

DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA, PENSAMENTO INDEPENDENTE E LIBERDADE DECOLONIAL¹

Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom

Walter D. MIGNOLO

Universidade de Duke, Durham
wmignolo@duke.edu

Tradução de Isabella B. VEIGA

Universidade Federal do Paraná
isabellaveiga@ufpr.br
<https://orcid.org/0000-0001-7951-9822>

RESUMO: Houve uma época em que os estudiosos supunham que o sujeito conhecedor de um assunto é etéreo, separado do assunto que conhece e intocado pela configuração geopolítica de um mundo em que as pessoas são racialmente classificadas e as regiões são racialmente configuradas. De um ponto de observação desapegado e neutro (que o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez define como a *húbris do ponto zero*), o sujeito conhecedor descreve o mundo e seus problemas, classifica pessoas e presume que sabe o que é bom para elas. Hoje, essa suposição não é mais sustentável, embora ainda existam muitos que a apoiem. Está em jogo a questão do racismo e da epistemologia. E houve uma época em que os estudiosos supunham que se você “vem” da América Latina, você precisa “falar sobre” a América Latina; que, nesse caso, você deve representar sua cultura. Essa expectativa não surge se o autor “vem” da Alemanha, França, Inglaterra ou dos Estados Unidos. Como sabemos: o primeiro mundo tem conhecimento, o terceiro mundo tem cultura; os nativos americanos têm sabedoria, os anglo-americanos têm ciência. A necessidade de ruptura política e epistêmica aqui vem à tona, assim como conhecimentos descolonizantes e decoloniais, etapas necessárias para imaginar e construir sociedades democráticas, justas e não-imperiais/coloniais. **PALAVRAS-CHAVE:** Epistemologia do ponto zero; Geopolítica e corpo-política do conhecimento; Metodologia decolonizadora; Opção/pensamento decolonial; Racismo epistêmico/linguístico.

¹ Publicação original: MIGNOLO, Walter D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture and Society*, [s. l.], v. 26, ed. 7-8, 2009, p. 1-23.

ABSTRACT: Once upon a time scholars assumed that the knowing subject in the disciplines is transparent, disincorporated from the known and untouched by the geo-political configuration of the world in which people are racially ranked and regions are racially configured. From a detached and neutral point of observation (that Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez describes as the hubris of the zero point), the knowing subject maps the world and its problems, classifies people and projects into what is good for them. Today that assumption is no longer tenable, although there are still many believers. At stake is indeed the question of racism and epistemology. And once upon a time scholars assumed that if you ‘come’ from Latin America you have to ‘talk about’ Latin America; that in such a case you have to be a token of your culture. Such expectation will not arise if the author ‘comes’ from Germany, France, England or the US. As we know: the first world has knowledge, the third world has culture; Native Americans have wisdom, Anglo Americans have science. The need for political and epistemic de-linking here comes to the fore, as well as decolonializing and decolonial knowledges, necessary steps for imagining and building democratic, just, and nonimperial/colonial societies. **KEYWORDS:** Decolonial option/thinking; Decolonizing methodology; Epistemic/linguistic racism; Geo- and body-politics of knowledge; Zero point epistemology.

I

Houve uma época em que os estudiosos supunham que o sujeito conhecedor de um assunto é etéreo, separado do assunto que conhece e intocado pela configuração geopolítica de um mundo em que as pessoas são racialmente classificadas e as regiões, racialmente configuradas. De um ponto de observação desapegado e neutro (que o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez [2007] define como a *húbris do ponto zero*), o sujeito conhecedor descreve o mundo e seus problemas, classifica pessoas e presume que sabe o que é bom para elas. Hoje, essa suposição não é mais sustentável, embora ainda existam muitos que a apoiem. Está em jogo a questão do racismo e da epistemologia (CHUKWUDI EZE, 1997; MIGNOLO, no prelo). E houve uma época em que os estudiosos supunham que se você “vem” da América Latina, você precisa “falar sobre” a América Latina; que, nesse caso, você deve representar sua cultura. Essa expectativa não surge se o autor “vem” da Alemanha, França, Inglaterra ou dos Estados Unidos. Em tais casos, não se supõe que você deva falar sobre sua cultura, mas que possa atuar como uma pessoa de mentalidade teórica. Como sabemos: o primeiro mundo tem conhecimento, o terceiro mundo tem cultura; os nativos americanos têm sabedoria, os

anglo-americanos têm ciência. A necessidade de ruptura política e epistêmica aqui vem à tona, assim como conhecimentos descolonializantes e decoloniais, etapas necessárias para imaginar e construir sociedades democráticas, justas e não-imperiais/coloniais.

A geopolítica do conhecimento anda de mãos dadas com a geopolítica do saber. Quem e quando, por que e onde o conhecimento é gerado (em vez de produzido, como carros ou telefones celulares)? Fazer essas perguntas significa desviar a atenção do que é enunciado para a enunciação. E, ao fazê-lo, inverte-se a máxima de Descartes: em vez de supor que o ato de pensar precede o de existir, o sujeito presume que é um corpo racialmente marcado, em um espaço geo-historicamente marcado, que sente o desejo ou recebe o chamado para falar, articular, em qualquer sistema semiótico, o desejo que faz dos organismos vivos seres “humanos”.

Ao definir o cenário em termos de geopolítica e corpo-política, estou começando e partindo de noções já conhecidas de “conhecimentos situados”. Certamente, todos os conhecimentos são situados e cada conhecimento é construído. Mas isso é apenas o começo. A questão é: quem, quando, por que está construindo conhecimentos (MIGNOLO, 1999; 2005 [1995])? Por que a epistemologia eurocentrada escondeu suas próprias localizações geo-históricas e biográficas e conseguiu criar a ideia de conhecimento universal, como se os sujeitos conhecedores também fossem universais? Essa ilusão é difundida hoje nas ciências sociais, humanidades, ciências naturais e escolas profissionais. Desobediência epistêmica significa desvincular-se da ilusão da epistemologia do ponto zero.

O desvio que estou indicando é a âncora (de certo construída, de certo localizada, não apenas ancorada pela natureza ou por Deus) do argumento a seguir. É o início de qualquer ruptura epistêmica decolonial com todas as suas consequências históricas, políticas e éticas. Por quê? Porque os *loci* de enunciação geo-históricos e biográficos foram *localizados* pela e através da criação e transformação da matriz colonial de poder: um sistema racial de classificação social que inventou o Ocidentalismo (por exemplo, as Índias Ocidentais), que criou as condições para o Orientalismo; distinguiu o sul da Europa de seu centro (Hegel) e, nessa longa história, reclassificou o mundo como primeiro, segundo e terceiro durante a Guerra Fria. Lugares de não-pensamento (de mitos, religiões não-ocidentais, folclore, subdesenvolvimento envolvendo regiões e pessoas) hoje estão despertando de um longo processo de ocidentalização. O *anthropos* que habita lugares não europeus descobriu que ele ou ela havia sido inventado, como *anthropos*, por um *lócus* de enunciação autodefinido como *humanitas*.

Atualmente, existem duas *direções* seguidas pelos antes chamados *anthropos*, que já não buscam mais *reconhecimento* ou *inclusão* entre os *humanitas*, mas que se engajam

em desobediência epistêmica e desvinculam-se da magia da idéia de modernidade, dos ideais de humanidade e das promessas de crescimento econômico e prosperidade financeira (segundo *Wall Street*) ocidentais. Uma direção revela-se com a globalização de um tipo de economia que, tanto no vocabulário liberal quanto no marxista, é definida como “capitalismo”. Um de seus mais ferrenhos defensores é o estudioso, intelectual e político de Singapura Kishore Mahbubani, ao qual voltarei mais tarde. Um de seus primeiros títulos traz a mensagem inconfundível e irreverente: *Can Asians Think?: Understanding the Divide between East and West* (em tradução livre para o português, *Os Asiáticos Pensam?: Compreendendo a Divisão entre Oriente e Ocidente*) (MAHBUBANI, 2001). Seguindo a terminologia do próprio Mahbubani, essa direção pode ser identificada como desocidentalização. Desocidentalização significa que, dentro de uma economia capitalista, as regras do jogo e as ordens não são mais dadas pelos jogadores e instituições ocidentais. A sétima Rodada de Doha é um bom exemplo entre as opções de desocidentalização.

A segunda direção está sendo promovida pelo que descrevo como a opção decolonial. A opção decolonial é o conector singular de uma multitude de decoloniais. Os caminhos decoloniais têm todos uma coisa em comum: a ferida colonial, o fato de que regiões e pessoas ao redor do mundo foram classificadas como subdesenvolvidas, econômica e mentalmente. O racismo não afeta apenas pessoas, mas também regiões ou, melhor ainda, a conjunção de recursos naturais necessários à *humanitas* presente em lugares habitados por *anthropos*. As opções decoloniais apresentam um aspecto em comum com os argumentos desocidentalizantes: a rejeição definitiva a “ser informado” pelos privilégios epistêmicos do *ponto zero* o que “nós” somos, qual é a nossa classificação em relação ao ideal da *humanitas* e o que devemos fazer para sermos reconhecidos como tal. Entretanto, opções decoloniais e desocidentalizantes divergem em um ponto crucial e indiscutível: enquanto estas não questionam a “civilização da morte”, oculta sob a retórica da modernização, da prosperidade e da melhoria das instituições modernas (por exemplo, democracia liberal e uma economia impulsionada pelo princípio de crescimento e prosperidade), as opções decoloniais partem do princípio de que a *regeneração* da vida deve prevalecer sobre a primazia da *produção e reprodução* de bens à custa da vida (vida no geral, *humanitas* e *antropos* de forma igual!). Ilustro essa direção abaixo, comentando a teoria de Partha Chatterjee de uma reorientação da “modernidade eurocentrada” em direção a um futuro em que a “nossa modernidade” (na Índia, na Ásia Central e no Cáucaso, na América do Sul, em resumo, em todas as regiões do mundo sobre as quais a modernidade eurocentrada foi imposta ou “adotada” por agentes locais, assimilando

histórias locais, inventando e decretando projetos globais) torna-se a declaração da dispersão interconectada na qual estão sendo vividos futuros decoloniais.

Por último, mas não menos importante, meu argumento não proclama originalidade (“originalidade” é uma das expectativas básicas do controle moderno da subjetividade), mas busca contribuir para os crescentes processos de decolonialidade ao redor do mundo. Minha humilde declaração é que a geopolítica e a corpo-política do conhecimento têm sido omitidas dos interesses egoístas da epistemologia ocidental, e que a tarefa do pensamento decolonial é revelar os silêncios epistêmicos da epistemologia ocidental, e afirmar os direitos epistêmicos dos racialmente desvalorizados e das opções decoloniais que permitam que os silêncios construam argumentos para confrontar os que tomam a “originalidade” como critério máximo para o julgamento final.²

II

A introdução de configurações geo-históricas e biográficas em processos de conhecimento e compreensão permite um reenquadramento radical (por exemplo, decolonização) do aparato formal original da enunciação.³ Eu já apoiei, no passado, aqueles que afirmam que não basta apenas mudar o conteúdo da conversa, mas que é essencial mudar os *termos* da conversa. Mudar os termos da conversa significa ir além de controvérsias disciplinares e interdisciplinares e do conflito de interpretações. Enquanto controvérsias e interpretações continuam dentro das mesmas regras do jogo (os termos da conversa), o controle do conhecimento não é trazido à tona. E, a fim de trazer à tona a base moderna/colonial do controle do conhecimento, é necessário focar no conhecedor e não no que é conhecido. Significa explorar as próprias suposições que sustentam as enunciações de *locus*.

A seguir, reavalio o aparato formal da enunciação a partir do ponto de vista da geopolítica e da corpo-política do conhecimento. Minha reavaliação é epistêmica e não linguística, embora o enfoque na enunciação seja inevitável se buscamos alterar os termos e não apenas o conteúdo da conversa. A suposição básica é de que o conhecedor está sempre implicado, geopolítica e corpo-politicamente, no que é conhecido, embora a epistemologia moderna (por exemplo, a húbri do ponto zero) tenha conseguido

² Esta declaração, agora já bastante difundida, é um dos pontos básicos dos projetos de desocidentalização no leste e sudeste asiáticos. Vide os argumentos provocativos desenvolvidos por Kishore Mahbubani (2001).

³ Para deixar claro, aqui volto ao meu treinamento semiótico na França e a publicações anteriores sobre o assunto (vide CASTRO-GÓMEZ, 2007, e também MIGNOLO, 1993).

ocultar ambos e criar a figura do observador separado, um buscador neutro da verdade e objetividade que, ao mesmo tempo, controla as regras disciplinares e se coloca em uma posição privilegiada para avaliar e ditar.

O argumento está estruturado da seguinte maneira. As seções I e II estabelecem, geo-historicamente e biograficamente, o terreno para as políticas do conhecimento, contestando a hegemonia da epistemologia do ponto zero. Na seção III, exploro três casos nos quais a geopolítica e a corpo-política do conhecimento vêm à tona com força: um da África, um da Índia e o terceiro da Nova Zelândia. Esses três casos são complementados por um quarto caso, da América Latina: aqui se encontra o meu argumento. *Este não é o relato de um observador desapegado, mas a intervenção de um projeto decolonial que “vem” da América do Sul, do Caribe e da Latinidade nos Estados Unidos.* A compreensão do argumento implica que o leitor irá mudar sua geografia do raciocínio e da avaliação de argumentos. Na seção IV, volto às geopolíticas e corpo-políticas do conhecimento e suas consequências epistêmicas, éticas e políticas. Na seção V, tento juntar todos os fios e tecer meu argumento com os três casos explorados, esperando que o que digo não seja tomado como o relatório de um observador desapegado, mas como a intervenção de um pensador decolonial.

Na semiótica, foi feita uma distinção básica (Emile Benveniste) entre a enunciação e o que é enunciado. A distinção foi necessária, para Benveniste, para fundamentar o signo flutuante, parte central da semiologia de Ferdinand de Saussure, e seu desenvolvimento no estruturalismo francês. Benveniste voltou-se para a enunciação e, ao fazê-lo, voltou-se para o sujeito que produz e manipula signos, em vez da estrutura do signo propriamente dita (o enunciado). Com essa distinção em mente, eu arriscaria dizer que as esferas inter-relacionadas da matriz colonial de poder (economia, autoridade, gênero e sexualidade, e conhecimento/subjetividade) operam no nível do enunciado, enquanto o patriarcado e o racismo estão fundamentados na enunciação. Vamos explorar isso em mais detalhes (BENVENISTE, 1970; TODOROV, 1970).

Benveniste expôs o “aparato formal da enunciação”, que descreveu nas bases do sistema pronominal de qualquer idioma (embora seus exemplos fossem principalmente idiomas europeus), além dos dêiticos ou marcadores temporais e espaciais. O sistema pronominal é ativado em cada enunciação verbal (isto é, oral ou escrita). O enunciador é necessariamente localizado no pronome de primeira pessoa (eu). Se o enunciador disser “nós”, o pronome de primeira pessoa é pressuposto de maneira que “nós” pode se referir ao enunciador e à pessoa ou pessoas sendo abordadas, ou por “nós” o enunciador pode

querer dizer ele ou ela e mais alguém, sem incluir quem está ouvindo. Os pronomes restantes são ativados em torno do eu/nós da enunciação.

O mesmo ocorre com marcadores temporais e espaciais. O enunciador só pode enunciar no presente. O passado e o futuro são significativos apenas em relação ao presente da enunciação. E o enunciador só pode enunciar “aqui”, ou seja, onde quer que esteja no momento da enunciação. Logo, “lá”, “atrás”, “próximo a”, “esquerda e direita”, etc., são significativos apenas em referência ao “aqui” do enunciador.

Agora, vamos dar um segundo passo. A extensão da teoria e análise linguística da frase para o discurso levou à introdução de um “enquadramento discursivo” ou “enquadramento de diálogo”. De fato, envolver-se em conversas, cartas, reuniões de vários tipos, etc., exige mais do que o aparato formal de enunciação: exige um enquadramento, ou seja, um contexto familiar a todos os participantes, seja em reuniões de negócios, conversas casuais, mensagens na internet, etc. Embora na vida cotidiana os enquadramentos não sejam regulamentados, mas operem por meio de acordos consensuais, o conhecimento disciplinar requer enquadramentos mais complexos e regulamentados, conhecidos hoje como “disciplinas acadêmicas”. No Renascimento europeu, as disciplinas foram classificadas entre “trivium” e “quadrivium”, enquanto a teologia cristã era o teto sob o qual tanto o trivium quanto o quadrivium estavam alojados. “Para além” daquele teto, estava o mundo dos pagãos, gentios e sarracenos.

Na Europa do século XVIII, o movimento de secularização trouxe consigo uma transformação radical do estado de espírito e da organização do conhecimento, das disciplinas e das instituições (por exemplo, a universidade). O modelo kantiano-humboldtiano⁴ deslocou os objetivos e o formato da universidade renascentista e promoveu a secularização da universidade fundada na ciência secular (de Galileu a Newton) e na filosofia secular, e ambas declararam guerra contra a teologia cristã (KANT, 1991 [1798]). Durante o primeiro quartel do século XIX, a reorganização do conhecimento e a formação de novas disciplinas (biologia, economia, psicologia) deixaram “para trás” o trivium e o quadrivium e marcharam em direção à nova organização entre as ciências humanas (ciências sociais e humanidades) e as ciências naturais.⁵ Wilhelm Dilthey (1991) elaborou

⁴Cf. o argumento clássico desenvolvido por Bill Readings (1996). Readings examina principalmente a história de universidades euro-americanas. Começando por Readings, explorei as consequências da *universidade colonial* (Santo Domingo, México, Lima, Córdoba, todas fundadas durante o século XVI) e da Universidade de Harvard (fundada em 1636, quando Descartes publicava o *Discours de la méthode*, ou Discurso do Método). Ver Mignolo (2003).

⁵Para um relato histórico, vide Heilbron (1995); Foucault (1966); Wallerstein *et al.* (1995). E se houver alguma dúvida que “*les sciences humaines*” ou as ciências humanas (ciências sociais e humanidades nos EUA) são o mesmo que “*la pensée occidentale*” ou o pensamento ocidental, vide Gusdorf (1967).

sua inovadora distinção epistêmica entre ciências idiográficas e nomotéticas: aquela, envolvida com significados e interpretações; esta, com leis e explicações.⁶ Essas distinções ainda hoje se mantêm verdadeiras, mesmo que tenha havido, na superfície, disciplinas que cruzaram limites em uma ou outra direção e prosseguiram para a interdisciplinaridade que, na maior parte dos casos, se baseia nessas distinções, embora não trate delas.

Assim, passamos do aparato formal da enunciação para as molduras discursivas, para disciplinas e para algo que está acima da disciplina, uma super-moldura que eu chamaria de “cosmologia”. A história da produção de conhecimento na história ocidental moderna a partir do Renascimento terá, então, a teologia e a filosofia-ciência como duas molduras cosmológicas, competindo entre si a um certo nível, mas colaborando quando o quesito é desqualificar formas de conhecimento além dessas duas molduras.

Ambas as molduras estão institucional e linguisticamente ancoradas na Europa Ocidental. Se ancoram em instituições, principalmente na história das universidades europeias e nos seis idiomas europeus e imperiais modernos (ou vernaculares): italiano, espanhol e português, dominantes desde o Renascimento até o Iluminismo; alemão, francês e inglês, dominantes a partir do Iluminismo. Por trás dessas seis línguas europeias modernas do conhecimento estão as suas bases: grego e latim - não árabe ou mandarim, hindi ou urdu, aimará ou náuatle. Os seis idiomas mencionados, baseados no grego e no latim, forneceram a “ferramenta” para se criar uma determinada concepção de conhecimento que foi então propagada, ao longo do tempo, às crescentes colônias europeias desde as Américas até a Ásia e a África. Nas Américas, notavelmente, encontramos algo que é estranho às regiões asiática e africana: a universidade europeia colonial, tal como a Universidade de Santo Domingo (1538), a Universidade do México (1551), a Universidade de São Marcos, em Lima (1551) e a Universidade de Harvard (1636).

O fundamento linguístico e institucional, a gestão e as práticas que a produção de conhecimento traz permitem-me alargar o aparato formal de enunciação de Benveniste e elaborar sobre a enunciação e a produção de conhecimento, focando nas fronteiras entre a base de conhecimento e compreensão (epistemologia e hermenêutica) ocidentais (no senso linguístico e institucional preciso que defini acima) e no seu confronto com a produção de conhecimento em idiomas não europeus e em instituições na China,⁷ no califado islâmico, ou na educação nas instituições dos maias, astecas

⁶ A bibliografia secundária é abundante. Abordei um aspecto específico da distinção entre ciências nomotéticas e idiográficas, e entre a epistemologia e explicação (a primeira) e hermenêutica e interpretação (a segunda). Vide Mignolo (1989).

⁷ Vide: <https://www.britannica.com/topic/education/Indian-influences-on-Asia#ref47455> (original em inglês). Acesso em: 31 de jul. de 2020

e incas que a Enciclopédia Britânica se dignou a descrever como “educação em civilizações primitivas e rudimentares”.⁸

Talvez Frantz Fanon tenha conceituado melhor do que ninguém o que tenho em mente para alargar o aparato formal de enunciação de Benveniste. Em *Pele negra, máscaras brancas* (2008)⁹, Fanon fez uma declaração epistêmica fundamental sobre a linguagem que ninguém na acalorada atmosfera do estruturalismo e pós-estruturalismo conseguiu captar nos anos 1960, e ainda foi ignorada pela orientação mais semântica e filológica das abordagens de Benveniste sobre a linguagem. Foi isto que Fanon disse:

Falar é estar em uma posição para empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é principalmente assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização (...) O problema que confrontaremos neste capítulo é o seguinte: o negro antilhano será tanto mais branco, ou seja, se aproximará mais do ser humano verdadeiro, à medida que dominar a língua francesa (FANON, 1967, p. 17-18, tradução nossa).¹⁰

A máxima de Fanon se aplica tanto às disciplinas quanto à esfera de conhecimento em geral: o negro das Antilhas, “índio” da Índia e das Américas ou da Nova Zelândia e da Austrália, o negro da África subsaariana, o muçulmano do Oriente Médio ou da Indonésia, etc., “se aproximará mais do ser humano verdadeiro à medida que dominar as normas disciplinares”. Evidentemente, o objetivo de Fanon não é ser reconhecido ou aceito no clube dos “seres humanos verdadeiros” definido com base no conhecimento e história brancos, mas sim afastar a ideia imperial/colonial do que significa ser humano. Esse é um caso, precisamente, em que o ataque à imperialidade dos *loci* de enunciação modernos/coloniais (disciplinas e instituições) é posto em questão. Um caso em destaque foi a pergunta feita por muitos filósofos na África e na América do Sul durante a Guerra Fria, e que continua sendo feita até hoje por filósofos latino-americanos nos Estados Unidos.

Para abordar este problema, introduzi, há algum tempo (MIGNOLO, 2002), os conceitos de *geopolítica e corpo-política do conhecimento e de diferença epistêmica*

⁸Vide: <https://www.britannica.com/topic/education/Education-in-the-earliest-civilizations#ref47445> (original em inglês). Acesso em: 31 de jul. de 2020

⁹ *Black Skin, White Masks* (FANON, 1967). (N. T.)

¹⁰ “To speak means to be in a position to use a certain syntax, to grasp the morphology of this or that language, but it means above all to assume a culture, to support the weight of a civilization (...) The problem that we confront in this chapter is this: The Negro of the Antilles will be proportionally whiter - that is, he will *come closer to being a real human being* - in direct ratio to his mastery of the French language.”, no original (N. T.).

Vide também, a este respeito, o estudo pioneiro de Lewis Gordon (1995).

colonial. Esses conceitos nos levarão às questões anunciadas no título: *desobediência epistêmica e a opção decolonial* na epistemologia e na política.

III

Se falar um idioma significa carregar o peso de uma civilização, então envolver-se na produção de conhecimento disciplinar significa dominar a língua da disciplina em dois sentidos. Você pode, é claro, fazer sociologia em espanhol, português, árabe, mandarim, bengali, acã, etc. Mas fazê-lo nessas línguas o/a colocará em desvantagem em relação aos debates disciplinares convencionais. Será um tipo de “sociologia local”. Certamente, praticar sociologia em francês, alemão ou inglês também será “sociologia local”. A diferença é que você tem mais chance de ser lido por estudiosos em qualquer uma destas línguas do que naquelas. Você teria que ter o seu trabalho traduzido para o francês, alemão ou inglês. Isso, hoje, seria considerado sociologia ocidental, localizada no coração da Europa e dos Estados Unidos. Há muitas variações e tais questões já foram abordadas diversas vezes. Eu apresento três exemplos.

O primeiro é de dois estudiosos e filósofos africanos, Paulin J. Hountondji e Kwasi Wiredu. Paulin J. Hountondji abordou diretamente uma questão que tem sido proeminente entre intelectuais de Terceiro Mundo (de 1950 a 1990) ao redor do globo. Contudo, como não recebeu muita atenção nos debates intelectuais e entre as editoras, tal questão manteve-se como um tema generalizado, literalmente à margem. A partir de 1960, os debates intelectuais convencionais e o campo acadêmico das humanidades passaram a focar no estruturalismo e no pós-estruturalismo em suas diversas formas (psicanálise, desconstrução, arqueologia do saber, ação comunicativa). As ciências sociais, por outro lado, desfrutavam da sua ascensão após a Segunda Guerra Mundial e de seu novo reconhecimento no âmbito acadêmico (na Inglaterra, Alemanha e França) que não possuíam antes da guerra.

A ascensão do *status* das ciências sociais foi parte de uma transformação na liderança da nova ordem mundial, com os Estados Unidos assumindo o papel que a Europa (Inglaterra, França e Alemanha) tinha desempenhado até então. Geopolítica e geoeconomicamente, a divisão dos Três Mundos era paralela à geoeconomia ou distribuição do trabalho científico, descrita por Carl Pletsch como “os três mundos e a divisão do trabalho científico” (*the three worlds and the division of scientific labor*, em inglês) no início dos anos 1980 (PLETSCH, 1981; AGNEW, 2007). No entanto, o artigo de Pletsch ainda era centrífugo: ele definia o que os pesquisadores do Primeiro Mundo pensavam da nova ordem mundial. Pesquisadores do Primeiro Mundo têm o

privilégio de serem tanto o que é enunciado (um dos três mundos) quanto o enunciador (o Primeiro Mundo). Como consequência, o que pesquisadores dos Segundo e Terceiro Mundos pensavam sobre si mesmos e como respondiam não era levado em consideração. Eles eram classificados, mas não tinham outra fala nessa classificação além de reagir ou responder. E chegou, então, o momento.

A geopolítica do conhecimento e do saber foi uma das respostas *do* Terceiro Mundo *para o* Primeiro Mundo. O que a geopolítica do conhecimento revelou foi o *privilégio epistêmico do Primeiro Mundo*. Nos três mundos da distribuição do trabalho científico, o Primeiro Mundo tinha, de fato, o *privilégio de inventar a classificação e fazer parte dela*. Como consequência, a impressão de que a produção de conhecimento não tem localização geopolítica e que sua localização é um lugar etéreo, conceito que o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2007) descreveu como a “húbris do ponto zero”, foi naturalizada com sucesso. Assim afirma Hountondji:

(...) parece urgente, para mim, que os cientistas na África, e talvez no Terceiro Mundo de forma abrangente, se questionem sobre o significado de suas práticas como cientistas, a real função dessas práticas na economia do conjunto da erudição, o lugar delas no processo de produção de conhecimento numa escala mundial (HOUNTONDJI, 1992 [1983], p. 238, tradução nossa).¹¹

Hountondji trata de diversas dimensões da “dependência científica e acadêmica” de países africanos e outros países do Terceiro Mundo. Embora reconheça as “melhorias” nas condições materiais em alguns países, como a construção de laboratórios, bibliotecas, edifícios, etc., ele afirma enfaticamente que os países do Terceiro Mundo estão, economicamente, fornecendo recursos naturais para países industriais e, cientificamente, fornecendo informações a serem analisadas nos laboratórios (laboratórios literais nas ciências naturais, laboratórios metafóricos nas ciências sociais) do Primeiro Mundo. A conclusão final para Hountondji é que, apesar do “progresso material” anteriormente mencionado, nos países do Terceiro Mundo as “concepções científicas” não são criadas por africanos, mas por europeus ocidentais ou estadunidenses. Por consequência, essas “concepções científicas” não atendem às necessidades e visões africanas, mas às necessidades e visões dos europeus ocidentais (principalmente da Inglaterra, da França

¹¹ “(...) it seems urgent to me that the scientists in Africa, and perhaps more generally in the Third World, question themselves on the meaning of their practices as scientists, its real function in the economy of the entirety of scholarship, its place in the process of production of knowledge on a worldwide basis.”, no original (N. T.).

e da Alemanha, mas também de países desenvolvidos de segunda ordem, como Suécia, Bélgica e Holanda). Além disso, os estudiosos africanos também dependem das revistas e publicações profissionais criadas, impressas e distribuídas no Primeiro Mundo. A situação não é nova; ela está enraizada na própria estrutura da modernidade/colonialidade que Hountondji retrata na linguagem do “comércio e colonização”:

Assim, era natural que a anexação do Terceiro Mundo - sua integração no sistema capitalista mundial através do comércio e colonização - também constituísse uma janela “científica”, que a drenagem das riquezas materiais andasse de mãos dadas com a exploração intelectual e científica, a extorsão de segredos e outras informações úteis, assim como era natural, num nível diferente, que andassem de mãos dadas com a extorsão de obras de arte destinadas a preencher os museus das metrópoles (HOUNTONDJI, 1992 [1983], p. 242, tradução nossa).¹²

Um possível contra-argumento seria que, apesar de essa afirmação ter sido verdadeira durante a Guerra Fria, com o alcance global da “globalização”, desde a queda da União Soviética, o esplêndido mundo sem fronteiras que surgiu está no processo de erradicar tais diferenças. E, de fato, a *Harvard International Review* dedicou uma edição à “Saúde Global”, que declarava:

O ideal é que a formação esteja ligada ao desenvolvimento de instituições de pesquisa em países em desenvolvimento, associando-as a instituições no mundo desenvolvido. Essas atividades devem ser financiadas adequadamente e pesquisadores do Ocidente devem dispor de tempo e obter créditos para participar da consolidação dessas instituições. No mundo em desenvolvimento, diversas instituições de formação e pesquisa de primeira linha, incluindo o Centro Internacional de Pesquisa em Doenças Diarreicas em Daca, Bangladesh, têm surgido ao longo de anos de colaboração (CASH, 2005).¹³

¹² “Thus, it was natural that the annexation of the Third World, its integration in the worldwide capitalist system through trade and colonization, also comprise a ‘scientific’ window, that the draining of material riches goes hand in hand with intellectual and scientific exploitation, the extortion of secrets and other useful information, as it was natural, on a different level, that they go hand in hand with the extortion of works of art meant to fill the museums of metropolitan areas.”, no original (N. T.).

¹³ “Ideally, training will be linked to the development of research institutions in developing countries by pairing them with institutions in the developed world. These activities must be adequately funded and researchers from the West must be given time and credit to participate in institution-building. A number of first-rate training and research institutions in the developing world, including the International Center for Diarrheal Disease Research in Dhaka, Bangladesh, have come about through years of collaboration.”, no original (N. T.).

Kwasi Wiredu fez uma declaração semelhante, em sua “Formulação do Pensamento Moderno em Línguas Africanas: Algumas Considerações Teóricas” (*Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations*, no original em inglês). Sua declaração foi perdida, esquecida ou ignorada pelo crescente ruído da tecnologia, do dinheiro, dos laboratórios e dos “projetos globais no mundo desenvolvido *para* o mundo subdesenvolvido”, como sugere o artigo de Cash sobre saúde global. A declaração de Wiredu tem pouca chance de chegar às “primeiras páginas”, enquanto, por exemplo, as publicações da Universidade de Harvard traçarão o perfil de “especialistas” no desenvolvimento do Sul global. No mesmo artigo anteriormente citado, encontramos o seguinte prognóstico:

Quais, então, deveriam ser as abordagens estratégicas para impulsionar a capacidade de pesquisa em saúde nos países em desenvolvimento? Há muitas estratégias e metas a serem buscadas, nenhuma delas sendo suficiente por si só. A agenda global de pesquisa em saúde deve ser elaborada por cientistas tanto do Norte quanto do Sul. Com muita frequência, a agenda de pesquisa dos países em desenvolvimento é definida por terceiros, de fora do país. A regra de ouro do desenvolvimento - “Quem tem o ouro faz as regras” - geralmente se aplica. Isto é particularmente verdadeiro no caso da pesquisa em serviços de saúde, na qual cientistas locais talvez queiram abordar questões que pareçam sem importância para financiadores externos. Esses cientistas talvez queiram conduzir um estudo semelhante a um já feito em outro lugar, um estudo que, entretanto, é essencial, porque convencerá sua própria instituição médica de que seu trabalho é importante. Diversos países realizaram estudos sobre a TRO (terapia de reidratação oral) que pouco acrescentaram à literatura internacional, mas que ajudaram a convencer seus próprios pediatras acerca da importância dessa intervenção no tratamento da diarreia (tradução nossa).¹⁴

¹⁴ “What, then, should be the strategic approaches to promoting health research capacity in developing countries? There are many strategies and goals to be pursued, none of which are sufficient alone. The global health research agenda must be developed by scientists from both the North and the South. Too often, the research agenda of developing countries is set by others outside the country. The golden rule of development - ‘He who has the gold makes the rules’ - usually applies. This is particularly true of health services research wherein local scientists may wish to address questions that seem unimportant to outside donors. These scientists may want to conduct a study similar to one already done elsewhere, a study that is nonetheless essential because it will convince their own medical establishment of the importance of the work. Many countries carried out studies on ORT that added little to the international literature but helped to convince their own pediatricians of the importance of this intervention to treat diarrhea.”, no original (N. T.).

A declaração feita por Wiredu (1992) foi a seguinte: “Conceitualmente falando, então, a máxima do momento deve ser: ‘Africano, conhece-te a ti mesmo’” (tradução nossa).¹⁵ Se você não tem tempo de ler o argumento de Wiredu em sua totalidade, não tire conclusões precipitadas nem pense que ele está propondo fazer ciência em acã ou luo. Pode ficar com seu sorriso pós-moderno e sua percepção de que filósofos africanos tradicionalistas, essencialistas, fora de moda e ultrapassados estão sonhando e desejando para sempre um mundo que já se foi. Vamos fazer uma pausa e prestar atenção no que Wiredu está dizendo: não é um retorno a nada, da mesma forma que Evo Morales não está propondo um “retorno a Ayllu” antes da chegada dos espanhóis, que trouxeram com eles as sementes da modernidade que, dois séculos antes, a Inglaterra e a França, e mais tarde os Estados Unidos, colheram.

Veja bem, a China e a Índia, hoje, não estão “voltando no tempo”. Também não estão aguardando ordens do FMI ou da Casa Branca ou da União Europeia para saber o que devem fazer para serem “devidamente modernas”, para não falharem ou perderem o bonde da “modernidade”. Tem sido frequentemente escrito e dito, após a crise financeira de *Wall Street*, que o “modelo” estadunidense entrou em colapso e que a história está avançando globalmente em direção a um mundo policêntrico. Wiredu estava convocando um “despertar epistêmico” de africanos e estudiosos e intelectuais do Terceiro Mundo, que já vinha acontecendo e continua a crescer no mundo todo.

Essas considerações me levam ao segundo exemplo, dessa vez de um teórico político indiano, Partha Chatterjee. Em um artigo pioneiro em que a geopolítica e a corpo-política do conhecimento claramente vêm à tona, Chatterjee traz à existência - indiretamente - o capítulo que faltava no trabalho de Pletsch. Além disso, ele oferece sua própria visão sobre o problema, a partir da história da Índia, paralela à experiência de Wiredu e Hountondji. Partha Chatterjee aborda o problema da “modernidade em dois idiomas”. O artigo, compilado em seu livro *A Possible India* (1998) (em tradução livre para o português, *Uma Possível Índia*), é a versão em inglês de uma aula que ele ministrou originalmente em bengali, em Calcutá. A versão em inglês não é apenas uma tradução, mas uma reflexão teórica sobre a geopolítica do conhecimento e a ruptura epistêmica e política.

Vigorosa e frontalmente, Chatterjee estruturou sua aula sobre a distinção entre a “nossa modernidade” e a “modernidade deles”. Ao invés de uma única modernidade defendida por intelectuais pós-modernos do Primeiro Mundo (na distinção de Pletsch), ou a perspectiva mais dependente sobre as modernidades “periféricas”, “subalternas”,

¹⁵ “Conceptually speaking, then, the maxim of the moment should be: ‘African, know thyself’.”, no original (N. T.).

“marginais”, etc., Chatterjee implantou um pilar sólido para construir o futuro da “nossa” modernidade - não independente da “modernidade deles” (pois a expansão ocidental é um fato), mas irredutivelmente, despidoradamente, impenitentemente “nossa”.

Esse é um dos pontos fortes do argumento de Chatterjee. Mas lembre-se, primeiro, de que os britânicos ingressaram na Índia, comercialmente, no final do século XVIII e, politicamente, no início do século XIX, quando a Inglaterra e a França, depois de Napoleão, estenderam seus tentáculos para a Ásia e a África. Assim, para Chatterjee, em contradição com os intelectuais sul-americanos e caribenhos, “modernidade” quer dizer Iluminismo, e não Renascimento. Não surpreende que Chatterjee tome o “O que é o Iluminismo?” de Immanuel Kant como um pilar da modernidade. Iluminismo significava - para Kant - que o Homem (no sentido de ser humano) estava amadurecendo, abandonando sua imaturidade, alcançando sua liberdade. Chatterjee ressalta o silêncio de Kant (intencionalmente ou não) e a falta de visão de Michel Foucault ao ler os ensaios daquele. O que faltava na celebração de liberdade e maturidade feita por Kant e Foucault era o fato de que o conceito de Homem e humanidade para Kant era baseado no conceito europeu de Homem do Renascimento até o Iluminismo, e não nos “humanos inferiores” que habitavam o mundo além do coração da Europa. Portanto, o “Iluminismo” não era para todos. Logo, se você não incorpora a história local de Kant e Foucault, sua memória, língua e experiência “incorporada”, como seria possível colocar-se no lugar deles?

Um dos pontos presentes na interpretação esclarecedora de Chatterjee sobre Kant-Foucault é relevante para o argumento que desenvolvo aqui. Parafraseando Kant, Chatterjee aponta que, no “domínio universal da busca do conhecimento” que Kant situa na esfera “pública” (não na esfera “privada”), onde a “liberdade de ideias” tem sua função, ele (Kant) está pressupondo e reivindicando o “direito da liberdade de expressão” somente para aqueles que possuem as qualificações necessárias para se engajar no exercício da razão e na busca pelo conhecimento, e para aqueles que são capazes de usar tal liberdade de forma responsável (MIGNOLO, no prelo). Chatterjee observa que Foucault não levantou essa questão, embora pudesse, dado o interesse de sua própria pesquisa. Eu suporia, seguindo o argumento de Chatterjee, que o que Foucault não teve foi a experiência colonial e o interesse político propulsores pela ferida colonial, que permitiram a Chatterjee “sentir” e “ver” além do que conseguiram Kant e Foucault. Assim, Chatterjee conclui esse argumento afirmando, tanto em relação a Kant quanto a Foucault:

São os especialistas, um fenômeno que aparece juntamente à aceitação social geral do princípio do acesso irrestrito à educação e à aprendizagem (...). Em outras palavras, assim como entendemos por esclarecimento um campo irrestrito e universal para o exercício da razão, também

construímos uma estrutura de autoridades intrinsecamente diferenciada, que especifica quem tem o direito de dizer o quê sobre quais assuntos (CHATTERJEE, 1998, p. 273-274, tradução nossa)¹⁶.

Chatterjee reconhece, como Hountondji e Wiredu na África (embora independentes uns dos outros, visto que a “influência” vai da Europa para os EUA até a África e a Índia, mas ainda não se faz presente nas conversas entre a África e a Índia), que o Terceiro Mundo (nas palavras de Pletsch) tem sido principalmente um “consumidor” da erudição e dos estudos do Primeiro Mundo; e, como seus colegas africanos, Chatterjee baseia seu argumento “na maneira com que a história da nossa modernidade tem se entrelaçado com a história do colonialismo. Por esse motivo, ‘nós’ nunca fomos capazes de acreditar que exista um domínio universal de livre discurso, livre de diferenças de raça ou de nacionalidade” (CHATTERJEE, 1998)¹⁷. Chatterjee encerra seu argumento:

De alguma forma, desde o início, lançamos um sagaz palpite de que, dada a estreita cumplicidade entre o conhecimento moderno e os regimes modernos de poder, permaneceríamos para sempre consumidores da modernidade universal; nunca seríamos vistos como produtores sérios. É por essa razão que tentamos, há mais de cem anos, desviar os olhos dessa quimera da modernidade universal e abrir espaço para que possamos nos tornar os criadores da nossa própria modernidade (CHATTERJEE, 1998, p. 275, tradução nossa).¹⁸

Imagino que você esteja entendendo a questão. Tal argumento é semelhante aos levantados por Guaman Poma de Ayala e Ottobah Cugoano, no início do século XVII e na segunda metade do século XVIII, quando eles tomaram o cristianismo em suas próprias mãos. Em vez de se submeterem com a humildade dos humilhados, eles se apropriaram

¹⁶ “It is the specialists, a phenomenon which appears alongside the general social acceptance of the principle of unrestricted entry into education and learning... In other words, just as we have meant by enlightenment an unrestricted and universal field for the exercise of reason, so have we built up an intricately differentiated structure of authorities which specifies who has the right to say what on which subjects.”, no original (N. T.).

¹⁷ “(...) in the way the history of our modernity has been intertwined with the history of colonialism. For that reason, “we” have never quite been able to believe that there exists a universal domain of free discourse, unfettered by differences of race or nationality.”, no original (N. T.).

¹⁸ “Somehow, from the very beginning, we had made a shrewd guess that given the close complicity between modern knowledge and modern regimes of power, we would for ever remain consumers of universal modernity; never would we be taken as serious producers. It is for this reason that we have tried, for over a hundred years, to take our eyes away from this chimera of universal modernity and clear up a space where we might become the creators of our own modernity.”, no original (N. T.).

do cristianismo para esbofetear, na cara dos cristãos europeus, os argumentos de um nativo de Tawantinsuyu e de um africano que fora escravizado no Caribe, que chegaram a Londres e expuseram a falta de humanidade dos ideais, visões e profecias autorrealizadas dos europeus (MIGNOLO, 2008).

Sim, de fato, Chatterjee está ciente de que nacionalistas do século XIX e nacionalistas hindus fizeram alegações semelhantes. A partir do reconhecimento das falhas nas formas com que os nacionalistas lidam com a “nossa” modernidade, não se conclui que a solução seja cair nos braços da modernidade “deles”. A questão é esta: obrigado, Immanuel Kant. Agora, deixe-nos descobrir como buscar a “nossa modernidade”, uma vez que alcançamos a maturidade com a independência da Índia em 1947 e a expulsão dos colonizadores britânicos, suas instituições e ideais de progresso, desenvolvimento e civilização. Temos, por assim dizer, as “nossas” formas de ser. Com efeito, eu traduziria Chatterjee com minhas próprias palavras: “sabemos que temos que descolonizar o ser e, para isso, devemos começar descolonizando o conhecimento”. Esses são os pontos levantados por Hountondji e Wiredu.

E isso me leva ao terceiro exemplo.

Linda Tuhiwai Smith é uma antropóloga na Nova Zelândia, e ela é maori. Maoris são pessoas que coexistem na região desde que os britânicos iniciaram sua gestão na Nova Zelândia. James Busby foi nomeado como “Residente Oficial Britânico” em maio de 1833 e foi instruído a organizar os chefes maoris em um órgão único, para lidar com a crescente instabilidade provocada pela ganância manifestada pelos franceses, estadunidenses e pelos próprios britânicos. Como se sabe, os maoris não davam importância à “propriedade privada”, ao contrário dos europeus. A partir do século XVI, o “Novo Mundo” aumentou o seu interesse em transformar terras em propriedade privada.

No artigo de Pletsch, à antropologia (ou seja, a disciplina ocidental assim denominada) foi designado o Terceiro Mundo na distribuição científica do trabalho que reorganizou as políticas do conhecimento durante a Guerra Fria. Ora, não é segredo que, quantitativamente, a maioria dos antropólogos, homens e mulheres, são brancos e euro-americanos. No entanto, a antropologia como disciplina também encontrou seu nicho no Terceiro Mundo. O que faz, então, um antropólogo do Terceiro Mundo, sendo que ele ou ela faz parte do “objeto de estudo” de um antropólogo do Primeiro Mundo? Essa é uma situação desconfortável, abordada nos artigos de Hountondji citados acima. Uma resposta à pergunta é que um antropólogo do Terceiro Mundo faz o mesmo trabalho e faz perguntas semelhantes às de um antropólogo do Primeiro Mundo, e a diferença é que ele ou ela estaria “estudando” pessoas que vivem em seu próprio país. Haverá variações,

dependendo se, em determinado país, os cidadãos são “nativos” ou “de ascendência europeia”. Era mais comumente aceito que antropólogos do Terceiro Mundo fossem de ascendência europeia - por exemplo, na América do Sul, África do Sul ou Austrália. O resultado final é que, em geral, a pesquisa antropológica em regiões antes coloniais seria dependente e secundária à antropologia ensinada e praticada no Primeiro Mundo - o que não é nada novo ou notável.

A inovação notória vem quando uma maori se torna antropóloga e pratica antropologia como maori, em vez de estudar os maoris como antropóloga. Deixe-me explicar, começando com uma citação de *Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas* (2018)¹⁹, de Linda T. Smith. Uma seção do primeiro capítulo intitula-se “Sobre Ser Humano”²⁰:

Uma das supostas características dos povos primitivos era que não conseguíamos usar nossas mentes ou intelecto. Não conseguíamos inventar coisas, não criávamos instituições ou história, não conseguíamos imaginar, não produzíamos nada de valor, não sabíamos como usar a terra e outros recursos do mundo natural, não praticávamos as “artes” da civilização. Pela falta de tais valores nós nos desqualificávamos, não só da civilização, mas também da própria humanidade. Em outras palavras, não éramos “completamente humanos”; alguns de nós não eram nem mesmo considerados parcialmente humanos. *Ideias sobre o que contava ou não como humano, em associação com o poder de definir as pessoas como humanas ou não-humanas, já estavam incorporadas nos discursos imperiais e coloniais antes do período de imperialismo aqui abrangido* (SMITH, 1999, p. 25, tradução nossa, ênfase posteriormente adicionada)²¹.

Não, ela não está praticando ainda a antropologia ocidental: ela está precisamente modificando a geografia do raciocínio e incorporando ferramentas antropológicas na cosmologia e ideologia maoris (ao invés de ocidentais). A China é um país capitalista,

¹⁹ *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (SMITH, 1999) (N. T.).

²⁰ “On Being Human”, tradução livre (N. T.).

²¹ “One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds or intellects. We could not invent things, we could not create institutions or history, we could not imagine, we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world, we did not practice the ‘arts’ of civilization. By lacking such values we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words, we were not ‘fully human’; some of us were not even considered partially human. Ideas about what counted as human in association with the power to define people as human or not human were already encoded in imperial and colonial discourses prior to the period of imperialism covered here.”, no original (N. T.).

mas eu não diria que a China está “praticando o capitalismo ocidental”. Certamente, há um interesse próprio no gesto de Smith, assim como há um interesse próprio entre antropólogos europeus observando os maoris. A única diferença é que o interesse próprio nem sempre coincide, e os maoris não são mais receptivos a ser o objeto observado por um antropólogo europeu. Bem, fica-se com a ideia das inter-relações entre a política de identidade e a epistemologia. Você poderia muito bem ser um maori e um antropólogo, e por ser antropólogo, suprimir o fato de que você é maori, ou negro do Caribe, ou aimará. Ou você pode escolher a opção decolonial: engajar-se na produção de conhecimento para “promover” a causa maori, em vez de “promover” a disciplina (no caso, a antropologia). Por que alguém se interessaria em promover a disciplina se não por alienação ou interesse próprio?

Se você se engajar na opção decolonial e colocar a antropologia “a seu serviço”, como faz Smith, então você também estará se engajando em alterar a geografia do raciocínio - em desvelar e estabelecer a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. Você também poderia argumentar que há antropólogos não-maoris de ascendência euro-americana que realmente se preocupam com os maus-tratos aos maoris e que estão realmente trabalhando a fim de melhorar a situação. Nesse caso, os antropólogos poderiam seguir dois caminhos diferentes. Um deles estaria de acordo com o Padre Bartolomé de las Casas e com o marxismo (sendo o marxismo uma invenção europeia que responde a problemas europeus). Quando o marxismo encontra “pessoas não-brancas”, homens ou mulheres, a situação torna-se paralela à antropologia: ser maori (ou aimará, ou afro-caribenho, como Aimé Césaire e Frantz Fanon) não é necessariamente uma relação harmoniosa, porque o marxismo focou nas relações de classe, não nas hierarquias raciais e na normatividade patriarcal e heterossexual. O outro caminho seria “submeter-se” à orientação de antropólogos maoris ou aimarás e engajar-se, com eles, na opção decolonial. Uma política das identidades é diferente da política identitária - aquela está aberta a quem quiser participar, enquanto esta tende a ser delimitada pela definição de uma dada identidade.

Não estou dizendo que um antropólogo maori tem privilégios epistêmicos sobre um antropólogo neozelandês de ascendência anglo-saxônica (ou um antropólogo britânico ou estadunidense). Estou dizendo que um antropólogo neozelandês de ascendência anglófona *não tem o direito* de orientar os “habitantes locais” sobre o que é bom ou ruim para a população maori. Esse é precisamente o *problema* que aparece no relatório da *Harvard International Review*, onde um grupo de especialistas estadunidenses acreditam que podem, de fato, decidir o que é bom e ruim para os “países em desenvolvimento”. É

verdade que há muitos habitantes locais em países em desenvolvimento que, por conta da cosmologia imperial e capitalista, foram levados a acreditar (ou fingiram que acreditaram) que o que é bom para países desenvolvidos também é bom para países subdesenvolvidos, porque aqueles sabem “como chegar lá” e podem liderar o caminho para que países subdesenvolvidos alcancem o mesmo nível. Só estou dizendo, seguindo a máxima de Wiredu (“Africano, conhece-te a ti mesmo”), que há uma boa chance de que os maoris saibam o que é bom ou ruim para eles melhor do que um especialista de Harvard ou um antropólogo branco da Nova Zelândia. E também há uma boa chance de que um especialista de Harvard possa “saber” o que é melhor para ele ou ela ou seu povo, mesmo quando acha que está declarando o que é bom para “eles”, os países e povos subdesenvolvidos.

Voltando à citação de Smith, também seria possível contestar o parágrafo citado acima, alegando que o conceito de “nós” denuncia uma concepção essencialista do que é ser maori, ou que “nós”, de fato, não é uma posição sustentável em um momento em que teorias pós-modernistas acabaram com a ideia de um sujeito coerente e homogêneo, seja ele individual ou coletivo. Mas... lembre-se de Chatterjee. Seria agradável e cômodo para sujeitos ocidentais modernos (isto é, que incorporam as linguagens, as memórias e a cosmologia da modernidade ocidental, da modernidade “deles”). Não seria conveniente para um filósofo maori, aimará ou ganês, ou para um indiano de Calcutá, que são sujeitos modernos/coloniais e que prefeririam ter a “nossa modernidade” do que ouvir críticos pós-modernos ou especialistas ocidentais na questão do desenvolvimento de países subdesenvolvidos. Dessa forma, a geopolítica do conhecimento vem à tona. Existem muitos tipos de “nossa modernidade” ao redor do mundo - ganesa, indiana, maori, afro-caribenha, norte-africana, islâmica em sua extensa diversidade - enquanto existe apenas uma “modernidade deles” dentro da “heterogeneidade” da França, da Inglaterra, da Alemanha e dos Estados Unidos.

Se você está compreendendo o que significa alterar a geografia do raciocínio e estabelecer a geopolítica do conhecimento, você também entenderá o que significa a opção decolonial em geral (ou opções decoloniais em cada história local e específica). Significa, em primeiro lugar, engajar-se em *desobediência epistêmica*, como fica claro nos três exemplos que apresentei. A desobediência epistêmica é necessária para levar a *desobediência civil* (Gandhi, Martin Luther King) até o ponto do qual não há retorno. A desobediência civil, na epistemologia ocidental moderna (lembre-se: grego e latim, e as seis línguas vernaculares européias modernas e imperiais), só poderia levar a reformas, não a transformações. Por este simples motivo, a tarefa do pensamento decolonial e da

implementação da opção decolonial no século XXI começa pela ruptura epistêmica: a partir de atos de desobediência epistêmica.

IV

Em todos os três casos (e meu próprio argumento como o quarto caso), salientei a geopolítica do conhecimento, que é o que se encontra com mais força, embora a corpo-política do conhecimento esteja obviamente presente em todos eles. O que quero dizer com corpo-política do conhecimento? Frantz Fanon é novamente útil na preparação do cenário, e eu o faço não através da leitura de Fanon por Homi Bhabha, mas por Lewis Gordon e Sylvia Wynter.

Antes disso, é necessário um esclarecimento. Muito tem sido dito e escrito sobre o conceito de biopolítica de Michel Foucault. Biopolítica refere-se a tecnologias estatais emergentes (ou estratégias, em um vocabulário mais tradicional) de controle populacional, que andavam de mãos dadas com a ascensão do estado-nação moderno. Foucault dedicou sua atenção principalmente à Europa, mas tais tecnologias foram também aplicadas às colônias. Na Argentina (e na América do Sul em geral), por exemplo, o incentivo à eugenia no final do século XIX tem sido estudado em detalhes. As diferenças entre biopolítica na Europa e biopolítica nas colônias estão na distinção racial entre a população europeia (mesmo quando biopoliticamente gerenciada pelo Estado) e a população das colônias: menos humana, sub-humana, como apontou Smith. Mas é importante lembrar ainda que, no Holocausto, técnicas biopolíticas aplicadas a populações coloniais voltaram à Europa como um bumerangue. Muitos já salientaram os usos de técnicas coloniais aplicadas a populações não-europeias para controlar e exterminar a população judaica. Essa consideração modifica a geografia do raciocínio, e elucida o fato de que as colônias não foram um evento secundário e marginal na história da Europa, mas que, pelo contrário, a história *colonial* é o núcleo não-reconhecido na criação da Europa *moderna*.

Assim, a corpo-política é o lado obscuro e a metade que faltava à biopolítica: a corpo-política descreve as tecnologias decoloniais praticadas por corpos que perceberam que eram considerados menos humanos, no momento em que se deram conta que o próprio ato de descrevê-los como menos humanos era uma reflexão radicalmente desumana. Dessa maneira, a falta de humanidade é atribuída a agentes, instituições e conhecimentos imperiais, que tiveram a arrogância de decidir que certas pessoas, de quem não gostavam, eram menos humanas. A corpo-política é um componente fundamental do pensamento decolonial, da ação decolonial e da opção decolonial.

Historicamente, a geopolítica do conhecimento emergiu no “Terceiro Mundo”, contestando a distribuição imperial do trabalho científico concebida por Pletsch. A corpo-política do conhecimento tem tido suas manifestações mais pronunciadas nos Estados Unidos, como consequência do movimento dos Direitos Civis. Quem foram os principais agentes da corpo-política do conhecimento? Mulheres - inicialmente mulheres brancas, logo integradas por mulheres de cor (e ligadas à geopolítica, as chamadas “mulheres do Terceiro Mundo”); estudiosos e ativistas latino-americanos; afro-americanos e nativos americanos, principalmente.

O conceito da corpo-política do conhecimento surgiu visceralmente em *Black Skin, White Masks (Pele negra, máscaras brancas)*:

Reagindo contra a tendência constitucionalista do fim do século XIX, Freud insistiu que o fator individual fosse levado em conta através da psicanálise. Ele substituiu, por uma teoria filogenética, a perspectiva ontogenética. Vê-se que a alienação do homem negro não é uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia está a sociogenia. De certa forma, de acordo com a visão de Leconte e Damey, digamos que essa é uma questão de socio-diagnóstico (FANON, 1967 [1952], p. 11, tradução nossa).²²

A sociogênese de Fanon pôs fim às suposições e descobertas científicas que se relacionam com a “natureza” dos seres humanos e estabelecem os limites das teorias científicas, desde a evolução até as neurociências, em sua capacidade de decidir sobre a questão da “natureza humana”. Isso não quer dizer que as teorias científicas, desde a evolução até a neurociência, não têm nada a dizer sobre a materialidade de organismos vivos propulsores por sistemas nervosos, mas há muitos milhares de quilômetros de distância entre isso e chegar a uma conclusão sobre “naturezas humanas”. Além disso, a sociogênese tem suas origens não na criação do mundo por Deus ou no *Big Bang*, mas na formação do mundo moderno/colonial, que colocou os negros na escala mais baixa da ideia renascentista de Homem e de Seres Humanos. É isso que é sociogênese: não há conhecimento filogenético ou ontogenético que possa explicar o momento em que, em

²² “Reacting against the constitutionalist tendency of the late nineteenth century, Freud insisted that the individual factor be taken into account through psychoanalysis. He substituted for a phylogenetic theory the ontogenetic perspective. It will be seen that the black man’s alienation is not an individual question. Beside phylogeny and ontogeny stands sociogeny. In one sense, conforming to the view of Leconte and Damey, let us say this is a question of sociodiagnosics.”, no original (N. T.).

A questão foi abordada por Sylvia Wynter (2001) e também por Lewis Gordon (2006). Um esclarecedor resumo e uma atualização podem ser encontrados em Karen M. Gagne (2007).

Paris, Fanon ouviu uma criança dizer à sua mãe, com surpresa e espanto, “Olha, mãe, um negro!”. Ele dedicou um capítulo inteiro a esse momento.

O capítulo em questão foi, de modo interessante, traduzido para o inglês como *The Fact of Blackness* (em tradução livre, “O Fato da Negritude”). Uma tradução muito positivista e onticamente orientada que conduz o leitor para a superfície: olhe para o “fato”, não faça perguntas ontológicas. O título do capítulo em francês é: *L’expérience vécue du Noir* (em tradução livre, “A Experiência Vivida do Negro”). O título original traz *experiência*, não *fato*, ao primeiro plano. Mas não “experiência em geral”, que é baseada em um conceito de “ser humano” concebido dentro do conhecimento hegemônico europeu e ideias modernas e pós-modernas que moldaram o conceito universal de humanidade (como na Declaração Universal dos Direitos Humanos). Tudo isso é certo, mas um tanto irrelevante para o argumento de Fanon: “a experiência vivida do negro” foi formada na matriz racial do mundo moderno/colonial, a partir do lugar atribuído pelo cristianismo aos negros (filhos de Cam) e do fato de que o cristianismo veio a ser a principal força epistêmica na criação de pessoas e lugares no século XVI, quando a escravidão tornou-se indistinguível da negritude. A partir daí, tinha-se um enquadramento particular de dimensões sociais e psicológicas, onde a “experiência vivida” do negro seria sempre formada pela visão do branco. Sylvia Wynter encapsulou essa âncora conceitual e vivencial ao dizer que “o conceito explicativo de *sociogenia* elaborado por Fanon, apresentado como uma resposta na terceira pessoa ao seu próprio questionamento em primeira pessoa”²³, lançou a questão: “o que significa ser negro?”. Daquele ponto em diante, a questão não é mais *estudar o negro* usando o arsenal da neurociência, das ciências sociais e afins, mas é o *corpo negro* que se engaja na produção de conhecimento, de forma a decolonizar o conhecimento que foi responsável pela colonialidade do seu ser. O que Fanon faz é, ao mesmo tempo, ruptura epistêmica e desobediência epistêmica. A opção decolonial na epistemologia e na política deu um grande salto.

V

Estamos agora aptos a ampliar o aparato formal de enunciação de Benveniste, de modo a explicar a produção de conhecimento e o diferencial do poder global nessa produção, descritos nas seções anteriores.

²³ “Fanon’s explanatory concept of sociogeny put forward as a third person response to his own first person questioning” (WYNTER, 2001) (N. T).

A produção de conhecimento no mundo moderno/colonial é, ao mesmo tempo, conhecimento no qual se encontra o próprio conceito de “modernidade”, e juiz e fiador do conhecimento legítimo e duradouro. Vandana Shiva (1993) sugeriu o termo “monoculturas da mente” para descrever o conhecimento imperial ocidental e sua implementação totalitária e epistemicamente não-democrática.²⁴

A produção de conhecimento pressupõe um código semiótico (idiomas, imagens, sons, cores, etc.) compartilhado entre os usuários em trocas semióticas. É um esforço humano comum (eu diria de qualquer organismo vivo, pois, sem “saber”, a vida não se sustenta). Passando das condições gerais da produção de conhecimento entre seres humanos em sentido amplo (isto é, sem normatividade racista ou de gênero/sexo) à produção de conhecimento nas organizações da sociedade, instituições são criadas e cumprem duas funções: treinamento de novos membros (epistemicamente obedientes) e controle de quem entra e qual produção de conhecimento é permitida, repudiada, desvalorizada ou celebrada.

A produção de conhecimento firmada em propósitos imperiais/coloniais, desde o Renascimento europeu até o neoliberalismo estadunidense (ou seja, a economia política desenvolvida por F. A. Hayek e Milton Friedman) que guiou a última etapa da globalização (desde Ronald Reagan até o colapso de *Wall Street*), foi fundada - como anteriormente mencionado - em línguas, instituições e localizações geo-históricas específicas. As línguas do imperialismo e da produção de conhecimento ocidentais (e a autodefinição do Ocidente - a oeste de Jerusalém - por agentes sociais que se viam como cristãos ocidentais) foram praticadas (faladas e escritas) por agentes sociais (seres humanos) que habitavam um espaço geo-histórico específico, com memórias específicas que tais agentes construíram e reconstruíram no processo de criação de sua própria identidade cristã, ocidental e europeia.

Em resumo, o aparato formal da enunciação é o aparato básico para o engajamento na produção de conhecimento geopoliticamente orientado, institucional e com propósitos claros. Originalmente, a teologia era a moldura conceitual e cosmológica para se produzir conhecimento, no qual agentes sociais se engajavam e instituições (monastérios, igrejas, universidades, Estados, etc.) eram criadas. A secularização, no século XVIII, depôs a teologia cristã, ao passo que a filosofia e a ciência seculares tomaram o seu lugar. Ambos os enquadramentos, teológico e secular, agruparam seus fundamentos geo-históricos e, com isso, fizeram da teologia e da filosofia/ciência um enquadramento de conhecimento que ultrapassa a localização geo-histórica e corporal. O tema do conhecimento teológico dependia dos ditames de Deus, enquanto o tema da filosofia e ciência seculares dependia da Razão, do ego/mente cartesianos e da razão transcendental de Kant. Assim, o conhecimento imperial ocidental foi lançado nas línguas imperiais ocidentais, sendo teopolítica e

²⁴ Uma entrevista sobre o tema pode ser encontrada em <http://www.indiatogether.org/vandana-interviews> (original em inglês). Acesso em: 31 de jul de 2020

egopoliticamente fundado. Tal fundamento legitima as suposições e afirmações de que o conhecimento ultrapassava corpos e lugares, e que a teologia cristã e a filosofia e ciência seculares eram os limites da produção de conhecimento, e que qualquer coisa além disso carecia de conhecimento: os conceitos de folclore, de mito e de conhecimento tradicional foram inventados para legitimar a epistemologia imperial.

A teopolítica e a egopolítica do conhecimento também se entrelaçaram na produção de conhecimento (MIGNOLO, 2007a). Ao localizar o conhecimento apenas na mente, agrupando “qualidades secundárias” (influências, emoções, desejos, raiva, humilhação, etc.), os agentes sociais - que por acaso eram brancos, habitavam a Cristandade europeia/ocidental e falavam idiomas específicos - presumiram que o que era bom para eles naquele lugar e o que atendia às suas influências, emoções, medos e raivas era, de fato, válido para o resto do planeta e, conseqüentemente, que eles eram os depositários, fiadores, criadores e distribuidores do conhecimento universal.

No processo de implementar globalmente o sistema europeu de crenças e estrutura de conhecimento, seres humanos que não eram cristãos não habitavam as memórias da Europa, desde a Grécia até Roma, não conheciam os seis idiomas europeus imperiais e modernos e, honestamente, não se preocupavam muito com tudo isso, até perceberem que era esperado e solicitado que se submetessem ao conhecimento, à crença, ao estilo de vida e à visão de mundo europeus (e, no século XX, também estadunidenses).

Reações contrárias vieram, desde o século XVI, de todo o mundo, mas a teopolítica e a egopolítica imperiais do conhecimento conseguiram prevalecer através de instituições economicamente sustentadas (universidades, museus, delegações, oficiais do Estado, exércitos, etc.). Ora, os tipos de reações a que me refiro eram reações provocadas pela criação e recriação da matriz colonial do poder: uma estrutura conceitual complexa que guiava as atividades no domínio da economia (exploração do trabalho e apropriação de terras e recursos naturais), autoridade (governo, forças militares), gênero/sexualidade e conhecimento/subjetividade. Visto que as reações a que me refiro eram reações à matriz colonial do poder, eu as descreveria como decoloniais (MIGNOLO, 2007b). Os casos, ou exemplos, que apresentei na seção III também mostram que, em tais reações, a geopolítica decolonial do conhecimento entrou em confronto com as suposições teopolíticas e egopolíticas imperiais sobre a universalidade da produção de conhecimento e da fundamentação institucional ocidentais.

Mas há ainda outra dimensão na política decolonial do conhecimento que é relevante para o meu argumento: a afirmação de que a produção de conhecimento para o bem-estar, em vez de para controlar e gerenciar populações por interesse imperial, deve

vir de experiências e necessidades locais, não de experiências e necessidades imperiais projetadas em todo o mundo, também invoca a corpo-política do conhecimento. Por quê? Pois não somente regiões e locais em que as línguas imperiais não eram ancestralmente faladas e que eram estranhos à história do grego e do latim foram desqualificados - e tal desqualificação, justificada pelo conhecimento como produto e pela produção de conhecimento em corpos e instituições onde a garantia conceitual do grego e do latim legitimou a crença de sua existência no universal -, mas corpos também. O racismo, tal como o entendemos hoje, foi o resultado de duas invenções conceituais do conhecimento imperial: que certos corpos eram inferiores a outros e que corpos inferiores possuíam inteligência inferior. O surgimento de uma corpo-política do conhecimento é uma segunda vertente do pensamento decolonial e da opção decolonial.

Você ainda pode argumentar que há “corpos” e “regiões” que precisam da orientação dos “corpos” e “regiões” que chegaram lá antes e sabem como fazê-lo. Como um liberal honesto, você reconheceria que não quer “impor” seu conhecimento e experiência, mas sim “trabalhar com os habitantes locais”. O problema é: que objetivos serão implementados? Os seus ou os deles? De volta a Chatterjee e Smith.

O pensamento decolonial pressupõe a ruptura ou desvinculação (epistêmica e política) da teia do conhecimento imperial (teopolítica e egopoliticamente fundamentado) da gestão disciplinar. Um tema de conversa comum hoje, após a crise financeira de *Wall Street*, é “como salvar o capitalismo”. Uma pergunta decolonial seria: “Por que você iria querer salvar o capitalismo e não seres humanos? Por que salvar uma entidade abstrata e não as vidas humanas que o capitalismo está constantemente destruindo?”. Na mesma lógica, a geopolítica e a corpo-política do conhecimento, o pensamento decolonial e a opção decolonial colocam vidas humanas e a vida no geral em primeiro lugar, em vez de reivindicar a “transformação das disciplinas”. Mas, mesmo assim, reivindicando a vida e as vidas humanas em primeiro lugar, o pensamento decolonial não se junta à “política da própria vida”, como preconiza Nikolas Rose (2007). A “política da própria vida” de Rose é o último desenvolvimento na “mercantilização da vida” e do “biopoder” (de Foucault). Na “política da própria vida”, unem forças, estratégias políticas e econômicas para controlar a vida ao mesmo tempo em que se criam mais consumidores. A biopolítica, na concepção de Foucault, era uma das consequências práticas de uma ego-política do conhecimento implementada na esfera do Estado. A política da própria vida estende tal implementação ao mercado. Assim, ela descreve o enorme potencial da biotecnologia para gerar consumidores que investem seus ganhos comprando produtos bons para a saúde, de modo a manter a reprodução da tecnologia que vai “aprimorar” o controle sobre

seres humanos, ao mesmo tempo que cria mais riquezas através do dinheiro investido pelos consumidores que compram produtos bons para a saúde.

Esse é o ponto em que as opções decoloniais, fundamentadas na geopolítica e na corpo-política do conhecimento, engajam-se não só em decolonizar o conhecimento, mas também na produção de conhecimento decolonial, desvinculando-se da teia do conhecimento imperial e moderno e da matriz colonial do poder.

REFERÊNCIAS

AGNEW, John. Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics. *International Political Sociology*, v. 1, ed. 2, p. 138-148, 2007.

BENVENISTE, Emile. L'appareil formel de l'énonciation. *Langages*, v. 5, ed. 17, p. 12-18, 1970.

CASH, Richard. Research Imbalance: Taking Science to the Problem. *Harvard International Review*, v. 22, mar. 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. The Missing Chapter of Empire: Postmodern reorganization of coloniality and post-Fordist capitalism. *Cultural Studies*, v. 21, ed. 2-3, p. 428-448, 2007.

CHATTERJEE, Partha. Talking about Our Modernity in Two Languages. In: _____. *A Possible India: Essays in political criticism*. Calcutá: Oxford University Press, 1998. p. 263-285.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel (Ed.). *Postcolonial African Philosophy*. Londres: Blackwell, 1997. p. 103-140.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Tradução de Charles L. Markmann. Nova Iorque: Grove Press, 1967 [1952].

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

GAGNE, Karen M. On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Wynter Propose a New Mode of Being Human. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. 5, p. 251-264, verão 2007.

GORDON, Lewis. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Londres: Routledge, 1995.

GORDON, Lewis. Is the Human a Teleological Suspension of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter's Fanonian Biodeic Reflection. In: BOGUES, Anthony (Ed.). *After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2006. p. 237-257.

GUSDORF, Georges. *Les origines des sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1967.

HEILBRON, Johan. *The Rise of Social Theory*. Tradução de Sheila Gogol. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

HOUNTONDJI, Paulin J. Recapturing. In: MUDIMBE, V. Y. (Ed.). *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 238-248.

KANT, Immanuel. The Contest of Faculties. In: REISS, Hans (Ed.). *Kant: Political Writings*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MAHBUBANI, Kishore. *Can Asians Think?: Understanding the Divide Between East and West*. Hanôver: Steerforth Press, 2001.

MIGNOLO, Walter D. Teorías literarias o de la literatura/Qué son y para qué sirven?. In: REYES, Graciela (Ed.). *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: Ediciones El Arquero, 1989. p. 41-78.

MIGNOLO, Walter D. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?. *Latin American Research Review*, v. 28, ed. 3, p. 120-131, 1993.

MIGNOLO, Walter D. I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference. *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 8, ed. 2, p. 235-245, 1999.

MIGNOLO, Walter D. Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, v. 103, ed. 1, p. 57-96, 2002.

MIGNOLO, Walter D. Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The role of the Humanities in the Corporate University. *Nepantla: Views from South*, v. 4, ed. 1, p. 97-119, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations. In: SCHARTZ, Henry; RAY, Sangeeta (Ed.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Londres: Blackwell, 2005.

MIGNOLO, Walter D. Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality. *Cultural Studies*, v. 21, ed. 2-3, p. 449-514, 2007a.

MIGNOLO, Walter D. The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics. *Anales Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano, Universidad de Göteborg), v. 9-10, p. 43-72, 2007b.

MIGNOLO, Walter D. Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. *Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication*, v. 2, fev. 2008.

MIGNOLO, Walter D. The Darker Side of the Enlightenment: A Decolonial Reading of Kant's Geography. In: ELDEN, Stuart; MENDIETA, Eduardo (Ed.). *Readings on Kant's Geography*. Brookhaven: Stony Brook Press, 2011. Nota: no ano de publicação original deste artigo (MIGNOLO, 2009), a obra estava no prelo.

PLETSCH, Carl E. The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975. *Comparative Studies in Society and History*, v. 23, ed. 4, p. 565-590, 1981.

READINGS, Bill. *The University in Ruins*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SHIVA, Vandana. *The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity*. Londres: Zed Books, 1993.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres e Nova Iorque: Zed Books, 1999.

TODOROV, Tzvetan. Problèmes de l'énonciation. *Langages*, v. 5, ed. 17, p. 3-11, 1970.

WALLERSTEIN, Immanuel *et al.* *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

WIREDU, Kwasi. Formulating Modern Thoughts in African Languages: Some Theoretical Considerations. In: MUDIMBE, V. Y. (Ed.). *The Surreptitious Speech: Presence Africaine*

and the Politics of Otherness, 1947-1987. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 301-332.

WYNTER, Sylvia. Towards the Sociogenic Principle: Fanon, the Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What It’s Like to Be “Black”. In: DURAN-COGAN, Mercedes F.; GÓMEZ-MORIANA, Antonio (Ed.). *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. Nova Iorque: Routledge, 2001. p. 30-66.