Fundação **Casa de Rui Barbosa**

www.casaruibarbosa.gov.br

Pensar os intelectuais: desde a pós-colonialidade e a partir das políticas culturais contemporâneas

Fayga Rocha Moreira*

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.

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**)

* Doutoranda do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Bolsista Capes. E-mail: faygamoreira@gmail.com.

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 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 experiência um corpo são desclassificados como crendices" (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 Benda[1] –, 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 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

[1] 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).

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, geo-políticamente 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 demais[2], o que leva a uma necessidade de

[2] 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.

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"[3], Mignolo (2002) denomina de fronteiriço, por estar nas ruínas e nas margens criadas pela colonialidade, de onde pode surgir um "horizonte epistemológico trans-moderno[4] e pós-ocidental" (MIGNOLO, 2000a apud WALSH, 2002).

[3] A ideia de "entre-lugares" de Hommi Bhabha (2005) é semelhante ao conceito de "pensamento fronteiriço", 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).

[4] 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 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,

Os intelectuais 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 Viva[5].

> 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

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.

[5] 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 de conhecimento e seus intelectuais.

conhecimentos de caráter não acadêmico não se limitam às que se inscrevem nas tradições e saberes de povos indígenas e afrodescendentes" (MATO, 2009, p.83). E esse botão de alerta precisa permanecer aceso para que outras possibilidades de diálogo 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 uma 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 'nosostros' 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 irredutíveis de cada forma de expressão cultural – e a noção antropológica – em que se sobressai a ideia de igualdade democrática entre todas essas formas[6]. 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

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

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 inmutabilidadd 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 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 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"[7]. 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"

[7] "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.

(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). Douta 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 douta “ignorãçã”:

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 Morais ou
no Viterbo –
A fim de consertar a minha ignorãçã,
        mas só acrescenta.
Despesas para minha erudição tiro nos almanaques:
- 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 ignorãçãs.* 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, p.19-20.

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 lãs questiones 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 douta 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 descolonialización.* In: Boletín ICCI-ARY Rimay, Año 6, No. 60, Marzo del 2004. Disponível em: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>. Acesso em: 20 jul 2010.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter 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.