

**MODERNIDADE/COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE, TRILHAS DE
UM NOVO OLHAR PARA A AMÉRICA LATINA**

MONTE, Catarina Nery da Cruz¹

Resumo: Partido da relação entre da modernidade, colonialidade e decolonialidade este artigo busca refletir sobre como a modernidade instituiu-se em um processo histórico de invasão/colonização, a partir do que foi denominado no discurso eurocentrado de a “descoberta” do continente no século XV, do hoje denominado continente latino-americano. O compromisso epistemológico, teórico e empírico desta leitura é o de evidenciar a incontornável história da colonização das Américas, em especial, da América Latina, contrapondo-se a narrativas mitológicas eurocêntricas sobre modernidade. Assim, a relação entre os termos modernidade, colonialismo e colonialidade evidencia a estreita conexão entre eles e de como são essenciais para uma perspectiva decolonial, em um processo de rupturas com verdades eurocentradas instituídas nos marcos da colonialidade. A abordagem metodológica tem natureza bibliográfica e documental, realizada por meio de leitura e interpretação das fontes, fundamentadas na hermenêutica objetiva dos conteúdos, como um caminho metodológico de pesquisa sociológica qualitativa, de natureza explicativa, ancorada na metodologia de interpretação social. Os resultados orientam para a compreensão de que movimentos sociais, constitucionais e culturais em curso no continente refletem uma trajetória de lutas por reconhecimento, rupturas e autodenominação incorporando estratégias decoloniais.

Palavras-chaves: América Latina; modernidade; decolonialidade.

**LATIN AMERICA FOR WHOM? A DEBATE BASED ON
MODERNITY/COLONIALITY AND DECOLONIALITY.**

Abstract: Based on the relation among modernity, coloniality and decoloniality this article aims to reflect on how modernity established itself in the historical process of invasion /colonization, originating from what was denominated in the Eurocentric discourse as a “discovery” of the continent in the 15th century, and is nowadays called Latin American continent. The epistemological, theoretical and empirical commitment of this account is to highlight the unavoidable history of the colonization of the Americas, especially Latin America, in opposition to Eurocentric mythological narratives about modernity. Thus, the relationship between the terms modernity, colonialism and coloniality shows the close connection among them and how they are vital for a decolonial perspective, in a process of ruptures with Eurocentric truths instituted within the framework of coloniality. The methodological approach has a bibliographic and documentary nature executed throughout reading and interpreting the sources based on the objective hermeneutics of the contents, as a methodological analysis of qualitative sociological research, of an explanatory nature, anchored in the methodology of social interpretation. The results point to understanding that social, constitutional and cultural movements, present on the continent, reflect a trajectory of struggle for recognition, ruptures and self-denomination incorporating decolonial strategies.

¹ Instituto Federal do Piauí

Keywords: Latin America; modernity; decoloniality.

1. INTRODUÇÃO

Pensar sobre e a partir da relação entre América Latina, Modernidade/Colonialidade e a Decolonialidade implica considerar que desde o final dos anos 1990, intelectuais de vários países do continente, com significativo contributo de pesquisas de Quijano (2007) sobre colonialidade, foram-se articulando a partir de um conjunto de estudos sobre temas como modernidade, colonialidade, sistema-mundo, filosofia da libertação, pedagogias decoloniais, dentre outros.

Nessa perspectiva, instaura-se um movimento de crítica epistemológica, teórica e políticas, retomando uma série de problemáticas histórico-sociais, muitas das quais tidas como encerradas ou resolvidas, no campo das ciências sociais latino-americanas. Nessa mirada, ganhou corpo a revisão da constituição histórica da modernidade, buscando-se demonstrar a centralidade da América Latina (MIGNOLO, 2007) no processo, expondo o vínculo entre modernidade e colonialidade.

Assim, configurou-se o projeto Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (ESCOBAR, 2005), voltado ao aprofundamento e à expansão sistemática dessa linha de pensamento/ação crítico latino-americano. Nesta direção, não se pode ignorar que a subdivisão do mundo em continentes (Ásia, Oceania, África, Europa e América) tida por muitos como uma realidade inquestionável, na verdade, oculta um longo processo histórico de controle e domínio europeus, inclusive, no campo epistêmico, como aponta Dussel (1993, p. 17, grifo meu), a partir da sua reflexão na filosofia da libertação, ao referir como as ideias kantianas no século XVII sobre “ilustração” como a “saída da humanidade de um estado de imaturidade culpável” reverberam na filosofia da história hegeliana do século XIX. Nessa compreensão, a história é uma teodiceia da razão e da liberdade rumo à ilustração, justificando uma hierarquização eurocentrada dos continentes.

Na dimensão política dessa hierarquização, a própria denominação América, construção semântica com implicações diversas, foi imposta em detrimento de denominações de povos da terra, portanto, de culturas originárias. A colonização do que

se conhece como América encontra-se no centro da instauração da modernidade pela qual a Europa afirmou-se como centro geopolítico do mundo. Limites e recortes geográficos foram demarcados por lutas sangrentas, extermínio de povos, justificados pelo discurso colonial. No processo em que ocorreram conflitos e disputas diversas, inclusive entre países europeus, povos originários foram ora massacrados e/ou escravizados, ora aliados por agentes coloniais em estratégias de demarcação de velhas e de novas formas de poder. Estabeleceram-se construções de ordem material e imaterial, utilizadas para justificar e interpretar a realidade, naturalizando mecanismos de exploração e de obliteração de povos e culturas, em sua diversidade.

Para tanto, abordamos a relação aqui proposta com base em pesquisas teórico-bibliográficas (FURLAN, 1987; LIMA e MIOTO, 2017; GARCIA, 2016) documental (SPINK, 2000; MAY, 2004; CELLARD, 2008), por meio de leitura e interpretação fundamentadas na hermenêutica objetiva dos conteúdos (WELLER, 2007; SIDI e CONTE, 2017; VILELA e NOACK-NAPOLES, 2010)

Vale explicitar que abordagem da hermenêutica objetiva não corresponde ao objetivismo de matiz positivista, mas sim, a um trabalho de interpretação social voltada a revelar como se cristalizam no texto a lógica das estruturas de reprodução social e das estruturas de transformação. Apresenta-se, ainda, como um caminho de resistência contra modelos universalizantes de metodologias científicas consolidadas. A hermenêutica, como dizem Vilela e Noack-Napoles (2010), constitui-se como um caminho metodológico de pesquisa sociológica qualitativa, fundamentada na metodologia de interpretação social.

2. PÓS-COLONIALISMO, CRÍTICA À MODERNIDADE E O GIRO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO

No contexto de questionamentos à modernidade, tomando o colonialismo como um dos eixos centrais de sua instauração, um dos movimentos em curso na América Latina, desde os anos de 1990, o coletivo Modernidade/Colonialidade (M/C), realiza o que o próprio grupo denomina Giro Decolonial latino-americano, que para Maldonado-Torres (2007), implica necessariamente em mudanças de atitudes diante de práticas e formas de conhecimento, um verdadeiro giro humanístico e epistêmico. Nesse sentido,

não envolve apenas o término das relações formais de colonização, mas a promoção de uma oposição radical aos legados da colonialidade do poder, do saber e do ser, ou seja.

Situando-se como sujeitos/as fronteiriços/as, esse coletivo objetiva refletir/agir sobre temas como colonialismo, modernidade, decolonialidade, focalizando aspectos históricos da colonização no continente, e propondo rupturas epistemológicas com a narrativa dominante de matriz eurocentrada. O grupo organiza-se em diálogos convergentes e divergentes com as perspectivas dos Estudos Culturais, do pós-colonialismo e da subalternidade, com vistas a desnudar a incontornável relação entre a colonização da América Latina (e do Caribe) e a modernidade (BALLESTRIN, 2013).

Para além de uma reflexão crítica sobre a América Latina como “momento constitutivo” da modernidade (DUSSEL, 2016, p. 59), o coletivo M/C, tendo por base uma perspectiva epistêmica pluritópica, não se restringe a ambientes acadêmicos, aproximando-se de movimentos populares, inclusive, atuando na perspectiva epistêmica do que Walsh (2013, p. 45) denomina “pedagogias decoloniais”. Dialogando criticamente tanto com os estudos pós-coloniais quanto com os subalternos, o coletivo M/C ou Giro Decolonial latino-americano emerge na segunda metade dos anos 1990, reunindo intelectuais de diversos campos do conhecimento e da teoria social latino-americana, algumas e alguns com reflexão e produção acadêmica própria.

O coletivo M/C objetiva uma ruptura epistêmica com o ocidental-centrismo e seus variados reflexos, em especial com a ideia de saber universal. Fundamenta-se em uma nova perspectiva epistemológica, originária dos povos subalternos, no contexto da diferença colonial, tanto apontando para a centralidade da América Latina na construção da modernidade quanto promovendo um resgate de intelectuais orgânicos, indígenas e *criollos*, desde o período colonial, além de potencializar o que diversos/as componentes do coletivo já desenvolviam antes da própria constituição do grupo, a exemplo do diálogo intercultural sul-sul, referido por Dussel (2016, p. 52), voltado às “culturas pós-coloniais (América Latina desde o século XIX e Ásia e África, após a Segunda Guerra Mundial), fragmentadas internamente”.

Nessa mirada, além de problematizar a própria modernidade como fenômeno unívoco (DUSSEL, 2016), observa-se o esforço do coletivo em explicar a modernidade

demarcada a partir do século XV, com a invasão das Américas, como processo intrinsecamente vinculado à experiência colonial, expondo a continuidade das formas coloniais de dominação, mesmo após o fim das administrações coloniais, ao mesmo tempo, buscando demonstrar que as estruturas de poder e subordinação passaram a ser reproduzidas pelos mecanismos do que Wallerstein (2012) concebe como “sistema-mundo” capitalista colonial-moderno, e que Aníbal Quijano define como colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

O coletivo M/C latino-americano vem se tornando tema de pesquisas e interpretações de diversas ordens. No que tange a uma genealogia, trabalhos como o de Ballestrin (2017, p. 89) referem o coletivo como uma “radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Para esta autora, que o situa no debate sobre o pós-colonialismo, este, em sentido lato, teria duas vertentes. Uma delas estaria relacionada aos processos de independência, libertação e emancipação de países historicamente explorados pelo imperialismo e pelo neocolonialismo, que alcançaram sua independência política em meados do século XX e propunham a descolonização como alternativa ao capitalismo e ao comunismo, e a chamada guerra fria; a outra, constituindo-se de reflexões e contribuições teóricas originadas dos estudos literários e culturais, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra, no final dos anos 1980, o que consolidou como crítica ao colonialismo. De uma forma geral, apresenta-se como um caminho comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade (BALLESTRIN, 2013). E, para isso, interpretam a modernidade a partir de outro lugar, enfatizando a necessidade de uma nova compreensão do processo de colonização.

Esta diversidade de perspectivas epistêmicas, teóricas e políticas, ganha espaço em uma mirada voltada à construção de caminhos para um conhecimento a partir da América Latina, com foco nos povos e processos que caracterizam o continente. Um caminho fértil tem sido a busca por diálogos sul-sul, como referido por Dussel (2016), mas também entre o Giro Decolonial latino-americano e as chamadas Epistemologias do Sul, no sentido que lhes atribuem Santos e Meneses (2009), e como se vem tratando na literatura sobre essa dialogia. Nessa direção, tais epistemologias representam

experiências tanto do Sul anti-imperial e decolonial, quanto de um Sul epistemológico, e de um Sul geopolítico, e mesmo geográfico; dimensões essas, que se sobrepõem parcialmente e não apenas em países que foram sujeitos ao colonialismo.

Afinal, as múltiplas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado são protagonizadas por trabalhadores/as precários/as, imigrantes, vítimas de xenofobia, afrodescendentes, refugiados/as, mulheres, LGBTQIA+, mulçumanos/as, latinos/as, ciganos/as, dentre outros/as, ocorrem no Norte geográfico, também, a exemplo da Europa e da América do Norte (RAMOS e CARVALHO, 2020). Assim, como dizem Silva e Silva (2014, p. 150), as epistemologias do Sul “ampliam a compreensão do mundo para além da compreensão que a Europa tem da realidade, trazendo à visibilidade as experiências sociais outras que produzem utopias outras”.

Nessa perspectiva, diz Santos (2007, p. 71), “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal”, e, como tal, cria um sistema de distinções visíveis e invisíveis, que são determinadas através de linhas radicais que dividem a realidade em dois universos, separando o mundo visto como humano (europeu), do subumano (não-europeu). Nesse contexto, o conhecimento e o direito moderno representam as manifestações mais características do pensamento abissal, em uma relação estruturada de forma interdependente. Essa dimensão do direito moderno, os fundamentos jurídicos da colonialidade e os novos/velhos direitos reclamados estão estreitamente relacionados ao tema da refundação do Estado e das constituições federais, como abordado por Santos (2010).

As epistemologias do Sul dialogam intimamente com o Giro decolonial latino-americano, quando definem como objetivo basilar fundante identificar como grupos sociais historicamente oprimidos, silenciados e excluídos, enxergam e representam o mundo partindo de suas próprias visões e interpretações. Não se propõem a estudar o conhecimento em sua forma objetiva moderna, mas sim os saberes que afloram de movimentos políticos e sociais, como uma manifestação “pós-abissal”, movimento caracterizado pela desconstrução da perspectiva única e moderna, mas fundada em uma verdadeira “ecologia de saberes” (SANTOS, 2007, p. 91).

Nessa perspectiva, torna-se evidente que, em razão desse “epistemicídio”, que consiste no ocultamento de conhecimentos locais, em detrimento de outros promovidos pelos colonizadores, deixou-se de lado uma imensa riqueza de experiências cognitivas. A busca por uma descontinuidade radical do projeto moderno e, ainda, uma reconstrução dos diversos tipos de saberes, tornando possível reconhecer os limites das críticas epistemológicas, dá-se ao mesmo tempo em que ela explora o legado do pragmatismo-corrente dominante na filosofia moderna, tendo como tema central a ciência e o conhecimento. Assim, ao mesmo tempo em que compartilha a ideia da estreita relação entre a produção de conhecimento e a transformação do mundo, apresenta a diferença, por situar-se explícita e inequivocamente do lado dos/as subalternos/as e oprimidos/as, acentuando os aspectos divergentes, frutos de uma diversidade de formas de desigualdade e de opressão e de resistência a elas, nos termos sugeridos por Boaventura de Sousa Santos, fundado na diversidade das forma de produzir conhecimentos.

Aqui voltamos ao Giro Decolonial latino-americano, com Grosfoguel (2008), para quem as perspectivas epistêmicas subalternas dão origem a uma concepção crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder. Desta forma, todo conhecimento tem uma origem que pode ser do lado dominante ou do lado subalterno, e isso está diretamente relacionado com a geopolítica e com a corpo-política do conhecimento. De toda forma, nenhuma religião, cultura, ciência ou forma de conhecimento permaneceu intacta perante a retórica da modernidade. Grosfoguel (2008), em diálogo com Mignolo (2007), compreende o pensamento crítico de fronteira como “uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica” (GROSFOGUEL, 2008, p. 138).

Ao invés de rejeitar a modernidade na sua totalidade, almejam redefinir a retórica emancipatória partindo das cosmologias e epistemologias subalternizadas, promovendo uma verdadeira luta de libertação e construção de mundos alternativos, como o projeto de “Trans-modernidade”, de Dussel (2005, p. 31), que busca enfrentar a modernidade eurocentrada por meio de uma variedade de respostas críticas, baseadas na diversidade e originárias de culturas e lugares epistêmicos subalternizados, como resultado de um pensamento crítico de fronteira.

Uma verdadeira “política epistêmica da interculturalidade”, nos termos de Walsh (2009, p. 24), construindo novos marcos epistemológicos e plurais, novos processos, práticas e estratégias de intervenção na vida social, partindo de saberes ancestrais, que devem ser reconhecidos não como algo antigo ou ultrapassado, mas sim, como conhecimentos contemporâneos, capazes de ler o mundo de forma crítica e orientar para compreender, (re)aprender e atuar no dia a dia. Nesse sentido, a interculturalidade crítica e a decolonialidade são caminhos que se inter cruzam, alentando forças, iniciativas e concepções éticas, sendo a base para uma verdadeira “pedagogia-decolonial” (WALSH, 2009, p. 25), que se aproxima da sociogenia proposta por Fanon (2008) e da pedagogia de Paulo Freire, como uma pedagogia própria de autodeterminação e autolibertação.

Nesse sentido, as novas epistemologias – decoloniais e epistemologias do Sul, aqui referidas – são trajetórias em construção, que dialogam com contextos políticos e enfrentam mitos instituídos pela modernidade, especialmente nos campos de poder, saber e ser, e que se esforçam por transgredir, impulsionando movimentos sociais de caráter transformador, mas também de insurgências e intervenções diversas, que apontam um agir para a liberdade e um resgate de valores ocultados ao longo do tempo.

2.1 Modernidade, colonialidade e decolonialidade: a construção de um pensamento de fronteira

Dussel (2005, p. 28) faz referência a dois conceitos de Modernidade. Para este autor, o primeiro deles é “eurocêntrico, provinciano, regional”. Nele a modernidade apresenta-se com caráter emancipatório, uma alternativa, um verdadeiro movimento de “saída” da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano” (DUSSEL, 2005, p. 28). Tal movimento teria sido influenciado diretamente pelos ideais iluministas, da Reforma Protestante, e da Revolução Francesa, acontecimentos históricos tidos, consensualmente, na episteme eurocentrada, como essenciais ao princípio da subjetividade moderna.

O segundo conceito proposto criticamente pelo autor apresenta uma visão de modernidade em um “sentido mundial”, uma espécie de determinação fundamental do mundo dito moderno, pelo “[...] fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia,

etc.) ‘centro’ da História Mundial” (DUSSEL, 2005, p. 28). Lembra este autor que, em termos empíricos, até 1492, os “impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si”, não havendo, até então, história mundial. Somente com a expansão portuguesa desde o século XV, atingindo o extremo oriente no século XVI, com a invasão da América hispânica, teria início a “operação do Sistema Mundo” (DUSSEL, 2005, p. 28), produzindo novos elementos transformadores e construtores do que seria uma história mundial, que tomaria a Europa como centro irradiador, impondo um novo paradigma de compreensão do mundo, classificando todas as outras culturas, diferentes da sua, como periféricas.

Esse processo de classificação e hierquização cultural, como um verdadeiro mito, segundo Dussel (2005), pode ser assim descrito em seus fundamentos epistemológicos, políticos, econômicos e culturais:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc.).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente(s) mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc. (DUSSEL, 2005, p. 30).

Partindo dessa compreensão, Dussel (1993, p. 8) indica o ano de 1492 como o momento de “nascimento” da Modernidade, e de um conceito fundado em um mito de violência e em um processo de “en-cobrimento” de povos não-europeus. Assim, diz este autor, apenas quando se nega o mito civilizatório e de utilização da violência como

instrumento justificado no decorrer do processo, superam-se as concepções de razão fundadas no eurocentrismo, nas falácias desenvolvimentistas, violentas e hegemônicas.

Considerando modernidade/colonialidade como duas faces de uma mesma moeda e não como formas de pensamento independentes, mas sim complementares, Mignolo (2007) afirma que não se pode ser moderno sem ser colonial e a ideia de América não pode separar-se da ideia de colonialidade. Este autor afirma existirem diferenças entre colonialismo e colonialidade, sendo que o primeiro termo refere-se aos períodos históricos específicos e aos locais de domínios coloniais em que ocorriam invasões às terras de outros povos, sob intenso processo de violência e exploração; o segundo denota a estrutura lógica de domínio colonial em um mundo moderno/colonial, operando em quatro domínios da experiência humana, que se entrecruzam: i) econômico, garantindo a apropriação da terra, a exploração da mão de obra e dos bens naturais e o controle de riquezas; ii) político, relacionado diretamente ao comando da autoridade; iii) social, direcionado ao domínio das questões do gênero e da sexualidade; iv) epistêmico, referente ao poderio sobre a produção de conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2007).

Em diálogo com Mignolo (2007), Maldonado-Torres (2007) observa que o colonialismo implica uma relação de manipulação que se traduz, principalmente, em termos políticos e econômicos. Isto significa que a soberania de um determinado povo ou nação fica submetida à autoridade política de outro. Nesse sentido, em termos de tipo ideal, o fim do colonialismo apresenta-se de forma prática com a dissolução das colônias, por meio da independência política destas, portanto, com mudança das formas de governo, resultando na formação de Estados nacionais, como ocorreu em países latino-americanos e alhures. Por seu turno, o termo colonialidade aplica-se a um padrão de poder, fruto do colonialismo, como algo que ultrapassa o fim do próprio colonialismo, *stricto sensu* – demarcado formalmente com a independência política das colônias – e que se prolonga, reproduzindo-se como colonialidade do poder, do saber e do ser.

Walter Mignolo, em diálogos com Aníbal Quijano e Fanon (2005), evidencia a diferença entre os termos colonialismo – invasão e tomada violenta dos territórios – e colonialidade, este, significando a colonização do imaginário do saber, do poder e do ser. Tal distinção permite compreender a reestruturação da lógica da dominação, o processo

de independência política e de formação dos Estados-nacionais, na América Latina, que em larga medida fundamentaram-se na permanência da liminarização de povos racializados, que não correspondiam à definição europeia de civilização.

O termo decolonial, expressão sugerida por Catherine Walsh, com a supressão do “s” de descolonial, marcaria a distinção entre as concepções defendidas pelo coletivo M/C e a ideia histórica de descolonização, abrindo um novo caminho, que se desvincula das cronologias construídas pelos paradigmas do moderno ou do pós-moderno, consiste em desprender-se delas, consolidando um verdadeiro processo de rupturas, uma emancipação dos ideais coloniais, tendo no pensamento fronteiriço a sua real singularidade epistêmica. Como um verdadeiro jogo linguístico, em que *“lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas²”* (WHALSH, 2013, p. 25).

De toda forma, o intuito principal do decolonial é superar os efeitos deixados pelo colonialismo e construir, a partir daí, novos conceitos e discursos que sejam capazes de romper com o monopólio de saberes. A opção pela denominação decolonial busca um verdadeiro giro epistêmico e propõe-se a ir além das reivindicações políticas e questionar a real produção de conhecimento.

O decolonial apresenta-se como uma opção, como uma nova forma de pensar, ser, agir e construir, que rompe com as cronologias construídas pelos paradigmas da modernidade, estando estritamente conectado com o pensamento fronteiriço, que consiste, antes de tudo, na singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial. Na construção desse caminho de transgressão, o pensamento fronteiriço requer o desprendimento de valores modernos/coloniais apresentados como absolutos, e para que isso aconteça, como diz Mignolo (2017, p. 20), “precisamos ser epistemologicamente desobedientes”, promovendo rupturas com os projetos globais homogeneizadores.

Diante desse movimento de resistência, desprender-se significa não aceitar as opções que foram impostas, afinal, “habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e resubjetivar-se” (MIGNOLO, 2017, p. 19).

² Tradução livre: O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua, no qual se pode identificar, visibilizar e encorajar “lugares” de exterioridade e construções alternativas.

Nesse sentido, como nos lembra Grosfoguel (2008), o pensamento de fronteira é uma perspectiva epistêmica que se apresenta como uma resposta crítica ao fundamentalismo, uma vez que este, essencialmente, parte da premissa da existência de apenas um único caminho epistêmico, uma única razão, verdadeira e universal. De forma efetiva, esses movimentos de rupturas, na América Latina, levam à uma nova condição de produção de teorias sociais, a partir do construir, na interação entre pesquisadores/as do eixo sul-sul (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014).

Nessa mirada, o conceito de colonialidade do poder é amplamente difundido pelo coletivo M/C, que afirma que os efeitos da colonialidade não findam com o colonialismo, na verdade, ela se caracteriza pela continuidade, e se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. Na colonialidade do poder, como referido por Anibal Quijano, “raça” e “cultura” geram identidades opostas, com o ser colonizado sendo identificado como o “outro da razão”, o que permite a imposição de um poder disciplinar e violento por parte do colonizador.

Como nos lembra Quijano (2005, p. 117), a América constituiu-se como um “espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial”, como um traço da modernidade, marcado por processos históricos e eixos fundamentais, são eles: a ideia de raça e as formas de controle do trabalho e de como se estruturam quanto ao capital e ao mercado mundial.

Para Aníbal Quijano, em uma perspectiva moderna, a ideia de raça não tem história anterior à da América, possivelmente tem suas principais referências em virtude das “diferenças fenotípicas” entre conquistadores e conquistados, criando assim “supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos” (QUIJANO, 2005, p. 117). Esse racismo, em certa medida, levou à criação de identidades atribuídas, racializadas, tais como “índios”, negros e mestiços e, ao mesmo tempo, redefiniu outras existentes, como europeu. No processo, procedências geográficas passam a ter conotação racial, que está na base das relações de dominação

Na realidade social em que se dá a produção de identidades fundadas na ideia de raça, configurava-se um novo padrão global de controle de trabalho, de seus recursos e de seus produtos, impulsionando o crescimento do capitalismo mundial. Um intenso

processo de exploração que considera a natureza um recurso a ser utilizado para a satisfação do sistema capitalista ou um obstáculo a ser vencido em prol dos decantados progresso e do desenvolvimento. Ser desenvolvido é ser moderno, já o subdesenvolvido é atrasado e preguiçoso, assim justifica-se a dominação (QUIJANO, 2005).

Em uma concepção relacional, Maldonado-Torres (2007) entende que se a colonialidade do poder concebida por Aníbal Quijano, como dito, refere-se à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação, instituídas com o colonialismo, a colonialidade do conhecimento, por sua vez, relaciona-se às epistemologias e aos aspectos da produção de conhecimento, reproduzindo perspectivas do pensamento colonial.

Nessa direção, a colonialidade do saber é também marcada pelo racismo. Mignolo (2007) lembra que quando o termo raça substituiu etnia, ele se transformou em sinônimo de racismo, e o sangue e a cor da pele passaram a ser mais importantes em detrimento de outras características dos povos e comunidades. O racismo instituiu privilégios com matriz classificatória que não abarca apenas as características físicas, mas atinge a construção da subjetividade, como afirma Fanon (2008).

Na direção do exposto, na ótica do coletivo M/C, diante dos padrões sociais instituídos na colonialidade, impõe-se uma nova perspectiva no que tange ao conhecimento das relações entre modernidade e colonialidade na perspectiva da decolonialidade em suas múltiplas dimensões. Como referido, o problema da colonialidade do saber e da geopolítica do conhecimento está diretamente relacionado ao eurocentrismo “como perspectiva hegemônica”, uma lógica fundada em um padrão colonial/moderno, capitalista, que parte da compreensão de que os europeus são “naturalmente superiores” (QUIJANO, 2005, p. 121-122).

O eurocentrismo, por sua vez, consiste em uma perspectiva de conhecimento, com origem na Europa Ocidental, consolidado por volta da metade do século XVII. Segundo Quijano (2005), suas raízes são antigas e suas influências tornaram-se mundialmente hegemônicas, seguindo o fluxo do domínio da Europa pelo mundo, em uma investida que foi inspirada e orientada por valores burgueses ocidentais e na ideia de supremacia racial branca. Assim, suas origens estão associadas à secularização burguesa na forma de

construir e organizar o pensamento europeu e à necessidade de se edificar um padrão mundial.

Essa dimensão da colonialidade do saber estrutura-se na repressão da produção de quaisquer outras formas de conhecimento que não sejam de matrizes europeias, negando o legado intelectual e histórico de povos originários latino-americanos e africanos, que foram escravizados. Assim, valores culturais coloniais foram impostos e absorvidos pelos povos colonizados, nas instituições do modelo de Estado-nação, nas relações do mundo do trabalho, no que tange às dimensões simbólicas, materiais, tecnológicas, religiosas (QUIJANO, 2005).

No contexto dos debates referidos, na crítica e na busca de rupturas com colonialidade e seus efeitos, o coletivo Modernidade/Colonialidade situa-se no lugar fronteiro, buscando resgatar e valorizar epistemologias por meio dos diálogos sul-sul, propondo novos paradigmas. O principal desafio ético-político-epistemológico trazido por essa razão decolonial é a promoção da “consciência da geopolítica do conhecimento”, fundada em rejeitar a crença iluminista em prol de uma ruptura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 78).

O Giro Decolonial, termo proposto por Nelson Maldonado-Torres em 2005, pode ser visto como um movimento de resistência a toda lógica fundante da modernidade/colonialidade, tanto em aspectos teóricos e práticos quanto políticos e epistemológicos. Um caminho que exhibe a vivência e o testemunho das mazelas da colonialidade e da experiência da subalternidade, tornando ainda mais intensa a crítica realizada à modernidade eurocêntrica (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014).

2.2 América Latina para quem?

Na mirada epistêmica decolonial, Mignolo (2007, p. 15) diz que “a Terra não foi criada e dividida em quatro continentes desde seu início, por um ser divino”, e que a América nunca foi um continente que tivesse de ser descoberto. Segundo ele, o que a narrativa colonial define como descoberta foi uma invenção forjada no próprio processo da história colonial europeia.

Nestes termos, para Porto-Gonçalves e Quental (2012, p. 6), “é apenas a partir do surgimento da América que a Europa se afirma como centro geopolítico do mundo”, uma verdadeira invenção eurocêntrica que encobriu povos originários. Isso significa que a palavra descobrimento, quando relacionada a continentes e países, é um equívoco e deve ser evitada, pois como nos lembra Iglésias (1992), chegar a uma terra já povoada não pode ser considerado uma descoberta! Esse encontro representa, tão somente, um contato entre povos até ali desconhecidos.

A propósito, Porto-Gonçalves e Quental (2012) lembram que a denominação América, criada em homenagem a Américo Vespúcio, é estruturada em termos políticos, econômicos, epistêmicos e éticos, em um longo processo de colonização e dominação do continente. Quental (2012) indica que o conceito surge de uma visão de mundo específica à cosmologia cristã, pois antes de 1492, dividia-se o mundo em apenas três continentes: Ásia, África e Europa, diretamente relacionados aos filhos de Noé, da seguinte forma: *Ásia-Sem*, *África-Cam* e *Europa-Jafé*. Nessa visão, *Cam* é o filho herege e amaldiçoado; *Sem* e *Jafé* os abençoados, sendo este último agraciado com a bênção do crescimento e da prosperidade. Desta divisão, marcada por sentimentos de inferioridade e superioridade, surgiu a base de elaboração dos mapas mundiais dos séculos XVI e XVII (MIGNOLO, 2007; QUENTAL, 2012).

Partindo dessa concepção de caráter provinciano e particular, no caso da hoje América Latina, acaba por sobrepor-se a outras denominações e representações, desconsiderando valores e nomenclaturas até ali utilizados por povos originários da região, tais como, *Tawantisuyu*, *Anáhuac*, *Abya Yala*, *Pindorama*, impondo assim uma história homogeneizadora, uma metanarrativa que posicionaria a Europa como centro do mundo (QUENTAL, 2012).

Do surgimento daquela denominação, ao seu desdobramento em América Latina, encontram-se em jogo interesses dos impérios coloniais francêss, norte-americano e ibéricos, com vistas a preservar e a ampliar seus domínios territoriais. Afinal, tal denominação foi elaborada na perspectiva da dominação de povos originários e de povos africanos violentamente transplantados ao longo dos séculos para cá, que não foram

devidamente reconhecidos como agentes do processo de construção de uma identidade do continente (FARRET e PINTO, 2011).

Quanto à ênfase na “latinidade”, Quental (2012, p. 63) e Mignolo (2007) indicam que a expressão surge na França bonapartista de Napoleão III, como estratégia geopolítica e imperialista, onde florescia o “panlatinismo”³ (QUENTAL, 2012, p. 64) como forma de rivalizar, com Inglaterra e Alemanha, a hegemonia da Europa, e demarcar o interesse sobre a América. A constituição da Europa contava com países de origem latina, com formação católica, localizados ao sul, como Portugal, Espanha, Itália e França, e, ainda, com países de origem teutônica, de formação protestante, localizados ao norte, como a Inglaterra.

Historicamente, derivando da terminologia *Amérique Latine*, sugere-se que o termo América Latina⁴ tenha origem francesa, sendo utilizado primeiramente em meados do século XIX, para justificar e legitimar o projeto imperial francês no México, sob domínio de Napoleão III. A França defendia tanto a existência de uma afinidade cultural e linguística entre povos latinos, quanto o seu papel, como nação, como inspiração e liderança natural.

Pelo lado dos EUA houve uma apropriação dessa denominação com objetivo de desqualificar e inferiorizar o ser latino, o ser latino-americano, de modo que a expressão *Latin America* foi acionada como uma forma de justificar a política expansionista do país (PORTO-GONÇALVES e QUENTAL, 2012). Esse conceito possibilitou inúmeros desrespeitos, vinculados principalmente a aspectos culturais, religiosos e raciais, justificados por uma suposta superioridade da raça teutônica em relação ao “Outro”, classificado em regra como inferior, preguiçoso e atrasado (QUENTAL, 2012, p. 67).

Nos termos de Feres Junior (2003, p. 18) “o conceito de *Latin America* no inglês comum dos EUA, foi historicamente construído como uma negação da auto-imagem coletiva de América”, sendo uma expressão utilizada com caráter pejorativo, segundo a

³ Na França de Napoleão III (1852-1870), florescia o panlatinismo, doutrina que apregoava a unidade dos povos de raça latina sob liderança e vanguarda francesa. Assim, na concepção de ideólogos como Michael Chevalier, “cabia à França a responsabilidade de reconduzir, frente aos povos germânicos e anglo-saxões, as nações latinas ao lugar de principais protagonistas da história da civilização humana” (QUENTAL, 2012, p. 64).

⁴ Quanto ao seu uso na literatura, há um intenso debate sobre a origem desta terminologia. Para detalhes, ver Farret e Pinto (2011).

teoria de Reinhart Koselleck, na qual ele concebe o que denomina “contraconceito assimétrico”. Este seria estruturado pela oposição entre pares, para designar, por meio de características diversas, aqueles/as que não estão incluídos/as em um grupo ou comunidade, sendo, portanto, sujeitos/as externos/as que materializam oposição a uma percepção idealizada, no caso, relacionada aos EUA.

Em que pesem os interesses diversos, referidos, não se pode ignorar a apropriação criativa da denominação América Latina por intelectuais de origem hispânica nascidos na América, tendo como referências a divisão entre latinos e anglo-saxões presentes nos conflitos, no século XIX, entre ditas potências europeias. De fato, interesses das elites *criollas*, formadas por filhos/as de espanhóis e espanholas nascidos/as na América, voltavam-se à instituição de uma territorialidade própria e, embora lutando pela independência política e econômica, guiavam-se por premissas europeias, inclusive, por modelos de Estado-nação e modelos constitucionais, na marcação da diferença em relação a povos indígenas e afro-americanos. Porto-Gonçalves e Quental (2012, p. 68) lembram que essa elite adotou a “*latinidade* como uma designação de pertencimento e autodeterminação”, projetando na França seu verdadeiro ideal de civilização. Nesse sentido, para Mignolo (2007), a ideia de América Latina apresenta-se como um projeto político das elites *criollas*. Uma concepção utilizada para garantir a continuidade dessas próprias elites e a manutenção da exclusão de povos e culturas que não se enquadravam no modelo desenhado pela colonialidade do poder (PORTO-GONÇALVES e QUENTAL, 2012).

De toda forma, a história da denominação América Latina coincide com a história de apropriação e exploração das riquezas materiais que a acompanham, deixando sempre no esquecimento qualquer tentativa de valorizar povos autóctones, indígenas ou povos da diáspora africana no continente (FARRET e PINTO, 2011). Sobre esse longo e intenso processo se construiria “uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica, desde seu início, desde a origem da Modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 51).

Em larga medida, o recorrente uso da denominação América Latina como uma região geográfica, um recorte espacial, um instrumento de análise incluído na subdivisão do planeta em grandes áreas, apresenta-se de maneira acrítica. Trata-se, assim, de uma construção intelectual que naturaliza e transforma realidades complexas e multifacetadas em suas dimensões materiais e simbólicas, em uma coisa objetivada, por meio de um verdadeiro processo de reificação que acaba por ocultar o Outro. De fato, dessa maneira, esse conceito construiu-se também como uma estratégia de controle, demarcação (QUENTAL, 2012).

Esse encobrimento, como diz Enrique Dussel, está na base do ocultamento do Outro (povos da América, Ásia, África) pela autoatribuída superioridade europeia. No entanto, diz Dussel (1993, p. 35): “a América não é descoberta como algo que resiste *distinta*, como o *Outro*, mas como a matéria onde é projetado, o ‘si mesmo’. Então não é o ‘aparecimento do Outro’, mas a ‘projeção do si-mesmo’: encobrimento”. Este, como um produto histórico de dominação.

Tratar do processo de denominação do continente vem sendo parte de disputas de cunhos político, social e cultural de resistência, que se vêm fortalecendo, e que são caracterizadas por lutas em busca de reconhecimento e autodesignação, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. No contexto, povos originários mobilizados na luta contra múltiplas consequências dos diversos processos de expropriação sofridos e em curso, questionam o caráter histórico-político da denominação América, especialmente, América Latina, resgatando denominações originárias como *Abya Yala*, que na língua do povo *Kuna*⁵, significa Terra Madura, Terra Viva ou Terra em florescimento, e que vem sendo utilizado em oposição⁶ à denominação dita oficial (QUENTAL, 2012). E embora outros nomes também sejam utilizados, tais como, *Tawantinsuyu*, na região andina; *Anáhuac*, no México; *Pindorama*, no Brasil; a expressão *Abya Yala* tem-se fortalecido,

⁵ “Destaca-se que os *Kuna*, sobreviventes ao colapso indígena caribenho, são um dos poucos povos que nunca se submeteram à conquista europeia. Pioneiros na luta por autonomia territorial, conquistaram em 1930, após um processo insurrecional, o controle sobre extensas terras e águas no arquipélago de San Blas.” (LISBOA, 2014, p. 516).

⁶ Foi em 2004, no *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades*, que a denominação *Abya Yala* foi utilizada com o sentido político para identificar a América Latina. Para maiores detalhes sobre a genealogia contemporânea do termo, ver Lisboa (2014).

promovendo inclusive a ampliação de um sentimento de pertencimento à região, ultrapassando fronteiras entre países latino-americanos.

O fenômeno desse resgate de denominações ancestrais, além de sugerir um nome diverso do proposto pelo eurocentrismo, dá aos povos originários um lugar de sujeito enunciador de discurso, em oposição à subalternidade histórica e politicamente vivenciada. Nesse sentido:

Abya Yala configura-se, portanto, como parte de um processo de construção político-identitário em que as práticas discursivas cumprem um papel relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento indígena, cada vez mais um movimento dos povos originários. A compreensão da riqueza dos povos que aqui vivem há milhares de anos e do papel que tiveram e têm na constituição do sistema-mundo, vem alimentando a construção desse processo político-identitário (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 28).

Tal processo traduz-se em uma autodesignação que surge não dos ambientes acadêmicos ou diplomáticos, mas das entranhas desta terra, com caráter afirmativo, capaz de superar elementos de generalização eurocêntrica de povos indígenas, promover o fortalecimento da própria expressão “povos originários” e favorecer a reapropriação, por esses sujeitos, do território que lhes foi usurpado. Ainda assim, a denominação *Abya Yala* não faz referência expressa a afrodescendentes, também racializados/as pela investida colonial, mas, esse movimento de autodesignação não constitui uma agenda de caráter apenas indígena, mas de cada país, e também continental, em uma verdadeira contribuição coletiva que potencializa a formação de uma nova mentalidade. Assim, “há uma explícita incorporação dos *afro-abya-yalenses*, das mulheres e de todos os solidários[as] à luta emancipatória” (LISBOA, 2014, p. 522). Nesse sentido, cabe lembrar, aqui, González (1988, p. 76), quando se refere à nossa “amefricanidade”.

De fato, um movimento tão relevante não pode ser reduzido a um apelo de proclamação étnica, pois *Abya Yala* traz em seu bojo uma mensagem de coexistência das diferenças e equilíbrio entre humanidades e naturezas não-humanas, como a prática do *sumak kawsay* ou *suma qamaña* (Bem Viver), princípio da “convivialidade andina”, consagrado como eixo estruturador dos recentes textos constitucionais de Equador (2008) e Bolívia (2009). Como tal, propugna uma harmonia relacional onde “con-viver, permite superar a acumulação ilimitada, promovendo alternativas ao desenvolvimentismo

fundadas na reciprocidade comunitária, complementariedade e comunhão com a natureza” (LISBOA, 2014, p. 523), uma alternativa ao desenvolvimentismo, rompendo com padrões e modelos utilitaristas vigentes.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidencia-se, assim, que uma das grandes contribuições na história recente da América Latina, por parte dos diferentes movimentos sociais, políticos e constitucionais que se apresentam nos países da região, foi na construção do processo de redemocratização do continente, o que impulsionou a criação de caminhos concretos, não só no plano meramente legalista, mas nas perspectivas jurídica, social, econômica, política, cultural. Caminhos estes que apontam para a defesa e o reconhecimento dos direitos humanos, dos direitos culturais, da interculturalidade, da diversidade cultural, objetivando, antes de mais nada, a formação e o fortalecimento de espaços essencialmente democráticos, como verdadeiros instrumentos de resistência.

Conscientes das dimensões da modernidade/colonialidade, e de como elas influenciam diretamente na forma de pensar, ver e organizar o mundo, é essencial para os atores e atrizes sociais que se apresentam realizar verdadeiros giros decoloniais, criar possibilidades reais de abrir espaços e instrumentos legais diversos, que nos ofereçam horizontes outros, capazes de contemplar a diversidade de povos, histórias, lutas políticas e modos de vida que habitam nosso continente.

Assumir essa relação entre os processos de afirmação e implementação de direitos como, por exemplo, os relacionados à plurinacionalidade e à proteção da natureza, contribui para que haja uma percepção adequada da emergência de dispositivos nos ordenamentos jurídicos latino-americanos voltados à garantia de direitos de povos originários diversos e comunidades tradicionais e historicamente marginalizadas, como verdadeiras heranças a serem respeitadas, defendidas, protegidas e ampliadas, diante de inúmeros desafios em curso no continente.

Nesse contexto de mudanças e busca por novas identidades, podemos dizer que (re)nomear é um ato com significados além dos relacionados à construção de um vocabulário, e, acima de tudo, direcionados a um caminho de desobediência epistêmica,

um passo precioso para a decolonização e para superar a divisão da América em saxões e latinos (PORTO-GONÇALVES, 2009; LISBOA, 2014). Assim, a decolonização do pensamento coloca-se como elemento central e de grande relevância para povos de *Abya Yala*, em sua diversidade.

REFERÊNCIAS

- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, v. 2, p. 89-177, mai./ago., 2013.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. **DADOS - Revista da Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.
- CELLARD, André. Análise documental. In: POUPART, Jean *et al.* In: **A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 295-316
- DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In.: EDGARDO, Lander (Org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO*, p. 25-34, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf. Acesso em: 3 jun. 2021.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferência de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993. Disponível em: https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_O_encobramento_do_outro.pdf. Acesso em: abr. 2020.
- DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997, 231p
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, jan./abril 2016.
- ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo: Globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História - *Universidad del Cauca*, 2005.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas** (1952). Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FARRET, Rafael Leporace; PINTO, Simone Rodrigues. América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia. **Topoi – Revista de História**, v. 12, n. 23, jul./dez., 2011, p. 30-42.

- FURLAN, Vera Irma. O estudo dos textos teóricos. *In.*: CARVALHO, Maria Cecília. **Construindo o saber**. Campinas, SP: Papiros, 1987, p. 119-127.
- GARCIA, Elias. Pesquisa bibliográfica versus revisão bibliográfica – uma discussão necessária. **Revista Línguas e letras**. v. 17, n. 35, p. 291-294, 2016.
- GROSGOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais-Epistemologias do Sul**, p. 115-147, 2008.
- LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamaso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Rev. Katál**. Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007.
- LISBOA, Armando de Melo. De América a Abya Yala-semiótica da descolonização. **Revista de Educação Pública**, v. 23, n. 53/2, p. 501-531, 2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. *In.*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOGUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-168.
- MAY, Tim. Observação participante: perspectivas e prática. **Pesquisa social – questões, métodos e processos**. Porto Alegre: Artmed, 2004. p.173-294.
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, PR, n. 1, v. 1, p. 12-32, 2017.
- MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina. La herida colonial y la oposición decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e meio ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis - Revista Latino Americana**, n. 31, p.1-34, dez., 2012.
- QUENTAL, Pedro de Araújo. A latinidade no conceito de América Latina. **Revista do Programa de Pós-Graduação da UFF**. v. 14, n. 27, 2012.
- QUIJANO, Aníbal. “*Colonialidad del poder y clasificación social*”. *In.*: CASTRO - GÓMEZ, Santiago; GROSGOGUEL, Ramón (Org.). **El giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre, 2007. p. 93-126
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In.*: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciência sociais – perspectivas latino americanas**, 2005, 27p.

RAMOS, Marcos Gonçalves; CARVALHO, Priscila Ramos. Diálogos entre a Colonialidade, a Decolonialidade e as Epistemologias do Sul. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. **43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – VIRTUAL**, 2020. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2020/resumos/R15-2855-1.pdf>. Acesso em: 26 maio 2021.

REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido. Bandung, 1955: ponto de encontro global. **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 309-332, maio/ago. 2019.

SANTOS. Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010. (Coleção para um novo senso comum, v.04, cap.03 - a ecologia de saberes)

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. *In.*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Edições Almedina, 2009, p.09-20.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, n.79, p.71-94, 2007.

SIDI, Pilar de Moraes; CONTE, Elaine. A hermenêutica como possibilidade metodológica à pesquisa em educação. **RIAEE – Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**. Araraquara, v. 12, n. 4, p. 1942-1954, out./dez. 2017.

SILVA, Felipe Gervásio Pinto da; SILVA, Janssen Felipe da. A crítica decolonial das epistemologias do sul e o contexto de constituição das coleções didáticas do PNLD-CAMPO/2013. **Revista REALIS**, v. 4, n. 2, jul./dez. 2014.

SPINK, Mary Jane Paris; LIMA, Helena. Rigor e Visibilidade. *In.*: SPINK, Mary Jane Paris (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano**. São Paulo: Cortez Editora, 2000, p. 71-99

VILELA, Rita Amélia Teixeira, NOACK-NAPOLES, Juliane. “Hermenêutica objetiva” e sua apropriação na pesquisa empírica na área de educação. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 16, n. 31, p. 305-326, jul./dez. 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In.*: CANDAU, Vera Maria (Org.) **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p.12-41.

WALSH, Catherine. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, p. 23-68, 2013.

WELLER, Wivian. A hermenêutica como método empírico de investigação. *In.*: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 30. ed. **Anais 30ª Reunião Anual da ANPED**, Caxambu: UFMG, Minas Gerais, 2007, p. 7-10

