

PENSAR OS INTELLECTUAIS: DESDE A PÓS-COLONIALIDADE E A PARTIR DAS POLÍTICAS CULTURAIS CONTEMPORÂNEAS

Fayga Rocha Moreira¹

RESUMO: O ensaio discute a relação entre o conceito de intelectuais estabelecido a partir da colonialidade do saber / poder e as políticas culturais contemporâneas. Busca-se pensar, nesse caminho, como a pluralidade de epistemes foi eclipsada ao longo do processo histórico da modernidade e quais as estratégias apresentadas pelo Ministério da Cultura para ultrapassar esse cenário, suas potencialidades e limitações.

PALAVRAS-CHAVE: intelectuais; eurocentrismo; políticas culturais.

PENSAR OS INTELLECTUAIS: DESDE A PÓS-COLONIALIDADE E A PARTIR DAS POLÍTICAS CULTURAIS CONTEMPORÂNEAS

Em julho de 2010, o Ministério da Cultura, por meio da Secretaria de Identidade e Diversidade Cultural lança o projeto Encontro de Saberes: a integração dos ofícios e das artes tradicionais no universo acadêmico. O propósito desse projeto, pioneiro no Brasil, é

incluir no ensino superior como **docentes** os mestres e mestras representantes da rica diversidade de saberes e práticas tradicionais em todas as áreas do conhecimento (arte, tecnologia, saúde, psicologia, cuidado com o meio ambiente, cosmologia, espiritualidade) e assim reconhecer plenamente o valor desses saberes e o protagonismo de seus mestres como sujeitos da arte e do pensamento humanos. (MINC, 2010, p.2. **Grifo nosso**)

Para tanto, foram convidados mestres de diversas regiões brasileiras e que representam distintas formas de conhecimento / criação, são eles: Biu Alexandre, mestre de teatro popular de Cavalo Marinho de Pernambuco; Zé Jerome, mestre do Congado do Vale do Paraíba; Lucely Pio, mestra raizeira quilombola do estado de Goiás; o mestre Maniwa Kamayurá, representante dos povos indígenas do Alto Xingu; e o mestre Benki

¹ Doutoranda do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Bolsista Capes.

Ashaninka, representante do povo ashaninka do Acre.

A iniciativa do Minc vai ao encontro de um longo e acidentado debate que perpassa o universo acadêmico, mas também o campo artístico-cultural: quem detém o exercício do pensar? Ou, ainda, quais saberes são avaliados como pertinentes para interpretar o mundo em vista da “colonialidade do saber” que funda as instituições estatais e socioculturais eurocêntricas? Esses questionamentos nos servirão de bússola para pensar até que ponto o Estado, por meio das políticas culturais, consegue avançar no diálogo com as “diferenças”.

INTELECTUAIS E COLONIALIDADE: PODER E SABER

Renato da Silveira (2005), ao analisar a trajetória do psiquiatra, filósofo e revolucionário martinicano Frantz Fanon, cujas obras são consideradas um marco para o pensamento sobre a descolonização, diz que ele era “um ‘assimilado’, afro-descendente educado dentro dos padrões ocidentais, médico apegado aos valores da racionalidade científica, seu projeto político era a modernização das sociedades terceiro-mundistas nos quadros de um Estado de tipo europeu” (SILVEIRA, 2005, p.40). O autor não desconsidera a importância fundamental de Fanon (seu pensamento e ação) para a luta contra a exploração dos povos colonizados e em nome da justiça social, mas chama a atenção para o fato de que ele porta as mesmas categorias modernistas e eurocêntricas que entende as culturas tradicionais como um estágio a ser ultrapassado (“pré-capitalista”) rumo ao progresso. Fanon pode ser, assim, considerado um intelectual orgânico desse conjunto maior que chamaremos, por força didática, de povos colonizados?

Se levarmos em conta a definição de Antonio Gramsci (1982) do conceito de intelectual orgânico (voltaremos a ele), podemos afirmar que, sim, ele pode falar em nome desses povos, já que é “filho” de um país colonizado pelos franceses. Não é fortuito, então, que toda a sua vida tenha sido dedicada à batalha contra “as instituições coloniais e racistas do mundo moderno” (GORDON, 2008), ou seja, contra a colonialidade do poder. Contudo, e é essa a reflexão que tentaremos desenvolver, ao assimilar as categorias epistemológicas forjadas no mesmo cenário que era o alvo de seu

combate, Fanon não conseguiu superar a “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2005) no que tange especificamente sua concepção de culturas tradicionais, por exemplo.

A ideia de que precisamos nos desfazer desse “espelho que sempre nos distorce”, o eurocentrismo, para conseguirmos promover uma descolonização do pensamento, é defendida por Aníbal Quijano (2005) e uma gama de pensadores latino-americanos (WALSH, 2004; MIGNOLO, 2002; SCHIWY, 2002, dentre outros). As críticas desses intelectuais tanto propõem uma revisão do “mito” da modernidade como fenômeno eminentemente europeu quanto apontam a necessidade de que estratégias epistemológicas e políticas sejam criadas para que os países colonizados consigam pensar / ultrapassar seus problemas a partir de um diálogo intercultural efetivo entre todos os grupos socioculturais que os compõem. Ou seja, por meio de um intercâmbio de conhecimentos incessante entre seus intelectuais.

Acontece que a cultura ocidental – vetorizada pela tríade ciência, Estado e cristianismo – subalternizou, ao longo de todo o projeto da modernidade, as diversas formas de saberes que escapavam à racionalidade científica ou ao padrão intersubjetivo moderno. A episteme científica se define justamente a partir de uma fronteira com as formas de conhecimentos tradicionais, míticas, mitológicas, ou tudo aquilo que se aprende pela experiência, subjugando-os a um estatuto de pensamento mágico. “O fabular e o delírio, o folclore e a arte, a cultura popular e o saber inventivo do que experencia um corpo são desclassificados como credices” (AMORIM; BICHUETTI; OLIVEIRA, 2004).

Nessa lógica, o exercício do pensar fica restrito a certo grupo (não homogêneo, é claro) capaz de elaborar esquemas mentais a partir de categorias universalizáveis e com o padrão de rigor estabelecido pela ciência. Podemos observar que, mesmo o conceito de intelectual orgânico de Gramsci – que é um marco nas Ciências Sociais por romper com uma concepção elitista de intelectualidade à la Julien Benda² –, é formulado na esteira desse *a priori* científico e no seio de uma noção marxista da realidade. Daí que o conceito gramsciano de intelectual orgânico esteja diretamente ligado à ideia de grupo social como função produtiva dentro de um sistema econômico. Ainda que ele reconheça que todos são intelectuais, há em sua definição uma instrumentalização da

² De acordo com a leitura de Said, Benda apresenta uma definição de intelectual restrita a um “grupo minúsculo de reis filósofos superdotados [...], que constituem a consciência da humanidade”; espécie de “criaturas raras” (SAID, 2003, p.20-21).

função do intelectual como aquele capaz de conscientizar seu grupo – lembremos novamente de Fanon –, um intelectual-militante-marxista.

Edward Said, do mesmo modo, apresenta uma representação profundamente ocidental do intelectual (o que pode parecer uma heresia, já que ele é o grande nome dos estudos sobre o “orientalismo”), ao defender que a função deste é agir com base em princípios universais, por meio de uma vocação para a arte de representar. Assim, Said é enfático ao defender o exercício intelectual como

algo que mantém um estado de alerta constante, de disposição perpétua para não permitir que meias verdades ou ideias preconcebidas norteiem as pessoas. O fato de tal postura envolver um **realismo firme**, uma **energia racional** quase atlética e uma luta complicada para equilibrar os dilemas pessoais, em face dos apelos para publicar e discursar na esfera pública, é o que faz de tudo isso um esforço permanente [...]. (SAID, 2005, p.36. **Grifo nosso**)

É importante enfatizar que a ideia aqui não é desqualificar a importância de Gramsci e Said para a reflexão sobre o papel do intelectual no cenário de globalização financeira e de profundas desigualdades, como o nosso. Cabe destacar, também, a relevância deles para o entendimento da relação entre ciência e ideologia. O que se propõe aqui, e isso parece fundamental, é levar esse ensinamento em conta na sua radicalidade, no intuito de perceber como as noções de Gramsci e Said estão atreladas a uma leitura de mundo marxista / racionalista. Quijano (2005), dentre outros, vão argumentar que o materialismo histórico é a versão mais eurocêntrica das teorias críticas porque simplesmente não pensa saídas para um determinado sistema econômico/político/social fora dos mesmos eixos epistemológicos que os constituem. Walter Mignolo (2002), em uma crítica contundente ao eurocentrismo, vai dizer, ainda, que estamos tão acostumados a pensar por meio dessas categorias que fica difícil nos desvencilharmos dessa camisa de força.

Esses questionamentos trazem a tona a ideia de geopolítica do conhecimento, o que quer dizer que a história do conhecimento “está marcada geo-históricamente, geopoliticamente y geo-culturalmente; tiene valor, color y lugar “de origen”” (WALSH, 2004, s/p). Assim, a colonialidade do poder (projeto de dominação política da expansão européia) instaura uma diferença que não é apenas étnica e racial, mas também colonial e epistêmica (colonialidade do saber). Dessa maneira, é descartada, por exemplo, “la

noción del indígena como intelectual, como alguien que puede intervenir directamente en la producción de conocimiento” (WALSH, 2004, s/p).

A ideia de “colonialidade de saber” e de “geopolítica do conhecimento” chamam a atenção para o fato de nos orientarmos por um conjunto de categorias de pensamento forjadas em um contexto sociocultural diferente do nosso. Conhecimentos, estes, que não são deslocalizados, desincorporados, como querem a sua pretensa universalidade e abstração, mas tão particulares quanto os demais³, o que leva a uma necessidade de olharmos para nossas próprias epistemes e construirmos outras a partir delas. Isto porque o pensamento existe “em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.10).

Pensar o intelectual desde a colonialidade do poder e do saber significa, portanto, reconhecer que o exercício do pensamento está distribuído por toda parte (como na assertiva de Pierre Lévy (2008), embora ele esteja atento ao contexto do ciberespaço) e que o diálogo entre esses conhecimentos é a chave para que novos horizontes de futuro – novas maneiras de interpretar a experiência – sejam possíveis, afinal o pós-colonialismo não significa o fim do colonialismo, mas, sim, sua reconfiguração. Esse pensamento que surge dos “entre-lugares”⁴, Mignolo (2002) denomina de fronteiroço, por estar nas ruínas e nas margens criadas pela colonialidade, de onde pode surgir um “horizonte epistemológico trans-moderno⁵ e pós-ocidental”

³ Daniel Mato (2009) observa que, no mesmo movimento em que o discurso científico busca se legitimar como um tipo de saber “universal”, os demais saberes são considerados “étnicos”, “populares”, “locais”; qualquer que seja a denominação, o que importa é que esse grupo diversificado de formas de conhecimento é caracterizado como particular em contraponto à validade “universal” da ciência, que seria aplicável a qualquer tempo e lugar.

⁴ A ideia de “entre-lugares” de Hommi Bhabha (2005) é semelhante ao conceito de “pensamento fronteiroço”, de Mignolo, com a distinção apenas de contexto: o lugar de fala de Bhabha é o dos estudos literários e da subjetividade, então, para ele, “entre-lugares” são aqueles momentos ou processos produzidos na articulação das diferenças. Nesses interstícios ou fronteiras que novos signos, sentidos e discursos são negociados. Já Mignolo está mais voltado para as questões epistemológicas. Os dois conceitos estão fundamentados na ideia de interculturalidade, que entende a relação entre culturas como um processo contínuo de negociação e troca (seja ela na base da exploração, como de praxe no colonialismo, ou de colaboração, aposta que se faz hoje, ao definir o diálogo intercultural como projeto político e ético).

⁵ O projeto “trans-moderno” é aquele que tenta superar a ideia da civilização moderna como mais desenvolvida e superior, e também a visão de que o processo educativo europeu é o caminho para qualquer avanço e emancipação (DUSSEL, 2005). Assim, como defende Enrique Dussel, torna-se

(MIGNOLO, 2000a apud WALSH, 2002).

OS INTELLECTUAIS NAS POLÍTICAS CULTURAIS

A interculturalidade é uma das estratégias apontadas para essa descolonização do pensamento que pode facilitar a compreensão sobre nós mesmos – nossos problemas e potencialidades –, permitindo a superação da “deslegitimação academicista das práticas não acadêmicas” (MATO, 2009). É esse o contexto de reflexão em que o Projeto Encontro de Saberes, idealizado pelo Minc, se insere, assim como todas as ações do Programa Cultura Viva⁶.

Na linha do que apresenta esse texto, trata-se aqui de realizar caminhos da descolonização cultural dos povos latino-americanos, buscando um equilíbrio entre os saberes de origem européia e indígenas e africanos, com todas as suas fusões e hibridismos, em uma perspectiva intercultural crítica que não domestique as diferenças culturais e epistêmicas. E mais ainda, que caminhe paralela às demandas por direito ao acesso e à participação da sociedade civil na promoção dos conhecimentos tradicionais em igualdade de condições com os conhecimentos baseados na inovação científica e tecnológica. (MINC, 2010, p.5)

Um cuidado necessário deve ser tomado para que esse intercâmbio não fique restrito aos conhecimentos tradicionais, como acontece nessa primeira edição do projeto. Como pondera Daniel Mato, “as práticas socioeducativas e de produção de conhecimentos de caráter não acadêmico não se limitam às que se inscrevem nas tradições e saberes de povos indígenas e afrodescentes” (MATO, 2009, p.83). E esse botão de alerta precisa permanecer aceso para que outras possibilidades de diálogo

necessário ultrapassar a modernidade, não como afirmação “folclórica” do passado, nem em nome do conservadorismo antimoderno dos projetos ditatoriais, tampouco para cair em um “irracionalismo niilista”. O projeto “trans-moderno” seria, então, uma afirmação do que há de emancipatório na modernidade, mas subsumindo a sua alteridade (todos os povos colonizados) negada, isto porque, as leituras correntes desse processo histórico omitem o fato da emancipação – lado brilhante e fluido da modernidade – estar intrinsecamente ligada ao seu “caráter mítico-sacrificial”. A proposta “trans-moderna” busca, nesse sentido, incorporar esse “Outro”, pela via da solidariedade e do diálogo, o que foi impossível para o projeto moderno.

⁶ Dentre as ações do Programa Cultura Viva que podem ilustrar o que aqui estamos discutindo, podemos citar: Ação Griô (valorização da tradição da oralidade), Areté – Eventos em Rede (incentivar a troca de saberes em eventos variados), Tuxaua (fomento à articulação e mobilização de redes socioculturais). Além dessas, muitas outras iniciativas do Minc têm como proposta trazer para o debate diversas formas

intercultural sejam agendadas e, do mesmo modo, para que os riscos de essencialização, reificação e fetichização desses grupos tradicionais, como sugerido por Seyla Benhabib (2006), sejam afastados. Argumenta ela que é um equívoco defender o multiculturalismo como um mosaico (tendência que está incorreta tanto empírica quanto normativamente). “La justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas” (BENHABIB, 2006, p.33). Isto porque as culturas e grupos humanos não são totalidades bem delimitadas. “Deberíamos considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginárias entre ‘nosotros’ y el/los ‘outro(s)’” (BENHABIB, 2006, p.33).

Observação fundamental para pensar as políticas culturais na atualidade, que são formadas, ainda no rastro da reflexão de Benhabib, por uma estranha mescla entre a ênfase romântica da concepção de cultura herderiana – que defende as características irreduzíveis de cada forma de expressão cultural – e a noção antropológica – em que se sobressai a ideia de igualdade democrática entre todas essas formas⁷. Importante destacar que, embora o Ministério da Cultura, em muitos de seus documentos e pronunciamentos afirme que as políticas culturais, na gestão Gilberto Gil/Juca Ferreira, são pensadas a partir de um conceito antropológico de cultura, é notável em algumas de suas ações o eco do problema levantado nessa observação de Benhabib, que vê nessa situação um paradoxo – de difícil superação, cabe acrescentar – por articular políticas de identidade com políticas para a diferença. A contradição que emerge desse cenário se traduz nas tentativas de “preservar la pureza de lo impuro, la inmutabilidad de lo histórico y el carácter fundamental de lo contingente” (BENHABIB, 2006, p.37).

O que se sobressai como relevante dessa discussão, quando a conectamos com o exercício de pensar os intelectuais em um quadro de colonialidade (do saber e do poder, como vimos), é o cuidado para que as estratégias de descolonização não fiquem presas a uma reificação de determinados grupos nem a tentativas de preservação de sua cultura tradicional. O fundamental, ao contrário, é criar espaços e possibilidades para que do

de conhecimento e seus intelectuais.

⁷ Benhabib fala da concepção de cultura (*Kultur*) dos românticos alemães, representados por Johann G. Herder, e da perspectiva da antropologia social, na qual se destacam nomes como Bronislaw Malinowski, Evans Pritchard, Margaret Mead e Claude Lévi-Strauss. De forma rápida, podemos dizer que os primeiros defendem a cultura como a “alma” de um povo, que conforma sua identidade. Já os segundos, contribuem para a afirmação de uma visão mais igualitária de todas as formas de expressão cultural, ao eliminar o

diálogo entre distintas epistemes surjam tensões e convergências.

Isso implica considerar, inclusive, que o processo de colonização tendo “desarmado” essas diferenças e suas resistências, termina por absorvê-las no contexto atual de fortalecimento do livre mercado, que se apóia em um multiculturalismo esvaziado. As tradições, por exemplo, são absorvidas e neutralizadas pelo discurso do acesso/expansão/ampliação dos direitos para todos os grupos culturais (MARIACA, 2010), o que dificulta a construção de novos horizontes de futuro. Traçar políticas para a diferença traz como desafio ultrapassar a tendência de integração e neutralização do Estado, em prol de iniciativas que fomentem o confronto de matrizes epistemológicas e culturais distintas e quiçá completamente divergentes. Para isso, como provoca – de forma brilhante – Durval Muniz de Albuquerque Júnior, precisamos

sair do excludente discurso da identidade que, em nosso país, sempre teve a cara das elites brancas ou dos subalternos folclorizados e emasculados em seu potencial de questionamento e de contestação. Lampião, Jesuíno Brilhante, Jararaca, podem se tornar símbolos de uma pretensa identidade cultural agora que estão mortos e não oferecem mais perigo; quando vivos eram apenas facínoras e monstros humanos. Capoeira e maracatu se tornam manifestações típicas, quando se transformam em danças ou rituais pacificados e dentro da ordem. Talvez em pouco tempo o rap e o hip hop tornem-se expressões da identidade nacional, quando forem finalmente domados em sua diferença e capacidade de questionamento. (ALBUQUERQUE JR, 2007, p.76)

Nesse caminho, o papel dos intelectuais subalternizados pela colonialidade, mas não subalternos, deve ser afirmado em sua potência de dissenso, de perigo ameaçador do “coro dos contentes”, o que implica chamar para o centro do diálogo intercultural, respaldado pelas políticas culturais, os intelectuais que não são tão facilmente incorporados ao discurso multicultural, porque trazem a tona conflitos que não são neutralizados pela necessidade de integração do Estado. E se estamos de acordo que o exercício do pensamento tem a ver com a prática de colocar questões e formular interpretações acerca da existência, tendo como referência um horizonte de perguntas mais vasta e complexa do que aquelas colocadas pela Ciência e suas disciplinas, então veremos um leque muito amplo de intelectuais que não compactuam com as categorias

conceito de crítica (subsumido no conceito de *Kultur*) oposto ao de civilização (BENHABIB, 2006, p.24).

epistêmicas da modernidade espalhados e eclipsados por todos os cantos, mas não silenciados.

A exigência de interculturalidade traz questões para a ordem do dia até então inexploradas pelo conhecimento científico que, no limite de suas disciplinas, propõe problemas apenas a partir de suas próprias categorias de interpretação do mundo. Por isso, indagam sobre os pilares de nosso horizonte de possibilidades para o futuro. A aposta no diálogo intercultural seria, desse ponto de vista, já uma alternativa para enfrentar as desigualdades e assimetrias de todos os grupos subjugados pelo “pensamento ortopédico”⁸. Boaventura de Sousa Santos defende esse potencial de colocar questões para além daquelas propostas pelo campo científico, como estratégia para confrontar as teorias e políticas públicas com o impensado que habita o pensamento.

E essa infinitude de epistemes “com que nos debatemos não é transcendental; decorre da inesgotável diversidade da experiência humana e dos limites para a conhecer” (SANTOS, 2008, p.26). A “douta ignorância” seria, então, “um laborioso trabalho de reflexão e de interpretação sobre esses limites, sobre as possibilidades que eles nos abrem e as exigências que nos criam” (SANTOS, 2008, 26). Doua ignorância que deve colocar qualquer intelectual, qualquer saber e forma de conhecimento acerca do mundo, diante da limitação que lhe é inerente. Ao reconhecer essa finitude, as portas para o diálogo intercultural – ainda que fundado em antagonismos e na tensão – e para a construção de novos horizontes e possibilidades de existência coletiva estão abertas. Fiquemos, então, com a sabedoria de Manoel de Barros (2009), que assume poeticamente, assim, sua doua “ignorãça”:

XXI

Ocupo muito de mim com o meu desconhecer.
Sou um sujeito letrado em dicionários.
Não tenho que 100 palavras.
Pelo menos uma vez por dia me vou no Moraes ou
no Viterbo –
A fim de consertar a minha ignorãça,
mas só acrescenta.
Despesas para minha erudição tiro nos almanaques:

⁸ “Pensamento ortopédico” é como Santos (2008) chama a prática de empobrecimento da vastidão das questões existenciais ao que a ciência consegue responder. Desse modo, as disciplinas moldam as questões acerca do mundo e da existência de acordo com suas categorias e suas limitações.

- Ser ou não ser, eis a questão.
- Ou na porta dos cemitérios:
- Lembra que és pó e que ao pó tu voltarás.
- Ou no verso das folhinhas:
- Conhece-te a ti mesmo.
- Ou na boca do povinho:
- Coisa que não acaba no mundo é gente besta e pau seco.
- Etc
- Etc
- Etc
- Maior que o infinito é a encomenda.

...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. Gestão ou Gestação Pública da Cultura: algumas reflexões sobre o papel do Estado na produção cultural contemporânea. In: BARBALHO, A.; RUBIM, A. (orgs.). *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: Edufba, 2007.
- AMORIM, Margarete; BICHUETTI, Jorge; OLIVEIRA, Maria de Fátima. *Esquizoanálise e produção de conhecimento: o uso do esquizodrama na pesquisa*. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 2004.
- BARROS, Manoel de. *O livro das ignorâncias*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p.19-42.
- BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 21-57.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. p.55-70.
- GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MATO, Daniel. Diferenças culturais, interculturalidade e inclusão na produção de

conhecimentos e práticas socioeducativas. In: CANDAU, Vera Maria (org.) *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro, 2009. Documento eletrônico.

MARIACA, Guillermo. *Palestra no VI ENECULT*. Salvador: IV ENECULT, 2010.

MIGNOLO, Walter. Colonialidad global, capitalismo y hegemonia epistêmica. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; SCHIWY, F.; WALSH, C. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2002.

MINC. *Ementa do Encontro de Saberes: a integração dos ofícios e das artes tradicionais no universo acadêmico*. Documento eletrônico. Brasília, DF: Minc, 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.19-20, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (comp.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Anibal. El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; SCHIWY, F.; WALSH, C. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2002.

SAID, Edward. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, 11-43.

SCHIWY, Freya. Intelectuales subalternos?: notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; SCHIWY, F.; WALSH, C. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2002.

SILVEIRA, Renato da. Etnicidade. In: RUBIM, A. (org.). *Cultura e Atualidade*. Salvador: Edufba, 2005.

WALSH, Catherine. *Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización*. In: Boletín ICCI-ARY Rímay, Año 6, No. 60, Marzo del 2004. Disponible em: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>. Acceso em: 20 jul 2010.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; SCHIWY, F.; WALSH, C. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2002.