

DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA, FILOSOFIA DO SUL E A CRÍTICA DESCOLONIAL À RACIONALIDADE MODERNA: o papel da ciência na legitimação da colonialidade

EPISTEMIC DISOBEDIENCE, SOUTHERN PHILOSOPHY AND DECOLONIAL CRITICISM TO MODERN RATIONALITY: the role of science in legitimation of coloniality

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho¹

UFMG: <https://orcid.org/0000-0002-0956-5580>

DOI: [10.21680/1982-1662.2020v3n29ID21306](https://doi.org/10.21680/1982-1662.2020v3n29ID21306)

Resumo

O objetivo do artigo é apresentar, a partir de uma interpretação das obras de dois dos principais autores do Grupo Modernidade/Colonialidade, Enrique Dussel e Walter Mignolo, a contribuição de uma parte do pensamento descolonial para a realização de uma reflexão sobre o que é compreendido como conhecimento válido na modernidade, bem como sobre a relação entre modernidade, colonialidade e o papel desempenhado pela filosofia e pelos direitos humanos no encobrimento da violência colonial. A partir desse diagnóstico, defende a necessidade e a possibilidade da consolidação do projeto descolonial de uma filosofia do Sul, que possibilita a realização de um diálogo simétrico entre o Sul e o Norte global. No mesmo sentido, apresenta a proposta de uma postura de desobediência epistêmica como o ferramental capaz de contribuir para o alargamento da compreensão do que é conhecimento.

Palavras-chave: pensamento descolonial. conhecimento moderno. filosofia do Sul. desobediência epistêmica.

¹ E-mail: rayannkmassahud@gmail.com.

Abstract:

The aim of the article is to present, based on an interpretation of the works of two of the main authors of the Modernity/Coloniality Group, Enrique Dussel and Walter Mignolo, the contribution of a part of decolonial thinking to the realization of a reflection on what is understood as valid knowledge in modernity, as well as about the relationship between modernity, coloniality and the role played by philosophy and human rights in covering up colonial violence. Based on this diagnosis, the need and the possibility of consolidating the decolonial project of a Southern philosophy, which makes possible a symmetrical dialogue between the South and the global North, are defended. In the same sense, it presents the proposal of an epistemic disobedience posture as the tool capable of contributing to the broader understanding of what knowledge is.

Keywords: decolonial thinking. modern knowledge. Southern philosophy. epistemic disobedience.

Introdução

O pensamento descolonial é uma corrente da crítica e situada na América Latina (BALESTRIN, 2013, p. 89),² organizada em torno e a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade (GOMES; MASSAHUD DE CARVALHO, 2020, p. 03). Referido Grupo se constitui a partir da década de 2000 (GOMES; MASSAHUD DE CARVALHO, 2020, p. 05-06), no entanto é possível remontar suas origens em meados da década de 1990, a partir da reunião de um conjunto de intelectuais, em sua maioria latino-americanos e latino-americanas, no Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, fortemente

² Há no Brasil uma disputa no que tange à denominação dessa corrente entre “decolonial” e “descolonial”. A nomenclatura decolonial foi defendida por Catherine Walsh como uma forma de afastar a crítica realizada pelo pensamento decolonial à modernidade/colonialidade do conceito de descolonização utilizado na Guerra Fria (MIGNOLO, 2008, p. 246). Quanto à utilização do termo descolonial, por sua vez, se justifica, primeiramente, a partir de um argumento lógico, se o “[...] contrário de colonialismo/colonização é descolonialismo/descolonização; já o inverso da colonialidade é a descolonialidade [...]”. Em segundo lugar, a nomenclatura decolonial evidenciaria um anglicismo. Por fim, o “S” em descolonial significaria o Sul do mundo (PAZELLO, 2014, p. 38). Devido ao exposto, considerando que a disputa entre elas é semântica ou morfológica e como ambos os lados possuem bons argumentos, no presente artigo, os termos decolonial e descolonial serão usados como sinônimos.

influenciado pelo Grupo Sul Asiático de Estudos Subalternos (BALLESTRIN, 2013, p. 94-95).

No ano 1998, no entanto, em decorrência de críticas internas, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos se dissolveu. Quanto às críticas, elas estão ancoradas em uma ausência de consideração adequada da América Latina e sobre a colonização ibérica, levando a uma invisibilização das singularidades, da violência e da resistência que ocorreram no continente americano (BALLESTRIN, 2013, p. 94-96). Cabe ressaltar que o tratamento detido sobre a experiência colonial latino-americana não é um mero capricho, mas é o ponto nodal para pensamento decolonial (SEGATO, 2014, p. 17), uma vez que a partir dela que se inaugura a modernidade (DUSSEL, 2007a, p. 11) e, conseqüentemente a colonialidade (QUIJANO, 2000, p. 343) e a decolonialidade (MIGNOLO, 2007a, p. 26).

No mesmo ano em que houve a dissolução do Grupo, começou a ocorrer uma série de reuniões, seminários e de encontros que deram origem ao Grupo Modernidade/Colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 95-96). Em uma apertada síntese, essa corrente é caracterizada por ressituar o início da modernidade – inaugurada em 1492 (DUSSEL, 2007a, p. 11) –, criticar a sua face violenta, a colonialidade (QUIJANO, 2000, p. 343), que se difrata em colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser (MIGNOLO, 2010, p. 11). Propondo, um projeto alternativo de sociedade futura – que não é moderno ou pós-moderno –, a transmodernidade (DUSSEL, 2015, p. 28).³

Nesse quadro, não obstante não ser novidade dentro das ciências sociais uma crítica à neutralidade da ciência (MIGNOLO, 2003, p. 204-207), o pensamento decolonial destina parte dos seus esforços (GROSFUGUEL, 2008, p. 118) a criticar também o papel desempenhado pela ciência, pela filosofia modernas (DUSSEL, 2010, p. 295) e pelos direitos humanos (DUSSEL, 1993, p. 58) (MIGNOLO, 2008, p. 325), na tentativa de legitimação e no encobrimento da violência (DUSSEL, 2010, p. 331) da

³ O projeto de transmodernidade não recusa simplesmente a modernidade, seu ponto de partida é a alteridade negada e, apesar de assumir os desafios da modernidade, responde a eles de um outro lugar, da sua própria realidade, das suas experiências sociais e culturais múltiplas (DUSSEL, 2015, p. 283). Em verdade, a possibilidade de encontrar novas respostas para os problemas enfrentados parece estar nas experiências das culturas que foram inferiorizadas (DUSSEL, 2015, p. 53). Sendo assim, a “real superação” da modernidade está relacionada com “a subsunção de seu caráter emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: a Trans-Modernidade (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, [...])” (DUSSEL, 2000, p. 50-51).

modernidade/colonialidade (QUIJANO, 2005, p. 25). Ao mesmo tempo, há um senso comum acadêmico que entende que o pensamento decolonial nega a razão e o conhecimento modernos (MASSAHUD DE CARVALHO, 2020, p. 143).

Sendo assim, o objetivo do presente artigo é contribuir para elucidação de referidas questões. Isto é, busca evidenciar no que consiste parte da crítica decolonial à ciência e à filosofia modernas e ao papel que desempenharam no transcorrer da modernidade (DUSSEL, 2010, p. 331). Da mesma forma, apresentar a proposta da referida tradição para um alargamento da compreensão do que é conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 29).

Para tanto, o trabalho é dividido em duas partes. Primeiramente, é exposta a crítica decolonial à modernidade, à razão moderna, o modo com que o pensamento decolonial entende a relação entre modernidade e a constituição do conhecimento e da filosofia modernos, bem como a proposta de uma filosofia do Sul. Em seguida, são abordadas a desobediência epistêmica e uma compreensão mais abrangente sobre a razão e sobre o conhecimento modernos.

Quanto à metodologia utilizado, o caminho escolhido é a revisão de literatura. Assim, são mobilizados, em maior medida, as obras de duas das três principais referências dessa corrente (BELLO, 2015, p. 51; BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 19; BERCLAZ, 2017, p. 205-206; PAZELLO, 2014 p. 39), sendo eles: Enrique Dussel e Walter Mignolo. Isso se justifica, pois são eles quem tratam da referida questão de modo mais detido.

Por fim, é necessário evidenciar que a crítica à razão moderna, ao papel da filosofia e da ciência no encobrimento da violência da modernidade não é uma crítica realizada apenas pelo pensamento decolonial, ela também está presente em outras tradições. No entanto, como dito anteriormente, o objetivo do presente trabalho é expor o modo com parte do pensamento decolonial se posiciona em face das supracitadas temáticas, possibilitando, assim, uma reflexão sobre elas.

Para uma crítica à racionalidade e à filosofia modernas

A crítica decolonial à modernidade está assentada na compreensão de que ela, a modernidade, é um fenômeno internamente europeu, fundada em uma suposta ideia de racionalidade que permitiria à humanidade avançar para um outro estágio de desenvolvimento humano. Entretanto, não há uma negação da racionalidade moderna

como um todo, afastando-se, assim, dos estudos pós-modernos (DUSSEL, 2000, p. 50). O objetivo não é rejeitar a razão em si, bem como não é de defender a “razão pela razão mesma” (DUSSEL, 2017, p. 3247), mas sim transcendê-la: ir além da limitada racionalidade europeia que segue uma lógica desenvolvimentista e de progresso (DUSSEL, 2000, p. 50).

Para além da defesa ou da crítica total à racionalidade, é necessário, em um primeiro momento, evidenciar que há uma relação umbilical entre a modernidade e a racionalidade moderna, expressa na formação de uma filosofia moderna. Concomitantemente à constituição da modernidade e ao desenvolvimento do capitalismo, ocorreu o nascimento da filosofia moderna com sua pretensão de universalidade (DUSSEL, 2015, p. 84-85).

Isto é, a filosofia moderna, desde a sua formação, tem a aspiração de ser a única expressão da razão, atribuindo a todas as outras filosofias regionais – a chinesa, a árabe e a latino-americana, por exemplo – o caráter de atraso. Por isso, elas foram desacreditadas e compreendidas como não sendo expressão da racionalidade humana (DUSSEL, 2015, p. 84-85).

Sendo assim, para a concepção eurocêntrica e hegemônica – da mesma forma que a própria modernidade –, a “autêntica filosofia” moderna teve início na Europa e foi instituída no século XVII, com René Descartes (DUSSEL, 2010, p. 291). Nessa lente, o que determinou o início da filosofia moderna foi uma alteração no modo de analisar e entender o mundo, passando a estar centrada no sujeito humano, estando a possibilidade de compreendê-lo vinculada exatamente à racionalidade presente e definidora da humanidade. A razão, então, é entendida como o traço específico que caracteriza o que é humano, o que torna a humanidade humanidade. Isto é, a partir de René Descartes, o uso da razão vai ser pensado em um sentido ontológico, a partir de um sujeito isolado que pensa e conhece o mundo (DUSSEL, 2010, p. 293).

Assim, a característica dessa filosofia moderna centralizada no sujeito é uma separação radical entre corpo e alma, entre razão e corporeidade, entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido (DUSSEL, 2010, p. 331). A partir dessa separação entre corpo e alma proposta por René Descartes, que marcaria o início da filosofia moderna na compreensão hegemônica, a filosofia – e como consequência a própria razão humana – passou a ocupar um papel central para legitimar a dominação e a exploração que ocorreram nas antigas colônias (DUSSEL, 2010, p. 295). Pois essa cisão

possibilitou a retirada da condição de sujeito humano dos povos colonizados (DUSSEL, 2010, p. 331), qualificando os seus corpos como meras mercadorias sujeitas à exploração por um determinado preço (DUSSEL, 2010, p. 295).

Esse seria o verdadeiro fundamento moderno para dominar e explorar os povos colonizados, bem como as mulheres, os negros e as negras, os e as indígenas (DUSSEL, 2010, p. 293). Na modernidade, a violência e a exploração colonial foram acompanhadas de uma justificação filosófica desses atos (DUSSEL, 2012, p. 19).

Isso se realiza na medida em que ela, a filosofia moderna, se ancora no mito de que os povos europeus são mais avançados – mais próximos da razão e portanto mais humanos – e, por isso, devem levar a civilização aos povos atrasados – mais próximos da corporeidade e da natureza. Esse é o argumento da filosofia moderna que não aparece aos olhos de modo imediato (DUSSEL, 2010, p. 295-296).

Apesar de ter sido sistematizado por René Descartes, esse argumento já estava presente alguns séculos antes, mais especificamente desde século XVI, durante todo o processo de colonização das Américas (DUSSEL, 2010, p. 295-296). Evidenciando, assim, a complexidade da relação entre a dominação, a exploração e a filosofia.

Cabe ressaltar, todavia, que apesar da concepção hegemônica entender que a filosofia moderna começa na Europa com René Descartes – desconsiderando tudo o que foi produzido fora da suposta linha que liga a Grécia Antiga à Europa moderna –, a sua tese do “*ego cogito*” não paira no ar. Ela é, antes, o resultado de momentos reflexivos anteriores (DUSSEL, 2010, p. 291).

Assim, é necessário resgatar que o suposto momento inaugural da filosofia moderna sofreu influência do teórico norte africano Santo Agostinho – mesmo que René Descartes não assuma isso textualmente (DUSSEL, 2010, p. 291), bem como o fato de René Descartes ter estudado a obra do filósofo mexicano Antonio Rubio (DUSSEL, 2010, p. 288). Ou seja, mesmo se se assumisse a concepção hegemônica, seria necessário reconhecer que a filosofia moderna nasce da influência direta do que ela nega e produz como hierarquicamente inferior, o pensamento de autores situados na periferia.

Desse modo, em oposição à compreensão hegemônica, o que inaugura o debate da filosofia moderna não é René Descartes com a separação entre sujeito e objeto, entre corpo e razão, sendo apenas um momento secundário (DUSSEL, 2010, p. 331). Isso serviu, como visto, apenas para legitimar a dominação, a exploração e a violência colonial.

Assim, ao deslocar geopoliticamente e temporalmente o início da modernidade para a experiência colonial na América – dos séculos XVII e XVIII para os XV e XVI – há também uma alteração filosófica e paradigmática (DUSSEL, 2010, p. 284). Essa alteração possibilita questionar a filosofia e a teoria eurocêntricas, bem como re-situar o lugar da América Latina na história da filosofia mundial: essa região passa a ser entendida como também parte integrante e produtora da filosofia moderna.

Sendo assim, em verdade, o primeiro debate filosófico moderno tem como centro a pergunta: “Que direito tem a Europa de dominar colonialmente as Índias [Ocidentais?]” (DUSSEL, 2010, p. 308-309). Ele foi travado pela primeira vez em 1550 entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas (DUSSEL, 2010, p. 308-309).

Em meados do século XV, Ginés de Sepúlveda buscava analisar o status ontológico dos e das indígenas que eram considerados por ele como bárbaros. Devido a essa condição, os indígenas deveriam se sujeitar às raças superiores, mais humanas e mais avançadas, para que conseguissem sair daquele estágio de inferioridade (DUSSEL, 2010, p. 296).

Dessa forma, cabia aos europeus levar maior grau de civilização aos povos menos desenvolvidos, mesmo que fosse necessária a utilização da força e da violência. Isso configurava uma guerra justa, pois cabia aos mais avançados levar a civilização a todas e a todos. Isto é, justificava-se a experiência colonial como uma guerra justa, em que os dominados eram sujeitados e as dominadas sujeitadas à dominação e à exploração para que pudessem se tornar mais humanos, bem como se fundamentava o controle da Europa sobre esses territórios. Esse processo violento marcado pelo fogo e pelo sangue é, ainda hoje, comumente narrado como a missão civilizadora que possibilita a emancipação dos e das indígenas da barbárie (DUSSEL, 2010, p. 296-298).

O problema do argumento de Ginés Sepúlveda é que ele é “tautológico”, uma vez que parte da suposta superioridade de uma cultura e, a partir dela, considera todas as outras culturas como inferiores. Assim, declara-se não-humano tudo o que difere da dita cultura superior (DUSSEL, 2010, p. 296).

É necessário, assim, resgatar Bartolomé de las Casas, o primeiro crítico da modernidade, que denunciava apenas duas décadas depois de sua inauguração a face violenta da modernidade e as mazelas geradas pelo processo “civilizador moderno”. O autor refuta o argumento de uma guerra justa e da legitimidade da dominação a partir de três questões centrais. Primeiramente, nega a pressuposição de Ginés Sepúlveda de

uma superioridade da cultura da Europa em face das outras (DUSSEL, 2010, p. 303). Com isso, para Bartolomé de las Casas a dominação colonial moderna não pode ser entendida como sendo justa (DUSSEL, 2010, p. 309).

Em segundo lugar, enfrenta a pressuposição de que os indígenas são bárbaros por não seguirem as mesmas crenças dos europeus e, por isso, seria preciso levar a civilização a eles e a elas, mesmo que por meio da violência. Para Bartolomé de las Casas os povos indígenas, assim como todas as diferentes culturas, devem ser compreendidos à luz de uma pretensão universal de verdade. Isto é, enquanto não se provar que esses povos estão equivocados nos seus costumes e crenças, não faz sentido falar em uma guerra justa. Pois eles e elas acreditam estar agindo de modo correto. Assim, até que se demonstre o equívoco deles e delas, são os e as indígenas que têm o direito a conduzir uma guerra justa contra os europeus (DUSSEL, 2010, p. 309-310).

Por fim, a dominação colonial também não é legítima, pois se o povo é "a sede do poder", a legitimidade das decisões políticas se assenta consenso do próprio povo. Dessa forma, quem governa somente pode ser aquele que o próprio povo, a comunidade política, elege. Portanto, como não houve consenso entre os e as indígenas na escolha de um governador europeu, situado em uma outra territorialidade, essa conquista é ilegítima (DUSSEL, 2010, p. 311).

Contudo, apesar da questão da legitimidade da dominação colonial ser a fundante da filosofia moderna, ela desapareceu no debate filosófico posterior. A filosofia compreendida hegemonicamente como moderna aceita a dominação colonial, tendo parado de questionar os fundamentos éticos e políticos do processo de expansão da Europa, não enfrentando, assim, o modo com que esse processo foi realizado – isto é, por meio da exploração e da dominação dos povos e dos territórios do Sul (DUSSEL, 2010, p. 308-309).⁴

É nesse contexto, da não-reflexão no campo filosófico acerca da legitimidade da dominação colonial, que o debate acerca dos direitos humanos ganha centralidade. Pois irrefletidamente se assume que há, dentro da humanidade, seres mais próximos da razão do que outros – mais humanos, pois. Isso se cristaliza na constituição e na

⁴ Cabe ressaltar que a distinção entre Norte e Sul não é geográfica. O Sul deve ser compreendido como: "1) América Latina (e seus povos originários); 2) o mundo islâmico (de Marrocos até Mindanao, nas Filipinas); 3) a África bantú sub-saariana e sua diáspora; 4) a Índia; 5) o Sudeste Asiático (em parte hindu, como Birma, Nepal, etc. e em outras chinês como Coreia, Vietnam, etc.); 6) a China" (DUSSEL, 2012, p. 22). Em síntese, os países do Sul ou periféricos são aqueles "explorados por um capitalismo colonialista que hoje se globaliza e está em crise" (DUSSEL, 2012, p. 12).

afirmação de direitos humanos não para toda a humanidade, mas apenas para uma parcela (DUSSEL, 2012, p. 17-18).

Dessa forma, a dominação política exercida pela metrópole sobre as colônias, no período colonial, impedia a cidadania dos povos colonizados. Eles não eram sujeitos no direito das metrópoles. No mesmo sentido, como eram considerados menos ou não humanos igualmente não eram considerados sujeitos de direitos humanos, apresentados, em flagrante contradição, como universais. Assim, eram compreendidos como “iguais, fraternos e livres os cidadãos metropolitanos e como desiguais, dominados e escravos os não-humanos do Sul” (DUSSEL, 2012, p. 17-18).

Essa dissonância se evidenciava na medida em que a Revolução Francesa levou à promulgação de “direitos humanos universais”, mas que só valiam para uma região específica, enquanto para outra parcela da sociedade e para outros povos os sujeitos continuavam podendo ser escravizados, continuavam não sendo considerados como humanos (DUSSEL, 2012, p. 17-18).

A universalidade dos direitos humanos pode ser, portanto, questionada, na medida em que eles excluem e desconsideram os povos colonizados como sendo também parte da humanidade. Consequentemente apesar da pretensão de universalidade, os direitos humanos foram, ao menos no meu momento inaugural, nada mais do que excludentes e limitados a uma única localidade (DUSSEL, 2012, p. 18).

Essa hierarquização entre seres mais e menos humanos não foi abordadas pela Filosofia hegemônica. Nesse sentido, como referida suposta ausência de humanidade continua ainda hoje constituindo o imaginário moderno, esse é um dos temas centrais para a filosofia do Sul (DUSSEL, 2012, p. 18).

Como dito anteriormente, a dominação colonial buscando legitimar os seus atos violentos realizou uma “justificação filosófica” ancorada em uma compreensão de superioridade do Norte em relação ao Sul e do centro em relação à periferia. A filosofia moderna europeia se tornou nos últimos séculos a filosofia universal, o que levou as antigas colônias a continuarem sendo filosófica e epistemologicamente colonizadas, o que se evidencia na forma majoritária da produção de conhecimentos nas regiões periféricas (DUSSEL, 2015, p. 89-90).⁵

⁵ A colonialidade do saber é uma das formas em que a colonialidade, a face oculta da modernidade, se difrata (MIGNOLO, 2010, p. 11). De forma geral, a colonialidade do saber está associada à afirmação de que só uma forma de conhecimento considerada como legítima e válida. Sendo ela o conhecimento moderno. Assim, como desdobramento, acaba por decretar todas as outras formas de saberes e de produção de conhecimentos como inferiores e, por vezes, como inexistentes (MIGNOLO, 2003, p. 242).

Conseqüentemente, a América Latina, enquanto composta por antigas colônias, foi excluída da história da filosofia moderna (DUSSEL, 2010, p. 283), revelando que a dominação para além de “militar, econômica e política” foi também “ideológica, cultural e, em seu fundamento, filosófica” (DUSSEL, 2015, p. 84-85).

Essa dominação vai assumir a forma de um “colonialismo cultural” (DUSSEL, 2012, p. 13) na periferia, pois se desconhece, em grande medida, o pensamento teórico e a filosofia produzidos na região anteriores à e ao longo da modernidade. O que passa a haver, em regra, é apenas uma aplicação automática das teorias, filosofias, dos planos de ensino e mesmo das agendas de pesquisa produzidos no Norte e voltadas a refletir sobre os problemas presentes nessa região (DUSSEL, 2012, p. 15).⁶

Dessa feita, “a colonialidade filosófica” se manifesta de maneira dúplice: no Norte, uma pretensão de universalidade, assentada nas experiências europeias e expandida para o restante do mundo, considerando a filosofia e o conhecimento produzidos em outras localidades como um pensamento atrasado, folclórico e místico. No Sul, por sua vez, devido à aceitação dessa suposta universalidade, a colonialidade filosófica se manifesta na ignorância em relação à própria filosofia regional da periferia (DUSSEL, 2015, p. 90-91). No limite, a filosofia moderna, ao não reconhecer a sua não-universalidade e, ao mesmo tempo, ao desconsiderar tudo o que difere dela, é a negação de toda e qualquer filosofia local.

Assim, durante muito tempo, em decorrência de perguntas mal formuladas, se afirmou e, em alguma medida, continua afirmando-se que não há uma filosofia do Sul e, mais especificamente, latino-americana. Essa alegação, em regra, parte de uma comparação das teorias produzidas no Sul com a Filosofia produzida no Norte (DUSSEL, 2012, p. 15).

O problema, contudo, não é exatamente o etnocentrismo dessa filosofia moderna eurocêntrica, isto é, a compreensão ingênua de que a partir da sua realidade,

No entanto, esse conceito teórico-social assume diferentes arranjos e algumas especificidades em diferentes autores e autoras. Para saber como eles e elas mobilizam referida categoria, conferir: LANDER, 2000.

⁶ Isso não quer dizer não existam teóricos, teóricas e teorias que realizem uma reflexão sobre e a partir da realidade periférica. O próprio Enrique Dussel destaca duas tradições que buscam realizar referida proposta, a teoria da dependência (DUSSEL, 1977, p. 76) e a filosofia da libertação (DUSSEL, 2007a, p. 55-68). Essas duas tradições são igualmente reconhecidas por Walter Mignolo: “na América Latina a teoria da dependência e a filosofia da libertação foram as respostas críticas à diferença colonial desde o final dos anos 60” (MIGNOLO, 2003, p. 145). Sendo assim, não se trata de uma afirmação de que não há teorização alguma que realize reflexões sobre a realidade, sobre os problemas e as mazelas vivenciados na América Latina, apenas que essas teorias ainda não são majoritárias entre nós.

da sua cultura e do seu mundo seria possível compreender o “sentido da existência humana”. Pois não apenas a filosofia moderna europeia, mas toda a filosofia – a grega, a chinesa, a hindu, a romana, por exemplo –, sempre foi etnocêntrica. Entretanto, até o início da modernidade, o etnocentrismo foi sempre regional (DUSSEL, 2012, p. 13). Esse caráter local se perdeu com o processo de colonização realizado pela Europa e assumiu, pela primeira vez, os contornos globais, expandindo-se por todo o mundo (DUSSEL, 2012, p. 14).

O problema, então, não é o etnocentrismo, mas a imposição global de uma filosofia pretensamente universal que não assume ser ela também produzida em uma específica região, a Europa. É necessário reconhecer que não há produção de conhecimento que não esteja temporalmente e espacialmente determinada, ela é sempre situada. Sendo assim, não há nenhuma filosofia neutra, ela é sempre comprometida (DUSSEL, 2012, p. 22).

Cabe ressaltar que assumir que a produção de conhecimento é sempre situada – em outros termos, localizar a produção de conhecimento –, não é uma questão meramente geográfica. Localizar, em verdade, consiste em assumir que toda e qualquer forma de saber não paira no ar, ela é sempre fortemente influenciada pelos sujeitos que a produzem, pelos problemas enfrentados em uma determinada época e em uma dada região. Evidenciando, assim, que a filosofia moderna europeia apresentada como mundial é também uma filosofia local (DUSSEL, 2007b, p. 15).

Assim, quando o pensamento decolonial assume que a sua produção de conhecimento é localizada, o objetivo não é limitar o debate a partir de critérios ontológicos ou de condições geográficas. Firmar a posição da filosofia do Sul como situada na América Latina consiste em um movimento duplo. Em primeiro lugar, como dito, se afastar da falsa narrativa de um conhecimento desinteressado e descomprometido, contribuindo, assim, para o desvelamento da pretensão de neutralidade das ciências (DUSSEL, 2012, p. 22). Em segundo lugar, localizar esse conhecimento vai além, trata-se de uma postura ético-política com aqueles e aquelas que foram vencidos e vencidas. Ou melhor, localizar é “situar-se na periferia do sistema-mundo, desde as raças dominadas, desde a mulher na ordem machista [...], desde a miséria [...]” (DUSSEL, 2017, p. 3243), desde os explorados, subalternizados e excluídos pela modernidade/colonialidade capitalista (DUSSEL, 2017, p. 3249).

Portanto, localizar uma teoria não significa que apenas os sujeitos que nascem

nessa localidade podem produzi-la, não é uma questão meramente territorial. Vai além, é uma forma de compreensão e de posicionamento no mundo, sempre do lado dos oprimidos e das oprimidas, dos dominados e das dominadas, dos explorados e das exploradas.

Apesar do referido comprometimento com os grupos subalternos o papel dos pensadores e das pensadoras que se vinculam a essa tradição não é falar em nome do Outro, a eles e a elas cabe apenas a tarefa de se colocar ao lado na luta das vítimas. Um teórico crítico, uma teórica crítica e uma filosofia crítica latino-americanos são aqueles e aquelas que assumem o compromisso e as responsabilidades “de lutar pelo Outro”, são aqueles e aquelas capazes de se sensibilizar e de se indignar “frente à injustiça que sofre algum Outro” (DUSSEL, 2017, p. 3241-3243).

O papel da teoria não é, então, o de frente, não cabe a ela ditar o funcionamento de como as coisas devem ser. Esse papel é o da práxis. A teoria “não pode reivindicar essa vanguarda. Pelo contrário, é a tarefa de uma reflexão de retaguarda que esclarece aos atores suas ações, que lhes permite aprofundá-las, ensiná-las e desenvolvê-las” (DUSSEL, 2012, p. 10).

Sendo assim, o primeiro passo para a superação da compreensão hegemônica da filosofia europeia como sendo universal e a única moderna é assumir a sua localidade, ou seja, superar a compreensão eurocêntrica, limitada e limitante, sobre o conhecimento. Evidencia-se, então, que a colonialidade filosófica ou do saber tem um duplo aspecto: no Norte ela se manifesta na compreensão de que a teoria lá produzida é universal. Enquanto no Sul, por sua vez, ela assume a roupagem da aceitação dessa pretensão de universalidade. Como desdobramento, na periferia, há, em grande medida, um desconhecimento em relação à produção teórica e filosófica regional. Assim, devido a esse desconhecimento, elas muitas vezes são compreendidas de um modo negativo, como sendo hierarquicamente inferiores (DUSSEL, 2012, p. 20).

Por conseguinte, muitas teorizações ao invés de analisar e pensar a partir da própria realidade, desconsiderada por essa filosofia eurocêntrica, se limitam à tessitura de comentários aos autores e às autoras do Norte vinculados e vinculadas à suposta tradição filosófica moderna e universal (DUSSEL, 2015, p. 90). Para se opor a essa filosofia colonizada é necessário realizar uma inversão radical. Isto é, transformar a exceção, as teorias que pensam a própria realidade, em regra (DUSSEL, 2015, p. 97). Uma vez que esse papel desempenhado de comentar as teorias produzidas no Norte não

é suficiente para explicar e enfrentar os problemas vivenciados no Sul. É necessário ir além, é preciso realizar uma nova crítica que leve a sério os conhecimentos e a realidade latino-americana. Seguindo esse percurso, será possível desvelar o que foi encoberto pela modernidade eurocêntrica (DUSSEL, 2012, p. 11).

A filosofia do Sul deve, então, realizar a análise da própria realidade concreta. Todavia, isso deve ser feito a partir de um diálogo crítico com o que há de melhor produzido na filosofia europeia (DUSSEL, 2015, p. 97). Não se tratar de negá-las, uma vez que com essas obras filosóficas é possível aprender muito, mas deve-se levar sempre em consideração que elas partem de uma perspectiva específica, da observação e da percepção de uma outra realidade (DUSSEL, 2012, p. 21). Isto é, elas não podem ser copiadas e importadas de maneira acrítica, partindo da pressuposição de que são universais e, por isso, valem para toda e qualquer localidade. Uma teoria crítica situada na América Latina, então, não deve ser apenas “comentarista da filosofia europeia”, bem como deve, ao mesmo tempo, “evitar o fundamentalismo que leva a excluir as contribuições de outras correntes filosóficas” (DUSSEL, 2012, p. 27).

A partir desse diálogo crítico, será possível aperfeiçoar e afiar os ferramentais teóricos para uma melhor compreensão da realidade (DUSSEL, 2017, p. 3243). Com isso, torna-se possível a sedimentação de uma tradição filosófica própria, que seja a expressão do Sul, que seja útil, fundamentada e comprometida com o pensar dos problemas e das mazelas que são vivenciados e estão visíveis somente nessa região. Partindo de uma filosofia do Sul, produzida nesses moldes, é possível recuperar a criatividade e a força latente desses saberes e tradições (DUSSEL, 2015, p. 97-98).

Para uma postura de desobediência epistêmica: razão subalterna, diferença colonial e pensamento liminar

Como dito anteriormente, a face oculta e violenta da modernidade, a colonialidade, afeta também o conhecimento (MIGNOLO, 2010, p. 11). Isso se cristaliza na compreensão hegemônica moderna/colonial de que não é possível produzir ciência no “Terceiro Mundo” (MIGNOLO, 2003, p. 164). Como desdobramento, as teorias e os saberes locais, elaborados nessas regiões, são invisibilizados, silenciados e produzidos como inexistentes (MIGNOLO, 2003, p. 242).

A colonialidade do saber ou do conhecimento constitui um imaginário e permanece oculta sob a retórica moderna. Por conseguinte, “o folclore, a medicina

nativa, o direito consuetudinário e os mitos que contam histórias imaginárias do passado” não são reconhecidos como sendo fontes válidas e legítimas de conhecimento (MIGNOLO, 2015, p. 149).

Devido ao exposto, o projeto descolonial abarca a realização da descolonização da mente e do imaginário (MIGNOLO, 2010, p. 9). É preciso, assim, dessubalternizar os conhecimentos e os saberes dos povos mais afetados pelo colonialismo e pela colonialidade. Para isso, busca-se realizar o alargamento da compreensão sobre o conhecimento, indo além da razão moderna e do conhecimento acadêmico (MIGNOLO, 2003, p. 29).

Como dito, o conhecimento moderno é caracterizado pela cisão entre sujeito e objeto (MIGNOLO, 2003, p. 93). O objeto, então, não é entendido como algo que é apenas diferente do sujeito, mas sim como algo que é exterior a ele. A partir desse pressuposto do conhecimento moderno, de que há um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, eliminam-se todas as possibilidades de entender o conhecimento como uma construção “intersubjetiva” (MIGNOLO, 2003, p. 290-291).

Pelo contrário, ele é entendido como uma construção individual, de um sujeito destacado do mundo e com plenas condições de compreendê-lo. Em outros termos, dentro do paradigma do conhecimento moderno, focaliza-se no sujeito que pensa, como se os sujeitos estivessem isolados e nessa posição fossem capazes de produzir conhecimento. No entanto, os sujeitos estão imersos em relações sociais, não há sujeitos apartados da sociedade e, dessa forma, o conhecimento é também sempre produzido de forma intersubjetiva (MIGNOLO, 2003, p. 93).

Devido ao exposto, para ir além dessa compreensão limitada sobre o que é o conhecimento moderno e, assim, enfrentar a colonialidade, é necessária uma postura de desobediência epistêmica. É preciso ir além do que é comumente narrado como moderno e, conseqüentemente, como conhecimento moderno (MIGNOLO, 2017, p. 30).

Nesse quadro, o primeiro passo é ater-se à compreensão de que a condição de possibilidade da Europa ter se tornado o centro da modernidade e da forma moderna de produção de conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 426) foi a dominação, a exploração e a expropriação colonial que ocorreu na América.

Como desdobramento, o segundo passo é pensar exatamente na exterioridade negada da modernidade eurocêntrica, nas experiências sociais e nos saberes que se constituem em espaços e tempos que a auto-narrativa moderna eclipsou e inventou

como pertencendo a seu exterior, ocultando, assim, a sua face irracional e violenta (MIGNOLO, 2017, p. 30).

Esse processo de dessubalternização do conhecimento, que possibilita trazer à luz, bem como colocar nos holofotes, os diferentes saberes que foram encobertos, já está em curso e se realiza na disputa entre a razão moderna⁷ e a razão subalterna, que foi subalternizada durante a colonização e a constituição da modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 36). Esse conflito entre a razão moderna e a razão “subalterna revela uma mudança de terreno em relação à própria função da razão moderna como prática cognitiva, política e teórica” (MIGNOLO, 2003, p. 161).

A razão subalterna deve ser compreendida como um conjunto de “práticas teóricas”, que se constitui a partir da violência moderna/colonial e, simultaneamente, se opõe a ela (MIGNOLO, 2003, p. 139-140). Assim, a partir do reconhecimento da sua existência e da sua recuperação, os conhecimentos subalternizados passam a ser articulados em “novos loci de enunciação”, apresentados como gnose liminar (MIGNOLO, 2003, p. 138-139). A gnose liminar, então, é o esforço realizado para o desvelamento das diferentes formas de saber, os saberes subalternizados, que coexistem no mundo e que foram soterradas desde o momento inaugural da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 36).

Para a realização da descolonização do conhecimento, a partir da gnose liminar, todavia, é necessário, em princípio, reconhecer que há no mundo uma “diferença colonial”:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10).

A diferença colonial é compreendida, assim, como “a classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticado pela colonialidade do poder” (MIGNOLO,

⁷ Walter Mignolo assume o projeto teórico de Enrique Dussel, compreendendo também a razão moderna na sua complexidade, a partir da percepção do seu caráter “genocida” que mascara, esconde e justifica a irracionalidade da violência colonial, por meio do mito de uma racionalidade moderna ligada ao processo de civilização e emancipação dos povos conquistados (MIGNOLO, 2003, p. 104-105).

2003, p. 40). Como decorrência, o mundo é compreendido como atravessado por uma clivagem que converte as diferenças em hierarquias (MIGNOLO, 2003, p. 36-37). Cabe ressaltar, contudo, que a diferença colonial está presente em todos os lugares, não apenas na periferia. Ela se manifesta também no centro, ainda que com outras roupagens (MIGNOLO, 2003, p. 09).

Ela, todavia, é naturalizada e “coloca uma marca no sangue ou na pele” dos sujeitos. Com isso, aqueles e aquelas que sofreram e que ainda sofrem com a colonialidade são compreendidos e compreendidas como sendo inferiores e incapazes de produzir conhecimento, em face de uma determinada parcela da sociedade que reivindica a própria superioridade (MIGNOLO, 2003, p. 432). Sendo assim, a “colonialidade do poder pressupõe a diferença colonial como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos” (MIGNOLO, 2003, p. 40).

A modernidade/colonialidade é dividida, então, entre fronteiras externas e fronteiras internas formando um todo (MIGNOLO, 2003, p. 62). Na margem interna à modernidade estão presentes o desenvolvimento tecnocientífico e as promessas de progresso e de emancipação, enquanto na margem externa elas não se realizam ou, ao menos, não se realizam da mesma forma (MIGNOLO, 2003, p. 40). Ao mesmo tempo e contraintuitivamente, é exatamente na margem externa, onde as promessas não se concretizam, que se encontram as condições necessárias para que as promessas da modernidade se realizem na margem interna (MIGNOLO, 2003, p. 74).

Em outras palavras, para que o desenvolvimento e o progresso ocorram na margem interna é necessária a realização da exploração, da dominação e da subalternização daqueles e daquelas que habitam a margem externa. A modernidade/colonialidade é o modo pelo qual essa diferença abissal se manifesta (MIGNOLO, 2003, p. 74).

A consequência lógica da diferença colonial é, por conseguinte, a reação dos saberes subalternos, por meio da gnose ou pensamento liminar (MIGNOLO, 2003, p. 10-11). Ou melhor, o pensamento liminar é uma reflexão crítica sobre a produção epistemológica a partir das margens externas e se constitui a partir dos diálogos estabelecidos com os saberes subalternizados a partir da modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 34). Ele está, assim, “localizado na fronteira da colonialidade do poder do sistema mundial moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 103)

A partir do exposto, o pensamento liminar pode ser entendido como o “discurso sobre o saber colonial”. Isto é, o pensamento liminar ou fronteiriço⁸ parte da compreensão da existência da referida diferença colonial e é compreendido como sendo uma postura, uma forma de manifestação teórica que resgata as histórias, as línguas, as culturas, as experiências e os saberes de todas aquelas e de todos aqueles que sofreram e que sofrem com a violência oculta da modernidade. O pensamento de fronteira é, então, aquele que parte das histórias locais dos sujeitos que foram subalternizados (MIGNOLO, 2003, p. 33-34).

Ele é um meio de construir uma forma subalterna de pensar, capaz de ultrapassar a hierarquia e a subalternização impostas pela modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 140). Pois diferentemente do conhecimento moderno, o pensamento liminar não compreende o desencadear da história como linear e progressivo, mas, pelo contrário, desvela a coexistência de diferentes tempos históricos, de histórias locais e de “suas particulares relações de poder” (MIGNOLO, 2003, p. 103).

Os sujeitos que se propõem à realização dessa tarefa de desobediência epistêmica, os teóricos e as teóricas de fronteira, são aqueles e aquelas que conseguem ter contato com o que há de melhor produzido na modernidade, ao mesmo tempo que conhecem as falsas narrativas contadas e naturalizadas, bem como recuperam o que foi encoberto – a constelação infinita de saberes e experiências sociais que coexistem com o restrito conhecimento moderno. Esses sujeitos se encontram na fronteira; estão entre a margem interna e a externa da modernidade, posicionando-se contra ela (MIGNOLO, 2003, p. 83).

Entre aqueles e aquelas que realizam hodiernamente o pensamento liminar, se encontra um grupo de intelectuais que transitam entre as margens internas e as margens externas da modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 110). Para a realização de um pensamento fronteiriço é necessário, então, “pensar a partir das duas tradições” e “ao mesmo tempo de nenhuma delas” (MIGNOLO, 2003, p. 102). Da mesma forma, é preciso “pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias”, como faz o limitado conhecimento moderno no interior das margens internas. Constitui-se, assim, como “um lócus dicotômico de enunciação” (MIGNOLO, 2003, p. 126).

⁸ Cabe ressaltar que a categoria pensamento fronteiriço não é aceita por todos os membros e por todas as membras do Grupo Modernidade/Colonialidade. A título exemplificativo, Ramón Grosfoguel se posiciona criticamente em relação a ela.

Cabe ressaltar que o pensamento liminar, diferente do conhecimento moderno/colonial, não está associado à Grécia antiga, a filósofos iluministas ou mesmo a teóricos e teóricas influentes do tempo presente. Ele está assentado em outro espaço-tempo, nas distintas histórias locais dos povos subalternizados, oprimidos e explorados pela modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 102).

Se faz mister, então, contar as histórias que foram e permanecem sendo ignoradas, esquecidas e apagadas pela modernidade, as que foram desprezadas e omitidas, que são capazes de transformação epistemológica, realizando uma epistemologia a partir das margens externas da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 83). Por isso, a realização da desobediência epistêmica não é restrita “à academia, e muito menos à academia norte-americana” (MIGNOLO, 2003, p. 146).

Considerações finais

A questão enfrentada é o modo com que a ciência moderna foi apresentada como a única forma de conhecimento existente e legítimo, assim como sendo uma construção exclusivamente europeia. O objetivo, como dito, é alargar a compreensão sobre o que é o conhecimento moderno e válido. Isso não leva a uma negação da ciência e dos saberes modernos, todavia, é urgente ir além deles.

Por conseguinte, não obstante as diferenças teóricas e conceituais de Enrique Dussel e Walter Mignolo, os autores parecem concordar que o conhecimento moderno, assim como a própria modernidade, apesar de serem comumente narrados como produzidos no interior da Europa e exportados para o restante do mundo – que aguarda o alvorecer da modernização civilizadora –, não estão limitados a uma única localidade. Muito antes pelo contrário, ao fim e ao cabo, o conhecimento é produzido em todos os lugares, tanto nas margens internas quanto nas externas da modernidade ou, em outra chave, no Norte e no Sul Global.

No mesmo sentido, outro ponto em que os autores convergem é a compreensão que não há uma única forma de conhecimento moderno, condenando todos os outros a condição de inferioridade. Não obstante terem sido encobertos pela modernidade/colonialidade, as diferentes formas de produção conhecimento e os diferentes saberes coexistem do mundo com o conhecimento apresentado como conhecimento científico, moderno e eurocêntrico. Não havendo entre eles hierarquização alguma, todos são igualmente legítimos.

No entanto, não há recusa alguma da importância do saber científico do Norte ou produzido nas margens internas da modernidade, não se trata de negar sua utilidade ou de decretar sua inexistência. Mas sim de reconhecer que ele cumpriu, assim como os direitos humanos, um papel fulcral da legitimação da colonialidade, bem como na invisibilização e silenciamento de uma pluralidade de conhecimentos.

Assim, para Enrique Dussel, uma filosofia do Sul não deve simplesmente rejeitar o conhecimento eurocêntrico, e sim subsumir o que há de melhor nas teorias produzidas no Norte, para que seja possível realizar um reflexo mais adequada do Sul global. Nesse mesmo sentido, para Walter Mignolo, é necessário expandir a compreensão do que é conhecimento, por meio de uma postura de desobediência epistêmica, mas mesmo nesse caso não há uma mera desconsideração do conhecimento tipicamente apresentado como moderno. Pois, cabe ao teórico e a teórica de fronteira conhecer as duas tradições, as constituídas nas margens externas e nas internas da modernidade.

Da mesma forma, Walter Mignolo e Enrique Dussel não renunciam a razão enquanto tal, não realizam uma crítica a razão em si – levando eles ao afastamento das teorias pós-modernas. A proposta dos autores é realizar também uma ampliação sobre a compreensão do que é razão, indo além da cisão entre corporalidade e razão, reconhecendo que há outras formas de racionalidade no mundo. Nesse quadro, uma das contribuições mais específicas de Walter Mignolo é a compreensão de que para além da razão moderna há também, em permanente tensão, a razão subalterna.

Por fim, não obstante a singularidade de suas arquitetônicas teóricas, Enrique Dussel e Walter Mignolo afirmam que as respostas para as mazelas enfrentadas no tempo presente, mais especificamente no Sul global, não serão encontradas no interior da própria modernidade. Isto é, a modernidade não consegue mais fornecer respostas para elas. Sendo assim, o caminho para enfrentar e resolver referidos dilemas concretos vivenciados na realidade periférica é resgatar os saberes, os conhecimentos, as tradições, as histórias locais e a infinidade de experiência social que foram soterrados, silenciados e desconsiderados.

Um dos pontos de maior afastamento entre os dois autores não configura uma divergência, mas expressa uma questão que está relacionada com a lente analítica utilizada por cada um deles. Isto é, Walter Mignolo possui uma preocupação mais verticalizada e, conseqüentemente mais restrita, o seu projeto teórico busca resgatar as narrativas e as histórias não contadas pela modernidade/colonialidade. Enrique

Dussel, por sua vez, possui uma proposta mais abrangente, sendo ela, a constituição de uma teorização que leve a sério a clivagem colonial e, para isso, ele precisa ir além do conhecimento eurocêntrico e considerar também as tradições e saberes encobertos pela modernidade/colonialidade. Em sendo assim, a proposta de Walter Mignolo poderia ser enquadrada no interior do projeto de Enrique Dussel e, por isso, não são excludentes, mas sim complementares.

A a partir do alargamento do conhecimento moderno, por meio do pensamento liminar e da Filosofia do Sul – que partem da razão subalterna e reconhecem a diferença colonial –, o pensamento descolonial – ao reconhecer, bem como resgatar os saberes desprezados e produzidos como inexistentes – se opõe ao imaginário moderno construído em torno do conhecimento, sendo ele: de que somente o conhecimento científico e o produzido no interior das margens internas à modernidade são saberes igualmente válidos e legítimos.

Referências

- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117. 2013.
- BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, p. 49-61, 2015.
- BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
- BRAGATO, F.F.; CASTILHO, N.M. 2014. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: E. BELLO; E.M. VAL (orgs.), **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: EDUCS, p. 11-25.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.
- _____. **1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)** - Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- _____. **Materiales para una política de la liberación**. México-Madrid: Plaza y Valdés, 2007a.
- _____. **Política de la liberación: historia mundial y crítica**. Madrid: Editorial Trotta, 2007b.
- _____. **Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade**. Em: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Editora Almeida. 2010.
- _____. Para um diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. **Filosofazer: Revista do instituto**

- Superior de Filosofia Berthier. n. 41, p. 11-30. 2012.
- _____. Agenda para um diálogo inter-filosófico Sur-Sur. In: DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015.
- _____. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, 2016.
- _____. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade / The Philosophy of Liberation face the post-modernity and post-colonial and subalterns studies. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 3232-3254, dez. 2017. ISSN 2179-8966. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230>>. Acesso em: jun. 2020.
- GOMES, David F.L.; MASSAHUD DE CARVALHO, Rayann K. “Poderá o direito ser decolonial?”. **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: link para o artigo. acesso em jun de 2020. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/43745.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 80, Março 2008: 115-147.
- LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- MASSAHUD DE CARVALHO, R. K. **Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial: para um direito situado na periferia**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (coords.). **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, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p. 25-47, 2007.
- _____. **La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso**. In: **Tabula rasa**. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 8, 2008.
- _____. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo. 2010.
- _____. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. In: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.). **Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)**. 2015. S.L.: Bellaterra, 2015.
- _____. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, n. 1 v. 1, pp. 12-32, 2017.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro decolonial do poder e a crítica marxista ao direito**. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.
- _____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, 2005.
- SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la colonialidad del Poder y el giro decolonial. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). **Aníbal Quijano. Textos de Fundación**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

Recebido: 11 jun 2020
Aceito: 02 out 2020