorância no conhecimento-emancipação, o colonialismo, foi recodificado como forma de saber no conhecimento-regulação, ou seja, o colonialismo como ordem” (SANTOS, 2006, p. 32). O conhecimento metropolitano foi sendo implementado progressivamente nas colônias através da recusa dos conhecimentos e das línguas locais. Foi assim que, paulatinamente, o colonialismo se converteu numa forma de conhecimento, na forma do *conhecimento-regulação*. Desta forma, a *colonialidade do saber* é característica do *conhecimento-regulação*. E os saberes locais foram caracterizados como caos, ou seja, a forma de ignorância do conhecimento-regulação. “[...] O conhecimento-regulação veio a dominar totalmente o conhecimento-emancipação. Isto deveu-se ao modo como a ciência moderna se converteu em conhecimento hegemônico e se institucionalizou

⁹ O objetivo da *Sociologia das Ausências e das Emergências* é expandir o presente e contrair o futuro. A *Sociologia das Ausências* faz uma arqueologia do presente, transformando ausências em presenças. A *Sociologia das Emergências* substitui o vazio do futuro por um futuro de possibilidades plurais e concretas, utópicas e realistas, que se constroem no presente. A *Sociologia das Ausências* evidencia as alternativas disponíveis, já a *Sociologia das Emergências*, as alternativas possíveis (SANTOS, 2006).

como tal” (SANTOS, 2002, p. 29). A ciência pode se caracterizar enquanto *conhecimento-regulação* ou *conhecimento-emancipação* dependendo da perspectiva que adota.

De maneira geral, a ciência está enraizada em uma concepção positivista, que encobre o autor, através de uma suposta neutralidade e verdade absoluta. É o que Castro-Gómez (2005) designa por *ponto zero*, onde existe uma pretensa neutralidade, na qual o sujeito que conhece está supostamente livre dos preconceitos. Essa é uma idéia eurocêntrica que faz parte de um repertório, a qual as ciências sociais se incluem, de domínio econômico, político e cognitivo sobre o mundo.

Os teóricos pós-coloniais propõem uma reestruturação, descolonização ou pós-ocidentalização das ciências sociais. O primeiro passo para tanto é reconhecer e evidenciar que os trabalhos científicos são produzidos por um *corpo-político do conhecimento*, não podendo haver portanto pretensão de neutralidade. Todo o conhecimento possível se encontra incorporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação e não em um *ponto zero* (CASTRO-GÓMEZ e GROSGOUEL, 2007).

Quando cada saber é legitimado pela sua capacidade de ação no contexto específico, é possível questionar a *colonialidade do saber* e afirmar a diversidade de saberes. Ao rejeitar o eurocentrismo como pensamento único, constata-se a grande diversidade de saberes. A diversidade de saberes não é apenas o reflexo de diferenças ontológicas no mundo, mas é também resultado da infinidade de formas de descrever, ordenar e classificar o mundo. Santos, Meneses e Nunes (2004) dizem que “[...] a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos” (p. 46).

Os diferentes saberes não são estanques e possuem relações tão fluidas e ambíguas que não há saber original e essencial. Os saberes possuem lógicas próprias, mas estão em constante interação com saberes de lógicas diferentes e se influenciam mutuamente. Em muitas realidades, esses ditos “outros saberes” não são “outros”, mas sim são os principais saberes. Deste modo, é preciso ressaltar a insubmissão de “outros saberes” em vários contextos “periféricos” específicos. Nas periferias, a resolução de conflitos, por exemplo, fica, muitas vezes, a cargo de uma autoridade tradicional da própria comunidade.

A insurreição dos saberes se opõe não aos conteúdos, métodos ou conceito da ciência, mas aos efeitos da centralização do poder que é relacionado com a instituição e o funcionamento de um discurso científico organizado dentro da sociedade. Os saberes constituem as sociedades ocidentais porque se desenvolvem ao mesmo tempo em que criam as instituições. As instituições sociais clássicas de produção e reprodução do saber são: a família, a escola e a universidade, que agora dividem o papel com a mídia de massa (FOUCAULT, 1980). A institucionalização da *razão indolente* como o saber científico é o que lhe confere o caráter de universalidade, ou seja, de legitimidade absoluta. Esta ideia precisa ser questionada.

É preciso ainda enfatizar que os saberes rotulados pela *razão indolente* como local, tradicional, e/ou indígena¹⁰, não necessariamente tem ideias contrárias ao “universal” ou ao hegemônico. Os saberes locais podem contribuir com a *razão indolente* ou podem representar obstáculos a elas. Assim, os outros saberes que não os da *razão indolente*, não necessariamente são *conhecimento-emancipação*, na maioria das vezes na verdade, o senso comum se constitui de *conhecimento-regulação* que reforça a *razão indolente*.

3. Ciência descolonial: localizando os saberes

A ideia de propor uma ciência descolonial surge de um grupo de latinos americanos que procuram explicar e analisar em maior detalhe a situação pós-colonial experimentada na América Latina. O que parece uma simples alteração de prefixo, acarreta uma nova significação. O “pós” pressupõe um depois de algo, o prefixo de oposição “des” significa um desejo de por fim a colonização que acabou enquanto relação política, mas não enquanto relação social e que é parte constituinte da modernidade.

Como um projeto político, a teoria descolonial exige a explicitação da posicionalidade dos sujeitos envolvidos. Mignolo (2003b) faz a diferença entre *perspectiva* e *lugar de enunciação*. A perspectiva “[...] não é o produto da dor e da raiva dos despossuídos em si, mas sim de quem, mesmo não sendo despossuído, assume a perspectiva desses” (MIGNOLO 2003b, p. 28). Já o lugar de enunciação refere-se a lugares de história, de memória, de dor, de línguas e de saberes diversos. Mignolo (2003b) exemplifica que ao fazer uma defesa dos

¹⁰ Essas são apenas algumas das formas de denominação dos outros saberes que não o da *razão indolente*. Outras maneiras de especificá-los seria saberes populares, insubmissos, cotidianos, práticos, entre outros. Na sua maioria, são adjetivos que deslegitimam esses saberes em comparação com os saberes da *razão indolente*.

indígenas Bartolomeu de las Casas tinha uma *perspectiva* indígena, mas o *lugar de enunciação* quem tem é o indígena em si.

A maioria dos teóricos descoloniais são latinos americanos, e muitos deles “filhos de Colombo”, possuindo assim, muito mais uma *perspectiva* dos oprimidos do que um *lugar de enunciação* do colonizado. Dessa maneira, a concepção do conhecimento situado ou perspectivado defendido por essa corrente não pode comportar determinismos geográficos ou outros. Não é possível, nem desejável, desconsiderar tudo que venha da Europa ou do mundo ocidental¹¹. Além do mais, após quinhentos anos de imposição global da modernidade ocidental, torna difícil conceber o que lhe é exterior.

Fals Borda (1987) fala como uma sociologia da libertação está sendo construída por uma irmandade universal, independente de ser proveniente do Norte ou do Sul global, comprometida politicamente contra sistemas dominantes. Foi a história do capitalismo que permitiu pensar em um mundo dividido em Ocidente e Oriente ou em Norte e Sul. Pela história, foi o Norte global (um Norte autodefinido e autoinstituído pelas cartografias construídas nesse Norte) que colonizou o Sul. Dessa maneira, como nos diz Santos, o Sul é uma metáfora. No entanto, com a utilização dessas metáforas dicotômicas (Norte e Sul, Ocidente e Oriente) não se pode cair no erro do essencialismo, é preciso estar atento para a complexidade interna desses conceitos (CORONIL, 1989). É preciso afirmar que existe um Sul no Norte e um Norte no Sul. As metáforas pós-coloniais não podem repetir os erros das reduções binárias conceituais da modernidade. As metáforas são necessárias e úteis, mas nunca é demais alertar que são metáforas e enquanto tais possuem limites.

Boaventura de Sousa Santos traz importantes contributos para se pensar em uma perspectiva descolonial, adotando seriamente uma *perspectiva do Sul*. O autor defende o conceito de *epistemologias do Sul*:

O meu apelo a aprender com o Sul – entendendo o Sul como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo – significava precisamente o objetivo

¹¹ No texto de Santos (2009) “Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, há uma discussão a respeito do ocidentalismo. O texto inicia com uma reflexão sobre um texto de Jack Goody que defende que só será possível uma verdadeira história global quando for superado tanto o eurocentrismo como o anti-eurocentrismo eurocêntrico. Quem rejeita a razão pensa o ocidentalismo como único pensamento e não um no meio de outros, assim joga fora a razão ao criticar a racionalidade moderna. O erro que os teóricos pós-modernos cometeram. Para Goody a melhor maneira de combater não eurocentricamente o eurocentrismo é mostrar que tudo o que é atribuído ao Ocidente como sendo excepcional e único – sejam a ciência moderna, o capitalismo, o individualismo ou a democracia – têm paralelos e antecedentes em outras regiões e culturas do mundo. Por isso, o domínio do Ocidente não se explica por diferenças categoriais, mas por processos de elaboração e intensificação.

Adjetivar a epistemologia como *epistemologia do Sul*, significa considerar como conhecimento válido aquilo que resistiu à dominação do Norte. Dessa forma, uma *epistemologia do Sul* permite ao Sul pensar em um conhecimento e uma forma de produzi-lo que não sejam importados, mas sim adequados a sua realidade. Dessa maneira, a *epistemologia do Sul*, bem como a perspectiva descolonial, para além de um projeto intelectual crítico, é um projeto político.

Considerações finais

Através destas reflexões teóricas argumentei a respeito da importância da localização da construção do saber no sentido de informar práticas transformadoras. Defendo que é através da localização da ciência, ou seja, de uma geopolítica do saber que é possível a construção de uma ciência contra-hegemônica, ou de epistemologias do Sul, ou seja, a construção de uma ciência comprometida com a transformação da realidade social injusta e de exploração. Faz-se necessário pensar como operacionalizar metodologicamente esse tipo de ciência. Por isso, a importância de pesquisas empíricas que levem a sério os pressupostos teóricos dos estudos descoloniais. Além disso, recomendo mais pesquisas teóricas que complementem e complexifiquem a reflexão iniciada neste artigo. Fecho o texto com a sensação de ter deixado vários fios desamarrados. A abertura para novos caminhos a partir desses fios aqui tecidos é o que instiga a continuar apostando no reconhecimento de uma geopolítica do saber como forma de engajamento intelectual.

Referências bibliográficas

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris Del punto cero. Ciencia, raz e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar. 2005

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSGOQUEL Ramón. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores. 2007

CORONIL, Fernando. "Discovering America again: the politics of selfhood in the age of post-colonial empires", in: Rolena Adorno e Walter Dignolo (orgs.), *Discourses on Colonialism*, Dispositio XIV (36-38), 1989, p. 315-331.

CORONIL, Fernando, "Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", *Public Culture*, Vol. 5, No. 1, 1992

CORONIL, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1, feb. 1996, p. 51-87.

DUSSEL, Enrique, "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)" in Walter Dignolo (org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del signo. 2001, p. 57-70.

DUSSEL, Enrique , "Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación". 2005. Disponible en: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>. Acedido em outubro de 2008.

FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press. 2002.

FALS BORDA, Orlando. "Es posible una sociología de la liberación" y "Por un conocimiento vivencial", in: *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores. 1987

FOUCAULT, Michel, "Two lectures", in Colin Gordon (ed.), *Power/knowledge selected interviews and other writings. 1972-1977*. Nova York: Pantheon books, 1980. p. 78-108.

GROSGOUEL, Ramón, "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", in: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, p. 115-147.

HARDING, Sandra. "Women's Standpoints on Nature: What Makes Them Possible?", *Osiris*, 12. 1997.

MIGNOLO, Walter, "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica," in Santos, Boaventura de Sousa Santos (org.). *Conhecimento Prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento. 2003a

MIGNOLO, Walter, "'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico", in *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. 2003b. p. 19-60.

MIGNOLO, Walter, *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell. 2005. p. 34-50; 148-162.

QUIJANO, Aníbal, "Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America", *Neplanta: Views from South*, 1 (3), 2002. p. 533-580.

SAID, Edward W. *Orientalismo*, Lisboa: Livros Cotovia. 2004; 1978.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento. 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez. 2006.

REALIS

Revista de Estudos
AntiUtilitaristas e PosColoniais

Vol.3, nº 02, jul-dez 2013 www.revista-realis.org ISSN 2179-7501

SANTOS, Boaventura de Sousa, “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78. 2007. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF. Acedido em outubro de 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula G. Meneses (orgs), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 445-486.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. e NUNES, João Arriscado, “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo” in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento. 2004. p. 19-101.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l’Homme. 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel, “Creación del sistema mundial moderno”. En: Luis Peña Luis Bernardo (ed.), *Un mundo jamás imaginado 1492-1992*. Bogotá. 1992.

WEBER, Max. “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais” in *Weber. Sociologia*. São Paulo: Ática. 1979.

ZEA, Leopoldo, “Introducción”, in Leopoldo Zea (org.), *América Latina en sus ideas*. México: Unesco, Siglo XXI. 1986.

Recebido em: 27/09/2013. Aceito em: 11/01/2014.