



Dossiê
**“Fenomenologia e
Hermenêutica na
América Latina”**

“Nosso norte é o Sul”

Joaquin Torres García (1874-1949)

Hermenêuticas topológicas, Filosofia latinoamericana e pensamento decolonial: a tarefa de descolonizar nosso pensamento¹

Topological hermeneutics, Latin-American philosophy and Decolonial thinking: the task of decolonization of our thinking

DOI: 10.12957/ek.2021.61940

Rebeca Furtado de Melo²

Colégio Pedro II

rebeca.melo.1@cp2.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-7984-8033>

RESUMO

O presente artigo parte de uma distinção entre duas compreensões de pensamento decolonial, uma mais abrangente e a outra que se refere especialmente ao trabalho desenvolvido pelo grupo Modernidade/colonialidade. A partir desta distinção, se articula algumas propostas deste grupo com a necessidade de desenvolvermos hermenêuticas topológicas a fim de sermos capazes, por um lado, de compreendermos nosso próprio lugar de enunciação e o acontecimento geohistórico que o instaura e atravessa, e, por outro, de realizarmos a tarefa de descolonizarmos nosso pensamento e fazer filosófico.

Palavras-chave: Hermenêuticas topológicas. Pensamento decolonial. Colonialidade. Filosofia latinoamericana.

¹ Agradeço a Deborah Moreira Guimarães pela leitura e revisão atenta, cuidadosa e generosa de uma primeira versão deste texto e a Juliana Lira Sampaio pela amizade, suporte e diálogo intelectual, político e afetivo que foram fundamentais para que esse texto se tornasse possível, tanto nos últimos anos de pesquisa que temos a alegria e privilégio de compartilhar com a Joana Tolentino e a Aline do Carmo, mas, especialmente, nesse momento, para que eu tivesse força para escrever essas linhas, atravessando o puerpério de minha amada filha Aurora, a quem eu dedico esse texto, com a esperança e o desejo de que ela também encontre mulheres tão inspiradoras em suas caminhadas e lutas “por um mundo em que caibam muitos mundos”.

² Doutora em Filosofia (UERJ, 2016). Atualmente, dedica-se à pesquisa sobre hermenêuticas situadas, filosofia decolonial e ecofeminismos. Professora de filosofia no Colégio Pedro II.

ABSTRACT

This work starts from a distinction between two understandings of “decolonial thinking”. One of them is more comprehensive, while the other one refers to the work developed by the Modernity/coloniality project. Based on this distinction, we articulate some proposals of this group with the necessity of developing topological hermeneutics in order to be able, on the one hand, to understand our own place of enunciation and the geohistorical event that establishes and trespasses it, and, on the other, to carry out the task of decolonizing our thinking and philosophy.

Keywords: Topological hermeneutics. Decolonial Thinking. Coloniality. Latin-American philosophy.

Pensamento decolonial³ e o Grupo de investigação Modernidade/colonialidade: definições e distinções iniciais

O chamado pensamento decolonial pode ser compreendido, em linhas gerais, pelo menos de duas formas distintas. A primeira, em um sentido lato, diz respeito a uma grande diversidade de propostas (incluindo empreitadas epistêmicas / éticas / ontológicas / estéticas etc.) de se pensar (agir/viver/conhecer etc.) contra/ apesar/ além/ independentemente/ etc. da matriz colonial, eurocentrada, que foram e são desenvolvidos a partir de muitos referenciais teóricos e/ou práticos e com objetivos variados (muitas vezes não acadêmicos, muito menos disciplinares) em diferentes territórios e momentos históricos. Em geral, tais propostas podem se subdividir em dois tipos de esforços, que em muitas obras se combinam ou se complementam: a) uma tarefa “negativa” de desenvolver uma crítica aos diversos efeitos, desdobramentos e manutenções de estruturas de poder e/ou opressão, muitas vezes invisibilizados, que são

³ Há uma discussão em torno do uso ou supressão do “s” nos termos “decolonial” e “descolonial”. Alguns autores/as propõem o uso decolonial para uma alusão mais evidente ao conceito de colonialidade em contraposição ao descolonial que estaria ligado a ideia de descolonização, enquanto superação do colonialismo (ver, por exemplo, Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Em geral, essa é a opção do grupo Modernidade/Colonialidade, que discutiremos a seguir. Contudo, muitas pessoas usam os termos como sinônimos e compreendendo a ambos nesse sentido mais amplo de oposição a esse processo longo, às estruturas e consequências mais arraigadas da colonização, que não é eliminada com a “independência dos países”, nem pode ser simplesmente suprimida de uma vez por todas, mas que envolve um posicionamento de tensionamento contínuo com essa matriz de poder colonial que perpassa a abertura mesma da compreensão de mundo da modernidade/colonialidade como veremos a seguir.

decorrentes/ atrelados/ enraizados etc. da e na colonização; b) uma tarefa “positiva” de apresentar uma proposta de pensamento/ação que supere/exceda/se dê a partir de outro paradigma que a matriz colonial.

Muitas dessas obras denunciam que os “efeitos, desdobramentos e/ou estruturas coloniais”, que aqui nomearemos de uma forma bastante ampla de colonialidade, seguem atuantes e vigentes mesmo após a “superação” da colonização em termos jurídicos, quer dizer, mesmo após a consolidação da independência das chamadas colônias, ainda que alguns desses referentes também sejam datados em períodos durante ou antes do surgimento dos movimentos pela independência de determinados territórios. Essas críticas geralmente estão acompanhadas de alguma forma de proposta de ação política (ainda que de formas potencialmente muito distintas, desde a defesa da luta armada a uma sutil “militância intelectual”). Desta maneira, podemos afirmar que o pensamento-ação decolonial, neste sentido amplo, possui forte presença de programas e/ou formas de agência política, tem sua abrangência e alcance desde propostas locais a globais e podem ser tão antigas como a própria colonização⁴ ou serem bastante recentes, surgidos nos últimos anos.

Além disso, considerado a partir desta amplitude, o pensamento decolonial pode abarcar ainda qualquer sistema de pensamento, organização cultural-político-social, proposta epistêmica-ético-estético-política que rompa, exceda ou confronte a matriz colonial eurocentrada, que sirva como fonte, inspiração ou solo para possibilidades de descolonização de nosso pensamento-ação. Quer dizer, qualquer e toda possibilidade alter-nativa de ser/estar/agir/compreender mundo para além da “monocultura da mente⁵” (SHIVA, 2003) moderno-colonial que foi imposta globalmente a partir dos processos coloniais e silenciou, invisibilizou, exterminou e/ou desqualificou toda diversidade e abundância de projetos de mundo-existência⁶ para além do Ocidental

⁴ “[...] o pensamento e a ação descoloniais surgiram e se desdobraram, do século XVI em diante, como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados.” (MIGNOLO, 2017, p. 2)

⁵ A autora indiana Vandana Shiva cunha essa expressão para evidenciar como as monoculturas do solo, que exterminam a biodiversidade em prol de uma única cultura agrícola de valor mercadológico, são decorrentes da monocultura da mente. Esse termo se refere ao paradigma de extermínio de culturas instaurado pela colonização e sua matriz de dominação/extermínio globalizada violentamente, que também inclui a ciência moderna e o capitalismo mercantil. Em terras dominadas violentamente pelo agronegócio e em tempos de queimadas e ampliação de venenos biocidas, o termo e o resgate dessas relações com a colonialidade, não apenas é oportuno, mas é fundamental e urgente.

⁶ Uso esses termos a partir da expressão “projeto de mundo-vida” de Catherine Walsh (2013, p. 28). Aqui altero a palavra vida por existência a fim de sublinhar uma distinção entre as mais diversas formas de

(europeu-branco-cishetero-masculino), considerado e imposto como único viável, legítimo ou superior aos demais.

Por outro lado, existe (pelo menos) uma segunda possibilidade de definirmos o pensamento decolonial ou os estudos decoloniais que é bastante mais específica e restritiva. Ela diz respeito às propostas e trabalhos que surgem a partir de um grupo de intelectuais e acadêmicos, que compõem o que Arturo Escobar chamou de “programa de investigação da Modernidade/Colonialidade” (ESCOBAR, 2012, p. 66) e que se consolidou academicamente com a denominação de coletivo ou grupo “Modernidade/colonialidade/decolonialidade” (Palermo, 2018, p. 149), a partir de agora MCD.⁷

O grupo inter e transdisciplinar é formado por pesquisadores/as de diversos países e universidades, principalmente, da e na América Latina⁸, que possuem trabalhos independentes e heterogêneos, mas que mantêm um diálogo constante e profícuo tanto em suas publicações, quanto em eventos e reuniões. Em linhas gerais, o pressuposto básico que o grupo compartilha é de que “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (MIGNOLO, 2005, p. 61), quer dizer, que a colonialidade é um traço fundamental que caracteriza, perpassa e sustenta o acontecimento da

vida, que envolvem as plantas, os animais, os rios, os espíritos etc. e os seres humanos, a fim de referir-me, especificamente, à forma humana de compartilhamento de projetos de ser, sentir, pensar e agir através dos processos educativos e políticos. Evidentemente todo projeto de mundo envolve uma concepção de e relação com as demais formas de vida, sejam elas humanas ou não, e, assim, um “projeto de vida” enquanto compreensão do que é a vida neste sentido alargado. Mas me parece interessante destacar aqui que os projetos ontológicos, epistemológicos, político-éticos etc. tensionados e violentados pela colonização envolvem decisões muito específicas sobre a existência humana que irão se desdobrar na abertura ou interdição das possibilidades de relação com as demais formas de vida. Além disso, é um vocabulário mais afinado com a hermenêutica filosófica alemã e, portanto, mais familiar à maioria do público leitor da revista Ekstasis.

⁷ Diversas genealogias, apresentações e introduções ao grupo MCD e seus trabalhos podem ser encontradas em outros artigos (CASTRO GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007; ESCOBAR, 2012; GESCO, 2012; BALLESTRIN, 2013; PALERMO, 2005; MALDONADO-TORRES; BLANCO, 2016; PANCHÓN SOTO, 2008), aqui pretendo apresentar, de maneira bastante sucinta, apenas elementos fundamentais para a compreensão dos argumentos centrais deste trabalho. É importante, contudo, destacar que foi no interior das discussões deste grupo que o termo “giro decolonial” foi cunhado e que tal termo surge, em grande medida, para dar conta de divergências, críticas e/ou a defesa de radicalização dos estudos subalternos e pós-coloniais, marcando, portanto, uma distinção essencial entre essas propostas que na primeira definição sugerida neste trabalho fica apagada (sobre essa discussão ver o artigo já citado da Ballestrin e mais especificamente o artigo “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality” de Ramón Grosfoguel (Em: TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 1(1), 2011).

⁸ Alguns/mas pesquisadores/as são radicados nos EUA. Para uma listagem dos nomes, formações acadêmicas e localização mais específica dos locais de nascimento e trabalho dos/as principais integrantes do grupo, ver o quadro 1 (p. 98) disponível do artigo já citado da Ballestrin.

modernidade, sendo vigente até os dias atuais, apesar de ter sido invisibilizada, minimizada e/ou ignorada pelos pensadores/as ocidentais, o que Maldonado-Torres denomina “esquecimento da colonialidade” (2008, p. 73). Essa compreensão será fundamental para suas análises e formulações sobre o tema e sobre seus desdobramentos para a compreensão do passado, do presente e de nossas possibilidades de futuro na América Latina e em outros territórios pelo mundo em seus tensionamentos com a Europa, território do projeto geohistórico de mundo-existência que comumente denominamos Ocidente.

O termo colonialidade é cunhado inicialmente por Quijano (1992) e aparece articulado a partir da ascensão da modernidade/racionalidade europeia, para nomear a estrutura que produz um padrão mundial de dominação política-cultural, sócio-econômica, simbólica e epistêmica da Europa sobre o resto do mundo, fundado na instauração moderna das categorias de raça e gênero e da divisão e exploração do trabalho no sistema capitalista. Esta dominação foi estabelecida por meio da colonização inicialmente das Américas e expandida, em seguida, para diversos outros territórios no globo. Aí também o autor estabelece a diferença entre os conceitos de colonialismo e colonialidade (p. 14), ao defender que a colonialidade persiste mesmo após a superação do colonialismo, isto é, mantém-se vigente mesmo após as lutas e os processos de independência formal-jurídica desses territórios terem sido, supostamente, bem-sucedidos⁹.

Ao final deste mesmo texto, Quijano já emprega o termo “colonialidade do poder” (p. 19). Este termo será consolidado em suas formulações seguintes, assim como adotado pelos/as participantes do grupo, como conceito fundamental para os estudos decoloniais. A expressão será posteriormente acrescida de outras duas formulações complementares, a colonialidade do saber e do ser. A primeira delas pretende evidenciar os aspectos epistemológicos dessa estrutura que invisibiliza, nega e/ou extermina o conhecimento dos povos dos territórios colonizados. Já a colonialidade do ser (MIGNOLO, 2003, p. 633 e Maldonado-Torres, 2007 e 2008) aponta para os aspectos ontológicos dessa dominação, na medida em que a dualidade forjada entre Europa x territórios colonizados, não estabelece somente a constatação de uma diferença radical entre os projetos de mundo-existência abertos geohistoricamente nesses lugares, mas, ao

⁹ Para uma discussão mais detida sobre essas diferenças entre colonialismo, colonialidade, descolonização e decolonialidade ver MALDONADO-TORRES, 2018.

contrário, expressa uma hierarquia ontológica, que será formulada fundamentalmente através da criação da categoria de raça, que instaura a desqualificação/inferioridade e, em muitos momentos, a negação completa da pessoa colonizada enquanto ser humano, ser racional e/ou sujeito de conhecimento. Essa oposição hierarquizada legitimou historicamente a violência desmedida e seletiva contra essas pessoas e/ou seu extermínio, genocídio, aniquilação, levada a cabo por meio da estrutura de poder colonial (colonialidade do poder¹⁰). Mais tarde, se propôs a expressão colonialidade do gênero para se pensar a forma como a categoria de gênero desempenha um papel no interior das hierarquizações coloniais entre homens e mulheres e como dispositivo para a negação da humanidade das pessoas colonizadas, a partir, em geral, da sua classificação como animais, hipersexualizados ou passivos sexualmente, mas não gendrados (LUGONES, 2014).

Na medida em que se compreende que a colonialidade é um dos fundamentos da modernidade e que ela se inicia com a colonização dos territórios de Abya Yala¹¹, denominados como Índia Ocidental, Novo Mundo e mais tarde, América, pelos colonizadores, considera-se o ano de 1492¹² como o marco temporal do início da modernidade. Os trabalhos do grupo, portanto, versam sobre as possibilidades de interpretar, evidenciar e denunciar a matriz colonial de poder e suas diversas estratégias de dominação nos diversos âmbitos da vida, dando especial atenção à centralidade que Abya Yala teve como lugar de instauração colonial inicial, assim como os desdobramentos da colonialidade na constituição de quem somos.

¹⁰ Ver a relação entre o racismo, a exploração capitalista, o controle sobre o sexo e o monopólio do saber para compreender a dimensão do conceito de colonialidade do poder, proposto por Quijano (QUIJANO, 2000a e 2000b).

¹¹ Denominação desses territórios proveniente do vocábulo da língua Kuna, que significa “terra de vida, terra madura”. Para uma discussão sobre nomeação, colonização e colonialidade e para uma genealogia crítica dos termos que nomeiam nossos territórios, ver: “De América a Abya Yala - Semiótica da descolonização”, de Armando de Melo Lisboa (Educação e (Des)Colonialidades dos Saberes, Práticas e Poderes, v. 23, n. 53/2, 2014, pp. 501-531).

¹² Essa tese já aparecia em trabalhos de Dussel desde, pelo menos, o início dos anos 90. Ver, especialmente, DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro* (A origem do “mito da Modernidade”). Petrópolis: Vozes, 1993.

Hermenêuticas topológicas e diferença colonial: mestiçagem e apagamento de nosso lugar de enunciação

Se desejamos manter o termo hermenêutica para descrever o ato compreensivo, precisaremos questionar a tradição chamada de “hermenêutica filosófica” a fim de que ela seja capaz de dar conta dos desafios que se colocam com a “pluralidade de tradições” e seus intercâmbios (MIGNOLO, 2013, p. 141).

O pertencimento a um mundo colonizado é marcado por uma precariedade de enraizamento na medida em que pertencemos a um mundo que se mantém pela justaposição de mundos despedaçados violentamente pela colonização. Mignolo se referiu a essa experiência hermenêutica da situação colonial como a experiência de um sujeito desterrado, um estar “fora de lugar” (MIGNOLO, 2013, p. 120), na medida em que a situação colonial faz com que ambos os sujeito dizentes, tanto o colonizado quanto o colonizador (ainda que de formas muito distintas) partam de uma descontinuidade de suas tradições, de seus horizontes, de suas referências, dos hábitos e memórias compartilhadas fundamentais para ser capaz de dizer algo para alguém, quer dizer, de falar pretendendo ser compreendido. Evidentemente também poderíamos adicionar aí a própria possibilidade de falar, quer dizer, na medida em que a diferença colonial posiciona as pessoas colonizadas fora do lugar de humanidade plena (sendo tratado como sub-humano ou desumanizado completamente (KRENAK, 2020; SEPÚLVEDA, 2006; ZAFFARONI, 2015), a própria possibilidade de fala significativa e escuta compreensiva já estão completamente comprometidas. Em todo caso, Mignolo pontua que estar fora do lugar “en ambos casos se trata no solo de geografía (el estar físicamente en un lugar o no estar en el otro) sino de territorio: tanto el espacio como la memoria del espacio.” (*Idem*, p. 122).

Esse estar fora de lugar que abriga a tensão e a incomensurabilidade da situação colonial não deve ser confundido, contudo, com o habitar um não lugar¹³ porque não

¹³ Quando da defesa de minha tese de doutorado, Alexandre Cabral insistiu algumas vezes na proposta de se pensar uma hermenêutica do não lugar a partir sobretudo de um diálogo com Levinas. Na ocasião, eu insisti na defesa da impossibilidade de se experimentar um não lugar, na medida em que o que caracterizaria toda possibilidade de experiência seria exatamente habitar determinado mundo em sua positividade. Minha preocupação de então era evitar recair com a tal ideia de um “não-lugar”, ao que Castro Alves denominou a “*hybris* do ponto zero”, termo que só mais tarde vim a conhecer e que, a partir da formulação de Dussel, refere-se a “la pretensión desmesurada del pensar cartesiano de situarse más allá de toda perspectiva particular.” (DUSSEL, 2008, p. 165). Ironicamente, para o desenvolvimento da

consiste em uma experiência de pura negatividade, pura potência de ser (o que seria impossível) ou de suspensão completa de qualquer possibilidade de enunciação, mas, ao contrário, como um habitar uma fronteira entre mundos, um lugar que não é nem um lugar nem outro na medida em que se experimenta uma contradição que não gera síntese. Ao habitar a contradição, ela mesma se torna o lugar de enunciação, que não pode ser simplesmente pensado como um terceiro positivado em relação aos dois ou mais lugares (síntese dos mesmos), mas como o movimento movediço de se (des)equilibrar entre os mesmos, de estar nessa fronteira, estando ora em um, ora em outro.

Esse deslocamento evidencia a necessidade da formulação de hermenêuticas topológicas para se pensar no que é produzido a partir da colonização e de seus efeitos em termos da colonialidade do poder, do saber e do ser. Como argumentei em outro lugar (FURTADO DE MELO, 2017 e 2016), para descrever os processos de compressão entre mundos incomensuráveis e em conflito não são suficientes as hermenêuticas desenvolvidas no Ocidente que privilegiam a historicidade e a história como horizonte e promovem um apagamento do pertencimento espacial de toda compreensão (FURTADO DE MELO, 2017).

Neste sentido, a experiência do pensamento de fronteira¹⁴ ou do processo de mestiçagem que resulta no sujeito colonial quando é pensado como uma simples fusão

hermenêutica analética de Dussel, o diálogo crítico com Levinas foi fundamental, o que leva a pensar que Cabral, que conhece bem não apenas a filosofia de Levinas, mas também a tradição da teologia e filosofia da libertação não se referia a isso, mas, muito mais, à necessidade de se acolher a diferença radical do outro em toda a sua incomensurabilidade, resguardando a negatividade fundamental que não pode (nem precisa) ser positivada em uma tradução a outro horizonte hermenêutico e assim, “compreendida”. Em todo caso, me parece que o desafio que a colonização escancara violentamente ao solicitar uma hermenêutica de fronteira que não se dá, primariamente, a partir da estrangeiridade do outro, mas de maneira mais radical da estrangeiridade que marca as existências colonizadas, que foram alienadas de si mesmo. Essa dificuldade que já estava pulsante em minhas inquietações quando propus a ideia de uma hermenêutica topológica, ainda que não tivesse acesso a formulações como as das hermenêuticas pluritópicas de Mignolo e Palermo ou do ch’ixi de Silvia Cusicanqui. Habitar a fronteira como o habitar da contradição e da tensão entre positivities, que assim, certamente, acenam de maneira mais evidente para sua própria finitude e nesse sentido, para a falta de fundamento de seus fundamentos. Mas, parece que habitar a precariedade ainda é contar com algum solo, ainda que movediço, que traga à tona sua instabilidade mesma, o que segue me parecendo diferente da possibilidade de habitar “a queda livre constante no abismo da pura negatividade”, o que me parece, inviabilizaria qualquer experiência humana, mesmo a que se instaura no respeito à alteridade inexorável do outro.

¹⁴ O uso do termo “fronteira” para descrever a experiência da colonialidade corporificada nas existências mestiças e dos desafios do pensar/sentir/interpretar/comunicar/conviver a partir desse lugar é recorrente tanto dentro do pensamento decolonial em um sentido estrito como em um sentido abrangente, discutidos no início desse texto. Ver especialmente o trabalho ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunte Lute Books, 2012 e toda a sua obra, mas também trabalhos do próprio Mignolo, especialmente, MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales*. Colonialidad,

de horizontes e da história efetual, como se poderia propor a partir da hermenêutica gadameriana, corrobora os projetos coloniais de ocidentalização e branqueamento que tomam o Ocidente como o horizonte primordial no qual se dá a “tradução”, a recepção e o lugar compreensivo dessa hibridização. Quer dizer, uma hermenêutica somente centrada na historicidade como elemento fundamental do acontecimento compreensivo endossa (mesmo que não propositalmente) as narrativas de que a colonização resulta em uma fusão de mundos que segue o progresso unilateral de uma “única matriz” em que se desenrola a história universal, cujo desenvolvimento, meta e/ou destino inexorável consistem na “história do ser” Ocidental. Nesse sentido, o caminho histórico seria o de superação dos mundos colonizados (e hierarquicamente racializados) em que elementos “multiculturais” são incorporados e sintetizados (ou sincretizados) na matriz ocidental.

Em termos hermenêuticos isso significaria assumir que há um sujeito da história universal, representado pelo europeu, na medida em que é a história da Europa o solo para interpretar o novo mundo e suas estranhas formas de vida, incorporando e traduzindo para a sua tradição o que for de seu interesse e que suas perguntas conduzem o suposto diálogo entre essas diferentes tradições. Neste sentido seria a tradição ocidental, o mundo moderno colonial, o horizonte no interior do qual se estabelecerá a fusão de horizontes. Para uma hermenêutica que leva em consideração apenas a história como elemento propulsor da fusão de horizontes, a Europa é o único lugar, a própria espacialidade da historicidade, palco do desenrolar da história universal, todos os demais lugares estão subsumidos como periferia, como margem de si mesma. Todas as demais histórias e tradições são integradas como momentos virtualmente passados e superados de si mesmo.

E isso ocorre não apenas porque tais tradições são, em grande medida, incomensuráveis, mas, sobretudo, porque o “diálogo” entre esses lugares se dá a partir da diferença colonial, marcada fundamentalmente por uma matriz colonial de poder e pela violência literal e interpretativa sobre corpos e suas falas. Tal matriz moderna/colonial não apenas distinguiu o ocidente do resto do mundo, mas o fez a partir de categorias organizadas em pares de opostos no qual o primeiro não é somente

conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo [em português, versão usada aqui, traduzido como “pensamento limiar”, UFMG, 2020] Akal, Madrid, 2003 ou, ainda, GROSFOGUEL, 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, n. 80, pp. 115-147, 2008.

hierarquicamente superior como também é o princípio ontológico normativo do segundo, tais como: civilizado x selvagem; metrópole x colônia; branco x de cor (negrxs, indígenas); razão x sensibilidade; humano x animal; homem x mulheres; capitalista-industrial x subsistência; desenvolvido x tradicional; ciência x senso comum etc. A diferença colonial consiste justamente no estabelecimento dessa oposição por meio de uma violenta hierarquização, perseguição, dominação, extermínio e/ou invisibilização e silenciamento de tudo que não é ocidental. Em termos gerais, tudo o que é referente à colônia é inferior ou ontologicamente deficitário em relação ao Ocidente.

Essa ideia está intimamente ligada a projetos políticos deliberados de mestiçagem que visavam o embranquecimento e acultramento como formas de suposto desenvolvimento dos povos e dos territórios colonizados. Tais projetos que envolvem diversas estratégias, umas de violência mais explícita que outras, desde a catequese a educação formal compulsória¹⁵, da proibição do uso dos idiomas nativos e do exercício de outros tipos de espiritualidade que não a religiosidade cristã até fomento a ondas de imigrações europeias e casamentos interraciais, possuem como marca a tentativa de apagamento e/ou desvalorização de tudo que não é ocidental. O apagamento da memória de onde se vem (territorialidade) ou de quem se vem (ancestralidade) ao se valorizar e promover uma síntese que supostamente supera a mescla, como se pretendeu nos processos de criação de uma identidade nacional é, ao mesmo tempo, o apagamento da violência colonial e de todas as suas formas de silenciamento e genocídio de pessoas, povos e formas de viver e pensar não Ocidentais.

A esse respeito, me parece fundamental invocar a proposta do ch'ixi de Silvia Cusicanqui¹⁶ (que propõe pensarmos um “mestizo ao revés” da lógica colonial de

¹⁵ Para a discussão sobre escolarização, colonialidade e estratégia de embranquecimento ver a entrevista com Yuderks Espinosa, intitulada “Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa” (BARROSO, 2014) e um artigo meu “Caminhos para uma educação de(s)colonial: um estudo sobre a diversidade de projetos de mundo-existência e suas consequências ético-políticas” (FURTADO DE MELO, Em: BASTOS, Danielle (org). *Mundos em circulação* (no prelo)).

¹⁶ Silvia Cusicanqui não integra o MCD. De fato, ela já fez, mais de uma vez, críticas abertas e públicas bastante duras a integrantes e com alusão ao grupo como um todo por sua atuação demasiadamente acadêmica, esvaziada politicamente, que realizaria uma espécie de “extrativismo epistêmico” do pensamento produzido por movimentos sociais e pensadores do sul, reproduzindo-o em termos acadêmicos em Universidades e periódicos do Norte global (ver, por exemplo, CUSICANQUI, 2010, pp. 58-66). Ver, ainda: Grosfoguel, Ramón Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo *Tabula Rasa*, núm. 24, enero-junio, 2016, pp. 123-143, para compreender melhor a situação em questão. Ainda que essa crítica (e denúncia) me pareça muito séria e relevante, inclusive para constantemente repensar nossa

embranquecimento. A palavra aymara *ch'ixi* diz respeito a algo que é composto por opostos que não se misturam completamente, como fios de cores distintas que tecidos juntos permanecem unidos por justaposição. Cusicanqui pretende, com isso, apontar para uma compreensão de mestiçagem que não produz nenhuma síntese progressista de dominação de uma matriz (ocidental) sobre as outras (colonizadas), supostamente capaz de superar tais pólos contrários e suas contradições rumo a um terceiro, que no caso da lógica colonial, tem como ideal regulativo a ocidentalização e o branqueamento. Ao contrário, ser mestiço é habitar e abrigar a contradição (e a violência a partir da qual ela foi criada) em si mesmo, na medida em que se reconhece que aí há opostos que se contrapõem ou mesmo complementam, mas não se misturam completamente, pois são intraduzíveis sem apagamento de um, especificamente, a tradição colonizada, em detrimento do outro, a tradição ocidental colonizadora.

A partir deste desafio, foram desenvolvidas o que proponho aqui denominarmos hermenêuticas topológicas na filosofia latinoamericana. Defendo que essas hermenêuticas são topológicas na medida em que elas se estruturam, sobretudo, a partir da atenção à espacialidade, a situação geohistórica e política (MIGNOLO, 2001, p. 21) enquanto ao *lugar* de enunciação¹⁷, interpretação e compreensão da realidade que não se

própria prática acadêmica, na medida em que aqui me proponho a discutir um problema que é fundamental na obra e militância de Silvia Cusicanqui, como o de mestiçagem, assim como reconheço a importância da sua contribuição para pensarmos tal tema, me pareceu mais honesto intelectualmente (e também politicamente) trazer essa autora “para a mesa de discussão” que não o fazer. Espero que este não seja um ato de indiferença ou desrespeito à sua crítica ou menos ainda de contradição performática de reproduzir isto que ela critica, a saber, a funcionalização excessiva do *modus operandi* da academia colonial de usar o pensamento de forma descorporificada, especialmente se apropriando do pensamento daqueles/as subalternizados/as para fins de manutenção dessa hierarquização do conhecimento e do silenciamento através da colonialidade do saber, como na autopromoção acadêmica, expressa, por exemplo, em nossos risíveis “pontos por publicação no currículo lattes”.

¹⁷ Mantenho a expressão lugar de enunciação como uma tradução literal do espanhol ao invés de “lugar de fala” para evidenciar a partir de que debate estou posicionando essa proposta. Quer dizer, me parece que seria muito redutor simplesmente solapar toda a discussão que tem sido realizada no Brasil, tanto na academia, quanto nos movimentos sociais sobre lugar de fala usando esse termo para traduzir o que está em jogo na discussão realizada pelo MCD. Evidentemente que há muitas questões comuns e certamente o diálogo entre esses diferentes “grupos trabalhos” já existem e podem ser fortalecidos, com muito proveito para ambos os grupos. Por outro lado, os tensionamentos e questões não são idênticas e simplesmente equivaler as duas propostas usando um termo já consolidado no Brasil para se referir a uma outra discussão, me parece que geraria mais confusões acadêmicas e esvaziamentos de potências políticas e intelectuais que ganhos. Para um texto fundamental e introdutório sobre a discussão do “lugar de fala”, desenvolvido na filosofia, ver “O que é lugar de fala?” de Djamilia Ribeiro (Belo Horizonte: Letramento, 2017). Outra referência que me parece fundamental para compor o panorama da discussão sobre a relação entre fala/enunciação e colonização seria “Pode o subalterno falar?” de Gayatri Spivak (Tradução no Brasil: Belo Horizonte: UFMG, 2010), que igualmente aqui não será uma fonte primária para a discussão por limitações de objetivo e espaço do texto, apesar de, sem dúvida, contribuir muito para pensar algumas das questões orientadoras desse texto.

dá apenas em um âmbito teórico, mas de onde “emergem as formas de saber e fazer compartilhadas” (PALERMO, 2018, p. 150). Refiro-me às hermenêuticas desenvolvidas, por exemplo, por autores/as como Enrique Dussel (hermenêutica analética), Walter Mignolo e Zulma Palermo (hermenêutica pluritópica) e Maurício Beuchot (hermenêutica analógica) (BACELAR; BARRETO, 2015).

Aqui não pretendo apresentar ou reconstruir nenhum desses exemplos especificamente, mas, ao contrário, trazer à tona alguns desses aspectos hermenêuticos que me parecem fundamentais serem levados em conta em nosso filosofar ou em nosso pensamento-ação latinoamericano posicionado e tensionado a partir da diferença colonial, mesmo quando a academia desejou (e muitas vezes nos fizeram desejar) apagar esse pertencimento, como uma forma de apagamento da violência colonial que nega nossa capacidade plena de filosofar.

Hermenêuticas topológicas: Pensamento decolonial como filosofia latinoamericana

A possibilidade de se pensar a relação entre a filosofia latinoamericana e o pensamento decolonial (no sentido estrito explicitado na primeira parte desse texto) por meio de hermenêuticas topológicas se dá primeiramente a partir da compreensão de que essa “corrente de pensamento” consiste em uma filosofia desenvolvida a partir da América Latina. Entendo aqui o “a partir de” como o *lugar* de enraizamento das questões que permitem a descrição da Modernidade/colonialidade emergirem. Isto é, o pensamento decolonial toma nosso “lugar” como o horizonte fático, histórico (temporal) e territorial (espacial) de uma abertura hermenêutico-fenomenológica que (des)vela fenômenos imbricados em um projeto de mundo-existência (mundo moderno/colonial), que instaura uma co-compreensão do mundo, de nós mesmos, dos/as demais e das coisas, a saber, a matriz colonial de poder e seus dispositivos da colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero.

Assim, o pensamento decolonial é nomeado como latinoamericano não apenas (nem primordialmente) porque ele é desenvolvido, em geral, por autoras/es que nasceram e/ou pesquisam em países da América Latina, nem porque tem como “tema” pensar a América Latina, mas, sobretudo, porque seu projeto fundamental só é possível a partir de um referencial topológico que diz respeito a um acontecimento compreensivo

de mundo geohistórico que nos abarca, precede e perpassa - o próprio acontecimento do mundo colonial/moderno. Esse horizonte mesmo só pode vir à tona em uma filosofia que pretende pôr em questão o (a falta de) fundamento deste acontecimento compreensivo, elucidando seu caráter de acontecimento geohistórico, e, nesse sentido, seus pressupostos ontológicos, políticos e epistemológicos que (in)justificam o aparecer das coisas tal como se dão em nosso lugar de pertencimento geohistórico.

Ao mesmo tempo, o pensamento decolonial, ao problematizar seu lugar de enunciação, evidencia e denuncia justamente o apagamento da espacialidade característico das narrativas Ocidentais sobre a modernidade que se estruturam a partir de noções de Renascimento, racionalidade, humanismo etc. e, desta forma, costumam a história da Europa partindo da antiguidade greco-romana e do medievo judaico-cristão para chegar à modernidade, como se fosse o desenrolar da própria história universal¹⁸. Nas palavras de Mignolo:

A expressão colonial/moderno tem, relativamente ao período pré-moderno, a vantagem de introduzir uma noção espacial que este último não possui. (...) Em termos de espaço, uma macronarrativa deste tipo é delimitada pelo território que abarca desde a parte leste e norte do Mediterrâneo até ao Atlântico Norte, e pressupõe o Ocidente como moldura global. Em contraste com isto, a expressão mundo colonial/moderno convoca todo o planeta, na medida em que contempla, em simultâneo, o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e a sua expansão para as Américas, Ásia e África. (MIGNOLO, 2002, p. 452)

¹⁸ Não apenas a história do Ocidente é considerada universal, mas todos os seus sistemas de pensamento, produtos culturais, estruturas sociais etc. o são, funcionando, a partir da diferença colonial, como um critério hierarquizante, um princípio valorativo, para a (des)consideração e (não) reconhecimento de tudo que é alheio ou diverso de si mesmo. Desta maneira, o Ocidente apaga sua própria localização, quer dizer, nega seu aspecto espacial, não reconhecendo a si mesmo como um projeto de mundo-existência tão “local” quanto qualquer outro. Essa negação foi fundamental para as justificativas éticas e políticas para expansão desta “matriz” para todo o planeta de maneira violenta e do extermínio levado a cabo por meio da colonização. Sobre essa dinâmica em termos epistemológicos, sugiro o livro “Monoculturas da mente”, que destaco um trecho a seguir, da autora indiana Vandana Shiva que é muito afinado com e relevante às temáticas e compreensões do pensamento decolonial latinoamericano: “Em geral, os sistemas ocidentais de saber são considerados universais. No entanto, o sistema dominante também é um sistema local, com sua base social em determinada cultura, classe e gênero. Não é universal em sentido epistemológico. É apenas a versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber, são, eles próprios, colonizadores.” (SHIVA, 2003, p. 21 e 22). Para uma análise em termos ontológicos, ver os já citados artigos de Maldonado-Torres. Para uma discussão sobre as estratégias retóricas, a partir da universalização positivada do Ocidente como ideal regulativo compulsório e violentamente imposto pelas práticas coloniais e neocoloniais, em suas etapas “sucessivas e cumulativas (...) nos termos da salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia” ver MIGNOLO, 2017, especialmente o item “A formação e as transformações do “patrón colonial de poder” (pp. 5-12).

Comentando justamente esse texto, Maldonado-Torres afirma: “A “colonialidade do poder” chama a atenção para a questão da espacialidade e exige um conceito do moderno que reflita o papel constitutivo da colonialidade na ideia do moderno.” (2008, p. 88). Considero, nesse sentido, que o pensamento decolonial latinoamericano é, por excelência, um exercício de hermenêutica topológica como propus pensarmos (FURTADO DE MELO, 2016; 2017)¹⁹.

Por outro lado, exatamente ao fazer esse recuo hermenêutico que permite questionarmos o acontecimento da modernidade/colonialidade como a abertura a partir da qual algo assim como o que foi denominado “América Latina” surge e pode ser descrito e problematizado, também conquistamos a possibilidade de colocar em xeque a própria compreensão de filosofia ocidental, entendida como o desdobramento de um projeto histórico único do pensamento a partir, do que alguns denominaram, por exemplo, como a questão do Ser²⁰. E isso porque, ao se questionar sobre a Modernidade/colonialidade a partir do “lugar” do pensamento latinoamericano, essa mesma compreensão de filosofia aparece em sua (de)limitação ontologicamente (in)justificada, abrindo então a possibilidade de outros solos compreensivos a partir dos quais se pode enraizar uma pluralidade de definições filosóficas sobre a própria filosofia, sobre a história da filosofia e sobre as filosofias que são e foram desenvolvidas pelo Ocidente e seu tensionamento com as filosofias desenvolvidas em outros lugares. Mignolo segue a passagem citada acima da seguinte maneira:

Além disso, mundo colonial/moderno abre a possibilidade de contar histórias não só a partir da perspectiva do ‘moderno’ e da sua expansão para o exterior, mas também a partir da perspectiva do ‘colonial’ e da sua permanente posição subalterna. (MIGNOLO, 2002, p. 452)

A possibilidade de contar histórias não só a partir “da perspectiva do ‘moderno’”, mas a partir “da perspectiva do ‘colonial’ e da sua permanente posição subalterna” reposiciona a capacidade de análise, descrição e crítica da modernidade. Desta forma, ela também permite o questionamento dos pressupostos fundamentais da modernidade como, por exemplo, a superioridade epistêmica do Ocidente, o déficit

¹⁹ Ironicamente (ou como sintoma explícito da colonialidade do saber que perpassou minha formação universitária), cheguei à proposta de uma hermenêutica topológica a partir exclusivamente da hermenêutica filosófica alemã (ainda que a partir de tensionamentos explícitos, da consciência dessa “contradição” e de nossa paupérrima formação na filosofia em termos de referentes não ocidentais), sem nenhum diálogo com as hermenêuticas latinoamericanas.

²⁰ Para o desenvolvimento do argumento sobre a colonialidade do Ser, ver os já citados artigos de MALDONADO-TORRES, 2007 e 2008.

ontológico dos demais *lugares* e seus existentes correlatos (incluindo a natureza e todos os seres não humanos), e o apagamento da espacialidade fundamental de toda abertura de mundo.

Com esse gesto, inaugura-se, ao mesmo tempo, um vasto campo de resgate e/ou consideração hermenêutica desses projetos de mundo-existência silenciados que co-participam da determinação de nosso horizonte geohistórico fático e co(n)vivem e (re)existem ao projeto hegemônico Ocidental da modernidade/colonialidade. Essa tarefa, contudo, não se restringe a “teorias” e/ou textos ou mesmo documentos que revelem uma “visão de mundo”, mas, ao contrário, trata-se de dialogar com existências fáticas que foram colonizadas, sejam elas pensadas em um sentido estrito de vidas individuais corporificadas ou em sentidos que emanam de corpos coletivos, como corpos políticos, corpos-territórios etc. que trazem à tona pessoas, mundos e coisas invisibilizados e silenciados pela matriz colonial. Ela consiste ainda em uma análise hermenêutica de nós mesmos, tanto em termos coletivos, quanto individuais para o questionamento de como a matriz colonial é estruturante de nosso projeto de mundo-existência e, conseqüentemente, de nossa subjetividade e de todas as nossas formas de se comportar, de ver, de desejar etc.

Com essa tarefa, evidencia-se também a grande importância da consideração dos conhecimentos, experiências e práticas, considerados como não acadêmicos (e muitas vezes desconsiderado como conhecimento legítimo) pela epistemologia ocidental, a partir da diferença colonial como “el religioso, el ‘popular’, el iletrado– y en general todos los productos culturales que se tipifican como ‘folk’” (Palermo, 2017, p. 10), assim como os movimentos sociais e, evidentemente, os povos colonizados e suas diversas organizações étnico-sociais-políticas-epistêmicas. São indispensáveis para esse debate as falas e vidas mais profundamente marcadas pela diferença colonial através da racialização, do gênero, da sexualidade e de todas as outras formas de hierarquização e subalternização em suas diversas interseccionalidades, que foram especialmente silenciadas e violentadas pela matriz colonial de poder. Assim como a abertura para a inclusão de outras formas de relação com os seres não-humanos em todas as suas formas de existência, que foram reduzidos no mundo colonial/moderno a meros objetos, mas que possuem outros status ontológicos na maioria das matrizes de pensamento não ocidentais, como boa parte das cosmologias ameríndias e africanas, por exemplo.

Gostaria de propor que podemos ainda extravasar essa abertura à possibilidade de reivindicarmos o termo filosofia para outras experiências geohistóricas de desvelamento compreensivo de si-demais-coisas-mundo em seus tensionamentos de co-pertencimento, requisição, mesmidade e alteridade a partir da diversidade de formas existenciais de ver/pertencer/enunciar/problematizar/etc. projetos de mundo-existência. Entendo que é nesse sentido que apontam as noções de diversalidade (Mignolo, 2020; Maldonado-Torres, 2008), transmodernidade (Dussel, 2001) e pluriversalidade (Mignolo, 2017).

Compreendendo que a definição sobre o que é a filosofia é em si mesma uma questão filosófica aberta e em disputa, mais do que defender uma definição em si, o que se pretende é defender a necessidade de uma crítica a definições excludentes e fundamentadas na colonialidade. Considerar o pensamento decolonial como filosofia latinoamericana é, portanto, não um ato particularista de atrelar a validade de um pensamento por seu pertencimento a um território, mas, ao contrário, de evidenciar o caráter localizado de todo pensamento, combatendo justamente o provinciano gesto europeu de considerar a si mesmo como universal por sua pretensa superioridade, quando, de fato, tornou-se global a partir de violentas imposições coloniais ao redor do mundo.

Para parafrasear o Exército Zapatista de Liberação Nacional – EZLN, que afirmou que “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos” (EZLN, Cuarta declaración de la Selva Lacandona, 1996), trata-se aqui não da defesa de uma definição unívoca e/ou universal de filosofia que exclua todas as outras possibilidades, mas, ao contrário, de desejar uma compreensão de filosofia pluriversal que abarque muitas formas de filosofar, decorrentes dos atos humanos de enunciar-questionar-compreender-compartilhar mundos.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. *Vivir en la frontera*, In: María Luisa Peralta (trad.), La torre del silencio. Acesso disponível em: <http://dakhma.blogspot.com/2016/08/vivir-en-la-frontera-gloria-anzaldua.html>.

ALCOFF, Linda Martín. A Epistemologia da Colonialidade de Mignolo [Mignolo's Epistemology of Coloniality]. *Epistemologias do Sul*, Foz Do Iguaçu, 1(1), pp. 33-59, 2017.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BACELAR, Jeferson Antonio Fernandes; BARRETTO, Vicente de Paulo. “Novas Hermenêuticas” para “Novos Direitos” Ou não se põe vinho novo em odres velhos. CONDEPI Law Review: III Encontro De Internacionalização Do Conpedi – Madrid. V. 1, N. 14 (2015) pp. 8 -27.

Disponível em: <https://Indexlaw.Org/Index.Php/Conpedireview/Article/View/3515>

CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 09-23.

CRENSHAW, Kimberlé. Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra mujeres de color. In: *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Raquel (Lucas) Platero. Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 87-122.

CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro* (A origem do “mito da Modernidade”). Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. “Mundo y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad”. In: *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad del Cauca, 2012, p. 65-94. Disponível em: <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/303.44E74m.pdf>

ESPINOSA, Yuderkys; BARROSO, J. M. Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), 2014, pp. 22-33.

ESPINOSA, Yuderkys; GÓMEZ, Diana; LUGONES, María; OCHOA, Karina. Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial: Una conversación en cuatro voces. In: Walsh, Catherine (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013, pp. 403-441.

GESCO. “ESTUDIOS DECOLONIALES: UN PANORAMA GENERAL”. In: *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, número 6, Abril de 2012, pp. 8-21. Disponível em http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6_1_GESCO.pdf

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Periferia*, v. 1, n. 2, jul./dez. 2009, pp. 41-91.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LUGONES, MARÍA. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: Castro-Gómez; Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 127-167.

MALDONADO-TORRES, Nelson; BLANCO, La descolonización como filosofía primera: ‘Giro decolonial’, universidad y ‘meditaciones fanonianas’. Entrevista realizada por Juan Blanco a Nelson Maldonado-Torres. *Cultura de Guatemala / Universidad Rafael Landívar*. Cuarta época: año XXXVII, vol. II, julio-diciembre, 2016, pp. 147-164.

MALDONADO-TORRES, N. “A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e colonialidade”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, pp. 71-114, 2008.

MALDONADO-TORRES, N. “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas.” Em: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (org.). *Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, pp. 27-54

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 94, 2017, pp. 1-18. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf>.

MIGNOLO, W. (org), “Introducción”. In: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signos, 2001, pp. 9-53.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* / Walter D. Mignolo; tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. rev. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, Walter D. *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar Decolonial*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2013.

MIGNOLO, Walter, “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, In: *Boaventura de Sousa Santos (org.), Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências* revistado. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales. Em: NAVAZ; CASTILLO. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra, 2008, pp. 112 –161.

Pachón Soto, Damián. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *In: Ciencia Política*, nº 5 enero-junio, 2008, pp. 8-35.

PALERMO, Zulma. Diferencia Epistémica Y Diferencia Colonial. El Rol Del Comparatismo Contrastivo Y De Las Hermenéuticas Pluritópicas. *In: Cuadernos Del Hipogrifo. Revista De Literatura Hispanoamericana y Comparada*, n. 8, 2017, pp. 7-25. Disponível em: <http://www.revistaelhipogrifo.com/wp-content/uploads/2018/02/7-25-1.pdf>

PALERMO, Zulma. Lugarizando saberes. *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande, MS, v. 2, p. 149-160, jul./dez. 2018.

PALERMO, Zulma. *Desde la otra orilla: políticas culturales y pensamiento crítico*. Córdoba, Alción, 2005.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *In: Viento Sur*, Número 122/Mayo 2012, pp. 46-56.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems*, v. 11, n. 2, 2000a, pp. 342-86.

_____. “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580, 2000b.

_____. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Pcn/Indig*. 13(29): 11-20, 1992.

SEGATO, Rita Laura. Género, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. *In: BIDASECA, Karina (org.). Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America latina*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011, pp. 17-47.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. “Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios (J. Genesii Supulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos)”. Edición digital a partir de Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 21 (1892), pp. 257-369. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmccv4w0> .

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALSH, Catherine; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Perspectivas desde lo andino. Editorial Aby Yala, 2002.

_____. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In: WALSH. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO I, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013, pp. 23-68.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2015.

Recebido em: 27/08/2021 | Aprovado em: 31/08/2021

