



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**ALTIERE DIAS DE FREITAS**

**ENTRE O “IRONISTA” E O “DECOLONIAL”:** um estudo pragmatista de  
**Walter Mignolo**

Recife

2019

**ALTIERE DIAS DE FREITAS**

**ENTRE O “IRONISTA” E O “DECOLONIAL”:** um estudo pragmatista de  
**Walter Mignolo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia

**Área de concentração:** mudança social.

**Orientador:** Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes

Recife

2019

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

F866e Freitas, Altieres Dias de.  
Entre o “ironista” e o “decolonial” : um estudo pragmatista de Walter  
Mignolo / Altieres Dias de Freitas. – 2019.  
205 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2019.  
Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Pensamento. 3. Pragmatismo. 4. Intelectuais. 5.  
Mignolo, Walter, 1941-. I. Moraes, Jorge Ventura de (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-083)

**ALTIERE DIAS DE FREITAS**

**ENTRE O 'IRONISTA' E O 'DECOLONIAL': um estudo pragmatista de Walter  
Mignolo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovada em: 11/02/2019

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins Albuquerque (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Josias Vicente de Paula Junior (Examinador Externo)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Carlos Alfredo Gadea Castro (Examinador Externo)  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

## AGRADECIMENTOS

Esse trabalho só foi possível graças ao apoio que recebi do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE e do CNPq. Gostaria de expressar minha gratidão aos amigos e colegas do curso de Ciências Sociais Raphael Soares, Marcelo Nery e Acássia Souza, com os quais vivenciei os medos e angústias próprios da graduação, mas que também partilhei a paixão pelas ciências sociais. Meu carinho vai também para os amigos que fiz no âmbito do Conexões de Saberes, projeto que acolhia alunos oriundos de escolas públicas e que foi muito importante para minha permanência na UFPE. Minha gratidão aos “conexistas” Luciano Laet, Felipe José e Ângela Freitas. Agradeço também a todos meus colegas e professores do mestrado e do doutorado. Em especial, a Cecília Rito, Leonardo Lima, Mariana Cavalcanti, Renato Ribalta e Amarildo.

Sou grato também ao Professor Dr. Jorge Ventura, pela presteza na orientação da tese. Desde os treinamentos no âmbito do PIBIC UFPE até as aulas que me despertaram o interesse pela obra de Mignolo, todos os nossos encontros contribuíram de forma significativa na minha formação como sociólogo.

Desejo deixar uma carinhosa lembrança a amigos que participaram direta ou indiretamente nesse processo: Enilton Felipe, Terezinha de Jesus, Ingrid Rodrigues. Obrigado por todo o suporte.

Agradeço por tudo a minha família: D. Maria, Sr. Manoel, Aline e Érica. Sem os puxões de orelha, passagens de ônibus, silêncios forçados, presentes em forma de livros e o estímulo diário, desde o início de minha vida escolar, não teria chegado até aqui.

Agradeço também à Rebeca Lucena que aguentou as minhas alterações de humor, os medos e angústias no processo de construção da tese. Meu amor, muito obrigado pela compreensão e pelas palavras ternas.

Obrigado.

O que temos aqui são intelectuais que põem em xeque, também, o lugar dos intelectuais e, assim, são intelectuais em movimento. Abrem-se aqui boas pistas para que os intelectuais se encontrem com a vida e, quem sabe assim, nos ajudem a reinventar a polis, ou melhor, a plaza (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 2).

## RESUMO

Em seus escritos Mignolo faz uma crítica contundente à matriz de conhecimento “moderno/colonial” que aparece como um dos elementos chave na manutenção de um padrão de poder hierarquizador e racista, a “colonialidade”. Nessa perspectiva, a epistemologia dominante, incluindo o conjunto das ciências sociais, contribui para o silenciamento e apagamento da experiência e dos saberes dos “subalternos da colonialidade”. No entanto, Mignolo alega ser possível criar uma teorização inovadora e “desobediente”, capaz de, no contato com as coletividades que sofrem opressão e apagamento da experiência, promover um “pensamento outro”. Esse “giro decolonial” exige uma transformação profunda na base de conhecimentos e nas práticas daqueles que se interessam de forma acadêmica, ética e prática pelos destinos dos “Outros” do pensamento universalista ocidental. Na narrativa de Mignolo, surgem vários exemplos desse “pensamento limiar” e o próprio autor argentino parece dramatizar a sua perspectiva como um exemplo dessa nova prática intelectual. Com o auxílio do pragmatismo de Richard Rorty e de Williams James, argumento que apesar de Mignolo se identificar com um ideal normativo de “intelectual”, o “intelectual decolonial”, e de ter elementos em sua teoria que, de fato, indicam novas práticas intelectuais, acaba caindo nos dilemas de um “ironista”. Isso significa que características que ele julga negativas, tal como o caráter imperialista e autolegitimador do pensamento racional, se insinuam em sua teorização. Alego, contudo, que existe uma dimensão do pensamento de Mignolo que impulsiona uma relação dialógica, rica e transformadora com grupos sociais e coletividades submetidos à colonialidade. Essa expressão de sua obra é passível de receber contribuições de um “pragmatismo social”. O resultado é um “conhecimento impossível” que pode ser posto a serviço da compreensão teórica e de ações práticas que visem melhorar a vida dos *damnés*.

Palavras-chave: Mignolo. Decolonial. Intelectual. Ironista.

## ABSTRACT

In his writings, Mignolo makes a forceful critique of the "modern / colonial" knowledge matrix that is one of the key elements in maintaining a hierarchical and racist pattern of power, "coloniality." In this perspective, the dominant epistemology, including the social sciences as a whole, contributes to the silencing and erasure of the experience and knowledge of the "subalterns of coloniality." However, Mignolo claims that it is possible to create an innovative and "disobedient" theorization capable of promoting a "different thought" in contact with collectives who suffer oppression. This "decolonial turn" requires a profound transformation in the knowledges and practices of those who are academically, ethically, and practically interested in the destinies of the "others" of the Western's universalist thinking. In Mignolo's account, several examples of this "border thinking" emerge and the Argentine author himself seems to dramatize his perspective as an example of this new intellectual practice. With the help of the pragmatism of Richard Rorty and Williams James, I argue that, although Mignolo identifies with a normative ideal of "intellectual," the "decolonial intellectual", having elements in his theory that indicate new intellectuals' practices, he ends up falling into the dilemmas of an "ironist". This means that characteristics that he deems negative, such as the imperialist and self-legitimizing character of rational thought, are insinuated in his theorizing. I argue, however, that there is a dimension of Mignolo's thinking that fosters a dialogic, rich and transformative relationship with social groups and collectivities that are submitted to coloniality. This expression of his work is likely to receive contributions from a "social pragmatism". The result is an "impossible knowledge" that can be put at the service of theoretical understanding and practical actions aimed at improving the life of the *damnés*.

Keywords: Mignolo. Decolonial. Intellectual. Ironist.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>“GIRO DECOLONIAL”? UMA APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO DECOLONIAL DE WALTER MIGNOLO.....</b>	<b>16</b>
<b>2.1</b>	<b>“Bastidores” da pesquisa.....</b>	<b>18</b>
<b>2.2</b>	<b>A invenção da América Latina.....</b>	<b>21</b>
<b>2.3</b>	<b>O “herói” decolonial entra em cena.....</b>	<b>24</b>
<b>2.4</b>	<b>Colonização da colonialidade.....</b>	<b>26</b>
<b>2.5</b>	<b>Nem tão decolonial.....</b>	<b>27</b>
<b>2.6</b>	<b>O pragmatismo e o decolonial.....</b>	<b>29</b>
<b>2.7</b>	<b>Caminhos metodológicos.....</b>	<b>32</b>
<b>3</b>	<b>PERSPECTIVAS SOBRE O “INTELECTUAL”: DA SOCIOLOGIA AO PRAGMATISMO.....</b>	<b>36</b>
<b>3.1</b>	<b>Sociologias do intelectual.....</b>	<b>38</b>
<b>3.2</b>	<b>Pós-modernismo: intelectuais ansiosos.....</b>	<b>43</b>
<b>3.3</b>	<b>Pós-colonial e a denúncia do colonialismo intelectual.....</b>	<b>48</b>
<b>3.4</b>	<b>Do intelectual latino-americano.....</b>	<b>52</b>
<b>3.5</b>	<b>O pragmatismo.....</b>	<b>58</b>
<b>4</b>	<b>DO PENSAMENTO DECOLONIAL E SEU “IRONISMO” .....</b>	<b>73</b>
<b>4.1</b>	<b>A verve teorizante e crítica do Grupo Modernidade/Colonialidade.....</b>	<b>75</b>
<b>4.2</b>	<b>A relação tensa com a academia.....</b>	<b>79</b>
<b>4.3</b>	<b>O regresso do futuro.....</b>	<b>86</b>
<b>4.4</b>	<b>História como pesadelo.....</b>	<b>91</b>
<b>4.5</b>	<b>Razão e ciência.....</b>	<b>97</b>
<b>4.6</b>	<b>Modos de escapar.....</b>	<b>104</b>
<b>5</b>	<b>MIGNOLO: ENTRE O “DECOLONIAL” E O “IRONISTA” .....</b>	<b>111</b>
<b>5.1</b>	<b>Olhar pragmático.....</b>	<b>112</b>
<b>5.2</b>	<b>Ironismo decolonial?.....</b>	<b>114</b>
<b>5.3</b>	<b>Breve topografia de intelectuais em Mignolo.....</b>	<b>122</b>
<b>5.4</b>	<b>Dilemas do ironista decolonial.....</b>	<b>135</b>
<b>5.5</b>	<b>O ironismo decolonial de Mignolo.....</b>	<b>147</b>
<b>6</b>	<b>DIÁLOGOS IMPOSSÍVEIS PARA UM PENSAMENTO IMPOSSÍVEL: MIGNOLO E A “SOCIOLOGIA”.....</b>	<b>151</b>

<b>6.1</b>	<b>O decolonial e o sociológico.....</b>	<b>152</b>
<b>6.2</b>	<b>Sociologia pragmática.....</b>	<b>168</b>
<b>6.3</b>	<b>Um pensamento “impossível”.....</b>	<b>178</b>
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>182</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>191</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Desde Aimé Césaire (1955), a reação do “sujeito colonizado” recobrou um sentido teórico. Suas expressões mais avançadas são a crítica pós-colonial, os “Estudos subalternos asiáticos” e, de forma mais contemporânea, o pensamento decolonial<sup>1</sup>, cuja obra de Mignolo é tomada aqui como um de seus formatos mais arrojados. A preocupação a respeito da “colonialidade” (QUIJANO, 2014), padrão de poder que opera através da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, só surgiu posteriormente na teorização desse autor. Na década de 1960, em sua formação básica, interessou-se por filosofia e pelo estudo das características dos textos dos cânones latino americano e moderno de literatura. Essa atenção fez Mignolo fixar habitação nos estudos literários e semióticos. Logo se voltou para problemas mais gerais da cultura latino-americana, com incursões na história do colonialismo (DE MOJICA, 1999). Sua ulterior concepção de “discurso colonial” promove, nos anos 1980, uma “mudança de paradigma” que foi de grande importância para a modelagem de uma perspectiva crítica em relação a fenômenos culturais e obras que surgiram no contexto das relações hierárquicas instauradas com a colonização (DÍAZ, 2014). Muito embora, Mignolo - em uma análise retrospectiva- reconheça os limites dessa abordagem propondo um outro conceito, o de “semiose colonial” que, segundo ele, escaparia da “tirania das noções alfabeto orientadas de texto e discurso” (MIGNOLO, 1993, p. 126).

Em seguida, em companhia de um conjunto heterogêneo de estudiosos, Mignolo concebeu um projeto teórico e ético audacioso: imaginar uma abordagem que abrangesse a constelação de experiências sociais e históricas dos “subalternos”, no que veio a ser chamado “América Latina” (GRUPO, 1998). Mas demonstrando uma atitude iconoclasta, marca de sua obra, apresentou desavenças teóricas não resolvidas que provocaram a dissolução do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Os motivos da desagregação parecem ter a ver com a opção, por parte de alguns membros, em reproduzir perspectivas, métodos e técnicas gestadas em outros lugares, em um processo de “importação teórica” que o autor argentino viria a atacar de forma frontal (CASTRO-GOMEZ & MENDIETA, 1998, p.17). Refletindo sobre essa situação, ele aponta o fato de o grupo asiático produzir em inglês, “língua imperial”,

---

<sup>1</sup> Assume-se aqui a linha divisória estabelecida por Mignolo entre o pós-colonial, o pensamento crítico e limiar escrito em língua inglesa a partir da história e da colonização anglófona, tais como Bhabha, Said, entre outros e o decolonial, pensamento de origem latino-americana a partir de outra história colonial, espanhola, portuguesa e francesa, e outra línguas imperiais (MIGNOLO, 2003).

a partir de uma colonização anglo-saxã, oposta à colonização espanhola e ao uso do espanhol, língua sem força no mercado acadêmico e marginal no sistema moderno/colonial (MIGNOLO, 2003, p. 261). Daí Mignolo se propor a seguinte tarefa: fazer uma crítica ao discurso do “ocidentalismo” e dos estudos de área segundo uma perspectiva própria da América Latina.

Percebe-se que a complexa situação vivida por um tipo de teórico desconstrutor<sup>2</sup> tem uma carga de dramaticidade ainda maior no contexto de atividade do pensador decolonial: além da “epistemologia da modernidade”, ele teme ser domesticado por uma versão do conhecimento de outros “sujeitos colonizados”, submetidos a uma dominação parecida, mas a partir de distintas “feridas coloniais”. Diante desse quadro, Mignolo se colocou a tarefa de ir além do panorama intelectual existente, compreendendo a dinâmica de difusão das teorias, os limites e impedimentos que são erguidos diante de formas de conhecimento não ocidentais, além de fornecer alternativas viáveis para a emergência de um “pensamento outro”<sup>3</sup>. Nessa empresa, recorre ao auxílio de conceituações que problematizam tradicionais visões de “representação”, “verdade” e “conhecimento”. Mignolo assume uma “interpretação performática” da realidade que retrata a Filosofia e a Ciência como formações discursivas racializantes que emergiram no interior da afirmação imperial sobre o mundo (MIGNOLO, 2003). A crítica se realiza a nível epistêmico, desvelando os fundamentos, modos de dispersão e deslocamento da “colonialidade dos saberes”.

Vem daí a suspeita desse autor em relação ao “racionalismo universalista”. Como um bom “hermeneuta da desconfiança” (HOYOS, 2016, p. 607), coloca formas correntes de interpretação sob uma luz de dúvida, procurando flagrar, naquelas ideias, os modos sorrateiros pelos quais a colonialidade se reproduz (ÁLVAREZ SOLÍS, 2010, p. 103). Isso resultou em um mapeamento global de uma dinâmica teórica que obedece à colonialidade de saberes, uma bússola que pode ser guia para aqueles que pretendem superá-la. Nessa tarefa, há também a ressonância da sempre pertinente questão da “Filosofia da libertação” (DUSSEL, 1977): é

---

<sup>2</sup> Refiro-me a interpretação de “desconstrução” de Rorty que, ao analisar Derrida, argumenta que este não cria um método, algo como um conjunto de regras e técnicas que devem ser aplicados segundo modelos estabelecidos, mas apenas uma “atitude”: processos de revisão dialética, recontextualização, inversão de hierarquias. Algo muito presente na tradição filosófica exemplificada por Agostinho, Hegel e Nietzsche, entre outros (RORTY, 1989, p. 134). Mignolo parece concordar com essa visão, mas afirma que a perspectiva decolonial supera as limitações demonstradas pela desconstrução, que “apresenta em relação à experiência decolonial as mesmas limitações do marxismo em relação à “raça” (MIGNOLO, 2003, p. 438).

<sup>3</sup> “Um pensamento outro, tal como concebo, é um pensar em línguas, que se dá através da tradução de diferentes códigos, bem como de sistemas e de constelações que circulam no mundo e abaixo do mundo. Cada sociedade ou conjunto de sociedades é uma ponte ou cruzamento de uma estruturação global. Qualquer projeto estratégico que não leve em conta e ativamente se engaje nesses movimentos está, talvez, condenada a ser devorado, voltar-se contra si mesmo, entropicamente”. (KHATIBI, 1983, p. 61, apud MIGNOLO, 2003, p. 77).

possível uma filosofia latino-americana? Mignolo retraduziu esse problema em sua ideia de que os subalternos coloniais não apenas têm uma cultura que pode ser estudada por disciplinas acadêmicas tradicionais e estudos de área, mas sim, possuem uma rica “gnosologia” que, através de “pensadores limiars” (MIGNOLO, 2003), adquiriu a forma de uma “opção distinta” (MIGNOLO, 2011). O aparecimento do Grupo Modernidade/Colonialidade em 1998, unindo acadêmicos de múltiplas origens disciplinares, traduziu em uma dimensão “institucional” essa atitude crítica.

Ao estudar a obra de Mignolo, especialmente o que chama de sua *tetralogia*<sup>4</sup>, verifica-se que suas teses visam, entre outras coisas, provocar uma reorganização das bases a partir das quais pensadores, acadêmicos e militantes dialogam com grupos submetidos à colonialidade. O autor argentino, ao longo de seus trabalhos, atribui um papel central a um novo tipo de “intelectual”, capaz de se apropriar da herança intelectual do ocidente em benefício dos grupos, movimentos dos quais ele faz parte. Essa imagem “normativa” inclui a ideia de uma teoria/prática forjada na e a partir das memórias, história e da ferida provocada pela colonialidade. Mas sua prática não é só “negativa”. Embora deva necessariamente passar pelo desvelamento dos mecanismos de poder que oprimem e silenciam suas comunidades de origem ameríndia, indígena, mestiça, etc., esses mesmos registros guardam uma potência epistêmica que aquele distinto intelectual deve se acercar para provocar novas utopias e possibilidades existenciais. Essa prática chamada, entre outros termos, de “pensamento limiar”, “fronteiriço” e “gnosologia”, parece ser a marca que caracteriza o “intelectual decolonial”.

A hipótese que surgiu do estudo de Mignolo é que, além de um programa para a atuação de exércitos de “intelectuais” que se localizam nas margens do sistema-mundo, existe em sua teorização uma tipificação emergente que modela um *avatar*<sup>5</sup> para o próprio autor. Diante dos

---

<sup>4</sup> Ao fazer uma retrospectiva de sua produção (MIGNOLO, 2011, p. XX), Mignolo chega à conclusão que elaborou uma tetralogia, desde o “The Darker Side of Renaissance” (1995), com sua ênfase em semiótica e hermenêutica, passando pelo “Histórias Locais e Projetos Globais” (2003), explorando elementos tais como “pensamento limiar” e “diferença colonial”, até a produção do “The darker Side of Western Modernity” (2011), onde se concentra nas ideias de “corpo e geopolítica do conhecimento”. Entre esses, é claro, há o premiado “La idea de America Latina”, cujos capítulos, segundo o autor, funcionam como uma espécie de resumo dos temas e teses explorados naqueles outros três livros (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 194).

<sup>5</sup>O termo avatar, de acordo com o Houaiss, refere-se, na crença hinduísta, à “descida de um ser divino a terra, em forma materializada”, “transformação, mutação”. Já no contexto do ciberespaço representa “uma zona de interação que abre ao sujeito a empolgante possibilidade de realização do ‘outro’” (HEYNES, 1993, p. 188). Nessa interpretação, o avatar é parte do usuário, mas, ao mesmo tempo, separado, e o usuário faz decisões sobre a natureza do avatar, muito embora este apresentar certo grau de independência (ZACH, 2013, p. 11). A metáfora pode ser interessante para pensar como, no sistema de Mignolo, há a projeção de um “intelectual avatar” que o permite expressar um ideal de intelectual considerado como superior.

imensos desafios que se coloca, o autor argentino parece querer manter uma “boa consciência intelectual” (JAMES, 1921) de que realiza, em alguma medida, essa organicidade decolonial atribuída ao intelectual normativo que projeta. Para garantir a coerência de suas propostas, os elementos contraditórios e negativos que teimam em existir em sua perspectiva são evitados. Mignolo parece incorporar a *persona* de um “intelectual decolonial” em seu formato mais bem-acabado, asseverando que, no seu pensamento, as proposições que adota atuam de forma substantiva produzindo um “pensamento outro”.

Ao assumir aqui a radicalidade da proposta de conhecimento e prática intelectual de Mignolo, especialmente na busca do diálogo com *gnozes* locais (MIGNOLO, 2003), o objetivo da tese é, através do pragmatismo de Williams James e Richard Rorty, reconstruir os limites de tal estratégia, “testando” se, de fato, os ideais que projeta tem consequências práticas no modo como Mignolo executa sua teorização. Esse enquadramento originou-se da constatação da existência de uma dimensão belicosa no pensamento do autor em questão, que corroi a possibilidade de diálogo com outros conhecimentos, especialmente a tradição sociológica da qual faço parte. Apesar de Mignolo propor um pensamento flexível, capaz de fazer pontes entre distintos conhecimentos de origem acadêmica e/ou vinculados aos mundos sustentados pelos *damnés*, na administração de sua “grande teoria”, ele acaba recaindo em dilemas de difícil resolução. Embora, como ficará claro ao longo dos capítulos, isso não signifique que sua obra deva ser recusada em seu conjunto, pois parece possuir elementos importantíssimos para compreender e subsidiar estratégias de resistência política.

Assim, com essas questões em mente, no segundo capítulo, faço um estudo sobre o modo como a ideia de “intelectual” surgiu como um objeto de estudo importante. A revisão teórica inclui uma breve descrição da “sociologia dos intelectuais”. Essa abordagem visa entender o papel dessas “figuras públicas”, interpretadas geralmente de forma “realista”: como seres no mundo, agindo segundo posições sociais e no contato com coletividades. Mostro também que há uma interpretação mais “textual” da prática intelectual, surgida com o questionamento dos limites das armas próprias desses “sujeitos do conhecimento e da cultura”, os “discursos”. Com o pensamento pós-moderno, pós-colonial e decolonial, apontou-se os limites das “grandes narrativas” que dão base à intervenção desse sujeito no mundo, bem como a associação dessas “estruturas discursivas” com a manutenção da dominação colonial. Por fim, lidando com a forma como Mignolo articula sua própria crítica a uma colonialidade dos saberes, enfatizo que o pragmatismo de Williams James (1921) e Richard Rorty (1989) pode ser um importante instrumento para interpretar as propostas inovadoras do autor

argentino. Defendo que essa corrente filosófica permite, levando em conta a perspectiva de Mignolo sobre o surgimento de novas práticas intelectuais e de pensamentos alternativos, verificar os limites dessas ideias ao comparar suas consequências mais radicais com o que o próprio Mignolo faz em sua teorização.

Contudo, é impossível entender as ambições e os limites da obra do autor sem entender o contexto de trabalho coletivo do *Grupo Modernidade Colonialidade*. Ao fundar um vocabulário que procura superar o pensamento moderno, os membros do grupo propõem uma nova perspectiva sobre fenômenos globais e de longa duração temporal, além de ter como ideal político a libertação dos sujeitos subalternizados. Descrevo, no terceiro capítulo, algumas linhas de pensamento muito importantes para o surgimento e desenvolvimento do Grupo Modernidade Colonialidade. Enfatizo seu caráter transdisciplinar, multinacional e não hierárquico de organização. Muito embora, quando da descrição de algumas de suas principais ideias, assumo que certos acadêmicos possuem uma posição de destaque no grupo, o que lhes garante uma “liderança teórica”. Sublinho, nesse contexto, a importância de Anibal Quijano, Henrique Dussel e, o que mais interessa aqui, Walter Mignolo. As posições desse último, ao radicalizar as ideias desconstrutivas presentes no grupo, justificam tomá-lo aqui como interlocutor para uma análise e diálogo com o pensamento decolonial.

No quarto e mais importante capítulo, argumento que Mignolo elabora uma “topografia de tipos intelectuais”. Afirmo que realiza uma descrição pormenorizada e aguda dos lugares que pensadores diversos ocupam no solo comum do sistema mundial moderno/colonial (MIGNOLO, 2003). Mignolo observa a hegemonia de um conhecimento eurocêntrico discernível nas características da prática intelectual de religiosos, filósofos e cientistas diversos, todos habitando o “lado de lá”, ou seja, a “epistemologia moderna”. Contíguos a esses, estariam os pensadores que, críticos à razão ocidental, realizaram uma dissidência importante, o pensamento pós-moderno, mas que ainda estariam “cegos à diferença colonial”. Esses seriam os lugares “profanos” de sua topografia que apresentam traços que se opõem às características apresentadas pelo mais bem avaliado lugar decolonial. Argumento nesse capítulo que, além de conduzir a narrativa, Mignolo busca projetar-se no mesmo nível de um “intelectual decolonial”, imaginando a sua perspectiva como capaz de realizar um “outro pensamento”, a partir da “desobediência epistêmica” e de uma relação fértil com os “degradados em suas próprias terras” (FANON, 2001). Algo que problematizo, ao vincula-lo a uma tradição de pensamento “ironista” (RORTY, 1989) que, em sua tentativa de

“redescrever” outros sistemas teóricos, acaba incorrendo nos mesmos problemas que aponta nos sistemas teóricos vistos como falhos.

A partir da constatação de um elemento belicoso e excludente no pensamento de Mignolo, no quinto e último capítulo procuro colocar uma dimensão “sociológica” do pensamento desse autor em contato com versões do conhecimento sociológico e antropológico. Um “pragmatismo social” é posto como um interlocutor importante que pode contribuir com o pensamento decolonial na realização de um “diálogo impossível” com o “Outro”. Alego que o caráter empírico, experiencial e emergente dessa sociologia parece ser fundamental para corrigir a tendência à deglutição teórica que o pensamento de Mignolo demonstra quando do contato com coletividades e movimentos sociais. Afirmando também que é necessário um “construtivismo de mão-dupla”, realizado segundo uma base teórica mais ocidental, mas que a supera no contato com o modo como os subalternos da colonialidade vivem e pensam seus mundos cotidianos. A proposta é tomar as ideias dos *damnés* como base para uma prática teórica fundamentada no modo como tais coletividades constroem, pensam e vivem suas realidades.

Antes de mergulhar na análise, contudo, começo a tese com um capítulo que descreve uma força de atração intensa que age sobre aquele que de alguma forma se adentra nessa perspectiva. Um “giro decolonial” é uma exigência permanente para quem leva a sério a crítica de Mignolo da epistemologia tradicional e suas teses de “desobediência epistêmica” e da necessidade de um pensamento alternativo ao disciplinar. Descrevo como meu contato com sua obra provocou um desarranjo no modo como eu vinha pensando e praticando a “sociologia”. Mostro também que isso me instigou a aprofundar a compreensão do pensamento decolonial. O que resultou na construção da teorização de Mignolo como objeto de pesquisa.

## 2 “GIRO DECOLONIAL”? UMA APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO DECOLONIAL DE WALTER MIGNOLO

Nenhuma descrição impressionista daria conta da dinâmica da escrita de uma tese. Daí talvez a opção pela estática: pelo silêncio a respeito do *soi meme* que trabalhos acadêmicos na área da sociologia muitas vezes contêm. Se fosse para levar a sério a não transparência daquele que fala (ou através do qual passa a fala), junto com a tese de mais ou menos 300 páginas, um diário, como dos etnógrafos, seria depositado na biblioteca para a consulta daqueles que também procuram se aventurar nessa empreitada. Assim, junto com a inspiração metodológica ou a mineração de referências, o estudante levantaria o bonito tapete da epistemologia, e teria um *insight* mais profundo sobre o processo criativo, sobre a subjetividade, sobre marcadores sociais daquele que escreve, sempre na contingência. Claro, seria então, como sempre é, uma “mistificação”, mas uma mistificação que desmistifica uma outra: a do controle, domínio, planificação, ordem, que se desprende do título de duas linhas e da autoridade que a gravidade do trabalho denota.

Esse tipo de atividade parece fazer mais sentido em abordagens voltadas para o “campo”, pois a relação se daria com interlocutores em um espaço relatável. Como dizer coisas relevantes ao trabalhar com um “material abstrato” como faço aqui? Mas conceitos, concatenação sistemáticas de ideias, no seio das quais descansa consequentes pressupostos, funcionam como uma espécie de atmosfera, na qual se emerge para buscar oxigênio, gasto no vasto oceano da “vida prática”. Nesse ir e vir, o esforço cognitivo de dar um sentido acabado a um trabalho acadêmico é exercitado, de forma sincrônica, processual. O discurso disciplinado cairá na lógica, na racionalidade, na coesão reconfortante que garante uma posição epistemológica privilegiada para o sujeito do conhecimento. Mas talvez as instabilidades vinculadas ao processo de pesquisa, um mínimo de experiência relatável, que ocorre entre os saltos estabilizadores da narração, pode funcionar como mecanismo de controle em relação à fetichização do trabalho acadêmico.

Outra característica notável de tal empreitada em uma área como a sociologia, embebida de humanismo é, muitas vezes, a “boa vontade”. O “intelectual”,<sup>6</sup> para usar um

---

<sup>6</sup> Segundo uma perspectiva histórica equívoca, o intelectual possui uma origem específica (DRAKE, 2005, p. 21). Refere-se aos *dreyfusards*, entre os quais, professores, artistas, estudantes, que, no fim do século XIX, se posicionaram publicamente e republicanamente contra a condenação arquitetada de forma racista que resultou no injusto encarceramento do judeu Alfred Dreyfos. Argumenta-se que seu *modus operandi* - origem majoritariamente acadêmica, discurso contra-hegemônico e crítico em relação à versão oficial, manifestada através dos veículos da imprensa e a realização de protestos públicos - passou a ser um parâmetro para a atuação

termo central aqui, adota um modo digno de aprovação, colocando-se como meio ou auxílio no enfrentamento das desigualdades, discriminações e injustiças. Oferece seus serviços aos mais fracos. Mas nada é de graça ou até mesmo os deuses ou os pobres-diabos vendem quando dão. A teorização é também uma atividade auto-referida, em alguma dimensão perpetuadora de hierarquizações, sempre situacional. O pesquisador molda um produto que ajuda na sua autoimagem, no *laissez faire* de suas atividades, na certificação de legitimidade em sua paróquia, na indexação à tradição disciplinar da qual faz parte. Tentar deixar isso mais claro não significa corroer as bases de sua ação, mas sim assumir seus limites, condicionamentos, procurando deixar seus lugares de fala mais transparentes para quem consome suas ideias ou para seus interlocutores.

É justamente esse “bastidor” do trabalho acadêmico que a sessão inicial da tese tem como mote, a partir da descrição fragmentária do modo como o enquadramento da tese foi elaborado. É uma espécie de *autoetnografia* que busca tomar consciência tanto das contingências envolvidas no processo de feitura de um trabalho acadêmico quanto dos pressupostos disciplinares e acadêmicos que conformam a plataforma de onde a obra surge. O objetivo aqui não é prioritariamente egoístico, um exercício narcisístico de mostrar como tal perspectiva é melhor ou mais “consciente” do que outras. Busca-se, sim, ao revelar certas fraquezas e impossibilidades, evitar o tom autoritário, paternalista e ingênuo que muitos trabalhos acadêmicos apresentam. Ao buscar essa abertura, essa assunção de precariedade, adota-se uma atitude que pode servir, quem sabe, como base para uma relação de pesquisa e uma ação política um pouco menos hierarquizadora. Um objetivo que, como se verá, faz parte

---

e conceitualização do que é um intelectual. Outra versão desse “mito”, que também insiste no caráter progressista e até iconoclasta desse tipo social, se dá pela assunção do termo russo, também do século XIX, “intelligentsia” para descrever o grupo (KOCHETKOVA, 2010 p. 11). Portanto, o intelectual aqui é um sujeito “de esquerda”, filho do iluminismo, que encarna valores universais de justiça, igualdade, liberdade e se coloca contundentemente contra a perversão de tais valores. Atua para além e a partir de sua profissão, intervindo de forma mais ou menos prática em assuntos públicos, a partir de valores. Um sentido *lato senso* se refere àqueles “que demonstram gosto e interesse pronunciados pelas coisas da cultura, da literatura, das artes etc”. Nessa versão elitista, designa primordialmente os sujeitos produzidos e que reproduzem o conhecimento erudito, quase escolástico, geralmente associados ao ambiente universitário. Aqui, o cientista, o literato, o filósofo, o “especialista” em alguma área específica do conhecimento, recebe a etiqueta de intelectual, quase como uma celebração do conhecimento racional e de uma capacidade superior de elaboração que possui. Uma ontologia do intelectual na obra de Merton revelaria, possivelmente, essa compreensão de seu papel (2013). Mas na versão gramsciana, que tendo a concordar, afirma-se que “todos os homens são intelectuais” apesar de que nem todos possam desempenhar funções intelectuais na sociedade (GRAMSCI, p. 7). Toda a sociologia do conhecimento de vertente fenomenológica, interacionista ou etnometodológica, parece se guiar por um critério parecido, atribuindo importância aos homens comuns em sua vida cotidiana na sustentação do mundo. Muito embora, a análise de Gramsci tem uma demarcação política mais bem pronunciada do que nessas versões do conhecimento sociológico.

das preocupações de Mignolo e do pensamento decolonial, muito críticos em relação às elaborações das ciências sociais.

## 2.1 “Bastidores” da pesquisa

No primeiro semestre de 2015 decidi cursar a disciplina “Sociologia da América Latina”, ministrada pelo meu orientador, na Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. O móvel inicial era ter contato com um conjunto de teorias mais ou menos ausentes durante a graduação, cuja grade de disciplinas concentrava-se muitíssimo sobre teorias de origem “eurocêntrica”. Além do mais, serviria para preencher a carga horária necessária para cumprir os créditos exigidos pelo programa. Havia também uma vaga noção de que aqueles debates “culturalistas” sobre as múltiplas identidades regionais ajudariam a compor o quadro amplo dentro do qual colocaria algumas questões de pesquisa referentes ao estudo da chamada “cultura popular”. O desenho de meu primeiro projeto se referia à realização de uma etnografia ou observação participante em um conhecido sítio produtor de artesanato figurativo. Tinha alguma familiaridade com tal metodologia na medida em que já havia feito uma imersão *in loco* (FREITAS, 2013).

De fato, no mestrado havia realizado uma sociologia do conhecimento à la Berger e Luckman (2007), avaliando a dimensão existencial de um “conhecimento” cotidiano que emergia em um campo de futebol, onde garotos de um conhecido bairro popular de Recife perseguiam o sonho de se tornar jogadores de futebol – algo que fazia apelo a minha própria experiência de vida. Vivi com eles algumas horas do dia, duas ou três vezes por semana, durante alguns meses bastante intensos. Produzi notas de campo que – auxiliadas por fotografias e gravações em vídeo – geraram um rico material. Meu foco era, a partir das ideias de Goffman (2009), a realização da *every day life*, portanto o aqui e o agora do campo. Mas no fim do trabalho senti falta de associar o universo *in locu* com estruturas de conhecimento e poder mais longínquas, que alimentavam e davam base aos valores, ideias e práticas dos sujeitos com os quais realizava aquele trabalho. Muito embora esse contato direto no momento da pesquisa me parecia um meio privilegiado de acesso ao mundo de meus interlocutores.

O fato é que, baseado nessa experiência, projetava realizar no doutorado uma espécie de mimetismo em que eu, como sujeito do conhecimento, no diálogo com “mestres” e

“aprendizes” do barro, moldaria a realidade social, ou seja, com uma racionalidade mínima<sup>7</sup> de conceitos mais ou menos familiares capturaria a “emergência” daquele microuniverso que se produzia no Alto do Moura - PE. Partia de uma noção de cultura popular mais como fenômenos *folk* híbridos e dinâmicos do que fenômenos essencializados de um “espírito do povo” (CANCLINI, 1998). Acreditava e vinha praticando uma espécie de sociologia peripatética<sup>8</sup>, nas fronteiras de uma racionalização robusta, que demanda o envolvimento do sujeito de pesquisa em sua dimensão holística<sup>9</sup>, uma clareza sobre determinantes sociais, lugares de fala e uma permanente reflexividade. Um dos ideais centrais dessa estratégia é o equilíbrio entre a digestão racionalista que a posição acadêmica implicava e as epifanias, absurdos, silêncios e imposições que o campo traz.

Embora, pensando retrospectivamente a partir do pensamento decolonial, tal estratégia projetava o “social” como composto de fenômenos simbólicos, existentes na superfície das existências que, quando lidos e integrados em um *frame* estabelecido pelo pesquisador, apresentavam uma imagem, em certo sentido, reducionista daquela “matéria-prima” com o qual dialogava. No nível teórico-metodológico era aparentemente possível explorar aporias e lacunas, tomando notas de coisas não plenamente categorizadas e experimentando uma ampla gama de emoções e “descobertas” que encontros com outros seres humanos, realizados sempre na precariedade e no risco, implicavam. Contudo, reintegrados a uma ontologia durkeheiminiana e planejados pelas normas acadêmicas do discurso sociológico, aqueles “outros” e suas experiências se desidratavam. Apesar da aparente flexibilidade da metodologia utilizada, a “escultura que realizava” se assemelhava mais à imposição de um

---

<sup>7</sup>Racionalidade mínima quer expressar a tentativa do pesquisador atribuir importância central aos métodos ou “etnométodos” que os atores atualizam em sua vida cotidiana. Um ideal que em relação a um estudo mais teórico pode significar um maior cuidado na mobilização dos esquemas teóricos do pesquisador em relação às ideias e conceitos pesquisados. Busca-se dialogar com os ideais e as consequências práticas da assunção da postura estudada.

<sup>8</sup>A palavra peripatético (caminhar de um lugar ao outro, andar a pé), refere-se a um tipo de pensamento/ação que Aristóteles e seus discípulos colocaram em prática no famoso Lyceum, depois do retorno “do peripatético” a Atenas em 335 a.C. (AUDI, 1999, p. 659). Nas cotidianas andanças com seus discípulos nas dependências da escola se valorizava um conhecimento surgido em um fluxo associativo emergente, gravado por contiguidade, associação e contraste (LONG, 2014).

<sup>9</sup>Holismo se refere à recusa, por parte de William James, dos dualismos tradicionais entre “fato” Vs. “valor”, “prática” Vs. “teoria”, etc. Em sua perspectiva essas instâncias estão imbricadas, se influenciando mutuamente e é apenas de um ponto de vista pragmático que dualidades tomam corpo. Hilary Putnam (1999, p.27) exemplifica com o caso das revoluções científicas em que considerações filosóficas, preconceitos culturais e metafísicos entram em disputa na legitimação ou não de um “outro pensamento” que rompe com uma “tradição”. James também mostra que a interpretação e o fato estão juntos na medida em que, para entender e testar fatos e dados de um outro pesquisador, devo entender o que de fato faz, portanto estou dentro do mesmo universo simbólico. Não existe um sujeito cognoscente que funciona como um espelho, mas sim alguém que ajuda a criar registrando um dado universo.

molde ou uma estrutura, mais ou menos fixa, preenchida por uma matéria social que nos meus momentos mais acadêmicos parecia demasiadamente passiva.

A questão era até que ponto etiquetas como “diálogo”, “flexível” faziam jus ao tipo de atividade prático-cognitiva que realizava no campo. De fato, havia diálogo?

## 2.2 A invenção da América Latina

“América Latina” aparecia como um termo opaco, embora incluísse uma projeção identitária que me parecia mais negativa (o que não era América do Norte ou Europa) do que elementos positivos claros. As imagens surgidas do conjunto de leituras que fizemos mostraram um mapa identitário móvel, fluído, cujos contornos simbólicos e poder existencial mudavam de uma perspectiva a outra. Um autor como Domingos Faustino Sarmiento (2010) parecia cair na armadilha de buscar a “cor local” a partir de uma tábua de valores e conceitos teóricos “ocidentais” que colocavam sérias dificuldades à compreensão da realidade argentina. Outros realizavam uma apropriação criativa de tais ideias “externas” e conseguiam projetar uma identidade nacional/regional, sinais de fuga dos “labirintos”, a partir de uma experiência local, como nos casos de José Carlos Mariátegui (1975), Gilberto Freyre (2013) e Sergio Buarque de Holanda (1995). Enfim, toda uma série de autores que, ao sabor da teoria e da dinâmica sociopolítica nacional e internacional, proclamavam as coordenadas identitárias mais asseadas.

Um caso interessante é o de Euclides da Cunha (1998) que, ao ajudar a demarcar as fronteiras simbólicas e os componentes identitários dos “sertões”, pode ser considerado fundamental para a criação de um imaginário que, além de servir aos interesses nostálgicos das “cidades”, alimentava (e se retroalimentava de) o cotidiano de populações inteiras localizadas no semiárido e nas suas circunvizinhanças, como os habitantes do Alto do Moura. A “matriz identitária” que procurava, pensando no estudo de um caso específico de cultura popular que iria realizar naquela comunidade, não existia como dado. Não era um fenômeno puramente externo que, captado através de uma metodologia empírico descritiva, se tornaria disponível em um discurso validado. Pelo contrário, ela tomava corpo através de um esforço compreensivo realizado por estudiosos que, a depender de seus interesses, vínculos institucionais e utopias, além, é claro, do material histórico e empírico, projetavam uma interpretação/utopia do que era a América Latina (MORSE, 1995).

O lugar do “intelectual” na inauguração de fundamentos identitários que se referiam a determinados traços históricos e sociais emergia como um tema recorrente. E o interesse pela investigação da “performance” de uma cultura popular em um estudo de caso pareceu-me ir se transmutando no interesse do lugar que tais sujeitos do conhecimento e suas obras ocupavam nesse processo, especialmente suas ambições de ser facilitadores de experiência

social. Algo que foi classicamente apontado por Ángel Rama no *A Cidade das Letras* (2015) ao associar o trabalho de “homens das letras” com a mobilização e reprodução de uma estrutura de poder colonial, contribuindo, pelo menos inicialmente, para uma exclusividade de leitura e produção de sentidos que justificavam a colonização e reforçavam a produção de uma sociedade desigual.

Essa dimensão ficou mais clara a partir da leitura de um livro de Walter D. Mignolo, “*La Idea de América Latina*” (2007). Nele, em um estilo bastante politizado, o autor busca enfatizar a ideia da “invenção” da América e, posteriormente, da América Latina. Argumenta que um “ocidentalismo” (MIGNOLO, 2003, p.82), um lócus de enunciação, um lugar epistemológico, funciona como um arquétipo mutável, mas permeia a partir do qual esse lado do mundo foi sendo compreendido. Sua intenção é crítica, revelar o poder dessa perspectiva europeia, mas também positiva, afirmando ser possível desvelar obras e autores que conseguiram ser inovadores no modo de conceber suas realidades, inaugurando, assim, um “pensamento novo” (MIGNOLO, 2007, p.136). Sua intervenção teórica e política se incluiria nesse corpus e representaria o que havia de mais original e moderno na reflexão sobre e a partir da América Latina.

Tais ideias contribuíram para a retirada de um olhar sobre um objeto “empírico”, a performance de uma cultura no Alto do Moura, na medida em que enfatizavam elementos “inconscientes”, “estruturais”, nas suas palavras, uma “episteme” de importância totalizante levada a cabo por “intelectuais” em um contexto de pós-colonização (MIGNOLO, 2003). A obra de Mignolo traçava uma geografia do saber em que a maior parte dos autores lidos ao longo da disciplina mencionada eram localizados na “epistemologia do mesmo”, dentro da “colonialidade de saberes” (MIGNOLO, 2007, p.107), representantes de um universalismo proveniente originalmente da Europa. Qualificava suas obras como fazendo parte de uma velha e violenta estrutura discursiva inaugurada quando da “criação” (O’GORMAN, 1995) do Novo Mundo e reelaborada durante os séculos de colonização. O fato era que, apesar de toda boa vontade do mundo, Mignolo apontava que tais pensadores reproduziam de forma tautológica ideias, valores, estruturas discursivas produzidas alhures e com a marca da dominação.

Suas análises pareciam incidir sobre a tradição de pensamento da qual eu vinha me adestrando. Mignolo, assumindo a crítica pós-colonial e pós-moderna do pensamento sociológico, lhes vinculava a um contexto histórico e geográfico específico, a Europa Ocidental (WALLERSTEIN, 2006, p.29), que fornecia o *leitmotiv*, os temas e as estruturas mentais que, quando reproduzidos em países periféricos como o Brasil, contribuíam mais para

o obscurecimento do que para o conhecimento dos fenômenos locais. Claro, a sociologia que alvejava (não por acaso) era uma mais de tradição modernizante, teleológica, que separava o “sujeito” do “objeto” e ocultava os determinantes sociais que atuam sobre o sujeito cognoscente. Mas a representação projetada pelo espelho da obra do autor arranhava a autoimagem de nossa vocação, nos tornando tão colonizados quanto qualquer “homem do cotidiano”.

Contudo, em alguma dimensão, acreditava que a sociologia que vinha praticando, devido a seu caráter mais peripatético, parecia escapar da crítica realizada por Mignolo. Tinha como fundamento o “sair” da universidade em direção a mundos cotidianos, espaços ontológicos, nos quais eu corria para lá e para cá, tomando notas, me inscrevendo na cotidianidade a partir de uma “racionalidade mínima” ou de um ideal de “redução etnometodológica” (GARFINKEL, 1996). Acho que um dos muitos motivos dessa prática era que minha origem social era “popular”, ou seja, era originário de um espaço social e simbólico muito tratado pela sociologia, matéria de suas reflexões e justificações. Assim, ao buscar trabalhar com um pensamento menos tautológico, tentava dar vazão as vozes “dos homens simples” que foram se silenciando na universidade por necessidade profissional ou vergonha. Porque, bem ou mal, o discurso acadêmico “produz silêncios”.

Como pressuposto do que vinha realizando, estava a ideia de “ator”, envolto em símbolos, que realiza o trabalho habitual de atribuição de sentidos e reprodução da vida social, sempre com vistas à realização prática de seus objetivos. Aparece aqui quase como o herói baudelairiano, sustentando o mundo de forma mais ou menos sincera, através de grandes pequenos atos em seus diversos cenários cotidianos. Algo que podia ser captado e estudado *in loco*. Mas tal perspectiva, assumindo a crítica decolonial, projetava sobre o campo uma imagem individualista, solipsista e elogiosa do papel do sujeito na constituição do social, algo que, em certo sentido, expressa a fé norte-americana na capacidade individual de realização, no poder da democracia e no valor e importância dos pequenos grupos ou minorias. E esta ideia de “estar lá com” pode ser vista como uma legitimação que esconde a apropriação realizada pelo *frame* de análise, estabelecido a partir de uma estrutura epistemológica que, mesmo buscando se afastar, ainda separa o “objeto” como elemento asséptico disponível à deglutição acadêmica. Uma estratégia que, segundo o espelho fornecido por Mignolo, além de ser cega a uma “estrutura de poder” a reforçava.

Assim, ao plantear essa estrutura discursiva desestabilizadora, a crítica de Mignolo indicava um “giro decolonial”<sup>10</sup> que contribuía para moldar um mal-estar em relação a minha *expertise* e um novo olhar sobre um conjunto de autores que refletiam sobre a América Latina, com quem travava contato com fins práticos. Mas também achava que dentro da própria sociologia existia uma corrente “irracionalista”, que superava as tendências totalizantes macroteóricas, a teleologia das abordagens modernizantes e que, valorizando o saber e a prática cotidiana, procurava um contato existencial com campo e uma permanente reflexividade durante esse processo. Perspectiva que, situacional, contingente e emergente, aparentemente inaugurou um novo espaço epistemológico. Mas estaria essa tradição sociológica fora do alvo das críticas daquele autor? O despeito e o incômodo geraram uma grande vontade em aprofundar as leituras daquela perspectiva. Parecia iminente a mudança de meus interesses de pesquisa no doutorado. O problema era que já estava em meados do segundo ano e uma mudança naquela altura não seria sem consequências. Mas o que estudar?

### 2.3 O “herói” decolonial entra em cena

Tal como Said, com seu *Orientalismo* (2007) e Mudimbe (2003), pensando sobre a África sob a influência de Foucault, Mignolo (2003) realiza uma espécie de genealogia, demonstrando os “apriores históricos” que informavam e modelavam uma série de produções teóricas que davam conta da América Latina. Ele traça uma linha entre aqueles que, vivendo e pensando sob o signo da colonialidade, estão cegos à “diferença colonial”<sup>11</sup> e reproduzem “silenciamentos” e os outros, os novos pensadores, intelectuais criativos e com uma grande vontade de potência que lhes permite elevarem-se acima do “mesmo” e, falando a partir de um espaço híbrido, criar um pensamento inédito.

Essa “desobediência epistêmica”, argumenta Mignolo (2009), não seria apagar a história, retornar a um ponto zero. Seria a apropriação da modernidade a partir de experiências locais

<sup>10</sup> “O giro decolonial é a abertura e a liberdade de pensamentos e de formas de vida-outras (economias-outras, teorias políticas-outras); a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o desprendimento da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial na retórica da democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser e objetivo a decolonialidade do poder (ou seja, da matriz colonial de poder)” (CASTRO-GOMEZ & GROSFUGUEL, 2007, p. 30).

<sup>11</sup> “Não há um nós (modernidade) sem que ao mesmo tempo se defina um não-nós (não-modernidade). Ao definir um espaço, ao traçar bordas, ao mesmo tempo se define um interior e um exterior. Então, entendo a modernidade como um projeto civilizatório, o que está em jogo com ela é a configuração de um nós-modernos em nome do qual se intervém sobre territórios, grupos humanos, conhecimentos, corporalidades, subjetividades e práticas que, em sua diferença, são produzidas como não-modernas. É precisamente essa exterioridade da modernidade, essa diferença que, na inflexão decolonial, se denomina diferença colonial” (RESTREPO & ROJAS, 2010, p. 18).

geralmente marcadas pela ferida colonial, criando espaços de experiência, prática e fala mestiços, que deem vazão ao potencial epistemológico dos degredados na própria terra. O alvo é gerar mudança social a partir da mudança epistemológica. Mignolo alega que esse pensamento seria um espaço privilegiado de compreensão, portanto uma nova episteme, mas também de subjetividade, permitindo aos “subalternos” da América Latina a realização de um movimento de desembaraçamento da visão projetada pelo colonizador (MEMMI, 2007).

Se meu interesse inicial com o projeto de doutorado era observar atores sociais *in loco*, no cotidiano de suas existências, as críticas de Mignolo sobre o lugar que as ciências sociais teriam na reprodução da “colonialidade”, reforçando e legitimando violências, pareciam incidir sobre minha prática sociológica. Essa estrutura discursiva difusa também poderia ser projetada no cotidiano de garotos jogando futebol em um campo de periferia ou trabalhando em uma comunidade de artesãos. Lugares longe dos gabinetes da universidade? Haveria sempre microestruturas de poder a serem descobertas, mecanismos não conscientes, conectados a fenômenos de longa duração, plasmando possibilidades de existência, mesmo que os sujeitos não tomassem consciência. Ainda que não fossem “índios” dos Andes e nem exibissem uma disposição a se rebelar, nesse retrato, pareciam mais presas do que heróis. Sua experiência banal poderia potencialmente ser enquadrada na categoria de “subalterna”. A questão seria inseri-los nesse sistema semiótico, articulando os modos de integração e as possíveis resistências.

A perspectiva decolonial propõe, portanto, uma intervenção teórica que visa, em um nível, denunciar tal estrutura virtual e, a partir de novas categorias e uma nova teorização, abrir espaço para sociabilidades decolonizadas. Por sua habilidade em desnaturalizar a existência e a importância de truísmos e por sua capacidade de mobilizar conceitos, articulando-os em sistemas significativos, o intelectual aparecia como catalisador de transformações radicais que completavam e ratificam outros processos de descolonização. Uma ética indicava que buscasse, dentre “objetos” que apareciam em sua atividade, fenômenos que representassem situações de opressão e desigualdade de poder, a partir de marcadores sociais de gênero, raça e etnia. Mas tal intervenção só poderia atingir seu caráter ótimo, a partir de uma paralela revisão dos “termos da conversação” e da assunção de uma posição epistemológica que não se confundisse com as disciplinas tradicionais. O intelectual assumiria, assim, um papel semelhante aos libertadores do passado, mas agora portando uma arma considerada mais radical, o poder das ideias ou do discurso.

Assim, ao se concentrar no lugar privilegiado que outros atores sociais, os “intelectuais”, tinham como mediadores de subjetividades e criadores de ideias que influenciam grupos

sociais, ocorreu um deslocamento de meus interesses: do campo etnográfico onde sujeitos reconstruíam suas existências para o espaço teórico onde intelectuais produziam perspectivas de mundos. E isso possuía uma relevância específica, levando em consideração o lugar que essa figura se atribuía na construção dos imaginários nacionais e supranacionais na América Latina, desde a contribuição de Bolívar, ao iberismo de Gilberto Freyre, passando pelas tentativas de um pensamento e de uma cultura nacional em José Carlos Mariátegui, Sarmiento, Sergio Buarque de Holanda, etc. O tom incisivo, consequente e inaugural surgido da obra decolonial de Mignolo, responsável pela inflexão no meu trabalho, aparecia ele mesmo como um objeto interessante para analisar em detalhes a projeção que fazia do modo operandi desse intelectual libertador. Em uma relação dialógica com “subalternos”, sua obra aparecia como a encarnação de um intelectual crítico levando a cabo o esforço de reorganizar a sociedade a partir da negação da negação feita pela colonialidade.

## 2.4 Colonização da colonialidade

Em Mignolo, “Gnose” (MIGNOLO, 2003, p.33) parece se aplicar a produção cotidiana de sentidos e subjetividades nas quais os fenômenos *folk* se manifestam em sua complexidade, partindo de um imaginário local, “popular”, mas refletindo e produzindo sentidos em sua relação com outras esferas da cultura. “Gnosiologia” (MIGNOLO, 2003, p. 35), por sua vez, como estratégia de saber, representa a tentativa de se relacionar organicamente com o mundo da vida no qual tais fenômenos ocorrem. Não apenas como objetos, mas também como fontes de subjetividade e matriz de categorias em que o “sujeito do conhecimento”, o intelectual, procura o impossível de uma relação mais justa com os sujeitos da pesquisa. É uma “ética da libertação” (DUSSEL, 1977, p. 65), mas tingida de cientificismo, porque parte da academia e visa não tanto à libertação dos subalternos em seu sentido holístico, mas refletir seus saberes e visões de mundo dentro do universo acadêmico.

Uma das pistas que me atraía na obra de Mignolo era justamente a “provocação do Outro” (DUSSEL, 1977, p.49), um discurso que redirecionava o olhar. Pois além do lado negativo de sua dialética, ao desenhar a “colonialidade”, dissecá-la, e denunciar seus efeitos perversos, havia a luta para reafirmar outros mundos possíveis. A relação com esses outros era móvel, mas se concentrava, sobretudo, naqueles que Fanon chamou de “Los condenados de la tierra” (FANON, 2001) e sua epifânica, híbrida e fértil potência epistemológica. Mas, no início do estudo de sua obra, minha postura foi de melindre diante do espelho ruim que sua

imagem de sociólogo tradicional criava. Um modo defensivo que Sérgio Costa (2006) afirma ser característico dos praticantes das ciências humanas diante dos perigos pós-coloniais. Algo que parecia impedir efeitos oxigenadores vindos de críticas como aquelas realizadas por Mignolo. Outra consequência dessa reatividade, manifestada na minha própria perspectiva externalista, parece ser a adoção de uma pureza sociológica na análise daquele tipo de teoria.

Ao pegar carona nos esforços de O’Gorman (1995), com a ideia de invenção da “América”, Dussel em sua filosofia da libertação e Fanon em sua defesa da força do colonizado, Mignolo, com efeito, se esforçava por justificar uma postura metodológica diferente. Em seus escritos, busca enfatizar o “Outro” (ou os outros), um termo que se refere tanto a um “objeto” tornado plausível ao descrever os modos de vida, a língua, a cultura material e oral de grupos sociais que tiveram que conviver com a colonialidade e responder a seus desafios e violência. Mas também o “outro” como “teoria bárbara” (MIGNOLO, 2003, p. 157) que, seguindo a tradição crítica, parte de povos ou grupos sociais colocados em situação de marginalidade, especialmente em termos raciais, e que gera uma “racionalidade” diferente do racionalismo universalista da tradição ocidental (WALLERSTEIN, 2007). É esse encontro com o Outro e o reforço de seu “potencial epistemológico” que dá sentido às “genealogias” e à “semiótica colonial” (MIGNOLO, 1995, p.8) que realiza.

Isso me deixou mais atento à “tradição popular” com a qual queria dialogar. E os limites que via na metodologia que tentara colocar em prática que, embora confiasse no “novo”, na possibilidade do “campo falar”, terminava por abafar essa fala, quedou sob uma nova luz. Uma “impossibilidade” foi nomeada: apesar de aquela metodologia indicar a ida para outros espaços, na verdade, permanecia em um mesmo espaço epistemológico, corroendo a possibilidade de diálogo. E falar sobre e a partir dessa impossibilidade parece ter se tornado um dos móveis interessantes da pesquisa (DUSSEL, 1977, p.177). A sedução do “outro” me tornou mais atento a minha trajetória de vida antes da universidade, nas periferias, mergulhado nas oralidades dos sertões, nas manifestações precárias e criativas da vida nos bairros distantes, no *habitus* que tinha incrustado em mim e que longe de ser algo reprimido, visto como resíduo inútil seria um elemento central na minha atividade como “intelectual”. Eu era um subalterno falando a partir da universidade? Assim, de uma posição externalista, o pendulo arqueava em direção a uma de acólito, em que parecia ter sido “colonizado” pela postura decolonial.

## 2.5 Nem tão decolonial

Contudo, em outro nível, parecia que a metodologia que o autor argentino usava tornava o “impossível” da manifestação criativa do outro mais impossível. Não quero questionar aqui sua posição política mais direta, pois, pelo que parece, dialoga com diversos grupos indígenas, movimentos negros, fóruns diversos em que “racionalidades alternativas” são discutidas. Mas Mignolo, bebendo na tradição pós-estruturalista e hermenêutica, se valia de um abismal aparato teórico e racional que, ao se apoderar da imagem de “outros” diversos, colocando-se como seu representante, ao mesmo tempo os triturava em uma “lógica de pesquisa” que confia muito nos grandes sistemas. Mignolo defende-se afirmando que é preciso uma “macronarrativa” que seja um contra-ataque as macroteorias mais tradicionais (MIGNOLO, 2003, p.10). Ou seja, é um remédio que também me parecia um veneno.

A própria imagem de intelectual que aparecia em seus escritos, referia-se ao que Foucault chamava “intelectual universalista tradicional” (FOUCAULT, 1994, p. 33), um sujeito do conhecimento que, a partir de um discurso de totalidade, apontava os culpados e os caminhos da redenção, colocando-se ao lado da uma “massa”. Embora Mignolo falasse em “teoria bárbara”, apropriando-se da ideia de “*loci* pós-coloniais de enunciação” (MIGNOLO, 2003, p. 139), partia de uma externalidade cuja organização não era outra que a mesmo do “pensamento universalista ocidental” que criticava. Isso parece se passar mesmo quando afirma que sua hermenêutica, diferente da tradicional, é “pluritópica” (MIGNOLO, 1995, p.11), pois as descrições que realiza não parecem ser afetadas por uma “lógica distinta” ou absorver algo de uma “gnose” dos grupos que estuda, mesmo que estejam localizados num tempo histórico longínquo.

É claro que Mignolo, escaldado pela crítica de Spivak (2010), afirma não querer “representar o subalterno”, defendendo que sua teoria é mais uma intervenção discursiva, uma performance guiada pela ética da libertação. Mas seu discurso, oscilando entre uma postura mais didática e política e outra mais acadêmica e reflexiva, em diversos momentos alega inaugurar um “pensamento novo” que se legitima justamente por ser uma *gnosilogia* que bebe nas tradições locais. Além do mais, sua obra visa se tornar uma fonte de novas identidades, na medida em que a superação da colonialidade é vista não apenas como um objetivo legítimo para intelectuais profissionais, pois também deve penetrar na vida cotidiana, nutrindo os povos que vivem na margem. Na obra de Mignolo a relação entre o sujeito do conhecimento ou o intelectual e os interlocutores do saber é bastante complexa.

Essas tensões na obra do autor talvez possam ser remetidas a sua trajetória de vida e profissional. Como ele mesmo argumenta, em outro contexto, é um intelectual saído da periferia do mundo, da Argentina. Muito embora ser branco, de origem italiana, através do contato com os “escombros da colonização” e de uma cultura “popular” sobrevivente e viva, conseguiu criar seu espaço de fala *sui generis*. Mignolo alega ter fugido da prisão de um pensamento greco-romano e numa “atitude ética” se colocar ao lado dos pensamentos e das necessidades de populações indígenas sufocadas ao longo de mais de cinco séculos de colonização (MIGNOLO, 2003). Sua presença em encontros que unem intelectuais e movimentos sociais diversos, além do modo como parece organizar sua atividade de docência, parecem mostrar que um fundamento central de sua trajetória é ser veículo de mudança social.

A inserção de Mignolo nos grandes centros acadêmicos também pode ser um aspecto interessante na compreensão das ambiguidades e tensões de sua obra<sup>12</sup>. Já se falou muito, especialmente em relação à África, do lugar que o conhecimento acadêmico e a instituição universidade têm na promoção de um saber local, na construção de uma sociedade mais justa e livre ou, ao contrário, no enrijecimento provocado pela vinculação a uma estrutura pesada, baseada na divisão disciplinar, com um conhecimento, uma língua e uma estrutura exportada de alhures (HOUNTONDJI, 2008). Há quem diga que não há pensamento libertário possível dentro da universidade. Mignolo, além de se fazer dentro da universidade, se vinculou aos grandes centros emissores de saber-poder como França e EUA, país em que ele ainda atua como professor. Na sua obra se reflete o desejo de transcender os limites das tradições sob as quais se apoia, mas ao mesmo tempo as impossibilidades dessa tarefa.

## 2.6 O pragmatismo e o decolonial

Qual seria o enfoque mais adequado à compreensão da ideia de intelectual concebida e alegadamente realizada pelo pensamento decolonial de Mignolo? Talvez a de um devotado. Uma opção que despontava representava uma espécie de ratificação das teses decoloniais: acarretaria demonstrar elogiosamente como o intelectual projetado na obra do autor argentino, de fato, transcendia as amarras disciplinares, inaugurando um pensamento distinto. Tal perspectiva poderia chegar à conclusão que a teoria facilitada por Mignolo realmente

---

<sup>12</sup>Em um artigo interessante Mignolo (2010) fala do "fim da universidade tal como nós conhecemos". A nova universidade seria guiada por paradigmas locais e, fugindo da epistemologia de origem "grego-iluminista", seria atenta a outros modos de vida. Mas tal postura possui tensões específicas, pois tal autor é professor de uma renomada universidade dos EUA, ou seja, fala a partir de dentro do sistema que critica.

provocava uma reestruturação epistemológica libertária que deveria ser valorizada mais ou menos em seu conjunto. Mas um “giro decolonial” como esse teria como consequência radical afastar-me da tradição sociológica na qual vinha me adestrando. Mais do que isso: exigia também renegar elementos de sua prática que demonstraram ser fundamentais para uma sociologia que valorizava grande parte da experiência social descartada por matrizes sociológicas mais tradicionais.

Marcar passo na sociologia seria uma outra opção. Aqui, o pensamento de Mignolo seria submetido a uma análise do intelectual, concebido como exposto a várias influências sociais que, de alguma forma, o indexavam e levariam à explicação do surgimento da “ideologia decolonial”. A teoria aplicada, dentre as abordagens sociológicas do conhecimento e do intelectual, adotaria um *frame* mais ou menos representacionista, projetando objetos externos que poderiam ser apreendidos a partir de um método. A atenção aos passos, em direção alguma noção de “verdade” adotada, guiaria o empreendimento que, em algum momento, diante dos impasses do pensamento decolonial, poderia vingar-se, mostrando como tais ideias poderiam “estar fora de lugar”. O giro decolonial reduzir-se-ia a um objeto de estudo, submetido a uma postura investigativa e corrosiva que desperdiçaria as consequências mais importantes da obra de Mignolo em nome da deglutição acadêmica.

Mas nos interstícios do interacionismo simbólico era possível entrever uma ontologia do social que projetava a experiência cotidiana das pessoas e grupos, em seu caráter plural, descontínuo e pragmático. Nesses pressupostos valoriza-se as pessoas que “sustentam” o tecido social, a própria existência, manifestando um constante *will to live* ao atribuir sentido e depositar afetividade em seus objetos cotidianos. Havia uma “espécie de teoria do conhecimento” para além dos edifícios abstratos. Isso serviu de base a uma profícua “sociologia do conhecimento cotidiano” que tem em Peter Berguer e Thomas Luckmann (2007) seu formato talvez mais bem-acabado. No pragmatismo havia também um tipo de abordagem que tomava a “epistemologia” como alvo de análise. E a leitura da principal obra de William James, Pragmatismo (1921), permitiu entrever no fundo da própria tradição sociologia que vinha praticando uma perspectiva que permitiria manter uma atitude investigativa, mas ao mesmo tempo dialógica com aquela obra decolonial.

A tradição pragmática, tal como concebida segundo James (1921), ao questionar os sentidos práticos das construções teóricas, parecia permitir suspender o poder que uma adoção ingênua do pensamento decolonial poderia implicar. No pragmatismo, os sistemas teóricos são concebidos como propelentes de práticas sociais, alimentando o fluir experiencial daqueles que os articulam e, potencialmente, orientando as perspectivas dos sujeitos que de

alguma forma os adotam. Ou seja, projeta um campo experiencial a partir do qual a teoria adquire sentido em relação a objetivos práticos que os sujeitos, no caso, os intelectuais, se debatem em seu trabalho de realizar o cotidiano. A teoria analisada seria sempre contingente, situacional, criando e recriando aqueles que a articulam, na mesma medida que projeta imagens do mundo com efeitos prováveis para outras pessoas. Nesse enquadramento, o “intelectual” encarnado em Mignolo seria visto como inserido nessa tensão entre retroalimentar a sua própria experiência e projetar uma consequência política e prática de sua obra.

O pragmatismo sugeria também uma superação de uma estratégia de pesquisa tautológica, de um realismo forte, com uma ontologia do sujeito fechada e que reduzia a teoria a seus determinantes existenciais, a partir de uma posição externa, quase de demiurgo. Com essa abordagem parecia ser possível manter uma postura empiricista, disposta a compreender como aquele que maneja a teorização, a partir de determinados pressupostos, estabiliza, em seus próprios termos, certas “verdades”. Mas tal aproximação da teorização nunca seria neutra, pois o próprio processo de pesquisa também se manifestava de forma holística, construtivista, modelando a compreensão do que seria estudado a partir de determinados valores e pressupostos teóricos. O que se queria entender é como o modelo teórico que Mignolo construiu envolvia a projeção de efeitos existenciais ou “práticos” na tensão entre a própria reprodução do “intelectual” e no modo como este se relaciona com aqueles sujeitos ou grupos para as quais seu discurso se dirigia.

Recomendava-se, portanto, “ir além da abstração”, perscrutando as consequências práticas de nossa concepção do objeto, ou seja, como conceber tal e qual objeto implica em tal e qual conjunto de condutas. No caso de chamar algo de real, argumentou Pierce, implica na possibilidade de formar uma “crença” verdadeira, de gerar dúvida e meios de superá-la. Isso legitima e muito o trabalho do cientista. (SHOOK & MARGOLIS, 2006, p. 23). Em relação ao pensamento decolonial de Mignolo, qual seria o efeito de assumir a ideia da colonialidade para a relação entre sujeito da cognição e o “Outro”? Será que o pensamento decolonial de Mignolo gerava mesmo uma reorganização da base do conhecimento e a emergência de novas práticas intelectuais capazes de expressar visões de mundo e necessidades dos sujeitos submetidos à colonialidade?

O que é mais importante: parecia ser possível, através de uma “contaminação” ou de um diálogo profícuo, assumir alguns pontos de vista defendidos pela própria teoria decolonial. E ainda que, em algum momento, fragilidades em sua performance pudessem ser apontadas, isso seria feito a partir da radicalização de algumas de suas proposições e não a partir de uma

“exterioridade” instaurada por outra teorização. Assim, o pragmatismo apareceu como um caminho interessante para a análise dessas questões. Especialmente porque tal perspectiva não envolvia uma imposição de uma “verdade” que, de partida, reduziria o que se queria analisar.

É preciso verificar também que parecia haver certa afinidade eletiva do pensamento decolonial com o pragmatismo: são pensamentos que buscam o “bem-viver”<sup>13</sup>, no caso do último, e a “libertação”, no caso do pensamento decolonial, o que não deixa de ser uma forma específica de “bem-viver”. Além disso, o pragmatismo norte-americano parece ter surgido, digamos, em um “contexto pós-colonial”, em larga medida em decorrência de uma nova comunidade de intelectuais de origem protestante em busca de afirmar a autonomia da América em relação à Europa. A ênfase no caráter subjetivo, dinâmico e emergente da prática intelectual pode ser interpretada como uma busca de escapar da metafísica cristã tradicional e do racionalismo e empiricismo de caráter cartesiano. Essa ideia é esboçada pelo próprio Mignolo ao apontar experiências semelhantes em pensadores latino-americanos e em uma geração de intelectuais americanos dominada por Walt Whitman, Willian James e Waldo Emerson que “lidavam e combatiam a colonialidade de saberes a partir dos EUA” (MIGNOLO, 2003, p. 201).

Não por acaso, Santos, ao tentar erigir sua “razão cosmopolita” contra a “razão indolente”, se apropria dessa corrente filosófica. Enfatiza que no trato com “objetos”, sejam acontecimentos interativos ou teóricos, o sujeito do conhecimento deve guardar uma postura comedida, atenciosa para com as estruturas emergentes a partir de sua intervenção interessada. Defende que o que existe, existe porque é construído (SANTOS, 2010, p. 149), ou seja, que todo conhecimento é parcial, situado e que surge em função de suas capacidades para realização de determinadas tarefas em contextos sociais delineados (SANTOS, 2010, pg.153). É como se dissesse que é preciso uma racionalidade mínima que possibilite a emergência de outras racionalidades, para além da totalização que o pensamento tradicional, de matriz eurocêntrica, impõe.

## 2.7 Caminhos metodológicos

---

<sup>13</sup>James enfatizou que a condição de adequação da teoria é resolver de forma satisfatória problemas humanos de grande relevância seja em termos morais, metafísicos ou religiosos. Sua reflexão sobre a religião revela uma tendência normativa em valorizar de forma romântica o desenvolvimento espiritual como um meio de desenvolvimento social e pessoal. (SHOOK & MARGOLIS, 2006, p.32)

A postura de campo que descrevi como peripatética pode ser inspiração e espelho para a abordagem da obra de Mignolo. A tentativa aqui é realizar um “diálogo impossível” com o pensamento decolonial, valorizando o que ele tem de mais profícuo. Acredito que correntes de pensamento como o pragmatismo podem contribuir não apenas em uma análise atenciosa em relação ao pensamento decolonial. Pode, igualmente, empurrar o pensamento decolonial em direção a uma organicidade que talvez ainda careça.

É claro que a maneira de encarar o material teórico que quero lidar parte de meu vínculo acadêmico, meu treinamento como sociólogo profissional. A sociologia que venho praticando resulta na utilização de conceitos e matrizes teóricas que ajudam a organizar o “objeto”, de outro modo imperscrutável. Assim, para analisar a figura do “intelectual”, a atividade e a interdependência com grupos ao qual se projeta como representante, uma questão que tem a ver sobre os limites e possibilidades de uma intervenção teórica na formação de subjetividades e ações políticas, proponho utilizar uma base conceitual que se assenta em William James (1921) e de alguns desenvolvimentos mais contemporâneos de um “neopragmatismo” com Richard Rorty (1989).

Tais caminhos metodológicos se referem aos recursos necessários que um pesquisador sociólogo se apoia. São, no mais das vezes, externos e imunes ao “objeto”. No entanto - como relatado ao longo desse escrito- a ideia-valor de reforçar o potencial epistemológico do Outro, me parece uma estratégia metodológica e ética legítima e urgente. A obra do autor com quem quero dialogar na tese é, entre outras coisas, um grande esforço para remodelar as configurações dos saberes, ampliar a capacidade das disciplinas mais tradicionais de “olhar além” do que comumente podem ver. Essa uma das maiores contribuições que tal abordagem pode trazer para a sociologia.

Mas o movimento contrário também é válido. Ou seja, acredito que dentro da própria sociologia existem tradições “irracionalistas”, de racionalidades mínimas e que valorizam e provocam o encontro com o pensamento e a vida dos sujeitos com os quais dialogamos. E essa sociologia aberta, criativa, emergente pode também nutrir aquelas “performances” teóricas que visam “libertar” o Outro. Daí, apesar de ter a minha disposição essa gama de possibilidades teóricas, tentarei manter o espírito desbravador, sensível aos ecos que surgem do esforço teórico de Mignolo e de suas influências, deixando que a sociologia dialogue e se modifique a partir do pensamento decolonial, e vice-versa.

Com o problema do papel que o intelectual tem na construção teórica de novos quadros de experiência e de ação política em mente, meu esforço de conhecimento tentará ser alerta diante da vontade voraz de reduzir os “dados” a uma estrutura teórica ou a um *topos*. Se, de

um lado, isso tem a aparência de descuido, de outro, acredito que permitirá a criação de um “efeito etnográfico” no tratamento do material teórico: uma atividade processual, de imersão nos textos analisados, tentando entender os sentidos que surgem dos discursos e das práticas em questão. O que está por trás dessa postura “peripatética” é a tentativa de não colonizar completamente a teoria decolonial a partir da sociologia tradicional ou do pensamento pragmatista.

Um meio para isso talvez seja se deixar influenciar pela crítica decolonial à ciência tradicional (LANDER, 2005). A partir das elaborações de vários autores, tal pensamento questiona a perspectiva ocidental que se coloca como universalista, portanto desenraizada de um contexto social, histórico e geográfico. Argumenta-se também que, apesar do ideal de objetividade e de distanciamento entre “sujeito” e “objeto” o que, de fato, realiza é uma ocultação de estruturas de saber-poder que tem como principal construtor e beneficiário o homem branco, de origem europeia. Sob uma aparente neutralidade o que existe é “opressão epistêmica”.

A perspectiva libertária exige uma teorização distinta. A partir das margens do que identifica como colonialidade, deve-se realizar um esforço crítico de desvelar uma “geopolítica do saber”, prejudicial a certas coletividades e pensamentos. E mais do que isso, é também um “movimento ético” em direção aos “Outros” silenciados pela lógica perversa da colonialidade, localizados além “do esforço totalitário do Mesmo” (DUSSEL, 1977). Isso aponta para o que Santos chama de “sociologia das ausências” (SANTOS, 2010, p. 118), cujo um dos principais objetivos é potencializar e dar visibilidade a práticas e saberes sociais que existem como que ocultos sob o mando pesado do *darker side* da modernidade.

Em relação ao material com o qual vou construir a tese, talvez seja interessante, pelo menos *a priori*, assumir a possibilidade de contribuir com essa “vontade”, ética ou esforço libertário do pensamento decolonial. Isso significa que paralelo à ideia pragmática de racionalidade mínima, meu trabalho poderá se inspirar no ideal de “razão libertária”. Isso pode implicar correr os mesmos riscos e tensões para cuja compreensão e superação meu trabalho pretende contribuir em algum nível. Contudo, meu adestramento na sociologia dita tradicional pode servir de elemento de reflexão e controle desse nível do estudo.

O que uma metodologia tal parece querer realizar é o ideal de se libertar do pesado manto do “ocidente” e olhar com “novos olhos” (DUSSEL, 1994, p. 83). Mignolo fala da necessidade de uma “hermenêutica pluritópica” que supere o pensamento dual e que potencialize epistemes alternativas (MIGNOLO, 1995, p.11). De forma parecida, Santos fala de uma “hermenêutica diatópica” (SANTOS, 2010, p. 124) através da qual os sujeitos podem

realizar o trabalho interpretativo tornando reciprocamente compreensíveis práticas, saberes, atores e movimentos diferentes e, às vezes, de culturas distintas. Mas desconfio que tal estratégia coloque um poder de entendimento demasiadamente megalomaniaco, beirando a onisciência, para aqueles que se colocam como representantes dessas ideias.

Buscando escapar a esse ideal de sujeito do conhecimento, buscarei deixar claro minhas contradições e meus condicionamentos como “intelectual”, tal como venho esboçando nesse escrito. Embora, corra-se o risco permanente de tornar demasiadamente limpo e demasiadamente sublime, um esforço que é paradoxal e muito arriscado.

“Metodologia”, como estamos cansados de saber, se refere aos caminhos possíveis da pesquisa. É o mapa que deve facilitar a exploração de universos investigados. Mas me parece que, assim projetada, minha metodologia não facilita muito a visualização dos caminhos que, de fato, irei tomar. Ao meu favor, argumento que isso só vai funcionar quando estiver envolvido mais organicamente com as obras que irei estudar. Para usar uma dose de poesia posso dizer que “não há caminho, faz-se caminho ao andar”. Continuando ainda nesse assunto, espero que no fim desse processo consiga dizer que “tomei o caminho menos percorrido” e que “isso fez toda a diferença”.

### 3 PERSPECTIVAS SOBRE O “INTELLECTUAL”: DA SOCIOLOGIA AO PRAGMATISMO

É possível dizer que a figura do “intelectual” na obra de Mignolo hora surge como alvo de ataque em seu formato negativo, desenraizado do espaço epistêmico latino-americano e, agindo sobre este de forma obtusa e nefasta, justifica uma estrutura de poder que oprime enquanto se afirma. Seu pecado original - nosso pecado original - seria a vinculação a pressupostos contaminados por uma lógica perversa de poder, como expressa, segundo esse ponto de vista, em alguns fundamentos da “tradição sociológica”. Ou, em sua versão contrária, o intelectual quase heroico que, tal como o próprio autor argentino, intervindo no campo acadêmico, através de ferramentas semântico-discursivas, lança mão de uma nova referência de análise que, além de fornecer descrições mais ajustadas à realidade, contribuem para a liberalização de povos oprimidos. Aponta, assim, para uma prática teórica e política mais libertária, dialógica, que reflita em seus termos as visões de mundo e necessidades dos “índios”, “negros”, “mulheres”, etc. Mas o que é o *intelectual decolonial* expresso na e através da obra de Mignolo? Fazendo um movimento a partir de alguns aportes da sociologia, um dos móveis desse capítulo será a experimentação de caminhos metodológicos que ajudem a compor, através de algumas reflexões contemporâneas sobre o “intelectual”, um quadro geral para entender como Mignolo articula ideias sobre essa “função social” que, entre outras coisas, serve à manifestação de uma autoimagem do que faz como teórico.

A sociologia possui uma vasta e renovada reflexão a respeito da *intelligentsia* que aliada a perspectivas mais pós-estruturalistas e pós-modernas fornecem um cardápio amplo para quem realiza investigações nessa área. É natural que se aproxime de grupos em inferiores posições de poder e consiga expressar necessidades e visões desses? Como se verá, em uma tradição “normativa”<sup>14</sup>, esse é um valor central atribuído à atuação do intelectual. No entanto, mesmo o mais politizado e socialmente enraizado intelectual possui uma dimensão arredia que o torna parcialmente livre de toda estrutura política ou social. Esse potencial de distanciamento crítico é uma das características centrais dessas figuras, segundo uma análise mannheiminiana que também será considerada. Mas, além disso, existe, de acordo com outra perspectiva, um elemento complicador: uma espécie de limitação intrínseca nesse movimento

---

<sup>14</sup> Tomo o termo emprestado de Karabel(1996). Diz que alguns autores como Said e Zola tratam os intelectuais “não como eles realmente são, mas como eles deveriam ser”. Dessa forma a “tradição moralista fornece, em resumo, uma forma de referencia idealizada para pensar sobre intelectuais ao invés de uma instância empiricamente baseada e analítica (KARABEL, 1996, p. 205).

em direção ao subalterno devido à constituição de um *habitus* específico. Contudo, ao assumir uma dessas tradições de pesquisa, com conceitos, métodos e ontologias específicas, corre-se o risco, como expressam as ideias de corpo e geopolítica do conhecimento de Mignolo<sup>15</sup>, de impor perspectivas locais como universalistas, podendo negar, logo de partida, o caráter profícuo do pensamento decolonial, tal como expresso no autor argentino.

Movendo-se um pouco para além de Cila<sup>16</sup>, as perspectivas pós-modernas apontam os limites do discurso universalista e das grandes metanarrativas, algo que indica novos impasses na atuação do intelectual, tornando os fundamentos de sua ação/teorização mais precários. É como se caminhasse no fio da navalha e tecesse o chão do passo seguinte a partir de bases frágeis, passíveis de ruir a qualquer momento, pois podem ser alvos de uma crítica corrosiva e de uma autorreflexão que, aparentemente, leva a becos sem saída. Outra artilharia pesada veio do pensamento pós-colonial e do próprio Grupo Modernidade/Colonialidade, ao colocar a questão do “Outro” no contexto colonial, denunciando o caráter não transparente, eurocêntrico, universalista, provinciano e epistemicamente violento das tradições disciplinares do pensamento racional. A obra de Mignolo é uma tentativa de diagnosticar os problemas da adoção de uma epistemologia moderna e apontar novas práticas intelectuais tais como, alegadamente, atualizadas em sua própria obra. As armadilhas de seguir essas pistas aqui seriam “perder de vista o mundo”, imprimindo uma crítica, focada em elementos semióticos e discursivos, cuja consequência principal seria a afirmação da superioridade da própria crítica, em uma imposição autorreferente “cega à diferença colonial”. Ou, sob a influência do “giro decolonial”, abandonar uma postura questionadora, “científica”, numa conversão que poderia tornar-se simplesmente panegírico das virtudes decoloniais ou pós-coloniais. Algo que desejo evitar.

---

<sup>15</sup> “Corpolítica”, em Mignolo, é algo como o reverso do “bio-política”, através do qual Foucault se referia às estratégias estatais de controle populacional que surgiram com a formação dos Estados modernos e que também foram aplicadas aos Estados coloniais. “Corpolítica” descreveria “tecnologias decoloniais ratificadas pelos corpos que perceberam, primeiro, que eram considerados menos humanos e, segundo, que o próprio ato de descrevê-los como menos humanos era uma radical desumanização” (MIGNOLO, 2011, p. 140). Já a ideia de “geopolítica do conhecimento” tem como alvo uma perspectiva disciplinar que “olha para o mundo a partir de um ponto de vista neutro e distanciado, mapeando seus problemas, classificando pessoas e projetos”. Indica também processos através dos quais o “*anthropos*, habitando espaços não europeus, descobre que foi inventado como *anthropos* por um lócus de enunciação autodefinido como *humanitas*”. Implica perguntar “quem, quando, por quê e onde o conhecimento foi gerado (...) mudando a atenção do enunciado para a enunciação” (MIGNOLO, 2011, p119).

<sup>16</sup> “Entre Cila e Caribde” é uma expressão originária de Homero. Corresponde ao “entre a cruz e a espada”, ou seja, entre perigos cuja superação não se apresenta como fácil. No meu caso, *Cila* é adotar um ponto de vista crítico e sociológico, disciplinar, que não leve em consideração as propostas do pensamento decolonial. O *Caribde*, por sua vez, é a tentação de, através de uma compreensão pós-estruturalista, reconstruir a posição de Mignolo como ainda dependente dos esquemas que ele critica. Como se verá, o pragmatismo aparece como um esboço de solução.

Um objetivo central do capítulo é a tentativa de abrir um espaço de análise do intelectual na obra de Mignolo que, por um lado, reflita as críticas do pensamento pós-colonial e decolonial das ciências sociais, mas que também mantenha o caráter compreensivo e avaliativo em relação ao que Mignolo realiza. *Uma instância crítica é projetada, muito embora instável, (des)enraizada na sociologia, no amplo valor de propor um “diálogo” com outro, na crítica antissociológica.* Para além das abordagens sociológicas mais tradicionais e das análises pós-estruturalistas e pós-modernas, o pensamento pragmático parece permitir uma perspectiva holística, construtivista, emergente e que, além disso, parece poder se basear não em uma instância externa, mas nas próprias premissas do pensamento decolonial. De fato, ao colocá-las como espelho para a prática posta em movimento pelo próprio Mignolo, abre espaço para uma análise frutífera. Assume-se aqui que tal análise pode ser usada para questionar se e como certas ideias presentes no pensamento do autor argentino, especialmente sua concepção normativa de intelectual, podem ser expressas em práticas vitalmente importantes que promovem, de fato, um novo modelo de intelectual engajado na “libertação epistemológica” de minorias.

### 3.1 Sociologias do intelectual

A “sociologia dos intelectuais” possui uma importante história que pode ser retraçada, em termos de uma narrativa focada no “ocidente”, às primeiras impressões e autocompreensões a respeito dos *dreyfusards*. No entanto, a robustez do corpus nem sempre foi a mesma. Seu grau de coerência e vigor oscilaram tanto quanto as compreensões em relação ao seu objeto de estudo. Essa própria instabilidade, com os intelectuais às vezes enquadrados como uma “classe em si”, como vinculados a classes específicas ou parcialmente dependentes de grupos, gerou diversas tradições: hora focadas na emergência e funcionamento desse grupo social, tal como Bourdieu; hora focadas em sua “organicidade” e dependência, como nas abordagens gramscianianas; ou ainda perspectivas que dizem sobre seu caráter arredo e independente. A referência desse último grupo é Mannheim (KURZMAN & OWENS, 2002). Não é à toa que muitas vezes a sociologia dos intelectuais recaiu em uma perspectiva normativa que procurava depurar os elementos paradoxais, as incoerências e os problemas que a atividade pública dos intelectuais coloca (KARABEL, 1996). Muito embora, pensando a partir da abordagem decolonial, as diferenças existentes em tais perspectivas

podem ser vistas como secundárias ao pensar em sua vinculação à episteme “ocidental”, sua perspectiva universalista provinciana e os limites que possuem ao referir-se à experiência dos intelectuais localizados nas margens do sistema mundo.

Em sua seminal análise, Gramsci procura definir o intelectual não de acordo com os elementos “espiritual e mental”, intrínsecos a sua atividade, mas sim segundo o lugar que ocupa em uma dada ordem social, especialmente a moderna. Afirma que todo grupo social “cria para si (...) uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função” (GRAMSCI, 1989, p.3). Portanto, o “intelectual orgânico” (GRAMSCI, 1989, p.10) estaria necessariamente vinculado a uma posição política e social no contexto conflituoso do capitalismo. Diferentes desse, os “intelectuais tradicionais”, originários de uma ordem pré-capitalista, colocam-se a si mesmos, de forma idealista, como autônomos e independentes dos grupos sociais dominantes. Dentro da perspectiva contra-hegemônica do autor italiano, existe o diagnóstico de uma correlação de forças dominadas por intelectuais orgânicos das classes dominantes, formuladores de “consenso social”. Ao mesmo tempo, fala do potencial que intelectuais orgânicos ligados às classes populares teriam para provocar uma ruptura no *status quo* e, através de uma luta cultural e política, promover os interesses e visões de mundo conformados nessas classes (DEL ROIO, 1998, p. 115). Essa conceitualização, já clássica, fundamenta uma abordagem chamada “valorativa” dos intelectuais, além de potencializar uma sociologia crítica, baseada na ideia de *práxis*.

Mignolo elogia a ideia de “subalterno” em Gramsci, termo que não se refere apenas à classe trabalhadora da revolução industrial, mas sim “a todos cujos progressos de tal revolução criaram condições que os deixaram fora do jogo” (MIGNOLO, 2005, p. 385). É clara a influência da concepção de organicidade, presente na ideia gramsciana de intelectual, no modo como o autor argentino projeta os intelectuais como “aqueles que se destacam por sua contribuição para a *articulação* do imaginário de uma comunidade” (MIGNOLO, 1997, p.1140). No entanto, como típico de seu pensamento, o autor argentino aponta que a conceitualização de Gramsci, na encruzilhada entre a tradição intelectual ítalo-latina e socialista (MIGNOLO, 2005, p.381), nasceu a partir de um local específico, o Sul da Europa e de problemas locais. Seria, assim, cega em relação à experiência social e política de outras partes do mundo (MIGNOLO, 2005, p.385). Além do mais, assumindo essa crítica decolonial, é possível pensar a versão gramsciana do intelectual como projetada segundo um esquema universalista e, em certo sentido, linear, opondo formas mais tradicionais e outras mais modernas de sua manifestação. A autossuficiência com que Gramsci faz o diagnóstico

mundial desde sua prisão europeia, em certo sentido, condenando o modo atrasado como a figura do intelectual se manifestava em outros lugares, parece evidenciar essa leitura livre, generalizante e dual típica da epistemologia criticada pelo pensamento decolonial (GRAMSCI, 1989, p.22).

Tradicionalmente, a abordagem dessa controvertida e opaca figura se realiza em nossa disciplina também a partir de perspectivas sociológicas mais “científicas”. Dentre essas, destaca-se a análise “ideológica” fundada no clássico estudo mannheiminiano da ideologia em seu sentido geral e restrito (MANNHEIM, 1986). Superando uma história das ideias reificada, bem como respondendo à necessidade de um conhecimento que dê conta do estilhaçamento de perspectivas surgidas com a modernidade, Mannheim promoveu uma “sociologia do conhecimento” baseada na compreensão da vinculação existencial de qualquer ideia. Seria possível atribuir a uma “posição social” a conformação de determinadas maneiras de conhecer e conceber a realidade que são animadas pelos intelectuais. Embora, diferentemente da quase necessária dependência em relação aos grupos sociais vista por Gramsci, Mannheim parece dizer que existe em todo intelectual um “traidor”. Eles podem forjar alianças temporárias ou mesmo mais orgânicas com os interesses de classe, mas, por serem dotados de pontos de vistas diferentes para encarar a realidade, apresentam o caráter de ser menos “confiáveis”, dispostos a mudar de opinião ou a abandonar uma causa (MANNHEIM, 2013, p.81).

Aqui não há uma avaliação moral. Mannheim insinua que, apesar de o intelectual poder descansar sobre uma dada perspectiva e até mesmo enrijecer-se como funcionário de algum partido, o caráter não fundacional do conhecimento e sua ética de trabalho, crítica, racional e avaliativa, o levava a permanecer, pelo menos potencialmente, independente. Uma versão “degenerada” dessa tendência seria o culto ao conhecimento “esotérico” (MANNHEIM, 2013, p. 91). É a manifestação de uma relação incestuosa, asséptica, que o intelectual contemporâneo teria com o conhecimento, na medida em que sua posição institucional universitária estava garantida. Algo que, em outro contexto, Williams James (1921) chamara de “racionalismo” exacerbado. Seus adeptos, confiando em sistemas explicativos, apriorísticos que dão acesso ao sentido último do mundo, solapariam, na verdade, qualquer *insight* em relação ao caráter caótico, assistemático, contingencial da vida cotidiana. Além da vinculação historicista das ideias com as quais irei dialogar, o que fica dessa abordagem mannheiminiana é o aviso sobre como a prática do intelectual, apesar de poder ser de importância pública, ideológica, tem como alvo uma certa “autorreprodução” ou uma ética de trabalho que nem sempre nem necessariamente se confunde com a posição política assumida.

Críticas usuais a essa perspectiva incluem sua reduzida capacidade operativa, ao não especificar as diferentes maneiras que diferentes conhecimentos são produzidos, algo que deu base ao refinamento feito por Merton (2013). Além disso, sua noção ampla de ideologia parece ainda estar presa de um impulso avaliativo epistemológico que soa paradoxal: cava um lugar privilegiado e indeterminado para julgar outros conhecimentos, sempre concebidos como socialmente vinculados (RODRIGUES, 2005). Mas foi justamente o contexto alemão da década de 1920 que originou os particulares problemas para os quais a “sociologia do conhecimento” deu respostas, que nem sempre foram deglutidos de forma fácil em um contexto diferente como os EUA (BERGER & LUCKMANN, 2007, p. 15). De fato, a leitura de cima, distanciada, realizada por Mannheim, parece recair na adoção daquilo que Castro-Gómez chama de *Hibris de punto zero* (2005), um espaço epistêmico autolegitimador, cego a seus lugares de fala. Além disso, apesar de esforçar-se por considerar distintas formas de “conhecimento”, Mannheim se concentra no conhecimento acadêmico, racional, desprezando a possibilidade da realização daquilo que Mignolo chamou de uma *gnosologia*.

Uma outra forma de enquadrar o intelectual é a análise de sua estrutura organizacional e institucional. Uma abordagem bourdieusiana das trajetórias dos sujeitos, de sua função no mercado de bens simbólicos ou a estrutura de gosto que demonstram ao exprimir suas “escolhas” é o fundamento de muitos estudos nessa área (LECLERC, 2005). Interessante é que Bourdieu percebe, de forma bem mais elaborada que Mannheim, essa tendência ao “distanciamento” existente na atividade do intelectual. Seu “campo científico”, onde o funcionamento *optimum* seria a concorrência entre agentes com base em pressões puramente científicas, é caracterizado por um processo de “refração” diante de demandas externas (BOURDIEU, 2004, p.22). Essa força centrípeta atua também quando um intelectual buscava dar conta da “condição operária segundo esquemas de percepção e apreciação diferentes” dos atualizados pelos próprios membros das classes populares (BOURDIEU, 2013, p. 350). Bourdieu insinua que isso é uma forma de colocar essas classes populares à distância, constituindo-as em objeto de contemplação, de comiseração, de indignação, uma forma de proximidade distante e de nostalgia populista.

Assim, essa perspectiva alerta que muitos trabalhos que tematizam “as classes populares” aparecem mais como uma tomada de posição no campo intelectual do que um retrato de uma existência orgânica em si mesma ou de uma real tentativa de diálogo. O que talvez seja a maior fraqueza dessa compreensão da relação entre intelectual e “classes populares” é uma, mais ou menos explícita, visão negativa dessas últimas, caracterizadas,

sobretudo, por sua privação e necessidade (BOURDIEU, 2013). O olhar que Bourdieu dirige para o “popular” é condicionado pela compreensão de uma situação de desigualdade na qual aqueles que estão na base da pirâmide não tem espaço para a criatividade, para produzir uma cultura assentada em um novo patamar de valoração, que escape à cultura legítima. O modo como estrutura sua pesquisa parece impedir um aprofundamento nos universos, diria Mignolo, silenciados, que as falas dos “homens simples” podem revelar. Por isso mesmo, assumindo essa postura decolonial, acredito ser preciso ampliar a compreensão do que é um conhecimento e manifestações culturais válidas, em uma epistemologia que dê conta do conhecimento local, não sistemático.

Connell (2006) afirma que, apesar de seu amplo mergulho no “sul”, a obra de Bourdieu não deixa de se enquadrar em uma tradição “eurocêntrica”: se afirma a partir de um universalismo e de gestos de exclusão e apagamento em relação à experiência social e a produção intelectual não europeia. Segundo essa perspectiva, Bourdieu acaba adotando um pressuposto de homogeneidade da história humana, que poderia ser enquadrado a partir de um esquema de análise que se concentra na “reprodução social”. Sua concepção de ator, que usa barganha em um mercado, é projetada em campos aparentemente não ajustados a essa visão. Outra crítica é que ele realiza uma “grande etnografia”, justificando a caracterização de tipos de sociedade pré-modernas e modernas, que é típica da teoria social feita no “norte”. Connell usa como ilustração das características desse tipo de teoria o fato de Bourdieu lidar com a situação colonial argelina, sem sequer ter o trabalho de ler autores não europeus, como Fanon, que estavam vivendo e pensando diretamente com aquela realidade (CONNELL, 2006, p. 257).

Assim, em uma dimensão epistêmica, observa-se nessas abordagens sociológicas, a atualização daquilo que Mignolo chama de “epistemologia monotópica da modernidade”, caracterizada por um universalismo provinciano e algo como um esquema linear da história, “cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade” (MIGNOLO, 2003, p. 103). Esse pensamento “abissal” (SANTOS, 2007), produzido em países imperialistas Europeus como França, Itália e Alemanha, a partir das histórias memórias e línguas específicas, projeta noções sobre o intelectual sem levar em conta os terríveis dilemas da colonialidade. Adotar o ponto de vista decolonial, significa, então, apontar tais perspectivas como tautológicas, negadoras de outras formas de conhecimento e cegas aos efeitos perversos do colonialismo, que trazem um contexto distinto para perceber a atuação de uma

intelligentsia periférica. Abordar a obra de Mignolo a partir de quaisquer desses esquemas seria colonizá-la e atualizar uma crítica incapaz de assumir de forma consequente as principais propostas do pensamento decolonial.

Mas independentemente da ressignificação de sua relevância segundo esse olhar decolonial, o que fica claro, a partir da revisão de como Gramsci, Manheim e Bourdieu tratam o “intelectual”, é que, ao serem portadores e intermediários de discursos racionais e ideologias políticas, os intelectuais enfrentam dilemas de difícil resolução. São um grupo autônomo, com uma ética profissional e um distanciamento no olhar que os tornam capazes de ir além das perspectivas particulares? Ou são condicionados por seus locais de fala, expressando necessariamente uma posição política? Animam um conhecimento que pode “falar por” seus interlocutores ou estão impossibilitados de os representar e quando tentam fazê-lo atuam de forma populista? São especialistas do conhecimento, vinculados à universidade, ou são agitadores culturais e políticos falando para um público mais amplo, na sociedade civil? São questões não resolvidas e que, em algum nível, orientam o estudo que pretendo fazer da figura do intelectual decolonial, embora, seja impossível dar qualquer resposta inequívoca sobre tais problemas.

### **3.2 Pós-modernismo: intelectuais ansiosos**

Em relação aos estudos contemporâneos que colocaram outras questões à atuação do intelectual, um importante *corpus* foi gestado no ambiente intelectual francês. Aqui, uma contribuição importante refere-se ao crescente questionamento e ceticismo, diagnosticado por Lyotard, em relação às grandes “metanarrativas” que representaram os elementos fundacionais do conhecimento em grande parte do século XX. O autor francês explora a organização dos saberes nas sociedades contemporâneas desenvolvidas, descrevendo os impactos das tecnologias de informação e da comunicação. Afirma que “o saber é e será vendido para ser consumido (...) Deixa de ser para si mesmo seu próprio fim; perde seu valor de uso” (LYOTARD, 2009, p. 5). As “informações”, vaticina o autor, serão objeto de disputa entre empresas multinacionais tendendo, assim, a enfraquecer o poderio dos Estados-nações. Por outro lado, argumenta Lyotard, existiria também a difusão da compreensão da arbitrariedade dos sistemas de conhecimento, aliada a um questionamento dos alicerces das formas modernas de conhecer. A autoridade para lançar julgamentos em relação a qualquer

assunto não dependeria mais de uma fonte transcendental de verdade, mas sim de um conjunto de regras locais que governariam um discurso particular, um “jogo de linguagem” (LYOTARD, 2009, p. 16).

Lyotard anuncia, assim, no “A condição pós-moderna” (2009), que o “pós-moderno, enquanto condição da cultura contemporânea caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico” (LYOTARD, 2009, p. VII). Refere-se especialmente à metanarrativa do sujeito transcendental, do espírito universal, que marcha em direção a um fim unitário da história e do sujeito, a uma emancipação baseada na razão e no progresso. Esses construtos estabeleceram os pressupostos fundantes da filosofia iluminista e orientam a tradição marxista e sua pulsão “totalizante”. O conhecimento científico, no argumento de Lyotard, também se baseia em mitos e histórias heroicas para se legitimar. Contra essa reificação, Lyotard propõe uma “ciência pós-moderna” preocupada com elementos de incerteza, limites de controle, paradoxos, performance, que recuperaria outras perspectivas que foram marginalizadas pela razão moderna (LYOTARD, 2009, p.108). O fato é que, como coube sempre aos intelectuais a tessitura ou, no mínimo, a propagação dessas grandes histórias, quando os fundamentos para os mitos de progresso e civilização são solapados, também há uma corrosão do papel do intelectual “tradicional”. Em certo sentido a crítica de Mignolo também se refere à dissolução dos fundamentos a partir dos quais uma *intelligentsia* projetava os sentidos do mundo e, como saída, propõem uma “*decolonial scientia*”<sup>17</sup>.

Contudo, pensando no estudo da “dramatização” e conceituação do intelectual em Mignolo, a adoção de tal abordagem poderia perder de vista as consequências mais importantes de sua perspectiva decolonial. Mignolo argumenta que não se pode demarcar uma “sucessão linear de períodos”. Aponta, ao contrário, a existência de aglomerados históricos, a coexistência de um lado “elogioso”, “defensável” da modernidade, da mesma forma que um *darker side* (MIGNOLO, 2011). Essa experiência colonial escaparia a perspectivas pós-modernas como a de Lyotard. Esse “intelectual do primeiro mundo” realiza a “crítica da razão” a partir do centro imperial, caindo no paradoxo de legislar uma visão regional como universal. Mignolo, com Dussel, busca propor “uma crítica aos movimentos irracionais do iluminismo como mito sacrificial, não através da negação da razão, mas afirmando a razão do

---

<sup>17</sup> “A ciência decolonial não é a ciência do progresso e do desenvolvimento, mas sim a base para liberar as atuais e as futuras vítimas do conhecimento, sobre as quais o progresso e o desenvolvimento são impostos” (MIGNOLO, 2011, p. 112).

*outro*” (MIGNOLO, 2003, p.168). Da mesma forma que o pensamento pós-moderno alega construir um pensamento contramoderno, o pensamento decolonial busca um pensamento anticolonial a partir de uma “gnosilogia limiar” (MIGNOLO, 2003). Além disso, ainda do ponto de vista decolonial, Lyotard não conseguiria abarcar em sua análise os problemas específicos que a imposição da colonialidade trouxe para intelectuais que habitam um lócus de enunciação fora dos centros imperiais, ou seja, que atuam a partir de heranças coloniais em “territórios que hoje constituem certos países da América hispânica” tais como, alegadamente, o próprio Mignolo (MIGNOLO, 2003, p.155).

Voltando à França, Foucault é outra importante referência. Tal como a de Lyotard, sua teorização nasceu em um contexto pós-maio de 1968, época de notáveis transformações sociais que colocaram questões e aprofundaram outras relativas ao meio-ambiente, ao lugar das minorias, das mulheres, etc. Portanto, época fértil na recepção a discursos questionadores da autoridade e dos valores conservadores. Com uma nova cultura política, houve mudanças permanentes na expressão do ser intelectual e a exigência de um tipo diferente, trabalhando na contingência dos “jogos de linguagem”, em contextos sociais e políticos específicos e dotado de elevada reflexividade. Foucault centra alvo no *intelectual heroico*, paladino dos universais e das evidências, que diz a “verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la” (FOUCAULT, 1979, p. 71). Sua própria trajetória foi marcada por uma postura cética em relação às grandes palavras, os “universais”, além de uma permanente busca em evitar a adoção de um papel de sacerdote da verdade. Mas, ao mesmo tempo, foi criador de um importante sistema teórico, se engajou em lutas sociais, tendo sua obra como fonte de reflexão e *práxis*. Ribeiro afirma que Foucault conseguiu não apenas se afastar de um “sistema fechado”, dos “poderes constituídos”, mas também “das ideias constituídas” (RIBEIRO, 1995, p. 172). Já Rorty, elogia o “historicismo” de Foucault, muito embora afirme que o autor francês recaiu em algo como uma “postura metafísica” (RORTY, 1989, p. XII).

O fato é que, em sua crítica ao “humanismo”, Foucault acaba atacando o que caracteriza como aquele que é portador de “quimeras”, de “ficções” animadas por um sujeito de conhecimento que se julga detentor da verdade, da justiça, discursando em nome do proletário (FOUCAULT, 1994). Chama esse tipo, de forma caracterológica, de “intelectual universalista”, encarnado em sua forma mais radical na figura de Zola, que tem na sua notoriedade um dos fundamentos principais de sua ação/criação (GODIN 2014, p. 176). Oposto a esse, o autor francês caracteriza o “intelectual específico” que, vinculado a pontos particulares no mundo social (profissão, região geográfica, gênero, etc.), desenvolve suas

reflexões e ações a partir de problemas específicos e localizados, partindo do particular para dialogar com outros atores e com outras questões políticas. Tais intelectuais específicos se aproximariam, em certo sentido, das massas, atuando na vida cotidiana, “real” e material. Eles enfrentariam, por vezes, os mesmos adversários que o proletariado enfrentava, tais como “as multinacionais, o aparelho jurídico e policial, a especulação imobiliária” (FOUCAULT, 1979, p.9). Para incorporar esse novo ideal, Foucault se dispôs a deixar de lado a escrita literária e a especulação, em favor da atividade “prática”, engajando-se, nos anos 1970, no Grupo de Informação Sobre as Prisões (GIP). Buscou assim “um trabalho efetivo” ao invés da “parolagem universitária e da escritura livresca” (GODIN, 2014, p. 182).

Com os objetivos da tese em mente, pergunta-se, então, “É Mignolo um ‘intelectual universalista’?”. Em uma rápida resposta, “sim”, muito embora o autor argentino pareça mostrar que sua macroteoria é residual, apenas um meio para processos de superação da colonialidade. Indica que, se ainda exhibe “universalismo”, o faz visando abrir espaço para outro intelectual, talvez algo parecido com o que Foucault chama de “específico”. No entanto, de um ângulo decolonial, tal enquadramento foucaultiano pode ser problemático. Refiro-me às dificuldades relativas à “cegueira colonial” também apontadas em Lyotard, ou seja, ao fato de que Foucault concebeu sua tipologia ao lidar com os problemas, contextos e herança intelectual interna à Europa. Ao aplicar o esquema de Foucault à Mignolo corre-se o risco de adotar aqui um lugar de fala imperial, insensível aos problemas que a colonialidade impôs a quem pensa a partir da América Latina não apenas como objeto de estudo, mas como um importante lugar epistêmico. Além do mais, a dualidade implícita no esquema “universal” X “específico” pode levar a uma perspectiva arrogante que, de partida, assume sua própria postura como superior (“mais livre” da afirmação de mecanismos de poder) que a estudada. Minha abordagem buscará aceitar algumas das premissas mais importantes da perspectiva decolonial animadas por Mignolo. Ao mesmo tempo tentarei ser crítico, colocando alguns de seus ideais mais elevados como espelho para o que o próprio Mignolo faz como teórico ao conceber (e conceber-se como) o que chamarei de “intelectual decolonial”.

Para mencionar outro contexto, o norte-americano contemporâneo, Michael também afirma que “alguma coisa mudou” nessa segunda metade de século XX (MICHAEL, 2000, p. 14), apontando os desafios que críticas corrosivas impuseram a uma *intelligentisia* que assumia seu papel público. Em sua obra, examina o trabalho de vários “intelectuais negros”, além de concepções populares sobre o “intelectual”, apontando os elementos de ambivalência, hibridismo e complexidade psicossocial da manifestação dessa função social em sociedades

pluralizadas. Refere-se especialmente à parcimônia que os intelectuais devem manifestar quando se vinculam a certas ideias modernas como “racionalidade e justiça”, pois eles não poderiam agora “nem alimentar esperanças por mudanças milenares nem acreditar no poder manifestado pelas ideias”. O paradoxo estaria no fato de que “as grandes narrativas continuam a engendrar a relação do intelectual com o mundo, ao mesmo tempo em que os intelectuais passaram a duvidar da validade de tais construções” (MICHAEL, 2000, p.15). Analisando, por exemplo, algumas características dos “estudos culturais”, o autor afirma que existe algo como uma noção de “missão” nesse ambiente privilegiado da esquerda contemporânea: busca-se superar o fosso entre a cultura popular e a cultura de elite bem como superar outras formas de hierarquia social. Um objetivo que, ao fim e ao cabo, argumenta o autor, se apoia, paradoxalmente, em uma grande metanarrativa, dependente não apenas da tradição marxista, mas também das melhores esperanças iluministas.

Tendo a concordar com Michael quando chega à conclusão de que “quando afirmamos qualquer posição política especial, confiamos em grandes narrativas para orientar nossas polêmicas e para dotá-las de força persuasiva” (2000, p. 16). No entanto, novamente nutrido-se da crítica decolonial, posso dizer que a escolha que o autor faz ao querer radicalizar a defesa dos valores modernos como justiça, igualdade, solidariedade, compaixão e racionalidade, denunciando seus usos nefastos, parece uma atitude de resistência e de defesa da tradição liberal, aqui sua “metanarrativa”, refugiando-se naquilo que Mignolo coloca como “epistemologia monotópica da modernidade”. Na análise do intelectual decolonial, será importante, contudo, esse *insight* que o autor tem ao afirmar que o intelectual vive ansioso, em uma espécie de “esquizofrenia”, tendo que pensar e agir, fundamentando-se em um solo que deve ter, em algum nível, bases firmes, mas que ao mesmo tempo evita ocupar um lugar transcendental, fora do espaço caótico, episódico e não fundacional do conhecimento. A teorização de Mignolo, muito influenciada por esse “pensamento francês”, navega nesse espaço perigoso, procurando evitar uma epistemologia universalista, eurocentrada, especialmente através da ideia de uma composição política e geopolítica do conhecimento.

Mas, apesar desse reconhecimento, como se verá de forma mais detalhada no quarto capítulo, Mignolo afirma que os próprios pensadores que apontavam para a desagregação do pensamento ocidental e fizeram uma crítica contundente de suas bases, como Foucault (2003, p. 172), Deleuze e Guattari (2003, p. 116) e Derrida (1995, p. 319), ainda permaneceram dentro de uma epistemologia que deveria ser superada. O fato é que suas soluções aparecem como “universais” e, ao se mostrarem cegos à diferença colonial, reproduzem a lógica de

afirmar uma razão vinculada a uma história local como se fosse desenraizada. O autor diz que Nietzsche, por exemplo, fez a crítica do ocidente dentro da metafísica ocidental (MIGNOLO, 2003). Uma crítica marginal ao pensamento eurocêntrico, nessa perspectiva, não pode ser universal, pois deve partir de outras experiências, outras metafísicas, de outras histórias. Da mesma forma, Mignolo diz que uma crítica comum a sua obra é o não reconhecimento daquelas fontes francesas como, por exemplo, a constatação de realizar um “nomadismo” tal como Deleuze e Guattari sem reconhecê-lo. Defende-se afirmando que, de fato, é influenciado por esses autores, mas alia seu potencial crítico à assunção da diferença colonial, da história e da experiência do pensamento fronteiriço.

Entre outros desenvolvimentos dessa crítica francesa, em oposição às macroteorias distanciadas, ocorreu uma ênfase nos elementos subjetivos e pragmáticos da construção do conhecimento. Elevou-se a um patamar de importância elementos identitários e sociológicos como raça, etnicidade, gênero e sexualidade, ao lado dos tradicionais marcadores de classe e nacionalidade para compreender a construção dos saberes/poderes na vida social. A “política de identidade”, um neologismo para o termo em inglês “*identity politics*” (HEYES, 2018), refere-se a uma ampla gama de intervenções práticas e teóricas, cujo fundamento é a posição de resistência à opressão e a expressão de perspectivas identitárias particulares como premissas fundamentais do conhecimento. Nesse contexto, parece ser um imperativo moral a fundamentação de uma “organicidade contra-hegemônica” para atividade e teorização do intelectual (FUREDI, 2003). Sem a qual essa figura aparece como um representante de um conservadorismo social e perpetuador de desigualdades, mesmo que deseje o contrário. Tal exigência, como tentarei demonstrar, é um elemento fundamental do pensamento decolonial.

### **3.3 Pós-colonial e a denúncia do colonialismo intelectual**

Outra vertente que problematizou os dilemas vividos pela *intelligentisia* são as teorias pós-coloniais. Aimé Césaire foi, em 1950, um dos primeiros a lançar a questão do “colonialismo intelectual” que ainda hoje ecoa nos estudos culturais, mas também no pensamento decolonial. Na análise realizada em seu “Discurso contra o Colonialismo” (CÉSAIRE, 1978), busca superar uma abordagem economicista vulgar, denunciando a existência de uma ideologia racial difusa. Aponta que, por trás da europeização dos países colonizados, existiria uma ordenação racista que, oculta no discurso salvacionista, legitimava

a expropriação e a humilhação dos povos colonizados. Afirma que a baixa estima do negro, vítima de uma alteridade imposta, é plasmada nessa estrutura verdadeiramente bárbara (CÉSAIRE, 1978, p.21). Ou seja, Césaire faz uma importante operação: inverte a ideia de barbárie, apontando tal pecha para o próprio colonizador. Uma operação de grande valor em seu argumento é vincular a manutenção dessa estrutura colonizadora ao trabalho dos “cães de guarda do colonialismo” (CÉSAIRE, 1978, p. 40), *os intelectuais*. Amoitados em seus limites disciplinares, sob o valor da "racionalidade", da objetividade “científica” e do “universalismo”, sociólogos, psicólogos, historiadores, jornalistas, etc., promoveriam ideias que contribuíam para a justificação da violência colonial (CÉSAIRE, 1978, p.41).

Ao denunciar tal situação, Césaire se dirige a uma “intelligentisia” europeia, mundial, buscando instaurar uma ferida narcísica. Fala também aos “irmãos negros”, instilando resistência contra uma dominação intelectual que impediria uma tomada de consciência das elevadas capacidades dos povos submetidos à colonização. “O Discurso” foi concebido como um grito de liberdade, influenciado pelo contexto de lutas de libertação na Ásia e na África. Tornou-se, segundo Mário de Andrade, o “livro vermelho dos militantes, fossem eles professores primários, jovens, funcionários, sindicalistas ou intelectuais” (CESAIRE, 1978, p. 8). E apesar da necessidade de um novo olhar crítico, em seu escrito, Césaire não nega a “Europa” de forma implacável. O problema para ele foi que o contato ocorreu de forma violenta, dominadora, como “colonização” e não “civilização” (CESAIRE, 1978, p.15). Aqui, Césaire parece deixar transparecer um "pensamento linear", ainda crente nos efeitos da modernização, do humanismo iluminista, separando o lado elogioso da herança europeia de seu *darker side*. Dissociação que, segundo a crítica decolonial, seria impossível de fazer. O discurso, contudo, é um ataque feroz, visceral, às instituições da colonização, surgido de uma sensação de injustiça e pode ser incluído em uma genealogia das origens do pensamento decolonial que, segundo Mignolo, forma a base de um “pensamento distinto” (MIGNOLO, 2011, XII).

A teorização de Frantz Fanon parte dessa mesma constatação dolorosa do lugar danoso que o “negro” ocupa vis-à-vis o “branco”. Suas ideias também não eram uma mera reflexão acadêmica dos efeitos desintegradores do colonialismo, na medida em que o autor viveu diretamente tais consequências. Seus livros “Em defesa da Revolução Africana” (1980) e “Los degredados de la tierra” (2001) foram gestados sob o impacto da feroz luta anticolonialista que testemunhou e realizou uma tomada de posição a favor da causa argelina

que ainda repercute na “leitura francesa” sobre o autor<sup>18</sup>. Mas, talvez, o livro de maior interesse aqui seja o “Peles negras, máscaras brancas” (2008), em que o autor, através de uma “sociogênese” (FANON, 2008, p.28), procurar diagnosticar os efeitos perversos do racismo a partir da experiência martiniquense. Analisando elementos tão diversos quanto peças de publicidade, casos clínicos, romances, poesias e livros didáticos, Fanon destrincha a dialética “colonizador-colonizado”. Procura uma saída para os narcisismos que prendiam o negro e o branco em posições autorreferidas e que corroíam a possibilidade de uma relação aberta, construtiva e humana. Em um tom existencialista, Fanon mostra os desafios que o negro, preso entre uma negritude negativa imposta e uma positividade *ceseiriana* reificante, enfrenta na busca de afirma sua existência.

Fanon também critica o intelectual propagador de ideologia, como no caso do psicanalista francês Octave Mannoni (FANON, 2008, p.84). Contudo, mais do que atacar os que ele coloca como propagandistas do colonialismo, o que Fanon procura realizar no livro é a superação de teorias eurocêntricas. Para o autor, o conflito, a neurose no negro, surgiria sob o peso do “olhar do branco” e não a partir de elementos inconscientes conformados em instituições europeias, tais como os descritos por Freud, Adler e Jung (FANON, 2008, p. 127). Mesmo utilizando teorias vindas da Europa, Fanon as submete à resolução dos dilemas vividos pelos negros, ele incluído. Esse estilo de teorização e prática intelectual, desobediente, visceral, foi elevado ao status de ideal pelo pensamento decolonial, cristalizado na ideia de “desobediência epistêmica” e “pensamento limiar”. Embora, diferentemente do pensamento decolonial, Fanon não tem problema em adotar uma posição universalista e humanista como proposta de superação das armadilhas da colonização. Além de reconhecer que, mais do que um problema do intelectual negro, esse dilema racial atinge o negro explorado em seus universos cotidianos, colocado em posições de subalternidade pelo racismo<sup>19</sup>. Isso aponta para uma particularização dos modos como a colonização atinge diferentes grupos e a existência de diferentes formas de resistência e integração à colonialidade. Intuição importante para quando a obra de Mignolo for abordada em seus detalhes.

<sup>18</sup>Cherki, Alice. Frantz Fanon, l'anticolonialiste. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=6hE\\_yHEduUk&t=12s](https://www.youtube.com/watch?v=6hE_yHEduUk&t=12s)>Acessado em: 10 de setembro de 2017.

<sup>19</sup> Fanon afirma que “é evidente que o esforço de desalienação do doutor em medicina de origem guadalupense se faz compreender a partir de motivações essencialmente diferentes daquelas do preto que trabalha na construção do porto de Abidjan. Para o primeiro, a alienação é de natureza quase intelectual. Na medida em que concebe a cultura europeia como um meio de se desligar de sua raça é que ele é um alienado. Para o segundo, é como vítima de um regime baseado na exploração de uma raça pela outra, no desprezo de uma parte da humanidade por uma civilização tida como superior” (FANON, 2008, p. 185).

Mas, nesse grupo, talvez tenha sido Edward Said quem teorizou de uma forma mais bem-acabada uma estrutura de “saber-poder” de origem eurocêntrica que condiciona a atividade intelectual e contribui para a perpetuação da dominação colonial. Na obra “Representações do intelectual” (1994), criou uma viva imagem desse ator público que “falava a verdade para o poder” (SAID, 1994, p. 97). Projeta um intelectual crítico, capaz de questionar os “nacionalismos patrióticos, o pensamento corporativo e os privilégios raciais, de gênero e classe” (SAID, 1994, p. 13). Entre os perigos contemporâneos para sua atuação estariam a tendência a uma especialização exagerada, ao culto da expertise e dos diplomas, e às pressões para se render aos poderes constituídos. Chama a atenção a ideia de que uma exagera “profissionalização” levava os intelectuais para longe de um salutar “amadorismo” (SAID, 1994, p. 83). Posição muito compreensível de quem fez carreira em uma prestigiosa universidade, bebendo da fonte “ocidental”, mas que procurou manter-se ativo como um intelectual público, envolvendo-se com a causa palestina. Além de teoricamente, em livros como “Cultura e Imperialismo” (2011), denunciar as simbólicas e sangrentas violências do imperialismo.

Não é à toa que “Orientalismo” (2007) de Said é considerado um dos livros fundantes do “pós-colonialismo” ao pôr em evidência uma maneira de apreender o mundo que, enunciada a partir do ocidente, instaura uma fratura em relação ao seu oposto inferior, o “oriente”. Nesse retrato, um conjunto amplo de conhecimentos aparece como parte de uma estrutura discursiva que atualiza uma divisão binária fundante, o “mesmo” *versus* o “outro”. Said demonstra que os intelectuais, propagadores de tais discursos, ajudam a perpetuar um modo institucionalizado de compreensão que teria consequências políticas diretas. No caso das ciências humanas, como bem estudou Stuart Hall, tal interpretação levou à crítica dos valores ocidentais que estão em seus fundamentos (1992). Uma das consequências dessa obra de Said é colocar a tarefa da construção de novas formas de conhecimento que dialoguem com vozes distintas ou que promovam saberes alternativos.

Essa suspeição diante dos “discursos ocidentais” e a busca de um conhecimento desobediente, forjado na dolorosa experiência de racialização dos povos e regiões, permite imaginar uma nova prática intelectual crítica e militante. É clara a apropriação que Mignolo fez desse estilo de teorização, ao realizar sua “geografia do conhecimento”, mostrando que tal epistemologia ocidental, com suas divisões imperialistas, tocou de maneiras distintas os diversos lugares periféricos submetidos à colonialidade (MIGNOLO, 2003). Mas, apesar da importância do pensamento pós-colonial, Mignolo afirma que as reflexões de autores como

Said, Homi Bhabha e Stuart Hall estão inscritas em histórias particulares, na língua inglesa, em memórias de uma colonização distintas da “vívda” por outras partes do mundo como América Latina<sup>20</sup>. Aponta, por exemplo, o fato de que antes do orientalismo, plasmado ao longo dos séculos XIX e XX, houve um “ocidentalismo”, com a Europa tentando dar sentido, a partir de suas referências, ao fato novo da “descoberta” (MIGNOLO, 2003, p. 89). Além de ficar atento ao espaço de fala que habita, podendo reproduzir o olhar ocidental, o intelectual, nessa perspectiva, não pode negar o espaço de onde fala, sua história específica, seu modo particular de se relacionar com a colonialidade. E, no caso de Mignolo, a “América Latina” é assumida como perspectiva epistêmica.

O que venho fazendo até aqui é, em certo sentido, uma *reductio ad absurdum*. O ponto de partida é estudar o intelectual que aparece e é exemplificado na teorização de Mignolo. No entanto, adotar o ponto de vista decolonial na análise de caminhos para o estudo do intelectual levou-me a constatar os limites “epistêmicos” que certas perspectivas, caso fossem adotadas, possuem em um possível confronto com a obra de Mignolo. As sociologias, apesar de apontarem importantes dinâmicas vividas pelos intelectuais, foram “descartadas” na medida em que apareceram como manifestação das línguas, experiências e pulsão acadêmica enraizadas na experiência europeia. Tornou-se “absurdo” estudar Mignolo, crítico do universalismo e do caráter racista da epistemologia monotópica, com a própria epistemologia monotópica. Seria, de partida, deglutir sua teorização e prática na máquina colonial que denuncia. Já em relação às perspectivas pós-modernas, embora possuindo similitudes tais como a crítica ao “universalismo”, o pensamento decolonial de Mignolo diz que, mesmo sendo “contra-hegemônicas”, tais abordagens ainda permaneceriam “cegas à experiência da colonialidade”, além de terem projetos políticos e filosóficos que não tem relação com o solo latino-americano. Abordar Mignolo com tais ideias seria, em si, reforçar uma colonização intelectual. Mas quais são os conteúdos dessa compreensão de intelectual tão robusta e refratária a outras abordagens?

### 3.4 Do intelectual latino-americano

<sup>20</sup> Afirma que, por exemplo, o “pós-colonial” refere-se às críticas realizadas em inglês a partir da Inglaterra ou das colônias de fala anglófona (Said, Bhabha etc). O autor alerta para o fato desse pensamento ter surgido no contexto pós-guerra fria e de libertação das colônias africanas, gerando uma dificuldade no emprego em outros contextos como o latino-americano. Nesse último, a ideia mestre, segundo Mignolo, é o “ocidentalismo” como alvo da crítica “pós-ocidental”. Parte da mesma razão “subalterna” e do pensamento limiar que o pós-colonial, no entanto pelo fato da posição ambígua das “índias ocidentais” no imaginário Europeu e Americano; isso gerou uma outra figura histórica, que por sua vez deu origem a críticas outras. Ver o capítulo II do Histórias Locais/Projetos Globais (MIGNOLO, 2003).

Já não bastasse a probabilidade da *intelligentsia* latino-americana poder experimentar os mesmos dilemas apontados por Gramsci, Mannheim e Bourdieu, refletindo sobre outros contextos, sua posição marginal e dependente das “luzes eurocêntricas”, argumenta-se de forma semelhante aos pós-colonialismos, impõem novos dilemas. O problema para nós, intelectuais das margens do sistema-mundo, é que as modernidades não europeias são feitas da mistura particular de heranças e de rupturas traumáticas: da continuação da tradição cultural/histórica local, em sua polifonia de sentidos e experiências, e da mutação introduzida pelo “ocidente”<sup>21</sup>. Somos, desse ponto de vista, frutos do colonialismo, da modernização/ocidentalização (LECLERC, 2005). A perspectiva decolonial, ao projetar a existência de um saber negligenciado, exige o questionamento se tais intelectuais são traidores em relação à tradição local, apesar do papel importante que tiveram nas lutas de independência nacional, na construção das identidades e transmissão cultural. Aponta, também, para novas práticas intelectuais e teóricas capazes de superar os problemas vividos pelos intelectuais das “margens”, especialmente no contexto latino-americano.

Uma breve incursão na “filosofia latino-americana” revela o que o pensamento decolonial coloca como sua “marca colonial de origem”. A influência da obra de filósofos estrangeiros, especialmente europeus e americanos, é fundamental no desenvolvimento de nossas perspectivas (RESTREPO, 2010). Desde a produção desenvolvida durante a colônia, de viés escolástico e humanista, passando por nossa fase iluminista, positivista, até a filosofia moderna, plural em suas manifestações, o que se vê é que, mesmo os filósofos que se propuseram a desenvolver teorias inovadoras, enquadram suas ideias nos termos dos pensadores europeus. Talvez aí resida uma das explicações para profusão de reflexões filosóficas que tomam o tema “identidade”, “autenticidade” e “originalidade” como base. Problema que, em alguma medida, orienta as reflexões do próprio pensamento decolonial. Argumenta-se que apenas em um momento tardio, notadamente entre os anos 1960 e 1970, o movimento libertário que havia iniciado com a formação das nações latino-americanas e a busca de uma filosofia latino-americana autóctone, um traço da geração de 1910 e de alguns marxistas, se completou com o movimento de “liberação do pensamento”.

Essa escola, chamada de “filosofia da liberação”, nasceu como um grupo de acadêmicos. Incluía, entre outros, o peruano Augusto Salazar-Bondy, o mexicano Leopoldo Zea, os

---

<sup>21</sup> Um tipo de reflexão muito influenciada pela teoria da dependência (CARDOSO & FALETTO, 2004), mas que trata da dimensão epistemológica.

argentinos Arturo Andrés Roig e Horacio Cerutti-Guldberg, e especialmente Enrique Dussel, a figura mais conhecida do grupo (ZÚÑIGA et al, 2011). Influenciada pela teologia da libertação, pela teoria da dependência e por ideias marxistas, o objetivo da filosofia da libertação se concentra “na crítica ao eurocentrismo (...) e na ruptura com a filosofia hegemônica que nega e oprime outras culturas” (PINTO, 2012, p. 354). Além de, no contexto de problemas sociais graves e de opressão política, proporem sociabilidades libertárias. O pensamento decolonial indica aí um momento chave de “virada decolonial”, com a criação de um saber mais representativo dos dilemas latino-americanos. São os rudimentos da emergência de intelectuais decoloniais que, apesar de terem de lidar necessariamente com a “herança ocidental”, conseguem dela se desengancharem. Na narrativa decolonial, esse espaço e tempo específicos, a “América Latina”, passam a ser os elementos centrais de enraizamento e de projeção de novas ideias e práticas sociais.

Falando especificamente sobre a filha mais ilustre da filosofia da libertação, os diferentes pensadores e a heterogênea teorização do movimento decolonial, são definidos por uma dupla “libertação”. De um lado, as ciências sociais, marcadas pela dependência, devem ser objeto de reflexão visando uma ruptura com o pensamento tradicional. A libertação da dependência implica também uma decolonização intelectual que atingiria grupos sociais minoritários (LOPEZ, 2010). É nesse contexto que Mignolo busca afastar-se dos modos de saber acadêmicos, disciplinares e tradicionais que contribuem com uma estrutura de opressão histórica. O importante aqui é a *ideia/valor* de que é possível construir um saber que finalmente consiga expressar a cosmologia dos povos ameríndios e afrodescendentes. O procedimento inclui utilizar elementos presentes no pensamento ocidental, mas dele se distanciando de forma crítica e, dessa forma, fundamentar processos de subjetivação e ação. Tal perspectiva julga possuir as ferramentas necessárias para minar a estrutura montada desde o século XVI, trazendo à luz a Coatlicue, “*La madre de todos los dioses*” das culturas latino-americanas. Afirma-se a urgência de implodir aquele labirinto apontado por Octavio Paz e iluminar os caminhos dos povos que estiveram perdidos durante séculos<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Paz afirma que os povos em crescimento (refere-se à América Latina) passam por épocas em que a busca da autoconsciência se transforma em um questionamento dos elementos pelos quais se definem e o modo de realizá-los. As "respostas" podem ser desmentidas pela história, tornar-se datadas, mas partem de um necessário confronto com sua precariedade, sua solidão, cujo resultado é criação, vida. Ao fazer essa reflexão sobre o caráter do mexicano no Labirinto da Solidão, Paz afirma representar os anseios de uma minoria, os intelectuais, dotados de capacidade de tomar consciência de seu povo e de, mais do que isso, plasmá-lo a partir de suas criações espirituais. É uma investigação que o levava a confrontar o caráter híbrido, mestiço, de um povo no qual conviviam diferentes épocas históricas, raças, línguas, combinando-se, se enfrentando ou se ignorando. (PAZ, 1984)

Os representantes dessa corrente de pensamento, tais como Quijano (2014), afirmam o filosofar como um instrumento de libertação, mas também reivindicam a libertação da própria filosofia e de outras formas de conhecimento. Essa dimensão fica clara a partir da leitura de um livro de Walter Mignolo, “La Idea de América Latina” (2007). Nele, o autor busca enfatizar o que chama de “invenção” da América e, posteriormente, da América Latina. Argumenta que um “ocidentalismo” (MIGNOLO, 2003, p.82), um lócus de enunciação, um lugar epistemológico, funciona como um arquétipo mutável, mas perene a partir do qual o “Novo Mundo” foi sendo compreendido. Sua intenção é crítica, revelar o poder da perspectiva europeia, mas também positiva, afirmando ser possível desvelar obras e autores que conseguiram ser inovadores no modo de conceber suas realidades, inaugurando um “pensamento novo” (MIGNOLO, 2007, p.136). Sua intervenção, teórica e política, se incluiria nesse corpus e representaria o que há de mais original e moderno na reflexão sobre e a partir da América Latina. Ou seja, Mignolo constrói uma teorização robusta na qual projeta uma autoimagem do que realiza como teórico.

A obra de Mignolo parece traçar uma “geografia do saber” em que a maior parte dos autores são localizados na “epistemologia do mesmo”, dentro da “colonialidade de saberes” (MIGNOLO, 2007, p.107), representantes de um universalismo proveniente originalmente da Europa. O breve estudo que fiz sobre o modo como Mannheim, Gramsci e Bourdieu problematizam o intelectual, inspirou-se nessa conceituação do pensamento decolonial. Isso permite Mignolo qualificar obras de pensadoras da envergadura de Hegel, Kant e Tomás de Aquino, como elementos de uma velha e violenta estrutura discursiva inaugurada quando da “criação” do Novo Mundo e reelaborada durante os séculos de colonização. A maior parte do que foi produzido por autores latino-americanos tais como Sergio Buarque de Holanda, Sarmiento, ou mais modernamente por Renato Ortiz, apesar de habitarem um lugar periférico, também estaria sob a tutela da colonialidade. O autor argentino indica que, apesar de toda boa vontade do mundo, tais intelectuais reproduziam de forma tautológica ideias, valores, estruturas discursivas produzidas alhures e com a marca da dominação.

Ao pegar carona nos esforços de O’Gorman (1995), com a ideia de invenção da “América”, Dussel, em sua filosofia da libertação, e Fanon, em seu apelo à verve do colonizado (2001), Mignolo se esforça em justificar uma postura metodológica e epistemológica diferente. Busca enfatizar o “Outro” (ou os outros) em sua escrita, um termo que se refere a um “objeto” tornado plausível ao descrever os modos de vida, a língua, a cultura material e oral de grupos sociais que tiveram que conviver com o colonialismo e

responder a seus desafios e violência. Mas também o Outro como “teoria bárbara” (MIGNOLO, 2003, p. 157) que, seguindo a tradição crítica, parte de povos ou grupos sociais colocados em situação de marginalidade, especialmente em termos raciais, e que gera uma “racionalidade” diferente do racionalismo universalista da tradição ocidental (WALLERSTEIN, 2007). É esse encontro com as alteridades e o reforço de seu “potencial epistemológico” que dá sentido as “genealogias” e a “semiótica colonial” (MIGNOLO, 1995, p.8) que realiza. É essa tarefa que também que lhe impõe dilemas de difícil resolução.

Esse desafio é enfrentado com uma visão normativa do papel do intelectual, erigindo critérios para que sua intervenção pública seja autoconsciente e, de fato, consequente para os grupos com quais o esforço decolonial entra em contato. Refletindo sobre uma divisão internacional do trabalho científico, Mignolo sugere, por exemplo, que a relação dos acadêmicos com as teses, proposições e teorias vindas dos centros, seja antropofágica: usar o “pensamento ocidental”, mas o submetendo às necessidades, problemas e interesses locais (MIGNOLO, 2009, p. 21). Forjado nos moldes decoloniais, esse intelectual deve também romper com a tradição racionalista, inaugurando formas de conhecimento caracterizadas por um hibridismo, misturando línguas imperiais e oprimidas, mostrando o caráter multidimensional de uma história que não é teleológica. Algo que permitiria o resgate do potencial epistêmico de cosmovisões que se tornaram palimpsestos do ocidente. Sugere também uma postura ética, uma organicidade decolonial, com cada intelectual vinculando-se a seu local de fala específico. São espaços marcados pela “ferida colonial”, mas que possuem uma rica gnose que pode ser objeto de tradução e retradução, sempre em busca de afirmar a diferença.

Tal visão, semelhante a que surge nos teóricos pós-coloniais, exige adesão. O pensamento decolonial não funciona como uma instância crítica distanciada ou um ferramental teórico disponível para realizar investigações científicas. Projeta, na verdade, a adoção de determinados valores, uma “ética libertária”, fundamentada na ideia de “diferença”, “liberação”, “desobediência”, etc. E, como demonstrei na introdução, através de minha própria experiência, os modos distintos de pensamento facilitados por Mignolo, um dos representantes máximos dessa perspectiva, provocam um desarranjo das formas mais tradicionais e acadêmicas de conceber o “intelectual” e de imaginar sua prática. De fato, parece que tudo que é sólido se desmancha no ar. O conjunto das perspectivas que orientam a crítica e a atividade de um sujeito conformado em uma tradição acadêmica, no caso a sociologia, tendem a ser dinamitadas. O que sobra é a tarefa crítica decolonial e a busca de

afirmação da nova episteme. Incluindo nisso, uma revisão dos papéis e funções atribuídas ao “intelectual”.

O objetivo da tese é investigar como essas questões são atualizadas na obra de Mignolo, intelectual-acadêmico que ambiciona o forjamento de uma nova base de conhecimentos e novas práticas intelectuais. O móvel dessa análise é a suspeita, a partir de minha experiência em uma sociologia de origem pragmatista, que os caminhos tomados por Mignolo, apesar das férteis propostas políticas e teóricas, acabam levando o autor para longe do que chama “gnosologia”, termo que se refere à organicidade de um conhecimento acadêmico com saberes locais. Penso eu que é justamente nesse nível que a teorização do autor argentino poderia contribuir para uma sociologia menos “colonial”. Muito embora o centro da teorização de Mignolo, como veremos em outro lugar, se constituiu como um impedimento a qualquer aproximação do pensamento decolonial e outras formas de conhecimento acadêmicos. O “giro decolonial”, a força da crítica e das premissas ética e teóricas do pensamento decolonial, parece exercer um poder de atração irresistível. Não sobrando espaço para um “caminho do meio” que, aceitando parte das premissas decoloniais, também demonstrasse capacidade crítica diante dos profundos dilemas que o “intelectual decolonial” experimenta.

Mesmo os caminhos que venho tomando nesse capítulo parecem cair nessas armadilhas. O fato é que a análise, de verniz decolonial, que fiz da “sociologia dos intelectuais” e do pensamento pós-moderno trouxe a impressão de que estudar Mignolo segundo tais perspectivas seria adotar uma posição “academicista”, “universalista”, muito alvejada pelo pensamento decolonial. Do outro lado, as ideias pós-coloniais retrabalhadas a partir da virada decolonial, projetam critérios e valores para um intelectual que funcionam como lentes. Ao aceitar seu poderio heurístico, seus valores e metodologias, corre-se o risco de perder o alcance crítico da análise do intelectual projetado e alegadamente experimentado na teorização de Mignolo. A questão que surge é “como ser decolonial, embora não o sendo? ”. A resposta, paradoxalmente, pode estar em uma corrente de pensamento conformada em um contexto “imperialista”, com certas tendências universalistas, mas que devido a seu caráter flexível, adaptável, parece se ajustar a uma tentativa de análise e diálogo com o pensamento decolonial.

Aqui o pragmatismo entra no palco, apresentando-se como uma saída, para a investigação do pensamento de Mignolo, que parece não recair em uma postura externalista,

“colonizadora”, nem no elogio puro. Surge como uma epistemologia que se baseia na “ação”, fugindo da “metafísica” subjacente àquelas posturas sociológicas de caráter representacionista que foram apresentadas em outro momento ou presente na crítica tradicionalista que deseja conservar o caráter sagrado da racionalidade. Busca afastar-se também da “*antimetafísica*” de um pensamento irracionalista e muito iconoclasta como algumas versões representadas pelo pensamento pós-estruturalista, muito embora alguns pragmatistas radicalizem nesse sentido<sup>23</sup>. No pragmatismo o fundamento do conhecimento é vinculado à experiência, à intervenção prática com vistas a determinados fins, não a um sujeito cognoscente que “conhece” a partir de um distanciamento do mundo, nem outro que rejeita a possibilidade de conhecimento, em nome de reflexões que tomam a linguagem como objeto, meio e fim de toda experiência humana.

### 3.5 O pragmatismo

O pragmatismo nasceu a partir da reunião de estudantes da Universidade de Cambridge, no chamado “Clube Metafísico”, fundado nos anos 1870 e incluía, entre outros, William James, Nicholas Green, Oliver Holmes e Charles Pierce. Este último, matemático de profissão, fez em 1987, um rascunho sobre um método que visava determinar os significados abstratos de palavras e conceitos, o que ganhou a designação de “pragmatismo” (MENAND, 2001, p. 240). Mais tarde, se tornaria a principal escola filosófica norte-americana, obtendo impulso com a teorização e o trabalho de divulgação de Williams James. Difundiu-se pelo campo acadêmico e para além das fronteiras de seu país de origem. Muito embora o pragmatismo tenha perdido popularidade na segunda metade do século XX, manteve-se vivo nas produções do “interacionismo simbólico”. Já no final desse mesmo século, sob o impacto da corrosão da metafísica e das críticas às metanarrativas, o viés questionador, não fundacional e transdisciplinar do pragmatismo recobrou importância. Uma importante referência aqui é o trabalho de Richard Rorty. O traço central dessa abordagem, a tentativa de colocar teorias “entre aspas”, pode ser fundamental no diálogo com o pensamento decolonial, pois parece permitir assumir o olhar desse último ao mesmo tempo em que facilita uma postura analítica em relação ao modo como Mignolo projeta e dramatiza a ideia de “intelectual”.

<sup>23</sup> Putman afirma que pensadores pragmatistas como James criaram sua obra na “convicción de que la solución al problema de la "pérdida del mundo" se debe buscar en la acción y no en la metafísica (y mucho menos en la antimetafísica "posmoderna")” (1999, P.107). Algo que o relativismo de Rorty parecia corroer.

Embora não despreze a importância dos “elementos abstratos, teóricos” na compreensão do e atuação no mundo, o pragmatismo procura articulá-los a um universo de experiências discerníveis, “imagináveis”<sup>24</sup>, as chamadas “consequências práticas”. Esse *consequencialismo*, no universo científico, significa que tomar algo como realidade é assumir que existem coisas que podem ser provadas ou falseadas, através de um conjunto de atos prático-cognitivos do cientista. Já tomando como base a manutenção da vida cotidiana, a vivência do cientificismo ou de uma “religião natural”, em que o mundo é visto como causal e desencantado, pode gerar uma grande fé no potencial e poder de realização humana, mas ao mesmo tempo um sentimento de ceticismo pessimista que pode ser pernicioso (JAMES, 1997, p. 124). O importante aqui é que isso aponta para uma necessária dissolução de dualismos tais como o “teórico vs. prático”, “valor vs. fato”, “sujeito vs. objeto” etc., pois os elementos ideacionais são pensados como articulados em um movimento dialógico contínuo orientado para adaptação do sujeito à vida. Essa ideia de “consciência teleológica” refere-se ao fato de que qualquer produto mental deve levar em conta os objetivos e crenças do indivíduo (SUCKIEL, 2009, p. 32). O que, em termos epistemológicos, significa que teorias são sempre “interessadas”, visando alcançar algum “fim”.

Articulada a esse pressuposto fundamental existe a noção de “experiência”, concebida como um fenômeno “subjetivo” (SUCKIEL, 2009, p. 34). Em James, grosso modo, refere-se ao processo através do qual o indivíduo vive e dá respostas aos problemas que encontra, incluindo suas crenças, tradições intelectuais, “cultura” e o conjunto de ações práticas que atualiza quando engendra suas visões de mundo, articulando-as dentro de conhecimentos prévios. Os cimentos desse processo de atribuição de sentido e ação no mundo são, entre outros, “modos fundamentais de pensar sobre as coisas” (JAMES, 1921, 170): o *sensu comum* a partir do qual os sujeitos organizaram o cosmos, o mundo natural e social, preservando-se no tempo devido a seu proveito existencial. Elementos tais como noções de “tempo/espço”, “coisa/tipo”, “coisa/pensamento” (JAMES, 1921, p. 173), etc. originaram-se de experiências antigas e, difundidos e reafirmados, se tornaram os modos cognitivos dominantes. Apoiando-se nessa “hermenêutica de primeiro nível”, a filosofia recriou, segundo James, um universo de conceitos ancorados na metafísica, um discurso “técnico”, “seco”, truncado (JAMES, 1921, p. 5). No mesmo movimento, o pensamento científico projetou um universo de fenômenos

---

<sup>24</sup> A versão jamesiana da ‘máxima pragmática’, afirma que “para obter clareza em nossos pensamentos sobre um objeto temos que considerar apenas os efeitos imagináveis do tipo prático que o objeto pode envolver – quais sensações esperamos disso e quais reações temos que preparar. Nossa compreensão desses efeitos, se imediatos ou remotos, é para nós, portanto, toda a concepção do objeto, na medida em que tal concepção do objeto tenha absolutamente algum significado positivo” (JAMES, 1921, p. 46).

primários fundamentais, julgando o senso comum como falsidade (JAMES, 1921, p. 186). Mas é possível, tal como desejo fazer com o pensamento decolonial, “desestabilizar teorias”, tomá-las como “objeto de estudo” e confrontá-las com a experiência do participante do processo investigatório e com a realidade de cada momento da investigação<sup>25</sup>, recuperando a importância da experiência. No caso específico de Mignolo, estudar o modo como suas concepções de intelectuais, projetadas a partir de determinada tradição intelectual, permitem-no imaginar uma concepção valorativa de intelectual que alegadamente ele coloca em prática.

Segundo Putnam o pragmatismo é “holista” (1999, p. 27), afastando-se de uma noção de um sujeito do conhecimento neutro, distanciado, desincorporado, que fala a partir de uma instância privilegiada. O que existe aqui é um ataque frontal e virulento contra uma concepção fundacional do conhecimento/realidade que tem como consequência a abertura de um campo vasto de estudos centrados na “ação”, na permanente reconstrução criativa e inteligente do mundo da vida dos sujeitos em seus itinerários cotidianos<sup>26</sup>, como observado no pragmatismo social de Mead (POGREBINSCHI, 2005, p. 82). Outro fruto é que, ao pensar como grandes movimentos de ideias se reproduziriam na história, gerando condições de existência e de pensamento, o pragmatismo insiste na emergência da experiência em sua dimensão historicista. Busca compreender como as ideias são atualizadas ou esquecidas na medida em que facilitam ou não a realização de objetivos práticos dos sujeitos e sociedades. Implica pensar “conhecimentos abstratos” de forma não teleológica, pois não há um destino final para o conhecimento, sempre articulado a contingências históricas, contextuais, nas quais adquire importância, legitimidade e validade. Nesse contexto, também é possível pensar em “um pragmatismo político”, centrado na recuperação das ideias de “comunidade” e “democracia” de Dewey, muito afeitas ao debate político contemporâneo de comunitarismo e formas deliberativas e procedimentais de democracia (POGREBINSCHI, 2005).

Esse “teste prático de ideias abstratas” pode ser pensado em um contexto mais reduzido com outros tipos de elementos ideacionais que não os fornecidos pela ciência ou pelas as

---

<sup>25</sup> James fala da “metafísica” como uma busca teleológica pela “palavra” que expressa e domina o princípio do universo. Mas tal princípio nada mais é do que uma ancoragem, um molde, colocado em marcha dentro da nossa corrente de experiências. É um “programa para mais trabalho”, como uma indicação das maneiras pelas quais realidades existentes podem ser modificadas. Em sua perspectiva, “teorias se tornam instrumentos, não respostas para enigmas a partir das quais descansamos. Não são colchões nos quais nos esticamos, mas sim nos permitem caminhar e, ocasionalmente, reconstruir a natureza com o seu auxílio”. (JAMES, 1921, p. 53).

<sup>26</sup> O pragmatismo de James facilita uma valoração positiva da experiência, daquele “outro”, o sujeito cotidiano envolto em suas “filosofias” pessoais, religiosidade e elementos do senso comum, cuja negação é fundamental para o estabelecimento da epistemologia moderna. Algo que desembocou naquela experiência de campo fundamental para uma sociologia norte-americana. Já o pensamento decolonial concebe a existência da colonialidade e busca uma “gnose” que expresse às visões de mundo de grupos submetidos a “subalternização”.

ideologias. Estudando o fenômeno religioso no “As variedades da experiência religiosa” (1997), James chegou à conclusão que a “conversão” experimentada pelos “homens santos” conduziria a uma pureza de vida. O desprezo pelo mundo material, a mortificação do corpo, a obediência, o afastamento das preocupações da vida civil, levava a um ascetismo que poderia ser vivido em graus diversos. Em seu formato mais severo, essa santificação tinha como resultado um alheamento em relação a fatos cotidianos ou um violento autoflagelo. Tal ideal de vida santa, segundo James, apesar de ser prática corrente em outras épocas, não seria adequada a um contexto de sociedade democrática, plural e orientada para o futuro, como era os Estados Unidos (JAMES, 1997, p. 297). Época que, ainda segundo o autor, exigiria uma religiosidade tolerante, serena, que contribuísse na edificação das ações práticas do sujeito no mundo e a afirmação de sua experiência. Ou seja, as ideias religiosas, apesar dos tratados teleológicos, apresentariam um caráter dinâmico, “falível”, adaptando-se a necessidade e problemas para cujas respostas ideias antigas não se ajustariam. Além disso, nesse mesmo livro, James mostra que, independente das origens, o sentimento religioso gera uma viva realidade capaz de provocar um “estado de fé” (JAMES, 1997, p. 225) que, em sua forma mais intensa, promove transformações profundas na vida do crente.

O pragmatismo, como se percebe, pode tomar diversos modos de conhecimento como “objeto” estudo e diálogo. Atua como um “*método*” com “*temperamento*” (JAMES, 1921, p. 51) que desmantela os pontos firmes e estáveis das teorias, reduzindo seu caráter transcendental aos elementos experienciais que facilita e que surgem como consequências da adoção de suas premissas de formas específicas. Isso não significa, contudo, que seja uma instância distanciada, neutra, fora do embate de conhecimentos plurais. Dewey, ao criticar a democracia de seu tempo, tem como fundamento um modo de vida que afirma a capacidade de autonomia, inteligência, cooperação entre os seres humanos<sup>27</sup>. Em James, o método aparece como um meio de valorar positivamente conhecimentos aparentemente tão dispares como ciência e religião, dissecando-os em suas formas mais deletérias, colocando-os em pé de igualdade e diálogo, redesenhando uma geografia dos saberes moderna que já não permite halos. Tenta equilibrar ceticismo e fideísmo, mostrando que mesmo a ciência mais positivista é falível e articula-se em paradigmas que orientam perspectivas, e que é possível observar evidências produzidas pela fé, que tornam a experiência religiosa verdadeira para quem a

---

<sup>27</sup> DEWEY, John. Creative Democracy. In: *The Essential Dewey*, Volume I: Pragmatism, Education, Democracy. Edt. Por Hickman and Alexander, Blomington, Indiana University Press, 1998, p. 340-345.

vivência. Uma preocupação central é uma tendência niilista existente na cultura contemporânea, que infectava o trabalho intelectual bem como a vida cotidiana.

Em termos epistemológicos, James sugere também que o estudo dos fenômenos de um ponto de vista pragmático, apesar de apelar a elementos “realistas”, “empiricista”, e agir em direção a “dados”, não se fundamenta em uma ideia de construção de uma “verdade absoluta”<sup>28</sup>. A rearticulação do modo como elementos ideacionais servem à constituição da experiência (e vice-versa), depende de um ato imaginativo, criativo, que se adapta aos objetivos de quem investiga. Por exemplo, além de tentar articular essa epistemologia democrática, referida no parágrafo anterior, a negação que James faz do “racionalismo e do empiricismo obtuso”, visa justamente legitimar o “velho modo de pensar”, produzindo autoridade e relevância para os pensadores pragmatistas. Quero dizer com isso, como já indicado anteriormente, que não existe no pragmatismo a assunção da separação entre “sujeito” e “objeto”, nem a noção de conhecimento como transcendental, como uma instância desencarnada fora do mundo e que retorna sobre o mundo. Com esse *antifundacionalismo*, James parece inaugurar um “ironismo” que coloca em dúvida até os próprios fundamentos de sua perspectiva. Algo que o permite, por exemplo, em muitos momentos do livro sobre a experiência religiosa, se evadir da “atitude de investigador”, assumindo a experiência religiosa quase como um partidário.

\*\*\*

Segundo Putnam (1999), para além de uma “máxima pragmática” ou uma “teoria da verdade”, o grande valor do pragmatismo estaria justamente na observação das consequências práticas de ideias abstratas na constituição de sociabilidades e instituições sociais. Mas em outra direção que não essa “tendência sociológica”<sup>29</sup>, há no pragmatismo uma “tendência

---

<sup>28</sup> James se opõe a ideia de verdade como existindo fora do sujeito do conhecimento, verdade como representação. Afirma que “copiar a realidade é importante, mas está longe de ser essencial. O que é essencial é o processo de ser guiado. Qualquer ideia que nos ajude a lidar, de forma prática ou intelectualmente, tanto com a realidade quanto com seu entorno, que não conduza nosso progresso a frustrações, que seja ‘ajustada’ e adaptada ao contexto geral da realidade, será suficiente para cumprir os requerimentos. Ela será verdadeira em relação a essa realidade” (JAMES, 1921, p. 213)

<sup>29</sup> Em James, o pragmatismo deixa o laboratório e penetra na vida cotidiana, na medida em que suas teorizações têm a intenção de verificar como, entre outros, o pensamento científico e religioso eram vividos no cotidiano de sua época. Já Dewey fala da “ação inteligente” concebendo que a função da mente, a partir de determinados contextos sociais, é produzir fins novos e complexos de modo a liberar a experiência da rotina (social, corporal)

epistemológica”, ou seja, uma específica capacidade de analisar as condições e os modos como teorias emergem a partir de específicas dinâmicas experienciais. Nesse nível da análise pragmatista há uma preocupação caractereológica sobre como o conhecimento facilita certos modos de estar no mundo por parte daqueles que o mobilizam. Amanda Anderson (2006) afirma que a teoria da verdade de James refere-se a um sentimento psicológico de satisfação, misturando psicologia com epistemologia. Esse foco no “temperamento”, argumenta a autora, continuou a ser uma preocupação central dos pragmatistas contemporâneos, elaborando uma "caracterologia mais expansiva" que vai além das análises psicológicas que fazem observações sobre práticas epistêmicas. O "caráter" é, então, esboçado como um estilo de vida mais elaborado, evocando um conjunto de disposições e hábitos, tendendo a uma densidade descritiva que evoca “literalidade”, elementos de ironia ou comédia, usados como armas de ataque nas análises de autores tais como Richard Rorty.

O rudimento dessa preocupação epistemológica está na revisão reflexiva dos papéis e funções dos “cientistas” e “filósofos” através da desmistificação do processo de construção das ideias e dos valores que esses sujeitos promovem através de suas investigações. Em Pierce, por exemplo, há uma valorização do trabalho conjunto dos cientistas. Através da comunicação, estabeleceriam um diálogo contínuo, realizando experimentações, testes que retroagiriam sobre a própria “comunidade dos cientistas” e se difundiriam pela sociedade mais ampla. Apesar de identificar outras instâncias aonde o conhecimento é produzido, com formas diversas de superar a dúvida e permitir a experiência, em Pierce há uma ideia de “convergência do conhecimento” (PIERCE, 1992, p. 139). Apesar de falibilista, a ciência seria a melhor capacitada em aproximar-se de uma verdade possível. O cientista, aquele que encarna, na prática, os ditames do método, seria, nesse contexto, o portador do conhecimento mais autorizado e o sujeito mais competente para fazer juízos a respeito da realidade, mas não poderia ser visto como oráculo de uma verdade peremptória.

Dewey, por sua vez, procura delinear melhor as condições e os meios através dos quais esse sujeito exerceria sua atividade. O campo científico ainda é alvo de preocupação, mas aparece ainda mais corrompido em sua áurea sagrada, na medida em que a marcha do conhecimento é considerada de forma não teleológica, com cada descoberta aparecendo como temporária e passível de questionamento. O cientista, no desenrolar de sua atividade,

---

e do capricho (DEWEY, 1929 p. 180). Mas coube a Mead, reorganizar as ideias de consciência teleológica e experiência radical, em uma teoria sociologia da ação, que indica formas complexas pelas quais os homens adquirem e articulam, de forma inteligente, às ideias, valores e instituições existentes em determinados contextos sociais (MEAD, 1972).

percorreria caminhos que o levariam a “proposições confirmadas”. Mas mesmo esses juízos mais acertados não seriam mais do que “sumários de investigações”, originando outras investigações (DEWEY, 1998b, p.114). Ao invés de ser espelho cristalino da realidade, o cientista aparece aqui como um Hércules perseguindo uma tartaruga, muito embora, nesse processo, continue com a legitimidade exclusiva de ser o verdadeiro produtor de conhecimento. Outro alvo de Dewey é o “filósofo idealista”, ou mais amplamente toda filosofia que se baseia em uma certeza filosófica assentada sob uma imagem do mundo estável, imutável, o que garantiria “segurança”. Essa perspectiva unitária, integradora e transcendental, fundava uma autoimagem positiva e a sensação de poder para quem a mobilizava, no entanto, se afastava de tal forma do caráter contingente, incerto e mutável da ação que Dewey a via como obtusa (DEWEY, 1998, p. 105). O filósofo que acha que o mundo é perscrutável e decifrável por um ato sistemático e idealista de conhecimento aparece como em descompasso com o mundo.

Mas, entre os três maiores representantes do pragmatismo clássico, talvez tenha sido James aquele que melhor investigou o modo como o conhecimento articulado por um pensador, além de servir de fonte de sociabilidade social, garantia a manutenção de certos privilégios a quem o atualizava. James centrou fogo no modo intransigente, autorreferido e inflexível de algumas perspectivas vigentes em seu tempo. Ao analisar correntes de pensamento com fundações bem firmes, confiança em sua capacidade explicativa e na validade absoluta de seus métodos, James argumentou que serviriam aos interesses de manter intacta a concepção de mundo desenvolvida pelo pensador, cristalizada nos livros e legitimada por uma ampla audiência de “*amadores*” (JAMES, 1921, p. 14). Para além de servir a interesses heurísticos, os conceitos, ideias e sistemas teóricos, seriam mobilizados de forma a permitir ao “*filósofo*” a reprodução de sua visão de mundo e, portanto, de sua autoridade, legitimidade e poder (JAMES, 1921, p. 6). Seu interesse é mostrar como certas correntes de pensamento eram animadas por um “temperamento” ou *ethos* intelectual cujas características principais seriam a reprodução da “boa consciência” (JAMES, 1921, p.14), a crença no poder de sua própria perspectiva em responder a diversos problemas e dar conta da realidade; denegação de uma “má consciência”, evitando elementos perturbadores que ponham em dúvida sua própria visão de mundo; decorrente dessa última está à ideia de que para defender o próprio temperamento, os filósofos se digladiam de uma forma virulenta.

A partir desses pressupostos, James submete as duas principais correntes filosóficas de seu tempo ao escrutínio, realizando uma espécie de “análise caracterológica” que, segundo

Anderson (2006), preconiza muitos dos trabalhos contemporâneos. James concentra-se no exame de como alguns conceitos e posicionamentos do racionalismo de caráter idealista e do empiricismo, que chama de obtuso, implicavam em diferentes possibilidades experienciais. Sua abordagem parte da teoria como um sistema de ideias estático e procura projetar um espaço extrateórico, de vida, em relação com o qual os conceitos e ideias adquirem sua *força prático-cognitiva*. O principal conceito aqui é o que James chama de “temperamento intelectual” que parece se referir a uma espécie de “habitus”, padrão de comportamento holístico que atua no processo de produção intelectual e que contribui na produção de evidências que se ajustam a uma visão do universo. Daí afirmar *“he believes in any representation of the universe that does suit it”*<sup>30</sup>. Assim projeta os tipos que chama de *“thunder-minded racionalista”* e *“tough-minded empiricista”* (JAMES, 1921, p. 12), dois tipos de temperamentos intelectuais que lutavam pelo monopólio da interpretação do universo. Entre esses conhecimentos fundacionais, projeta o pragmatismo como um método com um temperamento brando, integrador, capaz de tomar diversas formas de conhecimento como válidas, desde que tenham importância na reprodução da “experiência” daqueles que assumem suas premissas. Em James, o pragmatismo é “um convite ao pluralismo” (RESCHER, 2016, p. 8).

Nesse viés flexível do pragmatismo está o trabalho de Richard Rorty, já influenciado pelas interpretações contemporâneas do papel da linguagem, distanciando-se das iniciais preocupações pragmáticas em relação à verdade e a validade do conhecimento (RESCHER, 2016, p. 14). Rorty possui uma caracterização do “intelectual” interessante: de um lado, está o “intelectual essencialista”, os que procuram penetrar na realidade em busca de capturar áreas em que níveis últimos de poder estão alocados, usando o seu vocabulário como uma perspectiva verdadeira sobre o mundo; opõe a esse o “intelectual não essencialista” que, evitando uma atitude reificadora, concentra-se na tarefa de “redescricao”, fugindo dos vocabulários morais e políticos nos quais eles são socializados (RORTY 1991, p.136). No livro “Contingência, ironia e solidariedade” (1989), lidando com a tradição filosófica pós-nietzschiana, Rorty realiza uma importante análise do modo como certos teóricos, que se consideravam renovadores da linguagem e afastados das perspectivas essencialistas, na

---

<sup>30</sup> Afirma James “esse temperamento realmente lhe dá um viés mais forte do que quaisquer premissas objetivas. De uma forma ou de outra, fornece evidências para o filósofo, contribuindo para uma visão mais sentimental ou mais fria em relação ao universo, tanto quanto quaisquer ‘fato’ ou ‘princípio’ fariam. Ele confia em seu temperamento, deseja um universo que se ajuste a isso. Acredita, assim, em qualquer representação do universo que reflita os termos de sua perspectiva. Em adição, ele sente que homens de um temperamento oposto ao seu estão em descompasso com uma verdadeira compreensão do caráter do mundo e, em seu coração, os considera incompetentes” (JAMES, 1921, p. 7).

verdade escorregavam em uma postura metafísica e autorreferente semelhante às criticadas por James. Esses, etiquetados de “ironistas teóricos”, reproduziram a mistura de uma busca de inovação linguística, de autodeterminação existencial, com a ideia de relevância social de suas obras.

Ao analisar as teorizações de Nietzsche e Heidegger, dois grandes ironistas, Rorty aponta que tais autores, apesar da verve corrosiva, reproduziam elementos metafísicos por eles negados. Ao construírem um “nós” (1989, p. 122), realizaram suas análises na assunção de que falavam algo que se referia à “realidade” (“ser”, “Europa”), ou seja, a “condições de possibilidades” que, existindo fora dos respectivos vocabulários, seriam captadas em uma narrativa sublime da história (1989, p. 106). Rorty parece conceber o “social” como lugar em que as pessoas levam a cabo seus projetos de forma prática, sem preocupações com a “metafísica” ou a “ironia”. É um espaço longe dos livros lidos pelos eruditos e de suas descrições, mas que poderia ser reduzido por teorizações que, em um só movimento, tentavam ir além dos cânones metafísicos com os quais se debatiam e se colocar como farol político e existencial. Nos ironistas teóricos, os conceitos, sistemas teóricos, tendem a ser vistos como cristalizados, estáveis, hiperepresentativos, mesmo dentro de uma narrativa historicista focada na mudança. E, para dar conta desses regimes de verdade, uma teoria é erguida, também estável, que tende a se apresentar como privilegiada. Rorty afirma que isso leva a um problema: como superar a autoridade sem assumir para si uma posição privilegiada (RORTY, 1989, p. 105).

Já o seu “ironismo”, para Rorty, representa a tentativa de escapar dessa junção problemática entre autocriação e política (RORTY, 1989, p. 120). Rorty acaba defendendo uma política liberal “pública”, baseada em valores como liberdade e justiça econômica, que seriam capazes de promover um desenvolvimento social importante, embora muito consciente do caráter contingente, situacional e pragmático de sua posição. Em seu cerne estaria à capacidade dos intelectuais reterem uma imagem das necessidades dos “outros”, de seus sofrimentos. Mas afirma que, no nível “privado”, o mesmo sujeito poderia entregar-se ao processo de desconstrução de linguagens e inovação teórica e metafórica. O que poderia atender a tendência de busca de originalidade presente nos mais diversos autores que analisou, resolvendo, dessa forma, os elementos contraditórios contidos em suas perspectivas. Essa posição política controvertida não impede de verificar a importância do esquema de Rorty para estudar abordagens “ironistas” como o pensamento decolonial. Estabelecendo-se como desconfiadas de esquemas teóricos tradicionais, tais abordagens procuram integrar-se a

interesses coletivos, tais como de grupos submetidos a processos de subalternização e, através de novas ideias-valores, inaugurar novas práticas políticas e de conhecimento, ou o que aqui chamo de projeção normativa do papel do intelectual. Parece permitir verificar a base narrativa a partir da qual pensadores críticos lidam com fenômenos sociais e problemas políticos contemporâneos e apontar os limites e dilemas que os elevados ideais que se impõem colocam para sua prática teórica “ironista”.

\*\*\*

Uma abordagem pragmática pode facilitar a descrição e a análise da relação entre argumento e prática em um dado corpo de conhecimento, estabelecendo se determinado “temperamento” é, de fato, consistente com um conjunto de crenças promovidas pela teoria, articuladas, sobretudo, em uma concepção normativa de intelectual. Na teoria decolonial de Mignolo, objeto de diálogo nessa tese, pode existir uma virtude política elaborada, largamente exemplificada e conseqüente, pois se propõem a ser luz para a prática de outros intelectuais e processos de decolonização. Embora tal proposta correr o risco de estar em descompasso com certas características que, no caso específico, Mignolo apresenta em seu trabalho de teorização. Isso permite examinar a *relação teoria X prática*, verificando e “testando” as alegações abstratas através da incorporação à prática<sup>31</sup> atualizada pelo autor argentino em sua teorização. A ideia é que, ao suspender uma atitude ingênua diante de tais construtos teóricos, o pragmatismo permite o acesso a uma instância crítica capaz de realizar um estudo cujos resultados ajudem a jogar luzes nas inconsistências e potenciais do pensamento decolonial.

O pragmatismo me parece relevante porque não surge apenas de elementos externos ao pensamento que se quer estudar, quais sejam, de uma “epistemologia monotópica” que negue, de partida, as interessantes propostas do pensamento decolonial ou de uma crítica pós-moderna ao pensamento decolonial, tais como a facilitada por Foucault, ainda dentro de uma “cegueira em relação à colonialidade”. O pragmatismo pode valorar positivamente qualquer conhecimento desde que sua significância prática seja corroborada. O ideal é se desembaraçar

---

<sup>31</sup> "prático" aqui se refere a ações ou caminhos, particulares, um "go of something" (JAMES, 1921, p. 197) de ideias, cuja existência de tal o qual ideia anterior permite experimentar. James afirma que ideias assumidas como verdadeiras “conduzem-nos a atos e a outras ideias que elas instigam, para dentro ou em direção a outras partes da experiência com as quais sentimos durante todo o processo desde que as ideias originais permaneçam assumidas como verdadeiras” (JAMES, 1921, p. 201).

em relação ao esquema que Mignolo projeta e que o permite imaginar uma concepção normativa do papel do intelectual que, elevada a modelo, serve para projetar sua própria imagem do que faz na e a partir de sua prática teórica. Buscarei verificar, a nível conceitual, como Mignolo articula o que considera ser o “intelectual decolonial”. Quais são suas características? Quais são as manifestações de sua forma degenerada? A partir dessa tipificação buscarei assumir o próprio ideal normativo de intelectual de Mignolo como fundamento da crítica. Testarei se o que chamo de *temperamento ironista decolonial* do autor argentino se aproxima de fato com seu ideal normativo do que seja o intelectual.

A operação fundamental, a partir de James e Rorty, é, portanto, assumir as "consequências" da prática intelectual que Mignolo idealiza e comparar se de fato isso ocorre na própria teorização que coloca em movimento. Isso inclui verificar como ele mobiliza os instrumentos teóricos que se ajustam à posição que assume e, paralelamente, analisar como pode agir se distanciando desse caminho. Embora, como parece ser o caso, o reconhecimento desse fato possa não estar explícito em sua teorização. O autor em questão procura, na medida do possível, manter uma boa consciência do que faz. Portanto, é uma análise que parece permitir ser “interno”, ao assumir as consequências da teoria, mas também externo, ao verificar como a prática intelectual pode fugir dos ideais que projeta. Assumo que é possível ser "empírico" e “não moralista” na investigação do pensamento decolonial, adiando qualquer julgamento inicial a respeito dos méritos da perspectiva em análise e, mais do que isso, deixar-se influenciar por seus mais elevados valores, especialmente o que torna possível o impossível diálogo com o “outro”. Claro, sem a cegueira do crente mais fervoroso, pelo menos até os resultados finais, momento em que poderei ser um pouco mais incisivo em meus julgamentos sobre os méritos e deméritos de tal abordagem.

Em uma primeira parte, farei uma descrição mais ou menos aproximada, do surgimento, principais preocupações e atores do pensamento decolonial. Nessa etapa, a ideia é contextualizar o lugar que Mignolo ocupa nessa corrente de pensamento e como sua trajetória, comparada a de outros, pode justificar tomá-lo como exemplo de um intelectual que radicaliza as premissas do grupo. De fato, a biografia de Mignolo, sua trajetória acadêmica nômade e o vínculo aos desenvolvimentos de uma virada epistêmica, podem ajudar a entender o “temperamento” que expressa através de sua obra e que procurarei aqui analisar. Em um segundo momento, com uma categoria não substantiva de “intelectual” em mente, buscarei analisar as concepções dessa figura na obra de Mignolo. Inclui verificar os conteúdos de sua classificação que separa aqueles que ainda agem e pensam dentro da colonialidade de saberes

e aqueles que conseguem inaugurar um pensamento novo que se vincula aos diversos “outros” da América Latina. Trata-se ainda de uma análise descritiva a partir da sistematização dos momentos em que esse assunto é objeto de reflexão de Mignolo, permitindo construir categorias como “intelectual decolonial” e “intelectual colonizado”. Servirá para compreender o ideal de atuação de intelectual em seu diálogo com os subalternos, parâmetro fundamental para o acompanhamento do movimento que o próprio Mignolo coloca em atuação em sua obra.

Em um outro movimento, uma “disposição afetiva” que visa sustentar as próprias premissas de Mignolo será flagrada em momentos “dramáticos”, de intensa emoção. São atitudes “performáticas” que servirão como índice de um “temperamento intelectual”. Tais elementos serão aglutinados e através da demonstração de seus conteúdos, evocarão algo como um “temperamento intelectual decolonial”. Procurarei entender como sua macroteoria possui determinadas características que podem ou não o afastar daquele lócus privilegiado de atuação do intelectual que, alegadamente, desenvolve uma relação mais ajustada com tais “outros”. Aqui os pressupostos mais férteis de Mignolo, sua influência pós-estruturalista, pós-moderna e crítica, serão objeto de reflexão, com o objetivo de verificar se atualizam uma prática intelectual concernente aos mais elevados ideais manifestados de forma elogiosa pelo autor. De fundo, há uma pergunta se existe ou não uma “contradição performativa”: Mignolo, ao projetar o intelectual como “herói discursivo”, agindo através de fenômenos semânticos, solapa o ideal dialógico de relação com os subalternos, além de limitar o pluralismo e o antiuniversalismo que defende?

O objetivo, nesse contexto, é investigar o esboço de um *ethos* ou “*temperamento intelectual*” que surge a partir de determinadas proposições que o autor argentino assume em sua teorização e, dentro dessa imagem que ele erige, verificar quais as contribuições que uma visão normativa do intelectual tem na manutenção de uma boa consciência em relação àquela postura. A questão é se, do ponto de vista da prática intelectual que assume, sua concepção de “intelectual decolonial” é, de fato, “consequencialista”, coerente com seus ideais, ou se serve para minimizar alguns dilemas que as escolhas teóricas ironistas de Mignolo implicam. Em outros termos, se aquilo que articula de forma criativa e defende como um modo de ser intelectual mais ajustado aos processos de decolonização tem valor como elementos norteadores do modo como ele investiga a colonialidade e se relaciona com povos que considera submetidos à colonialidade. Do ponto de vista teórico, portanto, assumo aqui uma interpretação pragmática da teoria: as concepções teóricas só têm seus sentidos fixados

quando articulados a uma dimensão prática, com vista a realizar determinados objetivos. Estratégia que permite imaginar também o modo como, ao mobilizar elementos teóricos, os intelectuais atualizam determinados *temperamentos intelectuais*, que nem sempre, nem necessariamente estão em acordo com suas concepções normativas.

O estudo que será realizado será uma espécie de “etnografia da razão”, concentrando-se na descrição e análise de determinados elementos teóricos que se desprendem das principais proposições do sistema erguido por Mignolo. É nesse nível que Mignolo, através de uma linguagem própria, realiza a “crítica do pensamento ocidental” e projeta um conjunto de características que são encarnadas por “pensadores desobedientes”. Estes articulam uma nova forma “teórica” e “política” que se vincula a “gnose” e aos destinos sociais de povos submetidos à colonialidade. Essa visão axiológica do intelectual que emerge na teorização de Mignolo inclui a superação de um conjunto de dilemas apontamos acima tais como seu caráter “parcialmente independente” ou sua tendência a construir posições de autoridade a partir dos instrumentos discursivos que mobiliza e assume. Faz-se necessário examinar, nas principais obras de Mignolo, como essas imagens elogiosas, pedagógicas e autorreferentes são delineadas e articuladas com uma possível “topografia de tipos intelectuais” que encarnam outras características. Isso será fundamental para reconstrução do modo como Mignolo dramatiza sua inovação teórica e projeta uma imagem positiva de si mesmo que deve ser seguido por outros, como uma alternativa fundamental para uma prática intelectual decolonial.

No entanto, *ex nihilo nihil fit*. Esse estilo de teorização possui um contexto específico, um em que se propõe a superar o cartesianismo, a metafísica (ocidental), a ideia de verdade como existindo fora da perspectiva pela qual ela é enunciada. É filha da modernidade, onde os halos deixam de existir, com a palavra, a linguagem passando a ser vista também como fonte de criação do mundo. Rorty, herdeiro do pragmatismo jamesiano, resume essa tradição dizendo que encarna a ideia de “verdade como criada” (RORTY, 1989, p. 3), e caracteriza seus portadores como “ironistas”. Mignolo, ao assumir as ideias de análise semiótica, de reconstrução discursiva, afirmando que sua perspectiva não é conotativa, parece se vincular a versão francesa desse ironismo. O que pode trazer certas consequências para o modo como reconstrói sua narrativa, relaciona-se com elementos da história e da existência de povos de origem negra e indígena, e sugere saídas para seus dilemas. Algo que, em hipótese, nem sempre nem necessariamente se coaduna com as imagens do que ele diz fazer e que surgem de sua teorização, mesmo que para manter a “boa consciência intelectual” Mignolo evite o enfrentamento direto com tais dilemas.

Contudo, a crítica aqui atualizada não tem a intenção de destronar Mignolo em nome de uma versão de conhecimento e política tal como exemplificada nas propostas de “ironismo privado” e “liberalismo público” em Rorty (1989). Apesar do amplo valor desse texto, depois das muitas releituras (ou redefinições) que ele foi submetido, não é possível mais uma aceitação ingênua de suas propostas<sup>32</sup>. Mas, sendo um pouco decolonial, o que pesa aqui é o elogio inocente de Rorty à experiência histórica contingente do liberalismo, como aquela que melhor conseguiu criar condições para uma sociabilidade positiva, menos violenta, uma melhor atmosfera para o florescimento das capacidades humanas. Impossível não perguntar pelo seu “*darker side*” e obter como resposta a experiência trágica de muitos povos que sem querer querendo tiveram que adotar as instituições do liberalismo. Enfim, assumir de forma acrítica os fundamentos desse neopragmatismo, seria comprar uma perspectiva, em certo sentido, imperialista do mundo, forjada no domínio dos EUA e na imposição de suas instituições, visões de mundo e valores. Seria mais uma versão de uma dependência intelectual tão denunciada pelo pensamento decolonial e atacada de forma veemente pelo Grupo Modernidade/Colonialidade.

Dito isso, contudo, o modo zombeteiro e criativo que Rorty trata de figuras tão imponentes como Heidegger, Foucault e Nietzsche, entre outros, facilita um antídoto interessante para pensadores que em um momento ou outro começam (paradoxalmente) a levar suas ideias “a sério” demais, apesar de seu caráter não fundacional, tais como Mignolo. Este demonstra que quase todo conhecimento produzido, independentemente de ser hegemônico ou contra-hegemônico, local ou global, não passa de um modo perverso através do qual o ocidente foi impondo suas representações sobre o mundo. E - no mesmo movimento - determina formas limiares, duais, indisciplinadas, que transcendem os limites do racionalismo “normal” e projetam novas epistemologias. Mignolo deseja ser membro desse grupo restrito, idealizado na figura que chamarei de “intelectual decolonial”, além de se assumir responsável por uma terapêutica decolonial indispensável. Outrossim, com vistas a realizar essa tarefa, aferra-se a uma teorização complexa e multifacetada que submetendo os mais diversos fenômenos a uma aguda interpretação, a partir de suas premissas, cria uma

---

<sup>32</sup> Entre as críticas a essa postura, segundo Critchley (2005), destaca-se, em primeiro lugar, a cegueira da perspectiva rortiana em dar conta das dimensões menos elogiosas do liberalismo, especialmente do liberalismo econômico, cuja expansão não resulta necessariamente em tolerância e luta contra o sofrimento alheio - elemento central na definição do autor norte-americano do que é ser liberal. Em segundo lugar, sua concepção de liberdade é, tal como no liberalismo clássico, negativa, e parece excluir a possibilidade de esse conceito ser compreendido a partir de uma dimensão pública e social.

arquitetura de razão conceitual bastante robusta. No fim das contas - por força de ser decolonial- Mignolo parece acabar sendo demasiadamente “ocidental”.

#### 4 DO PENSAMENTO DECOLONIAL E SEU “IRONISMO”<sup>33</sup>

No segundo capítulo parti dos aportes decoloniais, suas contribuições para entender algumas correntes de pensamento e busquei mostrar a relevância de uma abordagem pragmática da figura do intelectual em Mignolo. A ideia era colocar a perspectiva decolonial em confronto com alguns discursos sociológicos e pós-modernos. Ambas as abordagens, girando sobre seus pressupostos, instauram critérios de julgamento externos ao pensamento com o qual dialogam, avaliando as alegações do interlocutor em busca de inconsistências, descompassos históricos, fragilidades que desmontam seu poder de convencimento<sup>34</sup>. Em busca de fugir desse tom autolegitimador e arrogante, o pensamento pragmático surgiu como uma abordagem importante. Permite analisar o movimento decolonial em seus termos, tomá-lo como uma intervenção no campo intelectual que facilita experiências àqueles que a mobilizam, além de servir de elementos simbólicos para a reprodução da vida cotidiana dos subalternos decoloniais. Mas aqui, a inspiração nessa tradição é contrabalanceada pela ideia de que não se parte de nenhum *frame* integrador, superior em sua capacidade crítica, inquisitório de outras formas de pensamento, enquanto se realiza de forma asséptica.

Um dos móveis da tese é tentar realizar o movimento decolonial por outras vias, o que impõe perceber certas tensões e entraves dentro de tal corrente do pensamento contemporâneo. Nessa parte da tese, com esse objetivo em mente, farei um estudo mais geral do Grupo Modernidade/Colonialidade. A ideia é demonstrar como ele inaugura um vocabulário rico que, herdeiro de tendências céticas e antifundacionalistas, procura superá-las, junto como o grosso do pensamento moderno. Propõe novas interpretações sobre a realidade global que visa, além de liberar o sujeito do conhecimento, ampliar a autodeterminação dos *degredados de la tierra*. O capítulo inclui um esboço das condições históricas em que o grupo emergiu, especialmente no pós-Segunda Guerra Mundial e pós-muro de Berlim, e a compreensão do potencial

---

<sup>33</sup> O ferramental teórico presente em “Contingency, irony and solidarity” (RORTY, 1989) aparece aqui como uma tentativa de resguardar um tom analítico responsivo às demandas disciplinares, muito embora sem o caráter corrosivo que disciplinas como a sociologia tendem a imprimir em seu diálogo com o pensamento decolonial. Tendo a concordar, contudo, com parte das críticas de Dussel e Mendieta que afirmam “não podemos segui-lo na extrema ambiguidade do caráter incomensurável de seus princípios éticos, em seu neopragmatismo contextualista, o qual, no fim das contas, acaba se tornando cúmplice da dominação tal como atualizada no nosso caso “Norte-Sul” (contexto que, por definição, não pode ser criticado por Rorty). Nós também não podemos segui-lo em seu caráter liberal-norteamericanista de caráter eurocêntrico” (1996, p. 105).

<sup>34</sup> Existem algumas implicações de uma prática intelectual que se desenrola a partir da crença de possuir o “vocabulário final” correto. Segundo Rorty, argumentar torna-se uma questão de refinar ou clarificar o uso que alguém faz dos próprios termos enquanto projeta lugares-comuns, pressupostos bem cristalizados pelo sistema que realiza a crítica. Ou seja, trata-se mais de “alocar relações inferenciais entre proposições do que comparar vocabulários.” (1989, p. 77).

heurístico de algumas de suas categorias mais relevantes. Assim, o pensamento decolonial aparece mais como um “jogo de linguagem”<sup>35</sup> que, em diálogos diversos com outros, compõem um “conjunto de metáforas”. Esse “arsenal de palavras” amplia possibilidades interpretativas e quer servir de base para novas experiências. O próprio argumento decolonial, tal como visto em Mignolo, busca superar a ideia de um pensamento que expressa algo externo ou transcendental, ao dizer que sua perspectiva é “conotativa”<sup>36</sup>.

No entanto, mesmo as perspectivas mais historicizantes e construtivistas, na acepção de Richard Rorty (1989), “ironistas”, são presas de uma armadilha. Ao projetarem uma teoria que, além de buscar a “redescrição” de outras formas de conhecimento, facilitando uma originalidade intelectual, assumem um tom oracular e uma missão social, acabam adotando uma arrogância que pode superar uma autocompreensão do caráter contingente de sua própria perspectiva. Essa tendência geral do “ironismo teórico”, identificada por Rorty, parece, de fato, se desenrolar no pensamento decolonial, ao fundar sua interpretação em uma estratégia que, além de esgotar o potencial do pensamento que nega, procura, através de macronarrativas, estabelecer possibilidades existências que passam necessariamente pela adoção da perspectiva decolonial. Só ela, ao projetar uma “teoria bárbara”, vinculada a um corpo que sofreu colonialidade em regiões do mundo racializadas, pode dialogar e projetar formas de conhecimento e de vida que foram expulsas ou silenciadas pela História. Passaria, portanto, por uma “gramática decolonial”, a possibilidade de “novos futuros”.

A questão é até que ponto o pensamento decolonial estaria disposto a levar em conta o ônus de sua incapacidade em lidar com métodos de resistência à colonialidade que não passem por sua teoria ou representem uma adaptação outra que não a “desobediência epistêmica”. Como é assumida, pelo intelectual, a completa ignorância de suas teses ou pouco valor que “homens comuns” possam atribuir às ideias consideradas importantíssimas pelos intelectuais? Até que ponto o “ironista decolonial” articula o ideal de redescrição e

---

<sup>35</sup> Rorty parte do raciocínio de que se existe um "mundo", cuja eficácia causal independe da intencionalidade humana, tal mundo não pode ser falseado, apenas a "verdade" pode ser falseada (1989, p.5). Ou seja, afirma, em uma compreensão wittgensteiniana e davidsoniana, que nossa relação com o mundo é sempre mediada por "jogos de linguagem". Essa visão substitui a de um "grande quebra-cabeças" (1989, p. 11) cujas peças são redutíveis umas às outras (tem privilégios externos) ou podem se organizar como uma grande metalinguagem que é mais próxima da verdade. As novas linguagens surgem de forma contingente, aleatória, não para responder a questões colocadas pelas antigas linguagens, mas sim ao propor novos problemas ou "metáforas", elege coisas como importantes.

<sup>36</sup> Essa ideia, que parece justificar tomar Mignolo como ironista, é condensada na seguinte passagem “na minha visão, teorias não são instrumentos para entender algo que está fora da teoria: ao invés disso, teorias são instrumentos que permitem a construção do conhecimento e da compreensão” (MIGNOLO, 1993, p. 127). Pode ser verificada também no HLP (MIGNOLO, 2003, p. 52) ou no DSR (MIGNOLO, 1995, p. 21).

consciência da própria contingência com a prática posta em movimento em sua teorização? Tais questões serão abordadas de forma mais direta no quarto capítulo. Pode-se dizer, contudo, que apesar de realizar, no que se segue, um olhar panorâmico sobre o pensamento decolonial, incluindo as contribuições de autores como Quijano, Dussel, Wallerstein etc., minhas reflexões recaem especialmente nas contribuições de Mignolo. E isso não é gratuito: Mignolo, originário dos estudos literários, realizando sua trajetória acadêmica no, a um só tempo cético e utópico contexto pós-muro de Berlim, articula o que talvez seja a mais inventiva teorização decolonialista. E em uma cultura em que o “ironismo”, nas suas diversas matizes, surge como emergente, Mignolo parece dar o tom da radicalidade atribuída ao grupo.

#### 4.1 A verve teorizante e crítica do Grupo Modernidade/Colonialidade

O projeto Modernidade/Colonialidade<sup>37</sup>, grosso modo, é um movimento acadêmico criado por intelectuais que estudam sobre e a partir da América Latina. “Sobre” porque a história e os povos dessa “região” são analisados, em sua complexidade, em livros e artigos bastante criativos que exploram a cultura, a língua e o pensamento surgidos por essas bandas a partir da instauração do dilema colonial. Tal “entidade histórica”<sup>38</sup>, a primeira da modernidade, é vista como presa de uma totalidade opressora. Essa estrutura age como o monstro mitológico *hibris*, deglutindo o que se opõe a sua ação, impedindo a manifestação criativa e a exteriorização objetificante de “outras” formas de existir cujas origens remontam até antes do colonialismo. Em sua mutabilidade apresentou um formato “teológico” e, posteriormente, “egológico” que deixou em seu caminho um rastro de povos, vítimas de processos de aculturação que, com muita dificuldade, reproduziam seus imaginários e formas de vida<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> A ideia aqui não é fazer uma análise das origens intelectuais do projeto. Existem ótimos artigos que tratam disso, tais como ESCOBAR (2003), QUINTANERO (2010) e BELLESTRIN (2013). Minha descrição geral busca se apropriar de algumas de suas características gerais e de marcos históricos do surgimento do projeto com vistas a uma interpretação não exaustiva e pragmática de algumas armadilhas surgidas das escolhas teóricas do grupo, especialmente de Mignolo.

<sup>38</sup> O’Gorman (1995) foi pioneiro na reflexão sobre a emergência do que viria a ser a “América” e da ideia de que era concebida como uma entidade histórica com certo destino. É na busca dos fundamentos dessa ideia que muito dos trabalhos do Grupo Modernidade Colonialidade se concentram.

<sup>39</sup> Ou nas palavras de Mignolo “Do Renascimento europeu ao iluminismo, da teologia e teo-política do conhecimento à egologia e à ego-política do conhecimento, a institucionalização e o controle de significados tornaram invisíveis as histórias e os conhecimentos dos não-europeus” (2011, p. 193).

Já o “a partir” se refere ao fato de que “América Latina” acaba sendo projetada também como uma ancora, um ponto específico em uma totalidade, a partir do qual o pensamento é construído. É um *locus de enunciação*<sup>40</sup>. Apoiados na inflexão pós-colonial, ou seja, na crítica ao caráter autorreferido e violento da perspectiva Europeia, e na defesa da possibilidade de se imaginar para além das categorias e autoimagem eurocêntrica, afirmam a tangibilidade desse espaço não ontológico, discursivo e de resistência (COSTA, 2006). Para tanto, há uma valorização positiva da história, da língua, do pensamento e da experiência individual ou coletiva ocorridas em uma parte do mundo que, como outras, desde o início do chamado “sistema-mundo” (WALLERSTEIN, 2004), permaneceu em uma posição subalterna. Esse resgate e potencialização do que foi violentado ao longo dos séculos, tem como finalidade a liberação “epistêmica” e a construção de futuros distintos.

Nessa empresa, busca-se ir além do latinoamericanismo das disciplinas tradicionais, que se reproduziu (e se reproduz), em várias manifestações, negando a alteridade daqueles que foram submetidos ao escrutínio investigativo (GROSFUGUEL, 2012). Tal subcampo dos “estudos de área”, assim como o “orientalismo”, durante muito tempo foi a atualização de uma perspectiva chamada de “eurocêntrica”. Segundo a ótica decolonial, esse ponto de vista se reproduzia nas mais diversas disciplinas preocupadas em tematizar o “outro” em contraposição a um “mesmo” europeu, tal como a história, a antropologia, a ciência política etc.<sup>41</sup>. Seria praticada por estudiosos que assumiam a ideia de que a América Latina era um campo fértil de objetos de conhecimento e não de saberes. O grupo M/C assume a ideia de que, sim, é possível praticar um saber e desvelar saberes que são tão ricos quanto o dito conhecimento universalista que vem da Europa. “Europa” aqui também considerada como lugar de fala, ou seja, espaço não ontológico que pode e é assumido por pessoas que vivem em culturas periféricas. É contra o caráter difuso, inconsciente e consequente dessa ameaça que o pensamento decolonial se erige.

---

<sup>40</sup> Foucault, com sua análise arqueologia, buscou desvelar a “vontade de verdade” ocidental e suas nuances. Em livros como “As palavras e as coisas” (2007) e “Arqueologia do saber” (2015), procura mapear a reafirmação de ordens epistemológicas, determinadas geograficamente e culturalmente, que legitimam uma evolução social específica, a ocidental. É nessa base, procurando superá-la, que Mignolo desenvolveu a ideia de “locus de enunciação”. Ver, por exemplo, Mignolo (2001, p. 172); (2007, p. 41) ou (Mignolo, 1995, p. 4).

<sup>41</sup> Sobre isso, Castro-Gómez afirma que “as críticas terceiro-mundistas ao colonialismo, como narrativas formuladas teoricamente pela sociologia, a economia e as ciências políticas, não podiam escapar ao âmbito desde o qual essas disciplinas reproduziam a gramática hegemônica da modernidade nos países colonizados. Seguindo as teses de Jacques Derrida, Spivak afirma que nenhum discurso de diagnóstico social pode transcender as estruturas homogeneizantes do conhecimento moderno. O que significa que nenhuma teoria sociológica pode “representar” objetos que se encontrem por fora do conjunto de signos que configuram a institucionalidade do saber nas ciências sociais modernas” (CASTRO-GÓMEZ & Mendieta, 1998, p. 172).

Pode-se dizer que seus principais representantes partem de uma compreensão totalizante, culturalista e crítica do social. Fenômenos como a apropriação e a exploração da mão de obra por parte dos colonizadores e a imposição de padrões subjetivos, são vistos como existindo de forma parcialmente integrada, modelados em um sistema-mundo que, apesar das mudanças históricas, pode ser compreendido em sua totalidade (QUIJANO, 2005). Assim, um fenômeno como nossa instável institucionalidade é interpretado em ligação direta com a reprodução de mecanismos culturais de longo prazo, vividos como um inconsciente coletivo e que, influenciando a sociabilidade cotidiana, travam nossos processos de democratização (QUIJANO, 2014, p. 605). Aqui há uma superação do argumento dependentista que explica os dilemas e a subordinação da América Latina levando em conta apenas o lugar que ocupamos numa divisão internacional do trabalho capitalista e a reprodução de um tipo de dominação plutocrática, compreensão que subvaloriza os mecanismos “superestruturais”. É na “cultura”, sobretudo na ideia do surgimento de um novo tipo de intersubjetividade a partir da categoria “raça”, um novo “padrão de poder”, que o grupo procura interpretar nossos labirintos e apontar saídas.

Em sua forma talvez mais radical, que será objetivo de minha discussão, o tecido social é abordado como constituído por fenômenos semióticos complexos e difusos, estruturas discursivas que plasmam possibilidades existenciais. Pode-se dizer que tal perspectiva hipertrofia a realidade, considerada como articulada em torno de uma lógica microfísica de poder que, articulada teoricamente pelo decolonialista, visa provocar uma consciência que facilite processos de liberalização epistêmica e social. Sua compreensão, contudo, é realizada prioritariamente através de obras culturais, como livros, cartas e mapas, e apenas episodicamente em sua encarnação prática diversa nos povos ou grupos sociais tomados como objeto da colonialidade e potenciadores de processos de decolonização (MIGNOLO, 2003). Na diagnose de Mignolo, tudo, desde um livro escrito sob um mote teórico tradicional, passando pelo lugar marginalizado da medicina tradicional em comparação com a medicina de origem europeia, até uma visão da natureza como depósito inesgotável de matérias primas, pode ser visto como uma manifestação dessa totalidade. Há uma atitude de “mestre da desconfiança”<sup>42</sup> ou ironista, lançando um olhar inquiridor sobre vários aspectos da vida social.

---

<sup>42</sup> A ideia de uma “escola da suspeita” refere-se a análise feita por Ricoeur (1973) do modo como as obras de Freud, Nietzsche e Marx instauraram uma crítica da ideia da consciência como transparente diante do mundo e de si mesma. Esses autores procuram interpretar os elementos simbólicos, através dos quais tal consciência se manifestava: Marx, com sua teoria da ideologia, Freud com seus fundamentos inconscientes e Marx com uma genealogia da moral e da vontade de verdade. Especialmente Mignolo, bebendo na ideia de colonialidade de

Sob a influência da tradição crítica, embora afirmando se descolar de seu estilo de pensamento (MIGNOLO, 2010, p. 8), procura-se realizar uma teoria que vá além da mera constatação dos fatos. O objetivo de conhecer é sobredeterminado pela ideia de que existe uma realidade social que precisa ser transformada e cuja modificação a intervenção teórica do grupo é fundamental. Se é no nível semântico, cultural, que a dominação se cristaliza, o *combate e um heroísmo* também se realizam nesse nível. Embora se negue o fato de que o pensamento decolonial possa ser tomado como uma perspectiva privilegiada de “acesso ao real”, ao afirmar sua relação orgânica com subalternos e ao processar tais relações em posições políticas estáveis na teoria, pelo menos em Mignolo, parece haver a assunção de uma autoridade (FRANZÉ, 2013). Essa teoria busca desvelar a gênese de nossos dilemas e, no mesmo movimento, retirar os grilhões que impem o florescimento de alternativos padrões de relação com a natureza, de outros imaginários espaciais, de um padrão de convivalidade mais democrático, de uma “ecologia de saberes” (SANTOS, 2010a) que abarque formas ocidentais e não ocidentais etc. A dialética negativa aqui não é suficiente, pois deve se completar com o chamado “movimento analético”. Refere-se, entre outras coisas, à atitude ética de ouvir o outro e de se sacrificar por seus apelos (DUSSEL, 1977, p. 163).

Pode-se dizer que o pensamento decolonial atualiza um “olhar sobre o passado a partir do presente” e pensando o futuro (MIGNOLO, 1995 p. 5). O grupo procura se afastar de uma compreensão evolucionista, unilinear e dual de história, característica de um modo europeu de pensar um telos modernizante, surgido endogenamente no “velho continente” e que se espalhou mundo afora. O grupo investe em uma interpretação distinta, focando em como fenômenos que possuem laços causais complexos devem ser pensados dentro de uma dinâmica sistema-mundista, em que “impérios” disputam entre si o controle de “colônias”. O que está em jogo é o questionamento do modo elogioso e autoreferido que intelectuais, desde pelo menos o renascimento, aludem a um “processo civilizatório” eurocêntrico encarnado em virtudes como “razão”, “verdade”, “liberdade” e “justiça”. Em uma reconstrução das condições de possibilidades dessa experiência, os autores mostram a existência de um *darker side* da modernidade, caracterizado pelo espólio injustificado dos recursos de povos não europeus, a violência epistêmica, a opressão e a injustiça. As histórias do ocidente são marcadas, assim, pela distribuição racial e geográfica de benefícios para poucos e horrores para muitos.

---

Quijano, também procura desenvolver sua teoria de interpretação da formação da consciência em uma situação de “colonialidade de saber”. O que aqui enquadrado na ideia de uma “tradição ironista”.

Em outro nível, o quadro de análise enaltece e integra, em narrativas genealógicas, histórias e experiências sociais que se agregaram à modernidade no início do século XVI e que sobreviveram, apesar de relações corrosivas com a perspectiva eurocêntrica da história e que podem fornecer a base para distintas sociabilidades. Nessa perspectiva existe uma utopia que se diferencia das imagens fechadas da cidade ideal, como a do marxismo. É uma utopia que fala sobre “vários mundos possíveis”, portanto várias utopias de mundos possíveis, convivendo e se relacionando de uma forma dialógica e não autoritária. Muito embora a concatenação dessa interpretação histórica e a articulação dos sistemas teóricos tenderem a autolegitimação, em Mignolo, sua manifestação é colocada como não arrogante, evitando o tom peremptório da razão tradicional. Contra o universalismo provinciano europeu, busca-se um universalismo verdadeiramente universal (WALLERSTEIN, 2007).

E apesar da grandiloquente habilidade desconstrutiva e imaginativa, há um necessário chamado à *práxis*, ancorada em uma postura ética libertária diante das injustiças cometidas contra o chamado “Outro” da Europa. O que sustenta o projeto é o desejo de que as teorizações inovadoras ultrapassem os muros acadêmicos e atinjam aqueles que desde a primeira modernidade são vítimas de processos de subalternização: primeiro, os povos autóctones; depois, os grupos originários da África e as populações mestiças que foram se conformando nas ex-colônias espanholas e portuguesas que, apesar dos formalismos liberais, não conseguiram se expressar ou ser contemplados em seu devido valor pelos novos regimes. Um dos dilemas fundamentais que o grupo enfrenta é justamente realizar esse “objetivo político” apesar de teorias e metodologias marcadas pelos cânones acadêmicos, racionalizações que possuem limites intrínsecos no que se refere a sua capacidade de penetrar na “sociedade civil global” e expressar as cosmovisões e idiosincrasias dos grupos com os quais o grupo busca dialogar. Tensão que será explorada de forma mais detalhada no próximo capítulo.

## **4.2 A relação tensa com a academia**

Apesar da vinculação ética e epistêmica à América Latina, tomada como um espaço não ontológico, há o enraizamento em um lugar geográfico inequívoco: o universo acadêmico dos

EUA<sup>43</sup> parece ter fornecido o *ground zero*, a base geral, para a articulação do grupo. Foi o ambiente onde ocorreram os primeiros encontros pessoais e seminários que deram origem a publicações que apontavam as tendências e temáticas que facilitariam uma unidade a um conjunto heterogêneo de pesquisadores (BALLERSTRIN, 2013). Além, é claro, de os debates correntes e iniciativas surgidas nos departamentos das universidades norte-americanas, como o pensamento pós-estruturalista, o Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos etc., terem contribuído na conformação teórica do grupo e no surgimento de sua configuração inicial como “Estudos subalternos Latino Americanos” (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998). Soa paradoxal a tentativa de falar a partir da América Latina, mas com os pés firmes em um espaço *gringo* de uma chamada potência imperial e muitas vezes lançando a voz no idioma de Whitman. A justificação para isso parece estar no fato de que o uso estratégico dos recursos, instituições e língua inglesa teve e tem como objetivo reforçar a luta acadêmica no *mainstream* da produção de conhecimento, sulcando, a partir de dentro, o academicismo monolítico.

O fato de o sistema universitário americano, modelo para muito do que hoje temos no mundo, permitir a experimentação é um antecedente importante. Foi lá que foi inventado o sistema de pós-graduações no final do século XIX, a ideia de disciplinas opcionais e, mais recentemente, a cristalização de estudos sobre as mulheres e os chamados “programas étnicos” nos anos 1970 (WALLERSTEIN, 1996). O clima intelectual surgido pelos debates do “multiculturalismo” e da “*identity politics*” e o questionamento geral das instituições, práticas e discursos, devido à influência do pós-estruturalismo e pós-colonialismo, pelo menos já a partir da década de 1960, alia-se a esse clima institucional flexível criando um contexto favorável ao funcionamento do grupo (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998). Em termos mais gerais, o modelo liberal ou neoliberal democrático funciona como o terreno a partir do qual o pensamento decolonial reage. É possível dizer, portanto, que apesar de assumir a América Latina como âncora perspectivista, seus objetivos gerais, sua verve crítica e o poder de mobilização transnacional do Grupo Modernidade/Colonialidade, se desenrolam em uma relação tensa com esse espaço ontológico. Contudo, não há um enquadramento geográfico inexorável que prenda o grupo. Nem mesmo, uma instituição, tal como

---

<sup>43</sup> Castro-Gomes e Mendieta afirmam que é complexa a situação dos novos questionadores do colonialismo. Em um contexto global, os subalternos estariam vinculados de maneiras diversas a redes que os ligavam às metrópoles ou às periferias. Afirmam “o assunto se complica quando os acadêmicos que teorizam estes problemas começam a ser conscientes de que estão falando desde uma dupla posição hegemônica: por um lado, a hegemonia frente a seus locais de origem devido a sua condição de pessoas que vivem e trabalham em universidades elitistas do primeiro mundo; por outro, a hegemonia que lhes garante o saber e a letra frente a outros imigrantes, a maioria dos quais lutam diariamente para sobreviver nos setores de serviços” (1998, p. 11).

“Frankfurt”, que funcione como o quartel general e etiqüete a produção feita pelos “decolonialistas”, apesar da importância da Duke University, residência de Mignolo.

Embora seus membros partilharem certa base conceitual e objetivos políticos, o grupo pode ser enquadrado mais como uma “escola de atividade” do que uma “escola de pensamento” (GILMORE, 1988)<sup>44</sup>. Não há um “mestre”, cuja obra e exemplo são seguidos por um cortejo de pupilos, mas sim um grupo de pesquisadores que, lidando com temáticas diversas, em obras mais individuais ou coletivas, atualizam o ideal de um “pensamento outro”. Isso permite a coexistência de diferentes estratégias de pesquisa, com a abertura para inovações epistemológicas e a projeção de “objetos” de estudo, localizados tradicionalmente fora das formações disciplinares (MIGNOLO, 1993). É possível identificar, contudo, algum nível hierárquico informal. Algumas figuras centrais acabam ocupando uma relevância maior devido a seu papel institucional, como catalisadores dos interesses do grupo, e também devido ao impacto seminal de suas produções. Dentre os autores mais citados destacam-se Dussel, Quijano e Mignolo, apesar de esse último relativizar seu papel diretivo nos caminhos tomados pelo grupo e insistir em seu caráter aberto e engajado (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 192). Além de um grupo amplo de pesquisadores dessa primeira geração, em outro nível está um número crescente de acadêmicos e militantes, alguns dos quais pertencentes a uma “segunda geração” de decolonialistas que, socializados no *vocabulário* do grupo, puderam lançar-se no *front* decolonial.

O fato é que, desde o começo, unindo suas perspectivas individuais aos temas centrais do pensamento decolonial, os membros do grupo atuam para além dos EUA, em centros acadêmicos espalhados por vários países da América Latina. Destacam-se Santiago Castro-Gomez, na Colômbia; Catherine Walsh, no Equador; Zuma Palermo, na Argentina, Edgar Lander, na Venezuela e Ramón Grosfoguel, ainda nos EUA. Esse coletivo vem promovendo, sobretudo através de encontros e produções acadêmicas, desde o fim dos anos 1990 e ao longo dos anos 2000, alguns temas caros ao grupo articulados por uma crítica à modernidade tal como concebida a partir de uma lógica “eurocêntrica” (CASTRO-GÓMEZ & GROSFOGUEL, 2007). Formou-se, assim, uma linguagem comum, possível de ser verificada em um dos livros mais representativos desse grupo, e a ideia de uma missão social,

---

<sup>44</sup>A esse respeito é interessante a reflexão de que “O grupo pode ser considerado como uma comunidade de argumentação que trabalha coletivamente em conceitos e estratégias (...) Em outras palavras, há uma dimensão explicitamente coletiva no trabalho conceitual que, embora esteja organizada ao redor de um conjunto de conceitos formativos, é aberto. Esse senso de coletividade é reforçado pelo sentimento do potencial radical do projeto” (MIGNOLO & ESCOBAR, 2013, p. 45)

política e pedagógica, no que se refere aos destinos da América Latina em suas múltiplas faces. Uma nota dissonante é a constatação da ausência de brasileiros, além da baixíssima representação de nossas experiências históricas e sociais em suas reflexões (BALLESTRIN, 2013, p. 111). Algo talvez explicado por nossas origens históricas e linguísticas particulares, mas que também pode ser pensado como indício da ignorância mútua que anima a relação do Brasil com os nossos *hermanos*.

Outra característica marcante dessa *intelligentsia* é seu caráter “indisciplinado” (WALSH et al, 2002). Seus membros possuem diversas ancoragens acadêmicas, destacando-se a literatura, a semiótica, a filosofia, a sociologia, a antropologia e a história. Mas é justamente o afastamento de uma organização disciplinar um dos móveis centrais de sua atuação. Tais campos de prática acadêmica são encarados com desconfiança, pois em seus pressupostos, teorização e tradições (WALLERSTEIN, 2006) estariam vinculados a uma perspectiva de conhecimento que justificou e ajudou a modelar uma estrutura de poder muito desigual para quem se localiza nas margens de um sistema mundial. E muito embora as abordagens decoloniais dependam dos cânones acadêmicos europeus, busca-se transcender essa herança, valendo-se dela na atualização de uma perspectiva libertária que visa desvelar o potencial epistemológico de povos cuja história e experiência foram apagadas. Há, com efeito, um *leitmotiv* central em sua prática, a “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010). Ideal que projeta uma organização institucional distinta, ou melhor, a imaginação impossível de novas formas institucionais.

Nesse contexto de pensamento heterodoxo, como não poderia ser diferente, a relação com a universidade, lugar que reúne, dá sentido e potencializa as disciplinas, é tensa. Apoiados em uma interpretação foucaultiana da formação violenta e excludente da “organização disciplinar” (FOUCAULT, 2014, p. 28), a universidade é identificada como instituição que foi estruturada e que estrutura um pensamento racional, universalista e racializador, meio e motor do processo de conversão cultural pelo qual a América Latina foi objeto desde inícios da colonização (WALLERSTEIN, 1996). Critica-se seu formato mais contemporâneo por uma relação promíscua com os valores do mercado e sua incapacidade de contemplar formas de conhecimento que existem e resistem afastadas do circuito acadêmico (MIGNOLO, 2009a). Na visão do grupo, esse conhecimento “endógeno” às periferias, os “monstros do conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 32) fora dos padrões estabelecidos de verdade, permitiria a colocação de problemas para cuja abordagem os métodos e teorias tradicionais não teriam serventia. Ao contrário, distorcem-nos e impedem os estudiosos de

lidar com nossa experiência histórica, conformando uma espécie de *espejismo* (QUIJANO, 2014, p. 644). Seria preciso, portanto, um novo saber, gestado e impulsionado em uma universidade diferente, capaz de refletir um mundo plural, complexo e distinto em muitos sentidos do representado no espelho.

Wallerstein (2006), buscando analisar as dificuldades do novo clima intelectual, nascido a partir da segunda guerra mundial, mostrou como o impulso inovador centrado na criação de novas estruturas “pós-disciplinares”, esbarrava no *status quo* institucional, que repelia ou muito lentamente absorveria a novidade. O campo acadêmico, como mostra Bourdieu, tende a restringir o acesso a seus recursos simbólicos e materiais, conservando a reprodução de seus atores segundo critérios tradicionais, ritualizados em suas práticas cotidianas e em seus *habitus* (BOURDIEU, 2004). E isso se faz mais forte quando o pretendente em questão se coloca não apenas como criador de outro “paradigma” (KHUN, 2006), algo que poderia ser pensado como imanente a uma constelação de saber, mas sim de uma perspectiva que quer dismantelar a ideia de conhecimentos privilegiados, instaurados a partir do silenciamento e exclusão de ricas “gnosologias”. É um *paradigma outro* o que propõe o grupo. Não é à toa que a área mais receptiva ao pensamento decolonial tenha sido os “estudos literários”, mais aberta à exegese bibliográfica e cultural, às inovações teóricas e à interpretação textual da realidade, elementos centrais da abordagem decolonial (DÍAZ, 2014, p.552).

A criação de conceitos como “colonialidade”, seu complemento “decolonialidade”<sup>45</sup>, junto com uma particular ética de libertação, projetou um corpus que busca estabelecer critérios novos para julgar a si mesmo e a outras formações discursivas. O movimento revisionista e crítico do pensamento decolonial em uma disciplina como a sociologia, por exemplo, é de tamanha “ameaça” teórica e institucional, que a reação veio quase na mesma moeda. Entre os contra-ataques, para além da reserva moral de sujeitos não informados, destacam-se a tentativa de tornar inócua o pensamento decolonial, identificando como alvo de sua crítica uma sociologia obsoleta, ou na argumentação que, partindo de premissas criticadas pelo Grupo Modernidade Colonialidade, aponta os paradoxos e estreiteza de sua teorização.

---

<sup>45</sup> *Colonialismo* é o resultado de ações imperiais que tem o capitalismo como princípio e base dos modos de organização. Diz sobre períodos históricos e regiões geográficas aonde as ações imperiais se realizaram. *Colonialidade*, por sua vez, é um fenômeno histórico mais complexo, existindo desde o início da colonização até a nossa época histórica. Refere-se a um “padrão de poder” que naturaliza hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas. É uma “estrutura discursiva”, um conjunto de princípios, ideias e crenças, que promovem uma visão de mundo “eurocêntrica”. É o chamado “*daker side*” da modernidade. A *decolonialidade* é um projeto político, ético e epistemológico de buscar transcender a colonialidade. Procura-se ir além da descolonização que, apesar de conquistar a independência jurídica-política das nações latino americanas, não provocou a eclosão de novos imaginários.

Por estar nesse limbo, por seu caráter desestabilizador, o pensamento decolonial atualiza-se ora como território ignorado ora como espaço atacado por todos que procuram etiquetar, segundo cânones e gêneros específicos, essas propostas teóricas e políticas inovadoras<sup>46</sup>.

Mas, vista de uma outra perspectiva, a própria radicalidade dessa “teoria bárbara”<sup>47</sup> nasceu no ambiente universitário, que forneceu grande parte dos recursos materiais, simbólicos e os valores com os quais o movimento é reproduzido. A trajetória do grupo é feita de encontros acadêmicos, de livros e artigos que gestam um debate que serve como uma frente de batalha dentro das linhas inimigas. É possível pensar também que a experiência conformada dentro do universo acadêmico permite a seus membros desenvolver uma perspectiva do mundo própria, azeitada pelos recursos abstratos e o caráter quase hermético e ascético da vida cotidiana praticados nesses “lugares de produção de conhecimento”<sup>48</sup> que surgiram para substituir a escolástica e o pensamento religioso. Apesar da abertura para fora, a confiança nos grandes esquemas teóricos parece refletir essa tendência incestuosa. Para dismantelar a razão petulante e preguiçosa, indicando as condições de possibilidade e os vícios de suas premissas, usam-se também teorizações de largo fôlego. Uma hiperracionalização que, como colocou Fanon, parece caracterizar a tentativa do “colonizado erudito” de dar conta de sua condição marginal e racializada na “casa do saber” mundial (FANON, 2008, p. 110). Muito embora se evite a soberba do que é espelho e afirme-se a qualidade provisória das ferramentas teóricas: são pontes menos importantes do que a travessia<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Rorty afirma que um pensamento inovador, tal como o de Derrida, pode cair em uma espécie de limbo, um “não lugar” que não pertence a nenhum gênero tradicional, limite disciplinar ou cânone. O desconforto que provoca pode ser apaziguado ao enquadrá-lo nesses espaços mais restritos, dependendo dos interesses daqueles que redescrevem a teoria original (1989, p. 133).

<sup>47</sup> Mignolo (2003, p.157), refletindo sobre as semelhanças e dessemelhanças entre a teoria crítica da escola de Frankfurt e a teorização pós-ocidental/colonial, afirma que são uma “espécie de ‘teorização bárbara’: uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando a partir da situação na qual foram colocados, sejam judeus, muçulmanos ou ameríndios”.

<sup>48</sup> Em seu clássico estudo, Mannheim (2013, p. 131) sugere que a atividade no universo abstrato permite que o intelectual transcenda o imediato, mas pode também ser fonte de intoxicação quando se perde no êxtase das ideias. Essa distância da vida cotidiana, facilitada pelo surgimento do espaço privado, da individualidade e (por que não?) da segurança da institucionalidade universitária, aliado ao caráter ocioso, pode também criar uma visão sublimada da existência, longe das tensões e dos desafios “práticos”, uma espécie de alienação.

<sup>49</sup> Talvez seja interessante pensar na ideia rortyana de teoria aqui. Para ele “teoria sugeriria lançar um amplo olhar sobre um território a partir de uma distância considerável (...). Os teóricos metafísicos se especializaram em se alienar de um dado topos e olhá-lo a partir dessa visão larga” (1989, p. 96). Isso era encarnado na tentativa de tocar algo real, essencial, por detrás das aparências. Portanto, no eixo teórico, localizavam-se em uma dimensão vertical. Já as teoristas ironistas localizavam-se em um eixo horizontal: são uma série de tentativas de olhar para trás, observando essas experiências dimiurgas dos metafísicos. Ou seja, o assunto da teoria ironista seria a teoria metafísica. Ou “entendê-la tão bem a ponto de se ver livre da metafísica” (...) A teoria ironista seria uma ponte ou uma escada que deveria ser abandonada assim que o movimento de travessia tivesse sido feito.

É no campo mesmo da teorização que surge a ideia de um “pensamento impossível” que abre espaços e busca orientar o surgimento de novas práticas e instituições, num movimento que Santos chama de “emergência” (SANTOS, 2010a, p. 118), inclusive de uma nova universidade, já apontada em algumas experiências exitosas. Dussel inicialmente se ancora no que chama de movimento analético, que, segundo sua perspectiva global, amplia a crítica dialética. Quijano procura se apoiar também em uma teorização totalizante, mas, diferente do tradicional pensamento evolucionista, estrutural e dual, característico do pensamento ocidental<sup>50</sup>. Já Mignolo, entre outras coisas, diz fazer uma “hermenêutica pluritópica” (MIGNOLO, 1995, p.11). Todas são estratégias críticas que projetam um amplo tecido abstrato sobre a realidade, diagnosticando e indicando os caminhos para fora do “labirinto” que foi instaurado quando da colonização. Existe a noção de uma permanente tarefa a ser realizada. Os autores, além de procurarem realizar a superação de padrões de pensamento tradicionais assumem uma “missão social”: projetar novas condições de possibilidades que reflitam uma realidade nova. E é a partir da adesão a esse discurso que novas pedagogias, sociabilidades e instituições, tal como a universidade, podem surgir.

Parece ser possível enquadrar tal movimento na tradição de intelectuais latino-americanos da *Cidade das letras* (RAMA, 2015), que buscaram superar as coordenadas geográficas e identitárias das nações e, num espaço ideacional utópico, atuar sobre essas mesmas coordenadas provocando fissuras e abrindo novos espaços existenciais, novas (im)possibilidades históricas. É notável o exemplo das redes do fim do século XIX e início do XX, através das quais inúmeros pensadores, em condições bastante precárias, dinamizaram a busca por novos rumos para as jovens nações (WASSERMAN & DEVÉS-VALDÉS, 2010). Embora, naquele instante, as imagens-mitos que surgiram integravam-se em identidades coletivas, que o grupo MC criticaria como estando em continuidade com a colonialidade, como a própria noção de “América Latina”, “América Ibérica” e outros termos equivalentes. A rede MC defende um pluralismo radical que supera e reelabora os limites nacionais e regionais, portanto uma nova “casa do saber”, que fornece os recursos identitários, conceituais e a legitimação de que pensadores “diaspóricos” como Mignolo precisam. Uma crítica comum

---

<sup>50</sup> No “Colonialidad del poder y clasificación social” (2014, p. 285), Quijano procura substituir uma velha totalidade por uma nova que considera fora do racionalismo ocidental. Essa totalidade é composta de instâncias distintas (econômica, autoridade, subjetiva, sexual), que são articuladas estruturalmente a partir dos conflitos entre pessoas e grupos. O autor afirma que são elementos heterogêneos, descontínuos e incoerentes, distantes no tempo e no espaço que entram em articulação sob o domínio de alguns eixos determinados pelos grupos vencedores que dão a história e a sociedade uma determinada individualidade.

é que isso inaugura um *punto zero* do qual o grupo paradoxalmente busca escapar (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

### 4.3 O regresso do futuro

Nas alegações mais incisivas do Grupo M/C fala-se não apenas em uma quebra de paradigmas, mas em uma nova perspectiva que provém de “outra história”. Mignolo chega a desenterrar uma genealogia de pensamento própria da América Latina que se inicia tão longe quanto a primeira crítica de um “intelectual” de origem não europeia como Guaman Poma de Ayala (MIGNOLO, 2011, p. 88). O mote é valorizar formas de conhecimento e existência soterrados pela colonialidade. Assume-se a tarefa de desvelar e potencializar o que foi esmagado por uma lógica de saber/poder que se reproduziu, com deslocamentos, desde o início da situação colonial. Esse caráter de questionamento do *status quo* e uma “ética” de ação e pensamento parece criar uma elevada solidariedade entre seus membros. A utopia de um “mundo em que vários mundos possam coexistir” (MIGNOLO, 2011, 275), em que a voz do oprimido seja não apenas ouvida, mas exteriorizada em práticas sociais, não raro aparece como móvel central de seus representantes. Um caminho ainda não percorrido, mas para cuja edificação a intervenção apaixonada do grupo quer contribuir. E, embora bebendo na fonte do passado, é na articulação de um vocabulário novo e na projeção de uma imagem da política a maior contribuição do grupo.

Essa “tarefa” parece se relacionar com a ideia de “regresso do futuro” (QUIJANO, 2014, p. 833) e do lugar que os pensadores pertencentes à corrente decolonial têm na conformação de uma nova perspectiva de conhecimento. A tese é que um “velho futuro”, espaço de realização dos ideais humanos de liberdade e igualdade, forjados no iluminismo, fora solapado durante o século XX. Não sobreviveu ao teste da história: a emergência de regimes totalitários de feições ideológicas distintas; o horror do holocausto europeu e da violência praticada em terras colonizadas; o aprofundamento da “exploração do homem pelo homem” e da destruição dos recursos naturais<sup>51</sup>. O racionalismo instrumental e o capitalismo tornaram-se hegemônicos e aquilo que deveria ser seu oposto, o socialismo, gangrenou em um

<sup>51</sup> Rorty, em relação a uma decepção aos elevados ideais sociais do liberalismo, afirma que a dificuldade em reter grandes esperanças não se deu por algo como uma falha em encontrar uma “cola teórica”, mas sim devido a “contingências históricas” tais como: o soviétismo corrompido, a caráter obtuso e ganancioso de líderes de sociedades democráticas e a ampliação da miséria de grupos humanos do hemisfério sul. Não seria a “filosofia”, em suas mais diversas formas ou vocabulários, uma panaceia para tais males (1989, p. 86).

burocratismo oligárquico. Imaginar um futuro distinto tornou-se uma tarefa difícil para muitos intelectuais progressistas que experimentavam a incapacidade da teoria em forjar explicações sobre uma realidade socioeconômica e crenças que sustentassem práticas anti-hegemônicas.

Uma dezena de anos depois, o cenário pós-muro de Berlim não parece melhor. Embora termos alcançado níveis técnicos capazes de resolver muitos de nossos problemas, a direção da evolução tecnológica não parece ser conduzida para minorá-los. Na “idade da globalização”, da tecnologia de comunicações avançada, há um enfraquecimento dos Estados-nações, limitados em seu poder pelas grandes corporações multinacionais e os movimentos livres do mercado financeiro. A nova configuração do mercado de trabalho caracteriza-se por um desmonte de direitos trabalhistas e de seus órgãos de representação. A nível mundial, vê-se a escalada do consumismo, da desigualdade entre regiões e de um produtivismo com efeitos deletérios para o homem e para a natureza. O horizonte de possibilidades de realização dos ideais iluministas parece ter se fechado (ALEXANDER, 2000). Diante desse quadro orwelliano, intelectuais liberais, de esquerda, se viram animando ideologias que respondiam a pergunta “que fazer?” de forma não convincente. Não tinham a segurança de “estar do lado da história”. Alguns “optaram” por uma guinada à direita, a uma terceira via ou a um pensamento mais atento à *real politik* e às possibilidades de transformação lenta de algumas “questões sociais”. Outros se mantiveram obstinados na defesa do “sonho da razão”, esperando uma época mais propícia a sua efetivação.

Talvez o melhor diagnóstico de como esse quadro afetou a teorização tenha sido feito por Lyotard (2000), associando esse contexto ao que chama de “declínio das metanarrativas”, com as pessoas perdendo a fé em expressões científico-filosóficas amplas, histórias globais que buscavam dar conta do caráter do mundo e fornecer bússolas para suas ações. Apesar de atingir principalmente ideologias políticas como o marxismo, um dos grandes sistemas mobilizadores das energias das massas no século XX, esse ceticismo se dirige a qualquer conjunto de crenças que busca fornecer uma compreensão e resoluções para os problemas da humanidade. Segundo Alexander, essas ideias pós-modernistas podem ser pensadas como uma reação de intelectuais marxistas e pós-marxistas ao fato de que o período de radicalismo coletivo e heroico foi suprimido (1995, p. 24). A derrota das utopias trouxe uma sensação de derrota diante da marcha da história. De um ângulo liberal, foi possível falar em um fechamento do horizonte histórico ou “fim da história” (FUKUYAMA, 1992). A guerra fria

marcaria a vitória ideológica do sistema democrático e do capitalismo sobre outras ideologias políticas do século XX.

Mas a corrosão do vocabulário moral e político do iluminismo ampliou a possibilidade de novas linguagens políticas e novas utopias. Nesse contexto, os pensadores decoloniais acreditam que a configuração de poder inaugurada no século XVI, com a invenção da América, nunca esteve tão ameaçada como hoje<sup>52</sup>. A corrosão da metafísica ocidental e de seus valores de racionalidade, homem e conhecimento, a partir de dentro, condensada na crítica pós-moderna, somou-se à crescente tomada de consciência contra as injustiças e a luta contra a violência colonial. Junto com a morte de Deus e todos os outros “funerais”, ataca-se também a figura de Próspero<sup>53</sup>. A boa vontade da civilização ocidental é desnuda em vontade de domínio e opressão, ideias que permearam as discussões da Conferência de Bandung (1955), que visava “promover a cooperação cultural e econômica e se opor ao colonialismo” (MIGNOLO, 2011, p. 59). A primavera de 1960 em várias partes do mundo, as lutas contra os colonialismos europeus na Ásia e em África, a luta pela liberdade sob os regimes socialistas reais, plantaram uma semente de esperança, a despeito do malogro do campo das esquerdas<sup>54</sup>.

É nesse contexto histórico que afirmam ser possível falar de “uma nova perspectiva de conhecimento”, cuja função heurística é subsumida no caráter crítico e propositivo das teorias. *O futuro regressa* fornecendo direções para a superação do desespero e do niilismo. Não caberia mais a experiência moderna da febre do novo, da crença em um progresso inexorável, identificando a realização das grandes potências humanas em uma idade do ouro localizada no futuro. Segundo Santos (2010 a, p.95), a concepção moderna de racionalidade caracteriza-se justamente por contrair o presente, um instante fugaz, entre o passado e o futuro. Ao mesmo tempo expande-se o futuro, numa perspectiva muitas vezes teleológica, totalitária e linear. Tal pensamento metafísico, assumindo uma moral universal, uma “verdade” existindo como fato “objetivo”, e uma ideia etnocêntrica de homem, concebe a história como desenrolar dos

<sup>52</sup> QUIJANO (1998) afirma que o limite da reprodução do sistema mundo é o próprio limite da reprodução da vida em geral, com os perigos trazidos pela destruição da natureza, e da reprodução da vida humana, prejudicados pela vitória de uma ética que torna dispensável a vida humana em nome do lucro. Daí a necessidade de outra ética.

<sup>53</sup> Fanon usa a figura de Próspero, presente na obra shakespeariana e referido na obra de Mannoni, para falar alegoricamente do colonizador. Diz que esse possui um “complexo de Próspero – definido como o conjunto de disposições neuróticas que desenham (...) a figura do paternalismo colonial” (FANON, 2008, p.101)

<sup>54</sup> Em um texto bastante interessante, “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina” (2005), Quijano afirma que “a perspectiva eurocêntrica distorce, quando não bloqueia, a percepção de nossa experiência histórica (...) do mesmo modo como a ‘cavalaria’ atuava na visão de Dom Quixote” (2005, p. 15). Mas é também de uma atitude Quixotesca que um novo mundo deve surgir, mas desta vez Dom Quixote representa a tentativa de “desfazer o agravo de partida de toda nossa história: a armadilha epistêmica do eurocentrismo” (QUIJANO, 2005, p.16).

potencias civilizatórias europeus. Mas é justamente esse espelho europeu, uma imagem arrogante de si mesmo e de seus destinos, que fora estilhaçada na contingência histórica e através de ataques internos e externos ao seu regime de verdade. A redescritção se dá através de perspectivas dialógicas, limiars, e mais serenas em relação aos destinos do “homem”. Capazes, portanto, de projetar caminhos e valores que permitam a afirmação de ideias progressistas, mas sobre outras bases.

O futuro que retorna da hibernação, segundo Quijano, ainda em um vocabulário que lembra as maiores crenças liberais, representaria o renascimento da esperança na “democracia” como igualdade social, da “cidadania” como legitimação da diversidade social e na busca de liberação do conhecimento e do imaginário social (QUIJANO, 2014, p. 845). Sua realização seria não em um futuro distante, mas agora, na tarefa plantada de forma urgente. Segundo Mignolo, sua episteme não se escoraria no valor da “verdade absoluta”, mas sim em diálogo com vários futuros possíveis (MIGNOLO, 2011, p.81). Essa aceitação da “contingência”, da impossibilidade de qualquer sistema abstrato dar conta e conduzir a efetivação da história, levou Mignolo a falar, por exemplo, de múltiplos caminhos capazes de ser atualizados. Ao lado da opção decolonial, que segundo sua avaliação estava na ordem do dia, haveria o “pós-ocidentalismo” de países como a China, críticos no nível subjetivo e cultural embora participando do sistema capitalista. Fala também da reorganização do campo das esquerdas na Europa e na América Latina, baseando-se novamente no universalismo e em um ideal de liberdade humana. Haveria também a possibilidade do que chama de “reocidentalização”, representada pela vitória do neoliberalismo, imperialismo e da razão arrogante (MIGNOLO, 2011, p. 34).

Fatos como a vitória de Donald Trump, a crise migratória na Europa e a ascensão de regimes de direita na América latina indicam uma tendência que corrobora a hegemonia do “velho passado” ocidentalista. Mas os escritos decoloniais apostam que o refinamento teórico haveria de contribuir para a “libertação” do futuro. Agora parece ser possível depurar a experiência europeia do horizonte, tanto em sua versão hegemônica representada pelo evolucionismo das teses modernistas quanto em sua forma contra-hegemônica que, apesar do poderio crítico, ainda estaria presa à experiência europeia. Na perspectiva do pensamento decolonial, além de a história não ter morrido, ela nunca foi tão aberta e passível de ser conduzida em direção àquele “novo humanismo” apontado por Fanon<sup>55</sup> ou a um verdadeiro

---

<sup>55</sup> Fanon (2008) aponta que o negro antilhano oscila entre uma negritude negativa, buscando inserir-se na cultura branca, e uma negritude auto-valorativa. Fanon aponta um caminho além da dualidade, buscando um

“universalismo universal” (2007, p.27) de Wallerstein, que revaloriza e potencializa a experiência dos povos racializados. Nas palavras de Santos, seria preciso “dilatir o presente”, valorizando a complexa e heterogênea experiência humana de origem não ocidental (2010a, p. 101). Um caminho que se faz ao caminhar e para cuja atualização o próprio projeto decolonial coloca todas as suas energias. É urgente que se afirme uma “ética libertária”, que, entre outras coisas, valorize o homem enquanto homem, não enquanto consumidor ou força de trabalho a ser explorada (DUSSEL, 2012).

O caminho tomado pelo movimento é a realização de *macronarrativas* que, apesar do caráter globalizante, são colocadas como meros instrumentos para libertação de “outras racionalidades”, de “uma nova ética”, de outras “potências epistemológicas”<sup>56</sup>. Ou seja, dispostos a “mudar a lógica e não apenas os termos da conversação”, apostam em uma nova forma de teorizar que escape da ideia metafísica que separa sujeito de objeto, tornando o conhecimento como meio de representar uma realidade externa ou exprimir fundamentos humanos anistóricos. Regime epistemológico que, com seu verniz universalista, escondia o movimento de uma vontade de verdade que expressava o poder e a autoimagem da Europa ocidental, encarnada na figura do homem branco. Subsumidos a essa lógica perversa desde pelo menos a “primeira modernidade” (MIGNOLO, 2003, p. 186), a experiência dos povos racializados (“índios”, “negros”, “mulatos”, etc) das regiões abarcadas pela expansão imperialistas, viram suas vidas e saberes serem apagados e reinscritos nos termos teológicos e egológicos europeus. Muito embora – e esse é um elemento importante na equação decolonial - permanecerem vivas nos “escombros” de suas civilizações, no caráter necessariamente “híbrido” que sua cultura teve que adotar e na “dupla consciência” que seus elementos tiveram que expressar, salvaguardando, assim, um resíduo “epistêmico” fértil e letal (MIGNOLO, 2003).

Tais esquemas, portanto, seriam capazes de um diagnóstico melhor ajustado às novas tendências de pluralismo que vem se impondo desde pelo menos o fim da Segunda Guerra Mundial. Aparecem como um meio, uma tocha que visa iluminar o caminho truncado em direção às *luzes latino-americanas* que não mais dependam do artifício das ideias

---

universalismo, um “humanismo” nas relações, muito embora negue o universalismo provinciano da cultura europeia.

<sup>56</sup> Mignolo (2003, p. 47) afirma que é necessário construir “macronarrativas na perspectiva da colonialidade (...) narrativas acionadas pela busca de uma lógica diferente (...), relatadas a partir das experiências históricas de múltiplas histórias locais”. Santos (2010, p. 126), por sua vez, afirma que “no período de transição que atravessamos (...) a melhor formulação do universalismo negativo (a hermenêutica diatópica) talvez seja designá-lo como uma teoria geral residual: uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral.

eurocênticas. No mesmo movimento, querem abrir o leque de possibilidades históricas, pois buscam dialogar com a experiência de grupos sociais que encarnam a resistência cultural e política contra a colonialidade. Apresentam-se, assim, como paradigmas para a criação de trajetórias históricas mais condizentes com as necessidades e visões de tais coletividades. Mas que futuros são esses? Tais utopias estariam emergindo em vários “locais”, encarnadas em ideias como “comunitarismo”; em uma relação mais harmônica e sustentável com a natureza e com os semelhantes; no uso ajustado às necessidades locais da tecnologia e da ciência; na afirmação da “liberdade” e “justiça” diante da miséria material e existencial do neoliberalismo. No entanto, tais valores aparecem na teoria não como imperiais ou transcendentais, mas, sim, na acepção de Mignolo, como “conectores” que, se guardam relação com os valores iluministas tradicionais, permitem novas interpretações de sua realização, função e conteúdo (MIGNOLO, 2011, p. 230).

A única utopia possível para o pensamento decolonial é uma *metautopia*, de povos distintos delineando sua cidade ideal a partir de valores muito diversos, em um diálogo sempre arriscado. Partindo desse processo de reinscrição da tradição filosófica e científica europeia e da inauguração de um novo vocabulário, importante para a sensação de autodeterminação dos intelectuais de origem periférica, o grupo assume uma “missão social”, cristalizada na ideia de uma ética de “liberação”. Apesar de evitar adotar uma tábua de valores como existindo além da contingência histórica e/ou a realidade de um metavocabulário que tenha acesso privilegiado à realidade, é uma tendência antiliberal e comunitarista, inspirada nos grupos autóctones, que fornece um valor central para o grupo. Ver, por exemplo, Mignolo (2011, p. 255); Quijano (2014, p. 847) e Dussel (2012, p. 116). Além do mais, a ideia de que é só através da “ferida colonial”, de uma inscrição biográfica e geográfica do saber, que se pode teorizar, permite assumir o ideal de que a sua perspectiva é mais capaz de dialogar e potencializar distintos imaginários sociais. É aí que reside uma justificação das suas teorias: é através da participação nos universos que elas facilitam, difundidos de maneiras diversas, agitando o engajamento político e a crítica em diversos espaços, que os membros do grupo procuram inaugurar um norte e sustentar a direção de sua agulha rumo a um novo futuro.

#### **4.4 História como pesadelo**

O pensamento decolonial tem como utopia a libertação de todas as formas de dominação (DUSSEL, 1977), como a de gênero e a advinda da exploração capitalista. Sua categoria principal, contudo, é “raça” (QUIJANO, 2014, p. 285), vista como o fundamento da instalação de uma relação de poder que torna as diferenças entre os povos justificativas para uma relação de exploração e dominação que se inicia no século XVI. Busca-se superar a perspectiva evolucionista, unilinear e dual que coloca de um lado o europeu branco, como superior e, do outro, o não-branco submetido a uma alteridade negativa que encobre e sufoca seu potencial existencial. A estrutura racializadora é objeto de análises profundas que acompanham suas origens e denunciam como ajudaram a conformar um padrão de poder violento que, a despeito de suas mudanças, ainda é ativo.

Nesse contexto, a história é praticada não como alguém que contabiliza os “fatos” e ideias ou toma nota dos acontecimentos e das importantes figuras visando enaltecer uma nação ou uma instituição como a ciência. Não existe história como súpula de verdades. As histórias que os pensadores decoloniais buscam retratar são as dos que ficaram fora ou integraram de forma “subalterna” os processos políticos, as mudanças sociais e os “eventos” enquadrados pelos narradores profissionais em seus livros. Em relação a esses últimos, interessa saber menos do conteúdo de suas monografias do que os “regimes de verdade” que habitam e o poder que ajudam a reafirmar ao interpretar a realidade segundo os interesses dos poderosos, dos colonizadores externos ou internos.

A História como um discurso produzido no espaço institucional universitário, com suas regras, rituais e formas de legitimação científica, baseia-se em uma narrativa eurocêntrica que subalterniza outras narrativas históricas (CHAKRABARTY, 2000). Trata-se de uma perspectiva interna à Europa, colocada em movimento a partir do Renascimento e que identifica a marcha da civilização como sendo um progresso imanente europeu (DUSSEL, 2000). É uma concepção linear, universalista e teleológica que coloca o velho mundo como ponta de lança dos desenvolvimentos humanos, enquanto os outros povos, fora da história, “tradicionais”, “bárbaros”, “terceiro-mundistas”, “subdesenvolvidos”, procuram segui-lo, debatendo-se para modernizar-se (MIGNOLO, 2011, p. 85). É uma história-mito que foi e é justificativa das mais diversas violências coloniais, desde a invasão e tomada das terras realizadas no século XIX até a concepção de modernização organizada a partir do FMI e impostas a países subdesenvolvidos.

Em outra dimensão, a história que é matéria de elaboração pelos pensadores decoloniais é arma de combate. E o avanço nas linhas inimigas se dá em uma dupla frente: flanqueando as formas de conhecimento consagradas por uma episteme que fornece as condições de possibilidade do pensar e do existir, o fundamento transcendental para às ações e, em relação ao intelectual colonizado, o “espejismo” para entender uma realidade complexa (QUIJANO, 2014, p. 644). Esse impulso se completa com a tentativa de instauração de uma positividade que, diante do esgotamento das formas analisadas de origem eurocêntrica, procura captar e projetar novos saberes e uma ética libertária, em uma teorização distinta que dialoga com as histórias e memórias dos subalternos. O inimigo, portanto, é uma razão arrogante, obtusa que, na sua autoimagem de superioridade, silencia e torna inócuas outras formas de existir e de saber.

A questão aqui é se é possível superar a colonialidade através de tal estratégia redescritiva<sup>57</sup>. É possível demonstrar o caráter contingente de outros sistemas de ideias sem cair na armadilha de cavar para si um espaço hiperprivilegiado de fala? No ímpeto desconstrutivo, os principais pensadores do movimento decolonial, ergueram belos edifícios teóricos. São grelhas simbólicas que, segundo seu ponto de vista, prescindem de metafísica. Contudo, devido à distância a partir da qual lançam o olhar para a história do pensamento que tomam como objeto, tais pensadores parecem atualizar uma perspectiva de demiurgo<sup>58</sup>. O que quero dizer é que a passagem em revista das condições de possibilidade de teorização e existência, encarnadas na ideia de eurocentrismo, pode levar a um anúncio privilegiado de um novo pensamento e práticas, segundo uma sublime compreensão da história. Mignolo é o que

---

<sup>57</sup> Rorty afirma que o pensador ironista habita a tradição inaugurada por Hegel (1989, p. 78), que através da dialética procedeu não a uma argumentação, mas sim a criação de um vocabulário novo, portanto de um novo “objeto”, superando o que era obsoleto. Nessa perspectiva, o “filosofar” é, através de uma dialética, a aplicação e o desenvolvimento de um novo vocabulário, mais do que a reflexão a respeito de realidades e fenômenos importantes, aproximados através da lógica argumentativa. Segundo Rorty, com as contribuições de Nietzsche, Heidegger e Foucault, entre outros “ironistas”, uma nova hegemonia cultural se instaurou. A “crítica literária” (1989, p. 80), antes aplicada a produtos estéticos, tornou-se um estilo de pensamento generalizado, uma atitude que toma qualquer objeto de conhecimento como um vocabulário que projeta crenças e desejos, facilitando identificação moral por parte de seus praticantes. O autor afirma que o ironista percorre distintos vocabulários, jogando uns contra os outros, comparando segundo seus objetivos, reinscrevendo elementos de um em outro, sem conceber nenhum como privilegiado, como ancorado em algum fundamento não humano.

<sup>58</sup> Escobar (2003) acusa o projeto de muitas vezes permanecer em uma dimensão abstrata, intelectual-acadêmica, precisando ganhar corpo, realidade, cotidianidade através da contribuição de projetos que são largamente ignorados pelo grupo M/C. Em relação às mulheres, aponta que existe uma subrepresentação tanto de vozes como de temáticas de estudo e uma falta de tato em relação à possibilidade de os subalternos usarem a própria voz. Ou seja, em nível de “enunciação”, o MC permanece masculino, branco, acadêmico, e falando de um “subalterno” que, às vezes, neutraliza o caráter plural, complexo e “impossível” do outro. Fala da ideia de “posicionalidade”, ou seja, de que a posição da mulher facilita uma perspectiva que não pode ser abordada a partir de um outro ângulo. Fala de “etnografias” como uma possibilidade de afirmar políticas de representação, de escritura, que torne mais complexa essa alteridade.

vive esse dilema de forma mais intensa. É possível dizer que, em um nível, sua teorização se afirma como uma arma cujo valor é a possibilidade de ser descartada. Mas seu edifício parece retornar sobre sua prática intelectual, contribuindo para a construção de um lugar privilegiado que o autor busca escapar.

O fato é que da peleja com a colonialidade surge um sentimento heresiarca que une aqueles que são responsáveis pelo desarranjo de sentidos, pela destruição dos ícones e pela busca de certa autonomia. É no campo discursivo mesmo, na crítica que afasta e nega dialeticamente, na autoimagem de uma *armadura pós-colonial*, que a eficácia do movimento busca uma garantia. O futuro, paradoxalmente, parece ter sido captado através da teoria, espelhado na teoria, irradiando-se para outros tempos históricos e intelectuais que se harmonizam precariamente em um quadro geral de relações de poder<sup>59</sup>. Intelectuais, que se querem livres dos sistemas alheios, parecem projetar uma imagem de autodeterminação, de uma quase certeza de se “estar do lado da história”. Essa atitude permite analisar o que já passou, identificando suas condições de possibilidades, suas trajetórias mais ou menos tortuosas, seu esgotamento como possibilidade histórica.

A disputa se realiza em um contexto de resistência a saberes/poderes que dominam o campo cultural desde tempos quase imemoriais, cuja “memória” é trazida à tona nas obras, mostrando sua face mais perversa, seus silenciamentos, e suas transformações em cada época histórica. Mas o fato é que não foram superados na carne dura de instituições, em sua difusão no campo cultural, na incorporação em práticas cegas, afirmações de uma estrutura discursiva antiga, de *uma história-pesadelo do qual se procura acordar*. As lentes decoloniais analisam fenômenos e sujeitos que ocorrem em seu caráter aparentemente contingente e em sua ação aparentemente livre, como indícios de nossa resistência ou acomodação à colonialidade. Nessa perspectiva, o centro de suas preocupações está assentado em exemplos de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2009), de movimentos sociais ou intelectuais indígenas, cujas práticas espelham e são espelhadas pelo movimento de interpretação realizado pelos intelectuais decoloniais. O passado também é vasculhado em busca dessas preciosidades experienciais que, interpretadas dentro do vocabulário do grupo, potencializa ainda mais a utopia de muitas utopias.

Na perspectiva decolonial não existe uma história natural que se desenrola de forma etapista. É possível dizer que cada dado histórico e cada ideia aparece como parte de uma

---

<sup>59</sup> A esse respeito, ver a crítica corrosiva de BROWITT (2014).

série que pode ser percorrida em comparações com momentos distintos da série em que se localiza<sup>60</sup>. E não apenas isso: o tecido histórico projetado é multidimensional<sup>61</sup>, articulando-se segundo “heterogeneidades histórico-estruturais” (QUIJANO, 2014, p. 803). É possível comparar fenômenos ocorridos em um mesmo tempo histórico, mas em dimensões/espacialidades diferentes ou em tempos históricos e dimensões/espacialidades diferentes. Muito embora subjacente a essa profusão de tempos, fenômenos e dimensões/espacialidades, esteja a descrição da história de uma “estrutura discursiva” autorreferida que fora se reproduzindo, se deslocando no tempo, enquanto passava por cima de tudo que se opunha a sua marcha. É uma sufocante descrição dos vários estágios de uma situação que ainda não foi superada.

Nela existe uma articulação centrípeta de tempos diversos, de fenômenos diversos, em um padrão de poder difundido no mundo todo que se iniciou no século XVI. Impossível falar de um fenômeno como a Revolução Industrial sem pensar em sua articulação com a drenagem das riquezas diversas de países periféricos como o Brasil. Impossível pensar nas formas de dominação instauradas na Europa na modernidade sem a experimentação realizada nos povos colonizados. Impossível pensar a ciência, a filosofia, sem essa relação complexa e inefável com outras alteridades negadas. A própria “Europa”, que hoje é objeto de discursos e políticas alarmistas em relação ao risco de seu desaparecimento, nunca existiu se não como uma identidade valorada positivamente a partir da oposição a “sua” banda mais ocidental e, depois, mais oriental. O impulso historicizante decolonial procura demonstrar como a História, tal como concebida a partir da Europa, é apenas uma história possível.

E o fio de Ariadne vai sendo esticado e absorvido dentro de um material complexo, truncado, que compõe (e propõe) um labirinto, cujo leitor é convidado a entrar e que é lido a partir de cima pelo intelectual decolonial. É de um presente pós-colonial que se lê o passado<sup>62</sup>. É da angústia, da dor, da “ferida colonial” (MIGNOLO, 2007, p. 34) que parte o impulso historicizante do intelectual que se vê presa da colonialidade. É fincando os pés firmes no

---

<sup>60</sup> Essa estratégia genealógica é usada por Mignolo na maioria de seus livros.

<sup>61</sup> A ideia, que Mignolo reelabora com o “Darker side”, foi criada inicialmente no âmbito do pensamento dependentista para dar conta do modo como economias, aparentemente, parecidas, desenvolviam diferentes caminhos no que se refere ao desenvolvimento econômico (PORCILE, 2010). Quijano, aplicando essa ideia em outro contexto, procurou entender as estruturas políticas e culturais que impediam um desenvolvimento autônomo da periferia em relação aos países centrais. Criou a ideia de colonialidade do poder (QUIJANO, 2014) assentada no racismo e na exploração capitalista.

<sup>62</sup> “Enquanto o assunto sobre o qual escrevo está localizado no primeiro estágio da globalização, o sujeito do conhecimento está localizado no terceiro. Assim, um segundo objetivo desse livro é entender o passado, falando o presente. No presente que está sendo falado (que também fala de nós), teorias que articulam o ‘global’ são teorias que falam o presente em um mundo pós-moderno e pós-colonial” (MIGNOLO, 1995, p. XII).

espaço que lhe fora atribuído que navega na história, mapeando as estruturas que ajudaram a plasmar a situação que vive. Situação que, segundo seu ponto de vista, outros também experimentam, em alguma dimensão. Suas obras podem funcionar como uma necessária chamada à realidade, a um descortinamento e reativação da dor da colonialidade. Parece basear-se na crença de que só a partir dessa “tomada de consciência” é que alguma forma de “cura terapêutica” poderá ser possível.

Convida-se a localizar as possibilidades expulsas pela História. Devem surgir genealogias que impõem a apropriação de novos arquivos, a leitura de obras clássicas, mapas, cartas etc., a partir do conceito de colonialidade e uma “imaginação decolonial” que ilumina as reações, conhecimentos e práticas daqueles não representados na História tradicional. Há uma fixação na primeira modernidade<sup>63</sup>, nas origens das outras modernidades, que não é gratuita. O passado não é só fonte de inspiração para o pensamento decolonial. Há um esforço para desenterrar as experiências, metafísicas, visões do mundo exteriorizadas, que foram silenciadas pelo curso, narração e aplicação da história Eurocêntrica. E essa estratégia pode, por exemplo, enfatizar a matriz egípcio-mesopotâmica de sentidos, constituindo uma etnicidade de origem africana, esmagada na conformação da “modernidade” (DUSSEL, 2012). Ou na afirmação de uma relação holística com o mundo da *pachamama* através da ética de *bien viver*, ou de um comunitarismo (MIGNOLO, 2011).

Mas não se busca o originário puro, metafísico, mas a “palavra” como meio entre os escombros de um passado e um presente em que uma visão Eurocêntrica é ainda hegemônica<sup>64</sup>. Parte-se da “tradição”, mas como utopia crítica que procurar afirmar um “pensamento limiar”. É o pensamento como instrumento para “tornar-se livre” ao afirmar uma “alteridade impossível”. Confia-se muito no poder das ideias. O vocabulário inaugurado pelo pensamento decolonial, como todo pensamento dialético e crítico, em algum momento escorrega em um logocentrismo que borra a diferença entre vida, como espaço de disputa simbólica, de luta por afirmação de práticas e visões do mundo, e teorização. A contingência da história, embora admitida, é minimizada pela concepção de que a teoria, de fato, tem um papel central na diminuição da opressão que ainda hoje se verifica nos países periféricos. E o risco de justificar uma posição de poder muito superior daquele que realiza a compreensão do

<sup>63</sup> Escobar (2003) afirma que o projeto Modernidade/Colonialidade assume a hipótese de que é possível outras modernidades a partir de outras experiências. Desloca, então, o início da modernidade do século XVIII (iluminismo) para o Século XVI, com a invasão da Europa e sua constituição como o "outro".

<sup>64</sup> Retomando uma reflexão feita por Boulaga, Dussel afirma “é preciso partir da tradição (...) mas como utopia crítica, para assumi-la superando-a. É necessário empregar a filosofia (...) como uma operação para se tornar livres” (DUSSEL apud BOULAGA, p. 76).

mundo é assumido diante da urgência de uma visão de mundo que “liberte” os potenciais epistemológicos reprimidos por uma epistemologia tradicional. É na redescritção de várias figuras do pensamento como “modernidade”, “teoria”, “História” e “ciência” que uma das frentes de batalha do pensamento decolonial se concentra.

#### 4.5 Razão e ciência

A “ciência”, filha da religião, sofreu um ataque de um *friendly fire* tão antigo quanto a decretação da morte de Deus (SAMPAIO, 2007). Nietzsche já havia estabelecido tal forma de conhecimento como uma das últimas etapas da procura pela verdade platônica. A mais arrogante, talvez, com a figura do cientista constituindo-se como espelho do mundo, uma espécie de sacerdote moderno da metafísica. Desde então, é dever de todo ironista, desconstrutivista, genealogista, relativista etc. bater nesse “cachorro morto”. Caminho também percorrido pelo pensamento decolonial. A história do século XX também mostrou que o ideal de progresso animado pela ciência, além de ter se corrompido em “razão instrumental”, provocou danos talvez irreversíveis em nossas condições de vida. Mesmo em termos de ideal da “profissão”, a imagem do sujeito preso no laboratório, desvelando os segredos da natureza, foi minimizada. Demonstrou-se também a série de etapas, de mecanismos heurísticos e etnometodológicos, através dos quais o cientista coloca em marcha sua “obra”, que, mesmo no campo mais *hard science*, ao invés de ser uma decifração da natureza das coisas, é uma criação tão humana quanto a pintura de um quadro, apesar de suas idiosincrasias (SANTOS, 2010b).

Esses são os chamados ataques “internos” sofridos pela ciência, ou seja, ataques realizados dentro da “metafísica ocidental”. Mas essa forma de conhecimento, junto com o pensamento filosófico, sofreu uma ofensiva a partir de outras frentes. A uma compreensão antifundacionalista e construtivista da ciência, própria da Europa e “cega em relação à colonialidade”, somou-se a ideia *ceseiriana* de que a ciência estava apoiada e *apoiava um processo de conquista imperial e violência epistêmica* (CÉSAIRE, 1978). Esse questionamento foi gestado com o discurso pós-colonial, multicultural e libertário, emergente em um contexto pós-Segunda Guerra Mundial. Souza Santos, refletindo sobre o conjunto dessa crítica, afirma que há uma clara compreensão do vínculo da ciência com o capitalismo e a colonialidade, originando um processo de “epistemicídio” e a emergente presença de

práticas e saberes libertários surgidos no processo de resistência (2010b). Defende que, apesar de apenas o “saber” tradicional ser considerado local, coletivo, fruto de experiências, todo conhecimento tem o caráter de ser determinado existencialmente, localmente constituído a partir de determinados objetivos consciente ou inconscientemente expressos em seus pressupostos<sup>65</sup>. Sua ênfase na relevância das epistemologias do Sul global (SANTOS, 2010c) e em uma “ecologia dos saberes” (SANTOS, 2010b, p. 154) reflete e é refletido na valoração positiva de outras formas de conhecimento que o pensamento decolonial realiza.

O fato é que, alimentado por perspectivas historicistas e construtivistas, essa crítica das margens, denuncia a figura do universalismo Europeu (WALLERSTEIN, 2007). A pergunta nietzschiana em relação aos fundamentos da verdade impõe uma resposta cética, uma compreensão da linguagem já não como meio de representação da realidade ou expressão de verdades transcendentais<sup>66</sup>. Permite, entre outras coisas, verificar os saberes como performances, como metáforas que se tornaram senso comum dentro de contingências históricas, ou seja, como algo humano ou “humanista”, como colocou James em sua compreensão do pragmatismo (JAMES, 1921, p. 239). Isso permite o pensamento decolonial reconstruir a metafísica ocidental como imposição de uma lógica externa violenta. O regime de verdade, instaurado no século XVII, expressando as necessidades quantificadoras e racionalizantes da experiência europeia, consequências da afirmação de um domínio capitalista sobre o mundo, cristalizou-se em métodos, conceitos, técnicas e materiais. Foi nesse processo que as ciências naturais e, posteriormente, no fim do século XX e início do XIX, as sociais se estabeleceram e ocorreu a criação das chamadas “culturas do conhecimento”. Uma estrutura disciplinar organizada ao redor da experiência do saber como objetivo, quantificável e válido universalmente tornou-se hegemônica (WALLERSTEIN, 1996, p. 15).

---

<sup>65</sup> Wallerstein afirma: “a iniciativa de submeter nossas premissas teóricas a um exame cuidadoso com vistas a detectar pressupostos ocultos e injustificados é (...) uma tarefa prioritária para as ciências sociais de hoje” (1996, p. 84).

<sup>66</sup> Rorty diz que concebe “a verdade” como “exército móvel de metáforas” (1989, p. 17). Tal ironismo privilegia o “poeta forte”, ou seja, aquele capaz de criar através das palavras, do impulso estético, e não o “cientista” aquele capaz de se aproximar da verdade, do fato. Segundo o autor, essa é uma visão não divina da história intelectual que abre espaço para a literalização daquele que Nietzsche concebeu como substituição da “descoberta” por “auto-criação” (1989, p. 26). Essa inflexão, segundo Rorty, criou um estilo pós-nietzschiano, que busca a superação dos lugares comuns, verdades estabelecidas, em nome da autocriação. Aqui, afirma-se o que é contingente, idiossincrático, objeto de causalidades tempo-espaciais, gerando processos cegos que constituem o indivíduo. Busca-se não a vinculação a algo não-humano, à verdade, ou a uma essência do self, mas sim a descoberta das causalidades que plasmam a vida do sujeito e sua expressão através de uma linguagem nova, “perspectivista” (1989, p. 27).

O pensamento decolonial e pós-colonial “escaneia” essa constituição do “ser” europeu através de ricas *genealogias*. A autoimagem de uma “razão” libertária condensada pelo iluminismo e cristalizada na concepção da ciência como um conhecimento que tem um acesso privilegiado à realidade, se constitui como um momento importante na compreensão da exclusão de outros saberes (WALSH, 2007). Essa visão do mundo coloca a modernidade europeia como a última etapa de um processo de autocompreensão da razão universal, portanto o modo mais contemporâneo e mais avançado de humanidade, aquele mesmo que determinou uma espécie de cultura geral do “sistema-mundo”<sup>67</sup>. Fora disso, existe a tradição “ultrapassada”, por exemplo, o “obscurantismo da idade média” ou o pensamento místico de colonizadores ou colonizados no contexto da primeira modernidade. E muito além do conhecimento negado, estaria o impensável das formas culturais, cosmovisões, gnosologias dos povos submetidos à violência colonial. Formavam um objeto de estudo que alimentava as disciplinas europeias, mas não possuíam a legitimidade de serem assumidas como válidas em si.

É interessante notar, como tentei fazer no segundo capítulo, as consequências da ideia pós-colonial de que no seio mesmo das ciências sociais estaria uma lógica binária, ontológica e racializadora. Os cânones acadêmicos da sociologia, seus mitos de origem e suas metodologias aparecem plasmados nas línguas e experiências das grandes potências europeias (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Em seu formato mais deletério, as ciências sociais se estruturariam a partir da ideia evolucionista e unilinear, localizando sociedades ao longo de uma linha imaginária, cujo ponto mais “moderno”, “contemporâneo” era localizado lá, enquanto outras sociedades apareciam como alteridades negadas. A contribuição decolonial mostra que essa lógica modernizante aliviou a consciência dos povos de origem eurocêntrica, que procuravam uma justificativa para a situação colonial. Plasmou também práticas e instituições que atualizavam o domínio do branco europeu. Mesmo suas versões mais progressistas como, por exemplo, o pensamento marxista, fora instaurado a partir da experiência europeia da revolução industrial, dos ideais de classe. Estava, portanto, cego ao modo complexo que o sistema capitalista fora gestado, especialmente ao unir diversos modos de produção. Além do mais, seu ideal de liberdade, referindo-se a uma revolução que

---

<sup>67</sup> O conceito de “sistema-mundo” é um antecedente importante ao pensamento decolonial. Wallerstein concebeu os “sistemas-mundiais” como sistemas mais ou menos autônomos, limitados por fronteiras e com duração específica. A partir dessa categoria, elaborou a ideia de minisistemas, impérios e economias mundiais. Em sua análise, o sistema mundial moderno foi concebido como a economia capitalista nascente ao redor do importante século XVI (WALLERSTEIN, 2004).

modifique a ordem social em favor do “proletário”, não tocava na questão nevrálgica de que o capitalismo se instaurou a partir de diferenças de raciais (MIGNOLO, 2010).

Pensando a partir desse *frame*, seria possível dizer que não só uma “sociologia do mal”, positivista, quantificadora, modernizante aparece deformada e apequenada nesse espelho decolonial (COSTA, 2006). Essa mesma sociologia já recebera a devida atenção por outras perspectivas mais críticas e plurais internas à disciplina. Mesmo a sociologia humanista, politizada, que surge como herdeira do impulso para garantir os elevados ideais gestados no iluminismo, sofre um profundo revés ao se defrontar com a redescrição epistemológica efetuada pelo pensamento decolonial. Esse ataque baseia-se na apropriação da herança europeia, mas ao mesmo tempo na reinscrição dessa herança em um novo quadro teórico que sugere uma desobediência epistêmica ou um uso dos conceitos, valores e ideias modernas, com fins decoloniais. Um caminho que é vedado ao sociólogo, visto como sujeito disciplinado, laçao de perspectivas eurocêntricas. Esse aparece como um pobre-diabo com ótimas intenções, mas a cada passo semeando conhecimentos que nada têm a ver com a realidade de seu lugar de fala e que reforçam um domínio colonial que atinge a si e àqueles sujeitos para os quais dirige suas criações contra-hegemônicas. Esse mesmo diagnóstico poderia ser esboçado para outras disciplinas, não existindo pensamento moderno sem a reprodução da colonialidade.

Um dos termos principais desse vocabulário é a projeção de uma “geopolítica do saber” (MIGNOLO, 2000) que envolve a derrubada de um suposto universalismo eurocêntrico. Na perspectiva decolonial, a redescrição incluiria reenraizar as ideias no solo da experiência biográfica, corpórea, que possui certas disposições, imaginário, gramática de práticas, línguas e culturas específicas (MIGNOLO, 2011, p. 113). Existindo em um tempo/espço crivado de relações de poder, tal *self*, no caso do sujeito colonizado, vive a complexa, a um só tempo angustiante e fértil, dupla consciência (MIGNOLO, 2003). No pensamento decolonial, a velha tese da determinação existencial do conhecimento é fundida à ideia de que existe um pensar que é expressão direta da ferida provocada pela colonialidade ou, ao contrário, que se alimenta de uma posição privilegiada de fala. Em um outro nível, esse corpo que sulca a existência não existe em um vácuo. Está assentado sobre um solo (não ontológico) de espacialidades específicas: “Europa”, lugar dos projetos globais, da razão cosmopolita, que produz o conhecimento socialmente valorizado ou, do lado menos privilegiado, sobre os espaços abarcados pelos termos europeus que se constituíram a partir do domínio eurocentrista sobre o “resto”. Isso aponta para a valorização de saberes gestados pelos

subalternos que mostram o caráter arbitrário, provinciano e violento do pensamento tradicional.

A tese central é que a experiência local europeia, no processo de afirmação do domínio colonial, e a reflexão (pensamento filosófico e científico) que tal domínio originou, foi projetada de forma bairrista como “a experiência do mundo” – oposta a não experiência, ao não saber dos povos de sua periferia. O pensamento cartesiano, concebendo a possibilidade efetiva de “conhecer”, como realizada por uma instância desencarnada e desenraizada, o “cogito”, deu base a um “racionalismo” que atualizado, sobretudo na produção de saberes acadêmicos, efetivou a projeção da Europa como imagem do mundo (MIGNOLO, 2009). Nesse contexto, argumenta o pensador decolonial, foi possível, por exemplo, a um Weber falar da racionalidade como um processo intraeuropeu, difundido pelo mundo. Tese fundante do pensamento sociológico, presente ainda hoje em autores da sociologia contemporânea como Giddens ou Bourdieu, mas que transpassa outras disciplinas. Mesmo um autor crítico da modernidade europeia como Nietzsche parece, segundo o argumento decolonial, escorregar no tom arrogante da razão moderna. Ao anunciar a morte de Deus, um pressuposto implícito de seu tom universalista é que o “Deus” a que buscava assassinar aparecia como válido para outras partes do mundo. No pensamento decolonial, é possível que religiões diversas possam ser assumidas como elementos válidos para a constituição de éticas de vida.

Castro-Gómez chama o pensamento e a prática científica originária de tal epistemologia eurocêntrica de “*hybris de punto zero*” (2005). Ele aponta que existe, nessa perspectiva, uma aparente transparência na produção da compreensão do mundo, que, no entanto, oculta as vinculações biográficas e geográficas do sujeito do conhecimento. Tudo aparece como se produzido por um demiurgo, existindo fora da história, indeterminado e capaz de criar, do zero, a verdade sobre o caráter do mundo e da existência. É preciso desmascará-lo, mostrando sua face branca, masculina, europeia, logo, colonialista. Daí a importância das “genealogias” que se desdobram revelando a conformação inicialmente teológica e logo egológica dessa estrutura discursiva. E mais importante: afirma-se a compreensão de que o conhecimento sempre esteve associado ao poder. Antes do “eu cogito”, havia o “eu conquisto” (DUSSEL, 1994, p.40). O Deus católico, do livro, desbancou as outras divindades. O saber ocidental, se apropriou da gnose local integrando-a em sua estrutura ou limitou-se a descartar outros conhecimentos como desimportantes. A espacialidade, a língua, a subjetividade, enfim a vida toda do sujeito colonial foi deglutida pelo monstro *hybris* que seria preciso nomear e desbancar.

Outro elemento central na crítica é apontar que essa “violência epistêmica” (CASTRO-GÓMEZ, 2000) se funda na estrutura racial do colonialismo que transformou diferenças fenotípicas em justificção para uma hierarquização das pessoas, lugares e saberes. O conhecimento ocidental, portanto, contribuiu diretamente na conformação desse “monumento da barbárie” que é a história do colonialismo. Não seria apenas no nível do que é descrito que tal violência se reproduziria. Segundo Mignolo (2011, p.128), há uma sutileza na atualização dessa matriz de conhecimento: em termos de enunciado, o sujeito de conhecimento eurocêntrico está lado a lado com os objetos de conhecimento. Assim, Hegel pôde, por exemplo, falar da história de um ponto de vista evolucionista e linear, se expandindo da Europa ocidental para o resto do mundo. No entanto, em termos de “enunciante”, só o sujeito vinculado à perspectiva europeia tinha uma voz válida, legitimada, assumida como verdade, como temporalmente “avançada”. Só o europeu poderia projetar uma história do ponto de vista universal. Os outros ou eram incapazes de fazê-lo devido a seu grau de atraso, como por exemplo, os povos do oriente, ou eram completamente inábeis para tal tarefa tais como os africanos e os ameríndios. Ainda segundo o autor, o racismo atuaria nessa dimensão mais profunda da epistemologia, pois só o pensar de origem europeia é digno de legitimidade.

Repetindo, o drama, segundo o ponto de vista decolonial, residiria em que as lentes do pensamento ocidental não seriam usadas apenas por aqueles que habitam o centro do sistema-mundo, mas também a sua periferia. Para exemplificar como autores da periferia habitam o “centro”, Sarmiento (2010) pode ser um exemplo clássico. Esse grande estadista argentino diagnosticou a sociedade interiorana, camponesa, iletrada dos pampas como “bárbara” e receitou a “civilização” de origem europeia, liberal e urbanizada como saída para o atraso. Nesse enquadramento, de acordo com o ponto de vista decolonial, apesar da boa vontade em reconstituir a imagem de um “gaúcho” idílica, não fez mais do que atualizar o pensamento racista e eurocêntrico. E isso não é apenas uma anedota do passado sobre alguém que viria a ser presidente da Argentina. Praticamente tudo que foi e é produzido nas universidades das periferias, instituição que encarna a missão de produzir conhecimento, pode ser taxado de pensamento “colonizado”, racista que perpetua a violência colonial. Sob essa ótica, mesmo a sociologia, que costuma se vangloriar do caráter pluriparadigmático, reflexivo e flexivo, queda nesse espaço que contribui para a manutenção de uma estrutura de poder perversa (HALL, 1992). É nesse contexto que se fala em “abrir as ciências sociais” (WALLERSTEIN, 1996) ou em “impensar a ciência social” (WALLERSTEIN, 2006).

As armas e, na fala de Mariátegui (1975), a retórica liberal de demagogos fizeram os movimentos nacionalistas se desembaraçarem do julgo colonial português e espanhol. São, portanto, independente jurídica e constitucionalmente há mais de um século. A tese do pensamento decolonial é que essa “libertação” deixou uma tarefa a ser realizada: são nações independentes, mas que permanecem sob o julgo da colonialidade, essa antiga estrutura de saber-poder que há séculos vem determinando a experiência de milhões de pessoas. A malha das teses decoloniais, a verve contra-hegemônica dos intelectuais que a manuseiam, é jogada contra tal inimigo invisível, a colonialidade, pressupondo a prática de um saber distinto que corroa as bases do universalismo europeu, ao mesmo tempo em que amplia a capacidade de exteriorização e objetificação de experiências históricas silenciadas. Grupos sociais objetos de colonialidade e resistentes a seus efeitos, com a ajuda de tal reflexão, devem valorizar suas condições de vida e saberes. A “ferida colonial”, nessa interpretação, deve ser sentida não como algo estranho, inefável, vivido como uma doença que corrói sua potência existencial e social, mas como fundamento de uma “teoria bárbara” (MIGNOLO, 2003, p. 157), libertária. Um objetivo cuja consecução passa, de forma privilegiada, pela apropriação e aprendizagem de ideais, conceitos, sistemas de pensamento que se querem vinculados ao chão da América Latina e que, desde ali, retroalimentam a realidade social.

Em suas autojustificações, esse pensamento coloca-se como “conotativo”, ou seja, como um jogo de linguagem cuja justificação reside em nada além de sua própria atualização. Quer retirar, portanto, o peso da palavra oracular, da adoção de um grande ideal de “Verdade”, algo que o colocaria em uma relação de simbiose com o pensamento racial que deseja substituir. A perspectiva decolonial não quer dizer verdades válidas para todos os cantos e todos os grupos sociais, nem quer ser fonte de compreensão das condições últimas da existência. Pelo contrário, adota a posição de uma “humildade epistêmica”, prescindindo dos critérios de validação do pensamento tradicional, abrindo espaço para a existência de uma ampla gama de conhecimentos que conviveriam de forma mais ou menos equilibrada. Se muito de sua teorização se constitui de forma totalizante isso se deve ao fato da necessária complexidade do material com que lida: séculos e séculos de opressão. Além do mais, uma “macronarrativa” (MIGNOLO, 2003, p. 47) justifica-se pelo fato de que é descartável, depois de sua utilidade. Mas, segundo Rorty, nessa fila para atacar a “metafísica ocidental”, as armas de ataque utilizadas podem se tornar fontes de fragilidade. O escudo e a lança decoloniais, a armadura brilhante e os exercícios de guerra que criam o orgulho de guerreiro, poderiam ser vistos, em outra perspectiva ironista, como mais uma megalomania cavalheirística.

De fato, parece ser através de uma linguagem truncada, às vezes hermética, que a teoria decolonial, sobretudo em Mignolo, busca fundar uma nova “gramática da decolonialidade” (MIGNOLO, 2010). Para escapar ao estilo de pensamento tradicional, procura superá-lo em um movimento que visa instaurar um vocabulário claro, prático, que sirva aos interesses do ideal de “libertação”. Tal sistema abstrato e corrosivo inaugura uma distância heurística, aparecendo como válido para além de quem o mobiliza, projetando uma compreensão das condições de existências de amplas populações, fornecendo critérios de valoração, iluminando práticas consideradas superiores a outras práticas. Ao desbancar a razão moderna, a teorização decolonial, em sua urgência política, funda uma sublimidade que lembra a tradição de pensamento metafísico que deseja superar. A questão é até que ponto isso é vivido conscientemente por esses autores e de que modo assumem a responsabilidade pelos limites próprios de uma teoria que sempre se instaura a partir de uma posição de poder e que, de algum modo, reproduz violência epistêmica. É preciso assumir os riscos do impulso teorizante que, ao projetar-se como espelho libertador através de formas específicas de desembaraço, reproduz um ponto de vista distanciado, autolegitimador e que prescinde de muitas experiências sociais, cujos métodos de resistência não passam necessariamente por uma gramática decolonial.

#### **4.6 Modos de escapar**

No entanto, está claro que o que etiquei aqui como “pensamento decolonial” é mais complexo do que a descrição esboçada. Existem diversos vínculos teóricos e epistemológicos e um mesmo autor, se observado de forma transversal, apresenta facetas distintas. Na década de 1960, quando a filosofia da libertação se colocou a seminal pergunta “é possível uma filosofia latino-americana?” (DUSSEL, 1977), o contexto era outro. E a resposta afirmativa, que é a própria filosofia da libertação, implicava uma radicalidade tal que Dussel chega a usar aquelas palavras grandes como “sacrifício”, “risco de morte” para se referir aos heróis, militantes e intelectuais, que se debatiam e eram abatidos em Estados totalitários ou de grande tensão política, sempre em nome “dos que tinham fome” (DUSSEL, 1977, p. 102). À época, o movimento “analético” era complementar ao dialético e o *ethos* era o do conhecimento como base para a *práxis* revolucionária dos subalternos localizados nas nações latino-americanas,

presas do quase conflito entre Estados Unidos e União Soviética<sup>68</sup>. Parecia haver a compreensão de um “intelectual universal” como emissário de um discurso que balançaria o *status quo* ao fornecer bases para tomada de decisões libertárias que valoravam mais a transformação do mundo do que o foco em “novas interpretações”.

No pós-muro de Berlim o pai da filosofia da libertação viria a refletir uma transformação de perspectiva que marcou toda uma geração de intelectuais. Pôde falar em “transmodernidade” (DUSSEL, 2016) como conceito que indicava o caráter vivo e orgânico de uma “cultura popular”, de elementos “tradicionais”, não mais negados em sua contemporaneidade. Seria um material animado que, anterior à colonização, foi tocado pela primeira modernidade e participou do trágico processo de conformação da segunda modernidade. Era preciso afirmar a força, a resistência e o potencial dessas modernidades alternativas que possuem cosmovisões, imaginários, valores e instituições que iluminavam a partir de outros tempos e espaços a formação do que se convencionou chamar de modernidade ou a pós-modernidade (DUSSEL & FORNAZZARI, 2002). Fala também de uma “ética material universal” já despida do caráter de urgência e da ameaça de danação que conformou a crítica da primeira “ética da libertação”<sup>69</sup>. Enfim, com as transformações históricas e a emergência dos discursos historicistas e humanistas, a ênfase na crítica do discurso como objeto de poder, o campo de batalha passa a ser cada vez mais o campo do conhecimento. E embora não se possa anunciar verdades e esperar sacrifícios em nome de sua realização, busca-se novos horizontes utópicos que estimulem mudanças sociais.

Em um contexto de abertura “multicultural” e de questionamento da burocratização de países que conseguiram realizar o socialismo real, o marxismo, a base mais segura para a palavra legitimada, foi passado em revista. Um lugar comum na redescrição efetuada pelo pensamento decolonial é apontar o demasiado evolucionismo e eurocentrismo do próprio

---

<sup>68</sup> Dussel se preocupa em determinar o âmbito da filosofia da libertação ou "momento análetico" e seu "método". Para tal, procura diferenciar-se de outras formas de conhecimento e prática: 1) Ciência, que se move no nível ôntico, e semanticamente lida com os entes naturais, fatos e dados. Busca uma explicação analítica-descritiva dos "porquês" das coisas. A atitude fundamental aqui é uma tentativa de "objetividade", de escapar de seu vínculo histórico social, de valores em nome da "cientificidade"; 2) O nível dialético, que se move no nível ontológico e semanticamente lida com as totalidades, buscando alcançar o fundamento do sistema. Busca a análise do sistema a partir do que dá fundamento ao horizonte do ser. Nega seu caráter inexorável a partir de valores que parecem se realizar no próprio sistema; 3) O nível analético, que tem como categoria fundamental a exterioridade, o além do horizonte do sistema, apoiado na concepção metafísica da liberdade humana. Refere-se à atitude ética de ouvir o outro e de se sacrificar por seus apelos. A dialética negativa não é suficiente, pois essa nega a negação a partir do próprio sistema. Insiste que esse nível não é científico, nem mesmo teórico pois depende mais de uma ética e de uma práxis. Ver o capítulo V (1977).

<sup>69</sup> “Esta nova redação é distinta não só por ser escrita vinte anos depois, mas, principalmente, porque nestes anos mudou a situação histórica, amadureci uma nova perspectiva e desenvolveu-se um discurso transformado da ética na filosofia contemporânea” (DUSSEL, 2012, p. 14)

Marx como incapaz de compreender a realidade latino-americana, criada a partir de um colonialismo que pouco era levado em conta nas análises do materialismo histórico e dialético (MIGNOLO, 2010, p. 24). O descompasso entre herança intelectual e realidade local foi esboçado de forma paradigmática na obra de Mariátegui (1975). Lidando com a realidade peruana, o marxista latino americano transcendeu o modelo proletário e socialista como fundamento de uma revolução social. Elegeu o “indígena” como figura chave no processo de mudança social e o *ayllu* andino, comunidade indígena baseada na reciprocidade, como instituição fundamental para escapar do atraso em que o colonialismo havia colocado o seu país. O elemento “étnico”, “racial”, passou a ser importante na interpretação da realidade latino-americana.

Tal como Dussel, Quijano também parece refletir essa inflexão. Sua perspectiva da “dependência”, expressa no “Dependencia, Cambio social y urbanización em latinoamérica” (2014), já é em si bastante interessante, pois situa processos sociais e produtivos na América Latina, como a “urbanização”, em uma ordem capitalista mundial como decorrentes da relação entre “periferia e centro”. No entanto, como é comum nas teorias da dependência, o foco da análise é basicamente a relação entre estruturas políticas e sociais atrasadas e a dependência econômica nacional ou regional. Concentra-se mais na “infraestrutura” e no lugar ocupado pelos países e pessoas no modo de produção capitalista ou naquilo que Wallstein chama de “sistema-mundo”. Contudo, em uma etapa posterior de seu pensamento, Quijano abandona esse tipo de abordagem totalizante centrada principalmente na economia. Mobiliza uma perspectiva multidimensional, agregando níveis que se querem descontínuos e incoerentes entre si e dentro de si, apesar da integração em uma universal “estrutura de poder”. Com efeito, esboça, no “Colonialidad del poder y clasificación social” (2014), um edifício teórico em que a “colonialidade de poder”, fundamento da racialização dos povos e lugares, passa a ser o elemento explicativo central. E a resistência à subalternização passa não por Estados nacionais forte, burguesias conscientes ou processos revolucionários radicais, mas sim pela busca dos fundamentos identitários de novas instituições e pela resistência política, centrada na valorização de subjetividades, línguas e cultura de povos outros que não os europeus.

Inscrito na tradição peruana de Mariátegui, o interesse de Quijano pelo “comunitarismo” também suscitou um redirecionamento do quadro teórico com o qual buscava entender a realidade latino-americana, além de fornecer um paradigma para a criação de estratégias de libertação. Quijano crítica o que chamava de vitória da “burocratização” da

vida e difusão da “razão instrumental”, seja em sua versão hegemônica com a vitória do *homo economicus*, seja mais progressista com a desalentadora realidade de megapartidos, descolados do povo, e fundamentados em uma violência contra a vida. Questiona-se a respeito da viabilidade de uma gestão democrática, solidária e recíproca dos mecanismos de decisão e de produção em comunidades vivendo dentro e para além das institucionalidades vigentes em países da América Latina. Aponta, no artigo “Do ‘polo marginal’ à la ‘economia alternativa’ (2014), a novidade de um “comunitarismo” observado, surgido em no contexto neoliberal, muito diferente de sua versão tradicional, de origem indígena. Nessa busca por saídas para uma situação mundial de pauperização existencial e material dos que não experimentavam os benefícios do sistema econômico, Quijano questiona se diversas iniciativas locais não poderiam gerar práticas revolucionárias.

Ainda que articulada à dinâmica global do capitalismo, há um “sentido etnográfico” emergente em Quijano, especialmente quando se refere à CUAVES (Comunidade Urbana Autogestionária Villa El Salvador). Sua herança sociológica, terreno de uma antiga disputa entre “ação” e “estrutura”, além de análises dos quadros mais amplos a partir dos quais os sujeitos agem, permite uma sensibilidade às dores e aos métodos cotidianos através dos quais os atores sociais constroem sua existência. Nesse momento, Quijano, ao invés de apontar fórmulas estabelecidas de saída, vai para o “terreno”, recebendo a influência de formas locais e cotidianas de solidariedade e de imaginários econômicos e sociais que buscavam resistir às tendências hegemônicas. Testemunha também, no “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes em América Latina” (2014), o processo que chama de *cholificación* no Peru, para cuja compreensão exige-se sensibilidade para lidar com uma dinâmica complexa que envolve a existência marginal de amplas populações “mestiças”, de origem indígena, e a reconfiguração de seus valores e práticas em um ambiente em processo de urbanização. Em uma fase mais tardia, bem mais “decolonial”, tal como demonstrado no “‘Bien vivir? Entre el ‘desarrollo’ y la Des/colonialidad del poder” (2014), sentindo a necessidade de fundamentar a luta em uma “metafísica não ocidental”, se apropria da antiga noção de *buen vivir* ou *sumak kawsay*, conceito de origem quéchua, base para a utopia de uma sociedade futura igualitária e “sustentável”.

Esse rápido percurso sugere que, ao sabor das contingências históricas, e do surgimento de novas influências intelectuais, as perspectivas desses autores sofreram importantes transformações. De uma noção de teoria mais metafísica, ou seja, da linguagem como capaz de representar verdades ou expressar fundamentos transcendentais, sofreram influência das

tendências pluralistas, culturalistas e desconstrutivas mais contemporâneas. Dussel fundamenta sua teoria da libertação, inicialmente, de uma forma quase transcendental, ao imaginar uma ideia de “outro”, oposto ao “Mesmo”, quase como uma teologia secular, obviamente influenciada pela teologia da libertação. Muito embora, mais tarde, abre-se a uma visão pluralista e uma ética mais comunitarista, com a espiritualidade como um elemento central. Diferentemente de Dussel, vinculado à filosofia, Quijano parte do terreno da sociologia, mas também se abre a uma perspectiva menos preocupada com as oportunidades históricas e macroestruturas, e mais atenta ao terreno das possibilidades concretas, construídas comunitariamente. Tais autores, em um contexto de questionamento das grandes metanarrativas e expectativas históricas frustradas, parecem ter se tornado mais avisados sobre os limites das teorizações.

Mignolo, por sua vez, já realiza sua trajetória intelectual a partir do ceticismo em relação à metafísica ocidental e da luta por superá-la a partir das margens, estabelecendo critérios outros de validade do conhecimento. Sua origem acadêmica é a literatura, cuja conversão do sentido clássico, realizado através da ampliação da ideia de “crítica literária”, passou a englobar as mais diversas produções intelectuais e produtos culturais e não apenas os tradicionais objetos de estudo como a poesia e a prosa. Na verdade, em tal compreensão pós-estruturalista, tudo passa a ser visto como “textual”, “discursivo”, meios “metafóricos” de plasmar possibilidades existências e de gerar subjetividades, em um contexto de luta por poder e de ausência de fundamentos últimos. Não haveria nada que tocasse a essência do mundo ou do ser, para além do tempo e do espaço, tal como na visão evolucionista, unitária e universalista do pensamento moderno. Nesse contexto de hegemonia do que Rorty chama de uma “cultura intelectual ironista” (1989, p. 82), Mignolo coloca em dúvida até mesmo seu vocabulário último, afirmando seu caráter não absoluto e pragmático: existiria como possibilidade histórica ao lado de muitas outras possibilidades<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> No capítulo IV do *Coningency, Irony and Solidarity*, Rorty afirma existir um "conjunto de palavras" através dos quais os sujeitos projetam sua autoimagem, sua relação com o mundo e com os outros, seus valores, crenças e dúvidas. Ou seja, é a "visão do mundo" ou "vocabulário último" do sujeito, além do qual não se pode ultrapassar. Ironista é aquele que diante de seu vocabulário final alimenta dúvidas sobre si que emergiram no contato com outras pessoas e livros que encarnam outros vocabulários finais; (2) sabe que através das palavras expressas em seu vocabulário não pode mitigar dúvidas expressas em outros vocabulários finais (3); nem que pode achar uma "metalinguagem" que o potencializa a julgar linguagens distintas ou uma perspectiva que vá além das aparências, chegando a uma "verdadeira realidade" ou "essência". O ironista assume conscientemente o caráter nominalista, historicista, mutável de seu vocabulário que pode "estar errado", embora não consiga achar um critério externo de julgamento. Procura não se levar a sério ao mesmo tempo que evita se cristalizar em lugares comuns, realizando um nomadismo entre vocabulários que enriquece sua experiência e lhe proporciona oportunidades de autodescrição e de "reinscrição" (1989, p. 73)

Sua inventiva noção de discurso colonial, oposta ao texto literário, teve um impacto seminal no campo dos estudos coloniais. Bem como sua compreensão semiótica e discursiva do social, advinda do seu adestramento no pensamento francês contemporâneo, estimula inventivas desconstruções e genealogias que atingem o pensamento ocidental, sua historiografia e tradição intelectual. Parece ter sido Mignolo o responsável por explorar de forma mais radical a ideia de uma “colonialidade do saber” (MIGNOLO & WALSCH, 2018, p. 144). Para além de ser uma dimensão importante daquilo que Dussel chamou de “colonialidade do poder”, se constitui como matriz última a partir da qual a realidade contemporânea seria plasmada. Tornou-se uma das ideias fundamentais que dá o tom da crítica e da prática intelectual daqueles que participam do Grupo Modernidade/Colonialidade. Justifica-se, assim, tomá-lo como objeto de análise na medida em que Mignolo parece ser aquele que expressa de forma mais intensa os paradoxos de um “ironismo decolonial” que se assenta na redescrição de outras formas de conhecimento, o que abre espaço para a criação de novos padrões para se julgar o que é um conhecimento válido. Mas também na tentativa de projetar um esquema interpretativo que ilumine as vidas daqueles, que dentro do seu enquadramento, são vítimas da colonialidade.

A questão é que, segundo Rorty (1989), todo “ironista teórico”, ou seja, preocupado em concatenar um discurso que, para além do critério de originalidade e autorrealização de quem o mobiliza, se estabelece também a partir da ideia de uma utilidade social, recai em uma ilusão de relevância. A redescrição que realizam de outros autores, considerados superados por algum motivo, os fazem crer no caráter sublime do vocabulário que encontram como novidade. Além do mais, essa superioridade se realiza pela compreensão da importância que o discurso que exibem tem na provocação de novas possibilidades históricas, de processos de libertação, para “não intelectuais”. Ou seja, no caso de Mignolo, por mais que sua teorização tenha absorvido as tendências historicizantes e construtivistas, especialmente a partir da abertura pós-colonial, sua prática intelectual, gestada em um ambiente acadêmico, com seus ritos e capital específico ainda se realiza a partir de uma posição privilegiada. Até que ponto essa realidade é subsumida na prática realizada por Mignolo? Ou seja, até que ponto o “ironista decolonial” articula o ideal de redescrição e consciência da própria contingência com a prática posta em movimento em sua teorização? Como a sempre presente possibilidade de completa ignorância ou pouco valor que “homens comuns”, envolvidos no esforço de reprodução de suas existências, possam atribuir a tais construtos abstratos são assumidos pelo intelectual decolonial?



## 5 MIGNOLO: ENTRE O “DECOLONIAL” E O “IRONISTA”

Para entender o lugar central que Mignolo possui no Grupo Modernidade/Colonialidade e a radicalidade de sua abordagem, talvez seja interessante sair um pouco daquele *background* distanciado retratado no capítulo anterior e tomar parte da teorização de Mignolo como objeto de análise. Partindo de um estudo sobre algumas de suas obras, especialmente de sua “tetralogia” (MIGNOLO, 2011, p. XX), busca-se aqui compreender os modos como o autor mobiliza sua teoria, colocando em marcha opções, julgamentos e erigindo imagens que lhe permitem sustentar o que será chamado de “intelectual decolonial”. Esse tipo surge como aquele que incorporaria, em sua prática, um pensamento distinto fundamentado nas ideias de determinação existencial do conhecimento, desobediência epistêmica e engajamento em processos de decolonização. A teorização de Mignolo, ao enfatizar o valor do intelectual decolonial, facilita uma dimensão didática que é fundamental para seus objetivos políticos. Diz-se que, conseguindo escapar da epistemologia moderna, e vinculando-se a história, língua e memória locais, aqueles que assumissem esse caráter seriam fundamentais na criação de novas sociabilidades e novas utopias. Mas não só isso: Mignolo parece articular sua abordagem como um exemplo do modo como esse tipo atualiza sua perspectiva. No entanto, o estilo de teorização que Mignolo maneja, similar ao que Rorty chama de “ironismo teórico”, parece colocar sérios entraves à realização desse ideal de intelectual (RORTY, 1989).

Ao executar uma macronarrativa, fundamentada em uma visão discursiva do mundo, construída através da interpretação de fenômenos semióticos, Mignolo parece inaugurar uma instância privilegiada que, entre outras coisas, pode limitar o diálogo com o “outro”, além de manifestar alguns traços universalistas que o pensador argentino atribui à colonialidade. Dilema comum, apontado pelas perspectivas pós-modernistas sobre o intelectual, abordadas no primeiro capítulo, mas cujo o não enfrentamento pode resultar em uma reificação que se deseja evitar. A hipótese aqui é que para salvaguardar uma “boa consciência intelectual” de estar realizando uma verdadeira *gnosologia limiar* (MIGNOLO, 2003), além de manter o caráter pedagógico de sua teorização, Mignolo acaba negligenciando uma reflexão sobre os limites de sua própria perspectiva, além de projetar elementos desvirtuadores nos tipos intelectuais considerados negativos. Mantém, deste modo, minimizada uma reflexão sobre uma prática intelectual que parece atribuir demasiada importância à captura integradora e unificadora dos fenômenos, a um anti-empiricismo e a uma hiperintegradora narrativa. Apesar da grande significação das ressonâncias críticas de tal perspectiva, uma consequência dessa

negligência é a reprodução desinformada, através da autoridade assumida, de elementos hierarquizadores do quais se deseja afastar.

A ideia é demonstrar como na teorização de Mignolo existe um “temperamento” (JAMES, 1921, p.6) que chamarei de ironismo decolonial, cujas características, quando imaginadas no teste da *prática* levada a cabo pelo autor, se afastam em grande medida do ideal de intelectual decolonial. Mais do que uma exegese da obra de Mignolo, o que se pretende aqui é, através da noção pragmatista de que o conhecimento facilita “experiências”, imaginar como seu ironismo decolonial opera para manter a relevância, o valor social e acadêmico, e uma autoridade que garante poder para quem realiza a investigação. Um truísmo que, no afã de realizar uma virtude política, é mitigado em função de uma imagem de conhecimento que parece existir apenas como “meio de libertação” de grupo sociais. Muito embora, isso não signifique a constituição de uma “verdade” sobre a obra de Mignolo, localizada além de uma superfície teórica. Tal estratégia se faz emergente a partir da necessidade verificada de empurrar o pensamento decolonial para uma prática intelectual, de fato, mais dialógica, tal como expressa em seus mais elevados ideais.

### 5.1 Olhar pragmático

A produção teórica de Mignolo parece possuir a característica de “escada”<sup>71</sup>, ou seja, de uma estrutura que deve ser descartada assim que ultrapassada. Esse construto tem, de um lado, um caráter negativo, “desconstrutivo”, cético: denunciar a face perversa da colonialidade, seus deslocamentos e inflexões, permitindo a tomada de consciência da imposição de um “outro” como versão do “mesmo” levada a cabo pelo imaginário europeu. É esse fim, a ampliação das vozes existenciais que foram submetidas ao silenciamento pela História, que justifica o caráter metateórico de seu sistema, uma macronarrativa sobre a impossibilidade de macronarrativas (MIGNOLO, 2003, p. 106). Contudo, uma vez escalados, os degraus conduzem a uma visão mais vasta, cujos motivos bem-acabados e a satisfação por eles promovidos, parecem querer corroer a dimensão de prescindibilidade da teorização. O valor heurístico conquistado, fundamento da difusão acadêmica e da reprodução profissional, além

---

<sup>71</sup> O termo é usado por Rorty, a partir da filosofia heideggeriana, para referir-se à tentativa do que chama de “ironistas teóricos” de “identificar a urgência metafísica, a urgência em teorizar, visando se livrar de tal pulsão. Uma teoria ironista seria, assim, uma escada que deve ser dispensada tão logo o sujeito chegue à compreensão do que levava seus predecessores a teorizar. A última coisa que um ironista quer ou precisa é uma teoria do ironismo” (RORTY, 1989, p. 97).

da assunção de seu papel público, parece tornar problemático o escape de um “jogo de linguagem”<sup>72</sup> tão complexo e trabalhoso de ser atualizado como é a teoria decolonial. Esse reflexo epistemológico, espécie de força centrífuga teórica, traz grandes dificuldades à realização do ideal de superar as armadilhas do pensamento monotópico, tal como idealizado na imagem de um “intelectual decolonial”.

Na modelagem de sua grelha, o autor argentino acaba produzindo alguns conceitos-chaves que funcionam de uma forma semimetáfora, em um construtivismo que satura a manifestação de “outros pensamentos”. São palavras de sua *gramática decolonial* (MIGNOLO, 2010, p.95), tais como “corpo-política” (MIGNOLO, 2011, p. 140), “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2011 p. 119), “pensamento limiar” (MIGNOLO, 2003, p. 31) e “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010, p.17), que acabam adquirindo um caráter quase transcendental. Uma vez evocadas, as fundações dessa infraestrutura se desdobram em ramificações de ideias e conceitos, do qual emerge um mundo de interações semióticas e conflitos epistêmicos. Acabam referindo-se a condições de possibilidade e impossibilidades para instituições, textos ou outras estruturas conceituais que são consideradas em sua análise. Funcionam como um paradigma, levado muito a sério, gerando uma imaginação decolonial que pode perscrutar os mais diversos fenômenos. O fato é que, a teoria escada pode ser uma *teoria-armadilha*: certos modos de projetar a realidade que garantem a manutenção interna do sistema podem subverter a possibilidade de realizar a proposta inicial de seu abandono. Torna-se difícil pensar a experiência decolonial para além da teoria decolonial. Esse dilema tem consequências importantes no modo como Mignolo articula uma topografia de intelectuais, que cava um ideal de intelectual decolonial como realização máxima de certos valores que exhibe em sua obra.

Entre os pressupostos desse tratamento da teoria de Mignolo estão ideias pragmáticas. Destaca-se a noção de que teorias facilitam a manutenção de formas de experiência que, em relação àqueles que as mobilizam, permitem atualizar determinado *temperamento intelectual* (JAMES, 1921, p.6), cuja característica principal é a manifestação de uma elevada seriedade na defesa das próprias proposições. Mignolo atualiza um temperamento que, mesmo assumindo uma posição performática, não fundacionalista, acaba mobilizando uma rígida

---

<sup>72</sup>Mignolo assume a sua perspectiva como buscando deslocar um conceito representacional do conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 47). Isso justifica tratar sua teoria como uma “linguagem contingente”, tal como Rorty faz com seus interlocutores a partir da filosofia de Wittgenstein e de Davidson. Autores que “tratam linguagens alternativas mais como ferramentas alternativas do que como peças de um grande quebra-cabeça” (RORTY, 1989, p. 11).

tipificação dos modos de ser intelectual que atua como atestado das capacidades positivas do pensamento decolonial, ou seja, na manutenção de uma boa “consciência intelectual” (JAMES, 1921 p.14). É importante a ideia de que, em nome da coerência, do grau de integração teórica e da legitimidade e autoridade, tal temperamento realiza o ataque a posturas contrárias e a mitigação dos elementos contraditórios que ela própria possui. Dessa forma, os elementos “desestabilizadores” (SMITH, 1997, p. 28) de sua visão são atribuídos por Mignolo a tipos intelectuais outros que não o “intelectual decolonial”. A ideia aqui é investigar, na teoria de Mignolo, como determinadas proposições permitem-no imaginar uma conceituação normativa de intelectual que serve como paradigma para quem quer realizar o movimento decolonial, mas que permitem Mignolo escapar do enfrentamento de certas contradições.

Outro importante referencial aqui é Richard Rorty. No “Contingência, Ironia e solidariedade” (1989), ao analisar um conjunto amplo de teorias, Rorty propõem a separação entre perspectivas “liberais” e “ironistas”. Seu interesse é emplacar um liberalismo público e antifundacional, cuja realização utópica exige a universalização da sociedade liberal. Parece apresentar uma clara manifestação do que o pensamento decolonial chama de cegueira em relação ao “darker side” do liberalismo: os imperialismos, os racismos e a violência que acompanham a expansão das instituições liberais do ocidente. Nesse contexto, interessa aqui menos as consequências políticas das teses apresentadas nessa obra e mais um arcabouço conceitual em que o autor se propõe a analisar o “ironismo teórico”, uma corrente teórica pós-hegeliana, cujo objetivo principal é a superação do pensamento metafísico ou dos resíduos metafísicos presentes em outros pensamentos. A hipótese central para Rorty é que tal temperamento, apesar da alegada transcendência, por sua elevada dependência de elementos teóricos, acabaria recaindo em um viés metafísico. O fato é que algumas características da teorização de Mignolo parecem permitir vinculá-lo a essa tradição. Pode-se perguntar, ainda um pouco à distância, seria Mignolo um Ironista?

## **5.2 Ironismo decolonial?**

Se existe um traço que mereça ser distinguido no pensamento do autor, parece ser seu caráter a um só tempo desconstrutivo e inaugural. A estratégia de Mignolo envolve uma negação ampla e abrangente de formas de saber, ideias e instituições através da criação de novos conceitos, imagens e valores, que o permitem falar em um “pensamento outro”, novas

universidades e formatos estatais, em resumo, em um mundo distinto. Como acadêmico atuante no primeiro mundo, mas vinculado epistemologicamente à América Latina, parece expressar, entre outras coisas, a busca de uma autonomia crítica, desobediência intelectual e capacidade de se autodeterminar, que se alia a uma expressa função pública e social de sua perspectiva<sup>73</sup>. E apesar de Mignolo receber a influência de correntes intelectuais que incluem, só para citar algumas, a “Teoria do Sistema Mundo”, os “Estudos Subalternos do Sudeste Asiático” e a “Teoria da dependência”, sua conceituação parece quedar em um antigo processo de corrosão da metafísica ocidental. Tradição que Rorty caracterizou como “ironismo” (1989, p.73), cuja análise das características e dilemas resultou em uma importante obra.

No “Contingência, ironia e solidariedade” (1989), Rorty refere-se ao fato de que, na história do conhecimento, especialmente desde a Revolução Francesa e do Iluminismo, teóricos passaram a questionar o *pensamento metafísico* (Rorty, 1989, p. 74). Esses pensadores elegeram como um dos alvos centrais uma episteme que separa o sujeito do objeto e que identifica a realidade como externa, “fora” daquele que a pensa e passível de ser aprendida em um gesto de conhecimento que pode ser sondado em seu caráter (RORTY, 1989, p.5). Segundo Rorty, essas visões “metafísicas” tinham a “linguagem” como *médium* (RORTY, 1989, p.19), mais ou menos transparente, que permitia ter acesso aos fatos ou a expressar desejos. Existiriam, nesse estilo de teorização, “critérios privilegiados” (RORTY, 1989, p.76), fundamentos que serviam como parâmetros para julgar se uma linguagem seria ou não mais representativa dos fatos ou se expressava ou não de forma mais justa uma essência do *self* (Rorty, 1989, p. 10). Seria o paradigma da descoberta na ciência, da linguagem sagrada na teologia, da moralidade, da política e estética universais presentes no humanismo burguês. O alvo central de Rorty é o liberalismo baseado em valores transcendentais. Essa cultura política, segundo sua visão, seria danosa a uma nova sociabilidade sustentada em um liberalismo pragmático, não substantivo.

Mignolo, citando Rorty, também caracteriza o pensamento ocidental como baseado na expansão de um conceito “representacional de conhecimento e cognição” (MIGNOLO, 2003, p. 48). Sua versão da crítica a essa tradição se propõe, contudo, a desembaraçar-se do *mainstream* filosófico de teorias tais como a de Rorty que, ao criticar a perspectiva do

---

<sup>73</sup> Mignolo afirma, contudo, não buscar uma “originalidade (originalidade é uma das expectativas do modo moderno de controle da subjetividade), mas sim contribuir para o crescimento de processos decoloniais globais”. (MIGNOLO, 2011, p. 122).

conhecimento “como espelho da natureza” (RORTY, 1979), partiu de “um lócus de enunciação regional” pertencente ao ocidente (MIGNOLO, 1995, p. 330). A crítica alternativa de Mignolo ataca uma epistemologia moderna que, fundamentada em uma ideia de indivíduo como sujeito econômico e do conhecimento, apesar dos apelos emancipatórios e elogiosos, teve como uma das principais consequências a negação de outras formas de vida e consciência não europeias (MIGNOLO, 2003, p. 291). Em sua obra, essa violência é vista como difusa, subjacente a correntes de pensamento diversas, mas passível de ser mapeada e descrita, baseando-se na reconstrução de sua trajetória. Mignolo defende que essa imposição de paradigmas de racionalidade e de seres humanos como racionais tem que ser narrada considerando a “primeira modernidade”. Com esse objetivo em mente, Mignolo aprofunda-se no que chama “matriz teológica” da colonialidade, os fundamentos religiosos que estão na origem da absorção dos “novos mundos” ao imaginário Europeu. Mas critica também o que chama de “egologia” que, a partir do século XVII, colocou uma imagem de homem, de razão e de liberdade, como base para uma interpretação do universo e uma hierarquia de pessoas e lugares.

Essa é uma atitude cética relacionada à que tem uma de suas origens na revisão de valores proposta por Nietzsche (ARAUJO, 2013), mas é fundamento também das teorias colocadas em movimento por autores como Freud, Foucault, Heidegger e Derrida, além da tradição pragmatista inaugurada por James. O ironista assume conscientemente o caráter nominalista, historicista e mutável de seu vocabulário que pode “estar errado”, embora não consiga “achar um critério externo de julgamento” (RORTY, 1989, p. 73). Procura não “levar-se a sério” ao mesmo tempo que evita se cristalizar em lugares comuns, assumindo um nomadismo entre vocabulários que enriquece sua experiência e lhe proporciona oportunidades de autodescrição e de “redescrição” (RORTY, 1989, p. 78). Rorty afirma que o Ironista habita a tradição inaugurada por Hegel que, através da dialética, criou “um estilo literário”, procedendo assim não a uma “argumentação”, mas sim a criação de um vocabulário novo, portanto de um novo objeto, superando o que era obsoleto. Nessa perspectiva, o “filosofar” ou, no caso aqui analisado, o “teorizar” é a aplicação e o desenvolvimento de um novo vocabulário, através de uma dialética, mais do que a reflexão a respeito de realidades e fenômenos importantes, aproximados através da lógica argumentativa (RORTY, 1989, p.77).

Critérios de teorização semelhantes parecem ser atualizados no trabalho realizado por Mignolo. Recusa-se, por exemplo, a expressar um ponto de vista “objetivo” que, no contexto universitário contemporâneo, significaria seguir regras disciplinares articuladas a um

pensamento obtuso e negador de outros potenciais epistêmicos. Fala, então, em uma “epistemologia construtiva”, uma compreensão de um conhecimento ou, na acepção de Rorty, uma linguagem, como intervindo diretamente no mundo que é conhecido (RORTY, 1989, p.15). Tal compreensão, emergente e inaugural, é levada a cabo por uma “pessoa verdadeira” ou “um sujeito do conhecimento (...) em um constante processo de autodeterminação e autoadaptação” (MIGNOLO, 1995, p. 21). É uma plataforma em que situações pessoais e sociais terão um papel importante, tais como estruturas disciplinares e mesmo a comunidade da qual o acadêmico faça parte. E não é em seu caráter representacionista, como acessando uma verdade externa, que estaria um critério para sua validade. Mignolo fala da ideia de “descrição”, semelhante ao “redescrição” de Rorty, meio pelo qual se realizaria uma “performance teórica” (MIGNOLO, 1995, p. 20), cujo um dos fundamentos centrais seria - através da ideia de “colonialidade” - a reconstrução e restituição das histórias silenciadas e subjetividades reprimidas.

Mas mesmo diante de tal relevante tarefa, Mignolo também tenta “não se levar tão a sério”, buscando superar a velha perspectiva que considera a “objetividade sem parêntesis” (MIGNOLO, 2011, p. 11). Existe em sua teoria, um esforço de desprendimento em relação à própria teorização ou uma suspeição em relação à própria “linguagem última” que mobiliza. Diferente do pensamento que Souza Santos caracteriza como “abissal” (SANTOS & MENESES, 2010, p. 32) e sua arrogância, autossuficiência e ignorância em relação a outros saberes, Mignolo coloca a sua narração como *não fundacionalista*, sem pretensão de “anunciar verdades que os discursos coloniais não contaram” (MIGNOLO, 2003, p.106). Argumenta que, ao contrário de um passado marcado por uma epistemologia monotópica, estaria em curso uma reconfiguração marcada pela abertura de forças epistemológicas e de histórias globais que foram vítimas de opressão. Dentre as diversas opções disponíveis estaria o pensamento decolonial. Segundo Mignolo, este atua ao nível da epistemologia, propondo uma “verdade com parêntesis”, que fuja da lógica de gerenciamento autoritária, baseada na “objetividade”, na separação entre “sujeito e objeto” e na linearidade da história (MIGNOLO, 2011, p. 70). Mignolo afirma ainda que, isso implica na existência de mundo plural, *pluriverso*, em que opções não essencializadas, incluindo a sua, interagem em cenários complexos e abertos. Apresentaria, assim, um caráter modesto, dialógico e consciente das próprias limitações. Além do mais, com um elevado nível de dispensabilidade, na medida em que funcionava apenas como meio de “escapar ao beco sem saída construído (...) pela epistemologia moderna” (MIGNOLO, 2003, p. 48).

Assim, nessa aproximação do pensamento de Mignolo, o *decolonial* aparece como *ironista* em dois sentidos principais. Revela-se uma inflexão no pensamento ocidental a partir de dentro dessa corrente de pensamento. É um movimento de retorno para trás que aponta os resquícios de uma metafísica que recebe, adicionalmente, uma qualificação espacial “europeia”. Em Mignolo, também há uma compreensão do caráter contingente e historicista dos *a priori* históricos, das ideias e das teorias submetidas à revisão, incluindo nisso seu próprio sistema. Mas um tal *rortyanismo*, esconjurando o que tal pensamento tem de menos domesticado, pode, de partida, fazer ouvidos surdos a ideias centrais do pensamento de Mignolo que são plenas de consequências para o modo como ele constrói suas imagens do que é ser intelectual e do que é a prática mais virtuosa do intelectual. Isto é, pode resultar em mais uma manifestação de um instinto de sobrevivência teórico comum em sistemas conceituais dotados de grande integralidade ou, como diria James, de um bom “temperamento”: diante de grandes teorias englobantes, deglutem, em uma engrenagem desconstrutiva, os sentidos atribuídos por tal ou qual sistema a si mesmo. E, como já enfatizado, a ideia aqui não é ser um neopragmatista de carteirinha, mas sim se apropriar de alguns elementos da teoria de Rorty para tencionar, no sentido de criar desconforto, fazer se mover, o pensamento decolonial.

\*\*\*

Pode-se perguntar, deste modo, se Mignolo aceitaria esse rótulo de ironista. Até agora a similitude é gerada apenas por uma comparação instaurada a partir de fora, de acordo com o enquadramento que mobilizo. Método de contra-ataque, insisto, muito comum diante das críticas ácidas do autor argentino<sup>74</sup>. Mas é possível observar que Mignolo parece, em alguns instantes, não negar a influência do que é generalizada como “tendência antimetafísica do pensamento contemporâneo”. Seus estudos, em nível de pós-graduação, realizados na França, não o deixam subestimar a importância da “virada linguística”, a ideia do caráter não

<sup>74</sup> A conceituação de Mignolo é interessante, pois estabelecer a ideia de “opções”, “performance”, “pluralidade”, vis-à-vis ao caráter monotópico e universalista do pensamento moderno, lhe permite rebater as críticas que recebe, colocando tais questionamentos do lado desse último estilo de pensamento. Em uma entrevista afirmou: “curiosamente, em meu caso, por exemplo, três artigos que analisam criticamente algumas de minhas posições, apresentam objeções a partir de Foucault, Marx e Derrida. Isso te dá uma noção de que a alguns intelectuais progressistas que optam por Foucault, Marx e Derrida, a opção decolonial lhes incomoda” (MIGNOLO, 2010b). Resistência que, em outra entrevista, ele afirmou ser típica de “um pós-modernismo periférico e de um marxismo colonial” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 194).

transparente e inaugural da linguagem, para o seu pensamento. Mignolo menciona, em mais de uma entrevista, a significação que os intelectuais franceses tiveram na construção de sua imagem de investigador e nos métodos que coloca em movimento quando se depara com seus objetos do conhecimento (LÓPEZ-CALVO, 2016, p. 180). Assume, de fato, que os mestres do estruturalismo, pós-estruturalismo, semiótica e análise do discurso eram vistos como paradigmas a serem seguidos. E mesmo ainda em solo argentino, segundo o autor, havia um intercâmbio importante de livros e pessoas entre França e o país sul-americano. Relação transatlântica que lhe permitiu afirmar que “todos os caminhos conduziam a Paris” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 189).

Em suas obras, principalmente na trilogia a que me referi acima, admite a influência de diversos membros da “*french theory*” (CUSSET, 2005) que podem ser etiquetados no que Mignolo, a partir de seu mapeamento do conhecimento, chama de “*crítica monotópica da modernidade na perspectiva da própria modernidade*” (Mignolo, 2003, p.128). Foucault parece ser uma referência central na compreensão discursiva do social (MIGNOLO, 1995, p. 22), na crítica a ordem do conhecimento ocidental (MIGNOLO, 2003, p. 174) e na reconstrução histórica que Mignolo executa em sua obra que visa “transportar os saberes subjugados até os limites da diferença colonial onde os saberes subjugados se tornam subalternos na estrutura colonial de poder” (MIGNOLO, 2003, p. 45). E, além dessa noção de “saberes históricos subjugados”, outras ideias foucaultianas tais como “biopolítica” (MIGNOLO, 2011, p. 139) e “lugares de fala” também são fundamentais para o autor argentino interpretar o fenômeno da colonialidade através de uma análise genealógica. Para não ficar só no autor de “As palavras e as coisas” (FOUCAULT, 2007), as radicais propostas do “nomadismo” de Deleuze e Guattari (1987), uma prática teórica inovadora, disruptiva e que instaura dispositivos conceituais que querem potencializar vidas individuais e coletivas, é semelhante à própria proposta teórica de Mignolo (MIGNOLO, 2003, p. 109). E, em outra parte, a conceituação de Derrida (2008), também é uma importante referência para revisão que Mignolo faz do modo como os europeus interpretavam os sistemas simbólicos e os carregadores de sinais produzidos pelos povos ameríndios (MIGNOLO, 1995).

Essa enumeração da influência dessas tendências “ironistas teóricas” permite, sem mais nem menos, classificá-lo como “ironista decolonial”? Pode-se argumentar que Mignolo chegou a tal grau de maturação conceitual, de distanciamento teórico em relação a outros pensamentos que, em certo sentido, lhe permite *judgar a si mesmo*, desviando-se dos olhares obtusos e “racistas” de perspectivas eurocêntricas, da “contrarrevolta” de cientista sociais

dissolvidos nas imagens negativas que Mignolo lança, ou até mesmo de “críticas solidárias” como a minha. A partir do cômodo espelhado que seus conceitos fornecem, o autor põe em relevância uma autoimagem positiva e libertária da capacidade dos intelectuais, acadêmicos e filósofos não europeus pensarem por eles próprios, apropriando-se da filosofia feita em países imperialistas, mas desembaraçando-se dos modos de investigação correntes. Coloca em movimento o que chama de “desobediência epistêmica” em relação a essas e outras influências. É um processo de “antropofagia” conceitual em que admite as contribuições dos autores, mas afirma transcendê-las. A ideia central é colocar aqueles mesmos pensamentos a favor da libertação epistêmica e da compreensão de uma realidade que apresenta características impossíveis de serem compreendidas na perspectiva das teorias eurocêntricas.

Para distanciar-se dos “ironistas de Rorty”, diz, por exemplo, unir a ideia de “saberes históricos subjugados” de Foucault com Darcy Ribeiro e seu conceito de “saberes subalternos” marcados pela “ferida colonial”, evitando, assim, a “cegueira em relação à colonialidade” apresentada pelo primeiro (MIGNOLO, 2003, p.44). Da mesma forma, Mignolo reflete sobre o fato de ser acusado de realizar um “nomadismo” *à la* Deleuze e Guattari. Ele alega que a nomadologia seria “uma afirmação universal, a partir de uma história local” enquanto o seu pensamento seria uma “afirmação universal a partir de duas histórias locais entrelaçadas pela colonialidade de poder” (MIGNOLO, 2003, p. 111). Em outro momento, Mignolo também admite a relevância de Derrida e seu Gramatologia (2008) na interpretação que ele tem da escrita. No entanto, insiste no fato de o autor francês se concentrar na configuração da prática e da filosofia da escrita no “*logos*” ocidental, enquanto o próprio Mignolo afirma assumir uma abordagem coevolucionária mostrando a importância da tradição não escrita e da escrita não ocidental, usando exemplos e situações silenciadas na abordagem de derridariana (MIGNOLO, 1995, p.319).

Ao desembaraçar-se de qualquer etiqueta, transforma-se ele próprio naquele que faz “o verbo e a carne”. Reconstrói, assim, um *ethos*, enumerando certos ideais caracterológicos da prática de um novo pensador que incluem seu caráter antifundacionalista, irônico em relação a sua linguagem, desobediente, dialógico e politicamente engajado em processos de liberalização da colonialidade. Afirma, de forma humilde, que “nós – intelectuais decoloniais – não estamos indo para o campo para converter pessoas e promover nossa forma de salvação” (MIGNOLO, 2011, p. XXVIII). Apesar de Mignolo dizer que não deseja ser

guia para processos libertários,<sup>75</sup> sua teorização, na verdade, parece apontar para o “mundo da vida”, onde grupos e atores sociais ainda experimentam as misérias do processo de racialização e subalternização que o sistema teórico decolonial critica e leva à consciência. E é justamente na capacidade de jogar luz em seus dilemas e projetar futuros distintos que a sua teorização se justifica. Ou seja, na teoria decolonial existe uma virtude política elaborada e consequente que encontra sua exemplificação em certos traços pelos quais Mignolo descreve esse novo pensador/intelectual, o *intelectual decolonial*. Além do mais, esse tipo parece emergir na obra do autor argentino como um meio de fazer a manutenção de uma imagem independente, autodeterminada e positiva, coerente com o que diz atualizar com sua macronarrativa decolonial, afastando-o de caracterizações externas como a que esbocei rudemente aqui, chamando-o de “ironista”. Mas isso significa que sendo decolonial escapa das armadilhas enfrentadas pelas “teorizações ironistas”<sup>76</sup>?

Uma tentativa de resposta a essa questão pode ser adiada em favor de uma investigação que tente compreender como uma “boa consciência” de ser intelectual decolonial é estabilizada em sua teorização. Algo que leva Mignolo, entre outras coisas, a lidar com a tão controvertida e complexa figura do “*intelectual*”, forjado em uma base de conhecimento universalista, não fundacional, sempre em relação orgânica com certos grupos sociais, mas caracterizado como um traidor em potencial. O fato é que, Mignolo parece pertencer a uma tradição normativa da interpretação do papel e função do intelectual. Ele realiza uma descrição elogiosa, didática e esperançosa sobre o modo como um novo tipo de intelectual “orgânico”, ligado às classes subalternas submetidas à colonialidade, seria a imagem, semelhança e o desdobramento das características positivas que ele atribui ao intelectual decolonial que surge em sua teorização, segundo alguns pressupostos que adota. Isso parece lhe permitir fugir tanto de uma crítica pós-realista do papel do intelectual/teórico, sempre realizando seu trabalho a partir da afirmação de determinada base de saber-poder, quanto dos dilemas vividos pelo intelectual vinculado diretamente a *práxis* transformadora de grupos e comunidades, sempre atualizada dentro de certos limites e contradições.

---

<sup>75</sup> Afirma também que não são os livros que “farão a diferença se nós (intelectuais, professores universitários e jornalistas) não seguirmos o exemplo da comunidade política global (referida como “movimentos sociais”)” (MIGNOLO, 2011, p.10).

<sup>76</sup> Rorty afirma: “A teoria ironista deve ser narrativa, pois seu ironismo e historicismo impedem-no de pensar em seu trabalho como estabelecendo relações com uma essência do real; o ironista pode estabelecer uma relação apenas com o passado (...) uma relação com um largo passado, o passado da espécie, da raça, da cultura. Não é uma relação com uma ampla coleção de contingências, mas sim com o campo das possibilidades, o ramo onde um ‘herói maior do que a vida’ segue seu curso, gradualmente exaurindo as possibilidades enquanto se afirma” (RORTY, 1989, p. 101).

### 5.3 Breve topografia de intelectuais em Mignolo

Conceber o mundo como discursivo ou abordar o social como fenômenos semióticos, permite Mignolo colocar em prática uma estratégia que valoriza o lugar e o papel dos saberes na articulação de relações de poder (ALCOFF, 2007, p. 80). Lida com “arquivos” retratados a partir de produtos culturais abstrato-eruditos, especialmente mapas, cartas, imagens diversas, que informam a natureza do mundo e do social, e estão inseridos em sistemas de significados que, quando atualizados, definem o modo como esse mundo se manifesta. Na perspectiva indisciplinada de Mignolo, ao procurar gerar liberações decoloniais, são privilegiados arquivos que expressam “desobediência epistêmica” (BASU & JONG, 2016). É a comparação e descrição de jogos de linguagem expressos em livros, meio pelo qual procura projetar e compreender a conformação e as tensões da colonialidade que aparecem como principais fontes de reflexão e diálogo do autor Argentino<sup>77</sup>. Daí a preocupação central com aqueles que surgem como meios e motores da afirmação das estruturas discursivas, contribuindo ou não para a cristalização de determinadas relações hierárquicas, privilégios e exclusões. A conceituação de Mignolo surge, assim, esboçando algo como uma “metáfora topográfica” (HULME, p. 229, 2009), em que pensadores, teóricos, filósofos, cientistas, em uma palavra, “intelectuais”, podem ser imaginados como dispostos em lugares distintos de um território.

\*\*\*

Se existe um antagonista nessa narrativa, o papel principal cabe ao Religioso, Filósofo ou Cientista que, localizados em terras distantes de uma *geografia bárbara*, formam, cada um a sua maneira, imagens deficitárias, autorreferidas e racistas do mundo. Mignolo indica que Las Casas, com toda boa vontade, ao tentar justificar a humanidade do “índio”, o fez a partir de “princípios teológicos do conhecimento”, considerados superiores, inaugurando algo como uma tendência universalista do direito internacional (MIGNOLO, 2007, p.43). Mas o padrão

---

<sup>77</sup> Sobre a “dialética” ou a prática do “criticismo literário” levado a cabo pelo ironista, Rorty afirma “nós, ironistas, tratamos essas pessoas (outros filósofos) não como canais anônimos para a verdade, mas como abreviações para certos vocabulários finais e para crenças e desejos típicos daqueles que consomem essas ideias (...) tratamos os nomes dessas pessoas como os nomes dos heróis em seus livros” (RORTY, 1989, p. 79).

típico de interação entre os emissários de Roma e os grupos locais, analisado por Mignolo, é bem menos “cristão” do que o apresentado pelo debatedor de Valladolid. Vide, em outro lugar, o bispo Diogo de Landa (século XVI) que, com a imagem do “objeto livro” e uma interpretação cristã de sua função, levou a cabo uma “inquisição” que teve como uma de suas consequências a destruição de muitos códices maias (MIGNOLO, 1995, p.71). Mal-entendido generalizado também presente na maneira como o franciscano Juan de Torquemada, de acordo com uma noção de história como construções narrativas em função do domínio da escrita alfabética, interpretou a ausência de história na cultura antiga mexicana (MIGNOLO, 1995, p.128).

Em outro ponto de sua obra, Mignolo mostra que, séculos depois, a história do ponto de vista universal de Kant, ao esboçar uma categorização e uma hierarquização de povos e regiões, demonstra uma outra etapa desse pensamento arrogante (MIGNOLO, 2011, p.163). Ao colocar uma raça, a branca europeia, como a única capaz de ter a “razão” plenamente desenvolvida, Kant, indica Mignolo, lança uma perspectiva etnocêntrica, exibindo um olhar racista que conformou mais uma etapa do grande “gesto de exclusão” do “Outro” que é a história do conhecimento ocidental. Imaginário linear também presente em Hegel que, norteado por sua história local, germânica, concebeu a evolução do “espírito” como traçando uma reta do oriente para o ocidente, seu ponto máximo. Tal “espírito”, segundo Mignolo, era caracterizado segundo critérios definidos na comunidade intelectual do próprio Hegel tais como a organização de um Estado, a existência da individualidade e o secularismo, que funcionavam como parâmetros para avaliar o “grau de evolução” de outros povos, sempre em prejuízo desses últimos (MIGNOLO, 2012, p. XII). E assim o é com uma plêiade de “gigantes”, representantes da *tendência hegemônica do pensamento moderno*, apequenados através da redescrição decolonial, que lhes apresenta como bairristas, cegos e inconsequentes em seu trabalho de manutenção de hegemonias epistêmicas.

Nesse cenário, um objeto de análise interessante para Mignolo são os cientistas sociais do “primeiro mundo” ou aqueles sujeitos do conhecimento que tinham o privilégio de ser “parte dos enunciados”, mas os “únicos enunciadores” (MIGNOLO, 2011, p. 128). A partir do *topos* decolonial, Mignolo aponta, quase como um exemplo arquetípico, o modo como Weber concebe de forma endógena os processos que deram origem à modernidade, “entendida como a direção da história cujo objetivo e modelo era Europa” (MIGNOLO, 2007, p.30). Demonstra, assim, que o sociólogo alemão “estava cego para a diferença colonial e para subalternização do conhecimento nela embutida” (MIGNOLO, 2003, p. 24). Relata ainda

que Giddens, em sua imagem elogiosa e linear da “modernidade”, também estaria incluído no “paradigma *teo e egopolítico* do conhecimento” (MIGNOLO, 2007B, p. 465). E, para citar mais um dos grandes sociólogos, o “processo civilizador”, obra-prima de Norbert Elias, é interpretada, por Mignolo, na chave de uma visão internalista e elogiosa da consolidação hegemônica da Europa, que se concentra tão somente no “arranjo temporal das histórias humanas implantadas na modernidade” (MIGNOLO, 2016, p. 416). A sociologia, nessa redescrição, aparece como uma das mais provincializadas disciplinas acadêmicas (!).

No entanto, até mesmo o intelectual crítico e militante, sempre herói cultural, não consegue escapar da reconversão de sentidos realizada por Mignolo, tornando-se algo como um *trickster*. Marx, o maior de todos, é retratado como elaborando uma rica teoria sobre o desenvolvimento do capitalismo que, não obstante a sua importância, refere-se a processos de mudança social e proletarização pertinentes a uma “classe social” enraizada no contexto europeu (MIGNOLO, 2011, p. 17). E apesar de assumir a autoridade de um ponto de vista universalista, procurando representar a experiência não europeia em seu esquema, não pôde enxergar os vínculos estreitos entre o desenvolvimento do capitalismo e a racialização dos povos e regiões. Mignolo indica que essa é uma dinâmica do sistema moderno/colonial que não poderia ser entendida por categorias como “proletariado”, vinculada a projetos políticos e sociais pertencentes ao lugar de fala de Marx (MIGNOLO, 2005 p. 397). Faltaria ao autor do “O Capital”, ainda preso da epistemologia moderna, segundo Mignolo, uma sensibilidade em relação ao “outro”, à alteridade e à colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 245). Crítica que incluiria membros mais contemporâneos da tradição marxista tais como David Harvey, Michael Hardt e Anthony Negri (MIGNOLO, 2007B, p. 484).

O teórico decolonial mostra, desse modo, que as *correntes contra-hegemônicas* podem atualizar um desprezo pela experiência não europeia que, apesar da visão positiva sobre seus feitos, não faria outra coisa que contribuir para perpetuação do domínio colonial. Isso aparece em outros momentos como, por exemplo, na posição a um só tempo interessada e desobediente que Mignolo demonstra em relação ao projeto de teoria crítica da Escola de Frankfurt, especialmente a versão de Max Horkheimer. Mignolo diz preferir a *nossa* ideia de “liberação” à “emancipação” europeia (MIGNOLO, 2010, p.100). É notável também na tentativa que faz de se apropriar da ideia de “subalterno” de Gramsci sob outra perspectiva, opondo aquele conceito, visto como vinculado a uma longa tradição de origem Greco-romana, ao de “*damné*”, o subalterno decolonial (MIGNOLO, 2005). O alerta que lança tanto às esquerdas europeias como às latino americanas, que vêm lidando necessariamente com os

fenômenos da transmodernidade e do pluralismo, também reflete essa crítica (MIGNOLO, 2011 p. 38). Em síntese, Mignolo aponta que a certeza que essas perspectivas têm de possuírem um *insight* teórico superior sobre a ordem e o destino do mundo, colocando-se como guias para a realização de determinados valores transcendentais pode, ao contrário do que se almeja, ajudar a perpetuar hierarquias, desprezos e violências epistêmicas.

Mas o *drone* teórico de Mignolo não para por aí. Embora não seja ferido mortalmente, devido a sua importância estratégica, o tipo intelectual de verniz pós-modernista, que ergue seu trabalho justamente como resposta às narrativas grandiloquentes e elogiosas da razão ocidental, também sofre com esse processo de *redescricao*. Apropriando-se da crítica ao universalismo de Nietzsche feita por Abdelkebir Khatibi, Mignolo indica que a luta do filósofo alemão contra o cristianismo, apesar da importância para os processos de libertação decolonial, é pertinente a um contexto Europeu (MIGNOLO, 2003, p. 101). Mesmo a desconstrução de Derrida ou a arqueologia *foucaultina*, ou seja, a “crítica interna à metafísica ocidental”, careceriam do elemento decolonial. Para Mignolo, seus méritos se esgotam tendo em vista que não escapam da tendência a anunciar verdades como que aplicáveis a todo universo. Mignolo lembra, em outro contexto, que o apelo a “latinização do mundo”, feito por Derrida, enquadra-se na imposição de uma visão universalista que resultou no abafamento das contribuições de índios e negros (MIGNOLO, 2007, p. 115). Seus métodos e soluções, apesar de inspiradores, precisavam passar por um processo de depuração realizado a partir da assunção da ideia de diferença colonial.

Mas, ao afastar-se dos “centros imperialistas”, pode-se notar que o pensamento de Mignolo se concentra em pôr em evidência o terrível dilema da dependência estrutural, a nível do conhecimento, que sofrem intelectuais marginais devido a sua posição subalterna no mercado acadêmico e no debate informado<sup>78</sup>. O fato é que correriam o risco permanente de promover um “mimetismo” e um “colonialismo acadêmico” (MIGNOLO, 1993, p.130), tomando objetos, conteúdos e necessidades concebidas em um contexto alheio, “metropolitano” e projetando sobre a realidade latino-americana uma representação míope que Quijano chamou de *espejismo* (QUIJANO, 2014, p. 644). Mignolo argumenta que essa estrutura fez com que, no século XX, intelectuais “crioulos”, da envergadura do argentino

---

<sup>78</sup> Perguntado sobre o fato de os intelectuais argentinos serem cosmopolitas, recebendo a crítica de “mentes colonizadas”, Mignolo afirmou que não encontrava em seu país de origem “a inovação intelectual que oferecem certos setores de países andinos, a intelectualidade mexicana (incluindo os zapatistas), setores do equador (Luis Macas e o projeto de universidade intercultural, por exemplo)”. Acessado em 06/06/2018, no endereço: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2002/05/18/u-00601.html>

Domingos Faustino Sarmiento e Euclides da Cunha, utilizassem o paradigma da “civilização” Vs. “natureza” para interpretar o atraso local vis-à-vis o outro lado do atlântico (MIGNOLO, 2007, p. 21). Juan Bautista Alberdi, intelectual e jurista argentino, seguiu a mesma linha eurofílica, esboçando uma compreensão histórica linear que, segundo Mignolo, acabou “reproduzindo uma genealogia de pensamento e formação subjetiva que era natural da historiografia europeia” (MIGNOLO, 2007, p. 100). Mas mesmo um intelectual contemporâneo como Renato Ortiz, elaborador de uma importante teorização sobre a “mundialização”, segundo o autor argentino, se manteria vinculado a uma autoperpetuadora epistemologia moderna. O brasileiro exhibe, nesse enquadramento, os traços de “cegueira em relação à colonialidade”, carecendo “da memória das diferenças e forças coloniais, ainda hoje atuantes” (MIGNOLO, 2003, p. 73).

A listagem dessa classificação esboçada por Mignolo parece nunca se exaurir. Esses “lugares exóticos” permanecem, em seu sistema teórico, como fundos potenciais de comparação, cuja negação permite aceder a outros espaços mais familiares (ou seriam todas versões de um espaço mais familiar?). Em uma fauna de conhecimentos diversos, em equilíbrio precário, Mignolo jamais decreta sua extinção completa, o fim de sua existência como alternativa plausível e risco permanente ao pensar decolonial. O fato é que categorias tais como “lugar de fala”, “dualidade estrutural da história”, “sistema-mundo moderno/colonial”, etc., permitem a Mignolo delinear manchas epistemológicas que possuem uma lógica de reprodução de poder que, apesar dos deslocamentos, apresenta caracteres discerníveis. Formam um fundo móvel, virtual, mas sempre disponível a ser recuperado como lugares fixos. É possível anexar, nesses pontos, práticas intelectuais desse ou daquele pensador cujas obras são objetos de interpretação depreciativa. Mignolo, do alto dos muitos degraus de sua teoria escada, parece, muitas vezes, atuar como um demiurgo, condenando em minúcias ou de forma coletiva esses monstros epistemológicos de um olho só. Mas nem tudo está perdido.

\*\*\*

Na macronarrativa de Mignolo existe, em oposição a essa *intelligentisia* “profana”, uma “sagrada”. Refere-se a pensadores que, mesmo expostos à deglutição realizada pela *hibris*,

produziram um “pensamento outro”. É nesse sentido que Mignolo recupera a figura de Felipe Guaman Poma de Ayala como um dos que inauguram a crítica decolonizadora e o “paradigma da coexistência” (MIGNOLO, 2007, p. 136). Descreve o modo como esse indígena, que sofreu na pele o processo de destruição da cultura *quechua*, criou uma ideia de sociedade e imaginários espaciais peculiares: apesar de serem expressos em espanhol e levar em conta suas categorias, buscam restabelecer o direito epistêmico ao seu povo (MIGNOLO, 1995, p. 252). Da mesma linhagem que Poma de Ayala, Francisco de San Antón Muñón Chimalpaín, asteca que recebera uma educação europeia, segundo Mignolo, conseguiu traduzir o valor da oralidade e os significados da escrita em sua cultura, ao expressar-se em latim e *nahuatl* (MIGNOLO, 1995, p. 88). Essa “fratura” na “semiose colonial” é manifestada também na prática de Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl que, duvidando da interpretação da história mexicana dos espanhóis, em um gesto de desobediência epistêmica, valorizou fontes como os “livros pintados” mexicas, músicas e relatos orais (MIGNOLO, 1995, p. 93).

Destacando-se diante daquele fundo negativo, estabelecido por Mignolo como uma *darker side*, casos como esses se avolumam em diversos pontos de sua teoria. Em outro contexto, citando um exemplo análogo, José Carlos Mariátegui aparece como marco importante na ruptura da “epistemologia do mesmo”. Mignolo argumenta que esse autor realizou uma interpretação marxista retraduzida pela história e pela experiência peruana ameríndia. Isto é, pensou, com o auxílio de Marx e “a partir dos Andes”, em uma *indo-América* (MIGNOLO 2003, p. 198), atualizando, no início do século XX, a prática da desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2010, p.92). Outro membro de uma vasta “genealogia” latino americana, a qual Mignolo diz se vincular é Quijano, dotado de uma perspectiva que está “enraizada na história e subjetividade colonial da América do Sul” (MIGNOLO, 2010, p. 77). Afirma que esse pensador ajudou a desvelar e integrar em uma nova interpretação “a face oculta da modernidade”. Quijano, segundo Mignolo, ao ir além das categorias marxistas, demonstra os processos de classificação e hierarquização racial que ajudaram a fundamentar o surgimento do moderno sistema colonial (MIGNOLO, 2003, p. 288).

O recurso demonstrativo de Mignolo parece repetitivo. Um personagem tal como Rodolfo Kusch, argentino de origem alemã e de classe média, necessariamente tendo que atuar a partir da “tradição europeia”, de sua filosofia, ao vincular-se aos “resquícios” da cultura dos povos originários, consegue, em um gesto rebeldia constituído a “partir das ruínas das categorias ameríndias”, inaugurar um “outro pensamento” (MIGNOLO, 2003, p. 2009).

Isso sugere que Mignolo, valendo-se de um esquema conceitual estabelecido no *topos* decolonial, absorve e acumula essas experiências, interpretando-as como paradigmáticas. Ou seja, delineadas a partir de seu caráter corrosivo em relação à colonialidade e expressas nas figuras desses pensadores, elas dão uma forma acentuada ao que se quer como um novo “locus de enunciação”, paradoxalmente, aberto, pluriversal. A estratégia reiterativa que se vê ao longo das obras de Mignolo assume, assim, um caráter didático: apresentar as boas práticas que esse tipo de *pensador decolonial* ensina e que podem servir de base a processos semelhantes de desenganchamento de povos e grupos que enfrentam os desafios colocados pela face mais atual da colonialidade. É aqui que entra a importância em retratar também casos análogos mais contemporâneos de desobediência epistêmica.

Assim o é com o que chama de *intelectual local ou ativista* (MIGNOLO, 2011, p. 58), tal como o Subcomandante Marcos, pensador de origem mexicana urbana e marxista, cujas atividades se deram no contato com um movimento indígena com uma longa tradição de luta e resistência. A ideia é que o intelectual Zapatista realiza uma dupla tradução: do marxismo para a experiência local e da experiência local para o que está além, na nação mexicana, no mundo. Isso pressupõe, nos termos de Mignolo, um “risco” de ser transformado, de alterar a própria base cosmológica (MIGNOLO, 2011, p. 220). Rigoberta Menchú Tum, guatemalteca de origem quixé-maia, reconhecida por sua luta pelos direitos dos povos indígenas, é citada como exemplo de uma epistemologia limiar e não conotativa (MIGNOLO, 2003, p. 52). Mignolo enaltece o fato de que ela viveu vinte anos de sua vida em uma comunidade indígena de sua etnia, só tardiamente aprendendo o espanhol. Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e ativista de movimentos indígenas bolivianos, é outra que, além de fornecer *insights* teóricos importantes para compreender a dinâmica de uma colonialidade interna (MIGNOLO, 2003, p. 104), tem uma perspectiva de “investigação” que, de acordo com Mignolo, consegue ultrapassar os limites das ciências sociais. Sua história oral, para além de um método, subserviente às regras disciplinares, aparece como uma interação rica, transformadora, através do qual busca exprimir a visão de mundo e as necessidades do “outro”, povos de origem quechua e aymara (MIGNOLO, 2001).

Mignolo argumenta que, de fato, “desde os anos 1970, intelectuais indígenas, na Colômbia, Equador e Bolívia” vêm praticando o que chama de “gnose limiar”, “uma perspectiva que cresce dos legados e experiências coloniais” (MIGNOLO, 1997, p. 1140) em um contexto de confronto entre histórias locais e projetos globais. Contudo, esclarece, ao tratar de tais figuras não se refere a uma ideia de “organicidade” gramsciana (MIGNOLO,

2005). Diz preferir o termo “intelectual público”, pois “a questão não se refere mais a um ‘intelectual orgânico’ de uma comunidade autônoma e isolada”. Na verdade, envolveria “uma gnose limiar, na qual o intelectual indígena expressa a memória da nação em espanhol e nas línguas nativas” (MIGNOLO, 1997, p. 141). E apesar de perceber a diferença de estratégias, linguagem e práticas entre tais intelectuais “indígenas/ativistas” e “intelectuais acadêmicos”, Mignolo afirma que “acadêmicos e ativistas não são necessariamente pessoas diferentes – os dois são frequentemente incorporados nas mesmas pessoas” (MIGNOLO, 2011, p. 58). A sua perspectiva, tendo em vista que Mignolo apresenta certas características que querem espelhar o modo elogiável como esse intelectual público atua, parece ser um exemplo dessa fusão.

Um dos pontos altos da argumentação de Mignolo é, portanto, o desarranjo dos modos tradicionais dos “intelectuais”, aqueles que, nas palavras do pensador decolonial, “se destacam pela sua contribuição na articulação do imaginário de uma comunidade” (MIGNOLO, 1997, p. 1140), levarem a cabo seu ofício. Sua versão universal, “a partir das quais todas as outras possibilidades são definidas, medidas e subalternizadas” (MIGNOLO, 1997, p. 1140), é objeto de um desinvestimento teórico por parte do autor argentino. De uma forma similar que lida com outras instituições ocidentais, em sua estratégia de desobediência, Mignolo procura se desengancha de uma compreensão de intelectual como significante vazio, vinculado à história ocidental, mas projetado indiscriminadamente em lugares distintos<sup>79</sup>. Isso o leva, por exemplo, a questionar os fundamentos da imagem de intelectual centrada no domínio do alfabeto, em línguas imperiais, o que negaria o papel da oralidade e das pessoas que assumiam a função de transmitir o conhecimento, edificar moralmente e reproduzir suas comunidades através de narrativas. Mas a consequência mais importante é propor uma nova interpretação a respeito do “intelectual”, delineando os fundamentos mais adequados para sua atuação em um contexto de luta decolonial.

\*\*\*

---

<sup>79</sup> Mignolo usa o termo “intelectual” como um “conector”, aludindo e buscando superar a noção de “significante vazio” de Ernesto Laclau (LACLAU, 1996, p.36). Afirma “o que é necessário é a ‘universalidade do conector’ (sinais são nós de conexão, ao invés de significantes vazios, eles contêm vários projetos) que muda os termos da conversação e torna possível conceber e caminhar em direção a *pluriversidade* como projeto universal” (MIGNOLO, 2011, p. 230)

Com base nessa resumida descrição, é possível dizer que a pulsão interpretativa de Mignolo ordena um conjunto de manifestações disruptivas que conformam uma série homóloga de episódios de “insubordinação epistêmica”. Assim, de uma apreciação de figuras que podem ser chamadas, na acepção gramsciana, de “intelectuais tradicionais” (GRAMSCI, 1989, p. 5), como padres e letrados, passando por sujeitos cuja atuação é condicionada pela universidade, a análise se desdobra, sem solução de continuidade, em considerações a respeito do “intelectual público”. Não que exista um molde explícito ou um conjunto plenamente discernível de proposições com um efeito meramente dedutivo a partir das quais o autor vai medindo os pensamentos com os quais entra em contato. A reiteração prática de seu enquadramento, em termos apologéticos de “enunciação fraturada”, “híbrida”, “desobediente”, conforma uma série de atos cognitivos que resultam no reforço de *um ideal*. Sugiro chamar tal ideal, que, sem ser anunciado, ilumina os caracteres daquela intelectualidade sagrada da genealogia, de *intelectual decolonial*. Esse esquema, fluído, virtual, existindo entre pressupostos da teorização e os elementos descritivos, une o melhor da agudeza, capacidade de racionalização e criatividade da atividade do “teórico” de origem acadêmica com a organicidade, relevância social e capacidade de inovação do “intelectual público”.

Esse intelectual decolonial pode ser pensado, portanto, como um catalisador de ideais libertários presentes nas intervenções com as quais Mignolo entra em contato. Nesse sentido, em sua teoria, é aquilo que serve como senha de acesso aos lugares mais positivos do território que ela promove: exerce uma “força de atração” que atua na redescritção dos discursos que o autor enxerga como potencialmente corrosivos à colonialidade. Mas ao definir-se, entre outras coisas, pela capacidade de “enunciação fraturada” (MIGNOLO, 2003, p. 11), a partir de interações transformadoras, capazes de desvelar “lógicas distintas”, tais como o “paradigma da coexistência”, também tende a funcionar como um espelho para o que o próprio Mignolo atualiza. Na medida em que seu esquema conceitual ainda se apoia em binarismos, entre uma intelectualidade sagrada e outra profana, manter-se identificado com esse “intelectual decolonial” parece ser fundamental. Facilita, ao autor, a segurança de ter conseguido escapar dos riscos de uma perspectiva eurocêntrica, seja em sua versão hegemônica, seja nos formatos das inflexões autoirônicas da razão ocidental, tal como expressas no referido ironismo. Como James afirma, uma das consequências de um robusto *temperamento* é justamente minorar ou ocultar aquilo que ameaça a sua reprodução. E, em Mignolo, enxergar-se como pertencente aquele *darker side* é algo que o autor procura evitar.

Assim, parece ser possível afirmar que a estratégia metateórica de Mignolo lhe permite ir além da mera taxonomia que dispõem aqueles tipos elogiosos em lugares específicos. O pensador argentino, como *aquela que anuncia*, ou seja, como o mobilizador do complexo esquema teórico, projeta-se ao mesmo nível onde habitam aqueles que encarnam, a sua maneira, o intelectual decolonial. Uma indicação desse percurso pode ser percebida na introdução do “La ideia de América Latina”. Na apresentação de suas ideias, Mignolo promove a necessidade decolonial típica de, se ancorado em uma perspectiva que fuja da lógica monotópica do pensamento ocidental, transcender as categorias derivadas do grego e do latim. Como um elemento importante nesse efeito, faz alusão, a partir de uma fonte secundária<sup>80</sup>, a um “dualismo complementar” da razão indígena (MIGNOLO, 2005, p. 22), capaz de mostrar, entre outras coisas, que na “civilização” existe “barbárie”. Assume-se, então, que a intervenção de Mignolo, no contato com essa equívoca cosmologia distinta, conformada nas tensões entre as experiências, línguas e memórias locais, e a colonialidade, expressará essa lógica antidual andina, mencionada como que de passagem. Ao longo do rico texto, cheio de exemplos desse “pensamento outro”, o leitor é levado a assumir que a filiação de Mignolo a tais práticas permitem, de fato, pensá-lo como alguém que fala a partir de um *locus distinto*, exemplificado em seu interessante tratamento da ideia de *pachakuti* (MIGNOLO, 2005, p. 76).

A tendência em definir-se segundo um espaço que facilite a enunciação disruptiva adquire um sentido teórico cristalizado com a crítica que Mignolo faz das noções de “hermenêutica” e “epistemologia”. Segundo o autor argentino, esses esquemas básicos da razão ocidental, alicerçados em uma noção de conhecimento proposicional e reflexivo próprio do racionalismo, oprimem e negam acesso a outras “epistemes”. A noção de “gnose” e seus derivados, especialmente “gnosologia limiar” (MIGNOLO, 2003, p. 33), oferecem novamente a possibilidade da realização de um conhecimento que também contemple os saberes produzidos pelos “subalternos”. Em certo sentido, parece ser um conceito da mesma família que a “semiótica colonial” / “hermenêutica pluritópica” (MIGNOLO, 1995), ambos sinalizando em direção a esse “pensar com o outro”. Apesar de o par conceitual referir-se mais a “interações semióticas” (MIGNOLO, 1995, p. 78) capturada nos discursos informados, enquanto gnosologia ter o potencial de dar conta da frequência a esse espaço que é o avesso e anverso da epistemologia monotópica. Uma externalização da razão que aponta para

---

<sup>80</sup> Afirma “como sustenta o intelectual e ativista quéchua Ariruma Kowii, de Otavalo, Ecuador: ‘o mundo andino não se apoia sobre dualismos complementários’. Essa diferença lógica simples é crucial para o avanço de uma transformação decolonial do conhecimento” (MIGNOLO, 2007, p. 23).

algo com um bom “trabalho de campo”: um contato com conhecimentos locais, não sistemáticos, *folk* ou senso comum, junto dos quais os vaivéns da tradução seriam efetivados, gerando as repercussões decoloniais daquela mencionada transformação.

A reconstrução dessa postura investigativa, em simetria e parentesco com aquelas reputadas superiores no *brighter side* do sistema de Mignolo, envolve também a administração de um corpo. Mignolo, em notas autobiográficas rápidas, refere a si mesmo como “homem”, “professor universitário”, “argentino” e “filho de imigrantes” (MIGNOLO, 1995, p.6), conformando um ponto de vista “ítao-argentino” (MIGNOLO, 2011, p. 275). Diante desse apelo a uma experiência significativa, espera-se que um mundo da vida específico, marcado por dinâmicas particulares de poder, gere um efeito perspectivista no autor. O ideal de “intelectual de colonial”, atuando visceralmente a partir da “ferida colonial”, parece projetar uma existência de carne, ossos e emoções, estruturada de acordo com experiências idiossincráticas, inteligências e disposições não plenamente cognoscíveis. Essa compreensão da importância do corpo tenciona a noção descorporificada de “*I am where I think*” (MIGNOLO, 2011, p.80), com base na qual Mignolo pretender escapar de um cartesianismo que identifica como presente nas versões epistemológicas que admoesta em sua teoria. O fato é que o corpo de Mignolo é anexado por ele mesmo a um lugar específico, através da exploração de sua vinculação à “América Latina”, sua “memória”, “línguas” e “história”. Essa operação lhe permite conformar sua marginalidade em relação ao pensamento ocidental.

O que está em jogo aqui é que se o ideal “*intelectual decolonial*” permite, em relação a outros discursos, (re)conhecer manifestações de “rupturas”, também funciona como tensão em direção ao que existe na teoria de Mignolo como virtude anunciada, mas não realizada, cuja efetivação é freada pela estratégia metateórica do autor. Assim, se o intelectual local vai de encontro à terra “sangrada e ressangrada” dos degredados em seu próprio solo, a partir de onde captura o pensamento moderno e o canaliza para a liberação, em Mignolo, apesar do caráter *conector* de seu conceito de “comunidade”, se entrevem as fagulhas de uma “comunidade real”, detentora de visões de mundo e saberes que contrapõem a lógica da reocidentalização (MIGNOLO, 2011, p. 324). Em seus formatos mais visíveis essas centelhas assumem uma cosmologia andina expressa no conceito de “*Kawa sana*”. Uma ideia integradora de homem e *pachamama* que, segundo Mignolo, implicaria numa transformação civilizacional cuja consequência, entre outras, seria a superação do dualismo “*civitas Vs. antropos*”. Em outro momento, Mignolo alude à ideia de *Aymara Suma Qamaña* que, unido

ao *Sumak Kawsay*, sustentaria um novo paradigma de sociabilidade, política e vida, traduzido para o espanhol nas ideias de “*bien vivir o buen vivir*” (MIGNOLO, 2014, p.37). Isto é, a comunidade de referência andina, possibilitaria, segundo essa imagem, o processo de tradução e retradução que ele identifica como base da atividade do intelectual público.

Essas autodescrições transmitem ao leitor de Mignolo a imagem de um espírito desbravador, nômade, espécie de herói do saber, arremido a esquemas fechados, a reificações discursivas, e aberto o suficiente para se transfigurar ao entrar em contato com “outros mundos”. O argumento aqui é que a alegoria anunciativa geral de um “pensamento indígena”, as alusões parciais a palavras pertencentes a “outras cosmologias” como a “Quéchua” e a criação de plataformas conceituais “não ontológicas”, permitem Mignolo, pelo menos em alguns instantes, dramatizar-se como pertencente à família decolonial que ele aponta como exemplar. E quem o lê vai, de fato, seguindo a organização de uma grande fauna de conhecimentos, lhes explorando segundo suas características positivas ou não, aprendo algo ou aprendendo a desprender o que, de acordo com a reconstrução decolonial, queda obsoleto. Para tanto o discurso de Mignolo concretiza-se segundo uma transformação das possibilidades históricas das intervenções discursivas que analisa, enquadrando-as em uma metanarrativa ainda devedora de binarismos, sustentada em oposições e identificações discretas. E essa facilitação de sentidos, esse retesar e apaziguar espíritos, a partir de uma *doxa* distinta, que garante o valor acadêmico e existencial das teses sustentadas pelo autor argentino. É isso também que parece impor um elevado nível de consistência entre os ideais que mobiliza e o que ele pratica em sua teorização.

Mignolo realiza um processo de justificação de sua postura intelectual, identificando-a com o lugar da “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2011, p. 139), da “liberação de novas forças epistêmicas”, da criação de “novos mundos”. Esses são termos de sua gramática que mobiliza e reatualiza com um grande zelo, pois é o que permite tanto a crítica àquelas outras posturas reputadas como profanas em seu esquema quanto à projeção de sua intervenção como inserida no mesmo terreno das boas práticas decoloniais. O “intelectual decolonial” desdobra-se, assim, em uma espécie de *alter ego* para Mignolo, cujo valor se constrói a partir da negação dos “outros” de seu pensamento: os pensadores imperialistas, os contra-hegemônicos e os lacaios da colonialidade que habitam as margens do sistema. A gestão desse *avatar*, que enfrenta a colonialidade, a partir de sua experiência local “indígena”, “andina”, “latino-americana”, garante um certo grau de integralidade e legitimidade a seu projeto teórico e político. De forma consciente ou não, Mignolo procura circunscrever sua

prática aos limites do que projeta como “intelectual decolonial”. O que tem como consequência, paradoxal, uma sisudez discursiva de alguém que, descansando em seus próprios termos, “vê as coisas, que toma os objetos em uma forma particular e apresenta insatisfação em relação a formas alternativas de vê-las” (JAMES, 1921, p.8).

Outro resultado desse apego aos parâmetros ideais ditados pelo “intelectual decolonial” é o silenciamento de Mignolo em relação aos condicionamentos sociológicos específicos da atividade do “intelectual”. Ao se ater a posições epistêmicas, evitando a referência a sociabilidades específicas, não problematiza, por exemplo, a tendência incestuosa que o conhecimento conformado a partir de padrões disciplinares tem de reproduzir *habitus* próprios dos membros do mercado acadêmico (BOURDIEU, 2013). Isso coloca muitos desafios a uma atuação engajada em relação a processos de libertação da colonialidade que o autor argentino elege como valor central na prática de seu “intelectual local”. Para Sartre, mesmo se “*aquele que se mete onde não é de sua conta*” conseguir se colocar ao lado das classes menos favorecidas, o fato de ele ter se originado das classes dominantes ou médias, de nelas ter adquirido as disposições que possui e o papel que tem como técnico do saber gera contradições, desconfianças mútuas e desafios difíceis de serem superados (SARTRE, 1994, p. 43). Seu caráter vinculado a comunidades e grupos, aparece também de forma estática, não levando em conta a possibilidade de o intelectual, que na acepção de Mannheim (2013) ser um traidor em potencial, desembarcar-se dos laços que o prendem a certo grupo social durante algum tempo, rearticulando-se a outras claques ou guardando sua posição independência.

Mas, em certo sentido, o fato de colocar-se como uma encarnação do tipo decolonial de intelectual, o impede também de encarar os dilemas postos aos intelectuais a partir de uma crítica pós-moderna ou pós-estruturalista que também foi abordada brevemente no início da tese. Como mostra Foucault, a grandiloquência e a certeza de si própria dos “intelectuais universalistas”, de estarem “falando a verdade para o poder”, passou a ser apontada como ela própria fazendo parte de mecanismos de perpetuação de formas de dominação (GODIN, 2014). Ao fazer a manutenção dos grandes sistemas teóricos, não caberia mais uma atitude ingênua em relação à transparência, neutralidade e dimensão representacionista das próprias narrativas. Quando apontam valores, ideais e caminhos a serem seguidos, os intelectuais devem estar conscientes de seus lugares de fala, pois anunciar verdades, mesmo que em uma “epistemologia não conotativa”, implica estabelecer uma vantagem a quem fala: “o direito, o prazer e o dever de anunciar boas novas” (RABINOW, 199, p. 113). Isto é, mesmo com toda boa vontade em relação à libertação de comunidades e grupos sociais marginalizados e

submetidos a processos de racialização, o modo como Mignolo compõem sua macronarrativa, envolve elementos de autoridade diante dos quais é preciso, no mínimo, ficar atento.

Isso porque, além de *avatar* de tal ideal decolonial, Mignolo é o construtor do próprio sistema, erguido como uma tentativa de superação de formas de conhecimento caducas, imperialistas e reprodutoras de hierarquias. E, nessa condição, o autor atualiza práticas e enfrenta desafios e dilemas que podem, em hipótese, conduzi-lo para longe da imagem positiva que representa nessa tipologia de intelectuais aqui imaginada. É possível, nesse contexto, pensar Mignolo como um *duplo*: de um lado a figura conceitual que encarna as virtudes de sua abordagem, localizada no terreno do anunciado; do outro lado, Mignolo como o avesso nunca visível dessas virtudes, como aquele que anuncia. Da comparação explícita entre esses dois “sujeitos” podem surgir ruídos na comunicação, inconsistências e contradições do pensamento do autor que são objetos de um *desconhecimento* ou silenciamento em sua teorização. Mas esse desequilíbrio também pode ser responsável por trazer à tona uma visão menos reificada e autorreferente das capacidades do pensamento decolonial, tal como expressas em Mignolo. Além de contribuir, de alguma forma, para eclosão atual de elementos que aparecem na teoria de Mignolo como virtude admitida, mas não realizada.

#### 5.4 Dilemas do ironista decolonial

Depois dessa incursão a um território imaginado de acordo com objetos mobilizados por Mignolo, volto agora à antiga posição conquistada em diálogo com o pensamento de Richard Rorty. Buscarei abordar o autor argentino também como *teórico*<sup>81</sup> que realiza uma crítica do “ocidentalismo” segundo um conjunto amplo de influências, retrabalhadas com a criação de um robusto ferramental conceitual. A luta aqui não é realizada no nível dos dilemas práticos, vividos no cotidiano de populações e grupos sociais, submetidos a pressões neoliberais, democracias frágeis e uma “colonialidade de poder” fundamentada na hierarquização e

---

<sup>81</sup> Mignolo afirma que “a ‘teoria’ (entre aspas) torna-se necessária para distinguir entre um conceito herdado (das ciências sociais da linguística e semiótica e, às vezes, da transposição de teorias das ciências exatas para as ciências sociais e humanas) e um tipo de prática autorreflexiva e crítica na academia (...) é uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados” (MIGNOLO, 2003, p. 157). Em uma anota resume “a diferença que Horkheimer introduziu foi que a teoria tradicional separa sujeito de objeto enquanto a teoria crítica afirma que o que é conhecido é criado pelo sujeito do conhecimento. A teoria crítica decolonial introduz o sujeito do conhecimento que é perpassado por diferenças imperiais e coloniais” (MIGNOLO, 2011, p. 346).

racializações que se reproduzem em muitos países latino americanos. Esse é o contexto de atuação do “intelectual decolonial” de Mignolo e que existe, presumivelmente, em Mignolo. O confronto de algumas características dessa figura com alguns caminhos tomados pela postura teórica assumida pelo autor permite conjecturar sobre a complexa situação do contexto da atividade de Mignolo, tendo em vista que seu pensamento decolonial radical tenta corroer as bases da perspectiva ocidentalista. A ideia é explorar algo como uma *contradição performativa*<sup>82</sup> mitigada pelo temperamento ironista decolonial de Mignolo ao mobilizar aquela autocompreensão positiva esboçada em sua teoria.

\*\*\*

Um ponto de partida pode referir-se à ideia de que o intelectual decolonial atuaria na intersecção entre uma cultura circunscrita e o pensamento “universal”, tal como exemplificado, entre outros, na figura de Rivera Cusicanqui ou na ideia que Mignolo tem de ele próprio realizar uma gnosiologia limiar. O autor argentino argumenta, por exemplo, em uma reflexão em diálogo com Dussel, ter superado um falso universalismo provinciano de origem europeia contido na ideia de “emancipação” (MIGNOLO, 2010, p. 21). Desprende-se dessa alegação que Mignolo, assumindo o valor do diálogo com o “outro”, se disponibilizaria a, de fato, “ouvi-lo” ou, dito de outro modo, acolher seus termos como também consequentes. Estratégia que, extrapolando suas premissas, poderia envolver algo como uma estrita tradução de imaginários políticos diversos buscando sentidos semelhantes ao conceito emancipatório que deseja transcender. O resultado poderia ser um critério mais largo de “homem” e de “autonomia” do que aquele facilitado pelo iluminismo. Ou, então, realizar algo semelhante ao exemplar trabalho da antropóloga Maori Linda Tuhiwai Smith (MIGNOLO, 2009, p.27), desenvolver uma estratégia mais radical e intensiva, um verdadeiro “trabalho de campo”: se

---

<sup>82</sup> A ideia de “contradição performativa” tem origem na crítica de Habermas (1990) ao pensamento pós-estruturalista. Jay explica que “uma contradição performativa surge não quando duas proposições antitéticas (A e não-A) são reivindicadas simultaneamente como verdadeiras, mas sim quando o que quer que seja afirmado está em desacordo com as pressuposições ou com implicações que surgem a partir do que foi afirmado” (JAY, 1992, p. 265). Um interessante uso dessa ideia é feito por Anderson (2006, p.126). Mostra que Smith (1997) apesar de professar um “pragmatismo”, uma posição antifundacionalista, cética, e contingente, acaba se mostrando dogmática, fundacionalista e distante da contingência. Ou seja, Anderson radicaliza as premissas das ideias de Smith e coloca contra a própria Smith, podendo afirmar, então, que existe um descompasso. Anderson diz que o “caráter” que Smith esboça como realização encorporada de sua visão pragmatista é o contrário da visão professada.

dispondo a interagir com um único horizonte social de referência, atualizaria um pensamento híbrido, capaz de propor alternativas sociais e políticas libertárias segundo critérios outros que aqueles consagrados pela “metafísica ocidental”.

Ao invés disso o autor se enreda em uma operação semiótica particular: esvazia os conteúdos substantivos dos conceitos a ponto de torná-los largos e leves o suficiente para poder ser encaixados em “outras experiências”. É nesse contexto que afirma se apropriar do impulso dado por “emancipação”, mas preferindo “liberação”, termo conector que capturaria “a diversidade racializada de etno-grupos colonizados pelas burguesias que se emanciparam das monarquias” (MIGNOLO, 2010, p.27). Esse mecanismo de “desenganche” permite Mignolo dar a entender ter escapado dos vícios do pensamento monotópico e, ao projetá-lo no conjunto de experiências “subalternas” ilustradas em sua teoria, provocar a eclosão dos multiversos dessas cosmologias. Se “liberação” não pertence a “lugar algum”, podendo servir a “uma diversidade de experiências”, surge a indagação se tal conceito não pertenceria ao “mesmo lugar de sempre”. Ao reconstruir as bases simbólicas da dominação, delineando as condições de possibilidade de quem a experimenta, Mignolo parece realizar sua análise genealógica com nenhum outro que o conceito de *emancipação* ocidental como fundamento. Esse valor, assentado na compreensão do homem como sujeito criativo, autodeterminado e dotado de razão, embora não ser usado em seu sentido estrito, liberal ou marxista, parece atuar em Mignolo como um condutor para o modo como teoriza. Resulta que projetar um outro quadro de referência, de termos não substantivos tal como “liberação”, não subtraí a vinculação de sua intervenção à “*weltanschauung* do ocidente”.

É possível dizer que, ainda que indique a possibilidade de filiação a outras cosmovisões, a valores conformados em outros locais, um resquício de ideal de “liberdade” é o único a ser atualizado de forma consequente, em termos analíticos, na crítica à violência epistêmica realizada por Mignolo. De modo semelhante a Foucault (RORTY, 1989, p. 65), se entrevê em Mignolo, para além das alegações mais ou menos autoconscientes de sua teorização, um resíduo de *self* fundacional, em filiação direta com o conceito iluminista de homem que o próprio autor argentino tenta expurgar ao dizer que tal ideia não daria conta dos “menos humanos que habitam o mundo além do coração europeu” (MIGNOLO, 2011 p.133). Parece, desse modo, conceber um potencial libertário imanente, suprimido por uma colonialidade difusa, que seria preciso liberar ao liberalizar as sociedades periféricas vitimadas pela subalternização. Guiado por esse pressuposto, seu esquema privilegia sujeitos individuais e coletivos que desejam realizar um vínculo significativo, uma identificação com formas pré-

existentes e locais de identidades culturais, de “epistemes”, de acordo com as quais novos pensamentos e novos mundos despontariam. Claro está que, assim que conquistada, essa libertação pode adquirir conteúdos diversos, mas isso não anula o fato de que o meio de realização é delineado a partir da teorização de Mignolo - um esquema que não deixa de ser uma reinterpretação da prática existencial de diversos sujeitos segundo o vínculo de Mignolo a uma certa tradição crítica.

Parece manifestar-se no pensamento de Mignolo algo como um “mecanismo de empuxo”, com uma tendência decolonial que tende a ser contrabalaneada por uma força contrária, a “colonialidade”, que chama à ordem as tentativas de externalização do pensamento que o autor ensaia. Uma direção dessa dinâmica pode ser concebida na extrapolação da máxima de que a aproximação de visões de mundo locais, tais como a quéchua, a aimará ou a quixé-maia, a partir de “onde” os intelectuais instrumentalizam o conhecimento ocidental, é fundamental na atividade daqueles que buscam a “desobediência epistêmica”. Isso acarretaria em um “risco”, tal como descrito no caso dos zapatistas, para o sujeito adestrado na tradição acadêmica. Mas que risco é esse? O perigo a que Mignolo se refere parece dizer respeito à capacidade que o intelectual tem em deixar-se contagiar pelo ponto de vista desse “outro”, fazendo com que seus problemas, expectativas e pensamentos impregnem os habituais *frames* constituídos pelo pensamento de origem moderna/colonial. Refere-se, portanto, a oportunidade de um engajamento profundo, espécie “conversão” que possibilite àquele que maneja os saberes questionar as bases ocidentais de sua própria atuação em favor da afirmação do potencial epistêmico, do valor da vida e cosmovisão dos povos com os quais dialoga. Isso exige uma atitude de certa suspeita em relação ao próprio discurso, organizado a partir do pensamento racional e científico. Mas demanda, fundamentalmente, um movimento de ir-se em direção a esse “Outro”, ao seu pensamento, experienciado, muitas vezes, de forma prática e não proposicional.

E existe, de fato, em Mignolo, um renovado impulso em aproximar-se dos “degredados na própria terra”. Isso é ensejado, por exemplo, no mergulho na plêiade de autores “marginais”, “limiars”, de origem “negra”, “indígena” e “mestiça”, que se avolumam em suas páginas. Ler Mignolo se assemelha a frequentar uma biblioteca de autores esquecidos pelos cânones de referência e que funcionam como um prisma que dá acesso a seus mundos: os mundos que projetam com suas ideais, o mundo que Mignolo retrata em sua teoria e sobre o qual desenvolve suas reflexões. Mas esse *movimento paripatético*, esse pensar em movimento, também é tentado em sua curiosidade refinada, demonstrada ao prestar atenção

em “conversas”, especialmente de “todos os que têm algo a dizer sobre suas experiências locais e sua percepção de projetos globais” (MIGNOLO, 2003, p.12). Nesse contamar-se, afirma a importância de “todo tipo de pessoas estranhas à academia, motoristas de taxi, até médicos, de empregadas domésticas na Bolívia até executivos de pequenas indústrias”. Esse “método” englobaria também a atividade de docência e pesquisa, base que permite o autor “manter diálogo com intelectuais da América latina”, especialmente dos Andes e do México. Os cursos de Mignolo em Duke parecem abrigar estudantes, ativistas, artistas, provenientes de diversas partes do globo, facilitando ao autor argentino se manter informado a respeito dos problemas específicos enfrentados por coletividades e movimentos sociais ao redor do mundo.

Em uma dimensão, a teorização, visando manter seu caráter paradigmático, parece exigir de Mignolo que se mantenha abrigado das contingências externas ao esquema teórico. Contudo, com ajuda do ideal “intelectual decolonial” o autor argentino traça uma rota de fuga em direção a esses outros mundos. Afastando-se da catedral bem organizada e refinada de seus conceitos, vai caminhando em direção ao universo escorregadio, contraditório e, às vezes, doloroso da experiência “real” dos sujeitos que vivem a complexa situação da colonialidade. Ilumina, desse modo, saberes que são avessos aos estilos de pensamento, ocidentais, portanto “orais”, “cotidianos”, “não teóricos” ou “pré-teóricos” e que, animados por “homens simples”, em contextos diversos, permitiriam um acesso ao modo como sustentam suas realidades. A ideia, também projetada na teoria de Mignolo, é que existem mundos plurais diante dos quais o pensador, adestrado na tradição ocidental, deve manter um pudor, pois as experiências e visões de mundo animadas nesses lugares têm sempre algo a ensinar àqueles que sempre foram arrogantes em sua administração do conhecimento/poder. Exigem, portanto, um diálogo “impossível”, cheio de aporias, erros, mas cuja atualização poderia permitir não somente reforçar as “potências epistêmicas” daqueles que sofrem, mas também enriquecer a tradição filosófica latino-americana, a partir das concepções e ideias provenientes daqueles a quem sempre foi recusado o papel de “pensadores”.

\*\*\*

Apesar de apontar para “espaços de experiências” diversos (MIGNOLO, 2007B, p. 497), todos refletindo a sua maneira a onipresença do mundo moderno/colonial, os encontros

com as vivências e saberes desses grupos aparecem, contudo, como rápidos, furtivos, em uma palavra, superficiais. Isso me remete, ainda que por outro ângulo, a discussão de Sousa Santos em relação ao “desperdício da experiência”. O autor português argumenta, em uma teorização semelhante à de Mignolo, que o “paradigma dominante” se caracterizaria por impor uma forma de racionalidade científica que é “totalitária”, negando “o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautam pelos seus princípios epistemológicos e suas regras metodológicas” (SOUSA SANTOS, 2011, p.61). Santos argumenta que o modelo é culpado por uma hierarquização de pessoas e conhecimentos que exclui totalmente, para usar um termo do autor argentino, algumas “gnoses” do horizonte de referência. Mas é possível pensar em uma dissipação da experiência por outra via que a do “pensamento abyssal”: pode ser gerada pelo “excesso” de boa vontade política e teórica. Ao buscar criar uma grande teoria que diagnostique as vicissitudes do pensamento ocidental e que indique saídas para “os becos sem saída pela epistemologia moderna” (MIGNOLO, 2003, p. 48), Mignolo se vê impossibilitado de praticar uma relação mais franca e aberta com os movimentos e grupos sociais que servem de interlocutores em seus livros.

Para o *ironista que há em Mignolo*, quedar-se nesses mundos traria um outro “risco” que aquela elogiosa ameaça que ronda a atividade do *intelectual decolonial*, qual seja, a de ser alterado na convivência com a existência e com o pensamento do “Outro”. Falo de um risco verdadeiramente negativo: significaria pôr em perigo todo edifício teórico do autor argentino. Um temor manifestado, talvez, seja que o ganho de ter seu conhecimento tonificado no contato com algum desses sujeitos e seus inventivos e complexos imaginários traga, como contrapartida, um pensamento preguiçoso e pesado, com antolhos perspectivistas, que se contente em olhar as coisas como são a partir de um único ângulo, tal como é característico do pensamento monotópico (MIGNOLO, 2011, p. 61). Por isso Mignolo se furta a uma verdadeira tentativa de imersão nas sociabilidades imanentes a essas coletividades. Tal aventura exigiria a suspeição dos seus próprios pressupostos e a construção de uma representação teórica que refletisse um pouco mais o modo como tais grupos pensam a si mesmos. O fato é que ele se coloca contra concepções ingênuas de pluralidade que, no seu entender, se mostrariam autocorrosivas na sua aceitação de comunidades, indivíduos e práticas, excluindo, de forma arbitrária, outros. Afirma, por exemplo, mover-se em direção ao terreno da “identidade na política”, ao invés do terreno da “identity politics” (MIGNOLO, 2011, p. 69).

Mas esse caráter asséptico de sua ideia de “alternativas” parece ter consequências não pretendidas. Ao se colocar a tarefa de superar um pensamento monotópico, mantendo-se firme a uma concepção não substantiva de “*pluralidade*”<sup>83</sup> epistêmica, fundamento de uma transformação decolonial, Mignolo anima uma concepção “desencarnada” desse conceito. Parece querer desenvolver uma noção de pluralismo que, de um lugar distanciado, facilite a criação de um ambiente em que a fauna de conhecimentos, epistemes e valores políticos, possam eclodir, dialogar e encontrar um fundamento comum. Mas essa concepção, por outro lado, parece manter o autor na jurisdição de um sujeito do conhecimento que emite sua visão a partir de um *punto zero*, sem referência a nenhum corpo ou história específica que pudesse registrar seu lócus de enunciação. Seria um olhar soberano que projeta um mundo plural e que, apesar das alusões biográficas e da construção de um espaço virtual de fala latino-americano, ainda guarda para si a posição de uma plataforma primordial e oculta de onde o mundo toma forma. Pretensão que, citando Castro-Gomes, pode indicar “a imagem teológica de um *Deus absconditus* (que observa sem ser observado), mas também do panóptico foulcautiano” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 18). E uma das ideias centrais aqui é que o “temperamento ironista decolonial de Mignolo” esforça-se justamente para esconder essa sua face mais condenável.

Com base nessa breve discussão, é possível fazer um “experimento heurístico” que escapa das meras negações externas ao pensamento decolonial, tão criticadas pelo autor. Um em que Mignolo é colocado diante de Mignolo. Atualizando aquela imaginação decolonial esboçada na “topografia” delineada acima, pode-se fazer aqui o exercício de se perguntar onde esse retrato antinarcísico de Mignolo seria alocado? Como indicado, o pensamento colonial/moderno, em suas versões “imperialistas”, não “hegemônicas” e “pós-modernas”, é agrupado em um espaço proibido, cuja frequência geraria uma contaminação danosa à atualização da estratégia decolonial. Contra isso, Mignolo se esforça por negar em bloco um conjunto amplo de epistemes e pensadores, em uma estratégia de alusões reiterativas a seus elementos hierarquizadores, racializadores e violentos, em termos epistêmicos. Mignolo admite, é claro, a passagem por aquelas paragens, o espólio do que ela tem de mais positivo,

---

<sup>83</sup> Mignolo diz que “o pensamento limiar é a epistemologia pluriversal (emergindo a partir de diversas experiências locais em momentos e espaços distintos, entre histórias locais ocidentais e histórias locais não ocidentais) que interconecta a pluralidade e a diversidade de projetos decoloniais” (MIGNOLO, 2012 p. XXII). Em outro lugar explica “um mundo com verdade entre parêntesis, aceito como universal, é um mundo guiado pela pluriversalidade como um princípio universal. Em um mundo pluriversal, fundado na verdade entre parêntesis, não há espaço para guerras. Isso significa que as diferenças entre trajetórias serão negociadas de uma maneira não imperial, o que significa que não haverá espaço para uma reocidentalização exclusiva” (MIGNOLO, 2011, p. 176).

mas indica também que depura seus elementos mais negativos. É a projeção de um lugar de fala distinto, “marginal”, “limiar”, “híbrido”, que lhe permite localizar-se “do lado de cá”, ou seja, no lado de uma *intelligentsia* sagrada. Entretanto, nesse reflexo ruim, em que aparece como executor de uma macroteoria distanciada que dilapida a experiência alheia, Mignolo poderia ser acusado como alguém cuja obra ilustra aquela *intelligentsia* profana que critica de uma forma peremptória. Exilaria a si mesmo?

A resistência a essa degradação teórica se dá através da construção do lócus “pós-ocidental de enunciação”, da vinculação a uma genealogia que remete a Guama Poma de Ayala, passando por Mariátegui e chegando a Quijano, entre outros. Mignolo “é onde ele pensa”, um lugar não ontológico muito interessante a um pensador diaspórico que fez sua carreira em prestigiosas universidades do primeiro mundo e que se defronta com a permanente questão de sua identidade. Não há, contudo, uma referência, substantiva em termos epistemológicos, aos “condicionamentos sociais”, às contingências que viveu como “homem”, “filho de imigrantes”, falante de espanhol e *outsider* na França e nos Estados Unidos. Esses elementos aparecem apenas como alusões gerais autoexplicativas coladas a enunciação do “lugar latino-americano” sem desenvolver um argumento mais elaborado a respeito de como influenciariam o “modo distinto” que teoriza. Não conformam uma “externalidade” ao discurso que habita, ao ponto de entrecruzamento e deslocamento que ele é. A intervenção de Mignolo, desse modo, parece transformar-se em apenas mais uma inflexão ou dobra de outro “discurso”, maior, mais pesado e resistente, que procura superar a partir da projeção do lugar híbrido e limiar que constrói teoricamente. Uma hipótese é que para manter sua teoria como sistema viável, Mignolo constantemente aponte para pontos de contato externos, um dos quais sendo justamente “sua existência” de pensador marginal, sua “biografia” específica. Mas como apenas elemento anunciativo distanciado, como construção semiótica, essa externalidade parece anular a si mesma.

Como já destacado, o outro elemento fundamental na dramatização de Mignolo de sua pertença às práticas do “intelectual decolonial” é a alusão a um vínculo com os *damnés*, os subalternos decoloniais, sujeitos de particulares histórias, mas que frequentam o terreno comum da colonialidade/modernidade (MIGNOLO, 2005). Zonas de contiguidade surgem em suas discussões a respeito dos Zapatistas ou mesmo de uma cosmologia andina difusa que poderia servir a construção de imaginários políticos e sociais outros. Mas se o pensar de Mignolo se exercita na catalogação, organização e classificação das experiências desses outros que ele entra em contato, o diálogo com tais sujeitos é abortado no momento mesmo

em que suas visões de mundo poderiam ser tomadas como substantivas na criação de novas formas de saber e na crítica às bases do conhecimento ocidental realizadas pelo próprio Mignolo. O que parece haver é apenas uma apropriação das possíveis interpretações e resistências que tais grupos apresentam, integrando-as no esquema do autor, que afirma a emergência de pensamentos novos em grupos que apresentam resistência a partir da “ferida colonial” (FRANZÉ, 2013). O “outro” aparece em sua face externa mais moldável, deglutível em termos teóricos e mesmo que a teorização de Mignolo se insinue em nome daqueles que padecem, a representação teórica mesma não deixa de reforçar silenciamentos (SPIVAK, 2012).

Elementos que fundamentam o discurso hegemônico do tipo de intelectual eurocêntrico parecem, assim, se imbricar na própria atividade de Mignolo enquanto teórico/intelectual decolonial, apesar da hercúlea tentativa que realiza de se desembaraçar de estruturas de opressão. Uma variação sobre esse mesmo tema é o ideal que Mignolo tem do “diálogo com outro” não hierarquizador, que ultrapassa as normas acadêmicas e disciplinares, tal como demonstrado na história oral de Cusicanqui. Pode-se contra-argumentar que os atores apropriados por Mignolo só são significativos na medida em que exemplificam suas categorias tais como “pensamento limiar”. Não são atores “reais” que existem, em sua complexidade, para além da teoria, mas sim símbolos, imagens virtuais, que se ajustam ao modo paradigmático de desajuste em relação à colonialidade, pouco considerando outras maneiras de se relacionar com essa estrutura discursiva. A exemplificação desse tipo de resistência à colonialidade é múltipla, mas, como enfatizado, parece não ser atualizada na própria teorização de Mignolo. Assim, a absorção dessas experiências lhe permite sustentar uma posição de pluralidade de forma abstrata, guardando para si o anúncio da emergência da pluralidade a partir de uma posição distanciada.

Não é razoável duvidar do desejo que Mignolo expressa em se aproximar de cosmologias distintas do ocidente, tais como as articuladas em torno da ideia de “bom viver” ou “viver bem”. No entanto, como coloca Savransky, a ênfase dada pelas Epistemologias do Sul na ideia de “epistemologia”, algo que pode ser aplicado ao pensamento de Mignolo, ainda permanece na diferença entre “epistemologia” e “ontologia”, entre realidade e conhecimento, algo próprio do pensamento abissal (SAVRANSKY, 2017). Quero dizer com isso que Mignolo, ao se concentrar na interpretação de formas de conhecimento, a partir da ideia de corpo e geopolítica do conhecimento, apenas integra tais formas de conhecimento na grande narrativa que realiza. Não consegue se apropriar do pensamento dos outros, de suas realidades,

se valendo dessas perspectivas de forma robusta, sensata e elevando até as consequências mais radicais os efeitos que podem produzir no próprio pensamento moderno e ocidental (SAVRANSKY, p. 19). Citando como exemplo, a descrição que Mignolo faz do modo como os europeus impuseram sua língua, categorias e história como meios de dominação, as resistências locais através da ideia de “hermenêutica pluritópica”, pode-se dizer que, apesar da engenhosidade, a narrativa do autor argentino parece permanecer como “ilustração” do encontro, que não consegue exprimir “outras ontologias” (MIGNOLO, 1995).

\*\*\*

Um dos motivos de tais dilemas refere-se, sobretudo, ao modo como Mignolo trata o “universalismo” em sua teorização. Nela, há uma permanente denúncia de um “universalismo” leve e ligeiro de autores como Weber, Kant e Hegel que, confiando no caráter transcendental da “razão”, assumem que o seu seja o único modo de conhecimento com uma “significação verdadeiramente universal”. Disso decorre o caráter oracular de seus diagnósticos sobre a “realidade” e de suas reflexões morais conformadas como “verdades” em relação a um estado de coisas que só podem ser abordadas a partir de suas projeções, a ciência e a filosofia. Tal como demonstrado na reflexão de Mignolo sobre uma intelectualidade profana, essa posição em relação à própria base de conhecimento gera uma soberba, uma empáfia intelectual, que tornam os sujeitos que “habitam essa episteme” incapazes de enxergar como substantivas e consequentes outras formas de saber gestadas alhures. Fora de seus critérios ocidentais de validade, tais criações poderiam apenas ilustrar passivamente seus tratados sobre “povos estrangeiros”, permanecendo no nível dos “enunciados”. Os únicos que teriam o poder de “enunciar” eram os sujeitos de origem europeia, brancos, homens e burgueses. Advindo do pensamento foucaultiano, “hegemonia epistêmica” (MIGNOLO, 2011, p. 80), é o termo cheio de carga de dramaticidade que Mignolo, apropriando-se de Castro-Gomez (1995), se vale para descrever esse terrível contexto que precisa ser sobrepujado.

É contra esse inimigo que Mignolo concentra sua força redescritiva. E, como bom mestre da desconfiança, rasga o denso tecido dos enunciados buscando penetrar no que “está além” do “horizonte de eventos” do universalismo eurocêntrico. Realiza um mapeamento em que o pensamento de origem eurocêntrica queda concentrado em sua origem provincial. O

que identifica com esse método é um “locus” ocidental, plasmado no momento de deglutição eurocêntrica de outras regiões e povos, que resultou na exibição de uma única imagem do mundo como o único mundo possível. Contudo, argumenta Mignolo, assim como existe esse “imaginário”, descrito em seu vínculo a um contexto específico, existiriam incontáveis outros, organizados em línguas outras. Seriam histórias paralelas, heterogêneas, ligadas de forma estrutural, expressando desejos, valores e visões de mundos alternativos. Um único mundo dá lugar, na teoria de Mignolo, a multiversos. São “pluriversos” (MIGNOLO, 2011, p. 208) com pontos de intersecção, com fronteiras móveis, indecisas que espelham outras infinitas regiões e fronteiras igualmente móveis, inefáveis e desconhecidas, que o próprio autor é incapaz de abarcar em sua teorização, mas que consegue entrever. Sua teoria é justamente um meio de provocar o reforço de tais epistemes e, portanto, possui uma significação que vai além de uma mera iniciativa acadêmica.

Mignolo parece carregar essa ideia de um verdadeiro pluralismo universalista, esse anúncio de significação universal, sem a arrogância e a naturalidade dos “pensadores hegemônicos”. Assemelha-se a um uniforme mais ou menos apertado cujo emblema permite a navegação no universo do discurso informado, divulgando as boas novas dentro dos muros da universidade e para além deles. Não deixa de manifestar, contudo, certo embaraço ao projetá-lo como fundamental na tomada de consciência por sujeitos, os mais diversos, que aparecem em sua teorização como partes desses outros mundos cuja atualização seria preciso potencializar. Por isso, Mignolo faz humildemente a *mea culpa* do caráter contraditório de algumas de suas ideias: uma metanarrativa cujo fundamento é corroer as metanarrativas da perspectiva moderna (MIGNOLO, 2003); um pensamento antiuniversalista que, ao realizar o caráter aberto, preenchível, “conector” dos conceitos e valores, acaba apresentando um verniz igualmente universalista (MIGNOLO, 2011). Mignolo alerta que isso deve ser relevado dado que o seu pensamento, diferente do pensamento do “Mesmo”, não pode ser tomado como dizendo algo sobre a verdadeira face do mundo ou sobre quais os melhores e mais sublimes valores. Estaria inserido em uma perspectiva construtivista, em certo sentido, meliorista: uma intervenção teórica denotativa cujo valor residiria em poder ajudar a superar o pensamento moderno, mas também ajudar a superar a si mesma. Sua teoria, portanto, é prescindível.

Mas construir tal edifício teórico, com ideias tão complexas e analiticamente importantes, com um possível impacto em processos de libertação de grupos sociais, parecem legar a Mignolo uma autocompreensão da relevância e uma “seriedade” em relação a seu próprio discurso que o tornam quase que indispensável. Seu pensamento “não fundacional”

encontra assento em uma imaginação teórica hipertrofiada que consegue, em potência, dar conta de qualquer objeto, desde que descrito nos termos indicados pela teorização. Isso porque suas proposições, organizadas pelo autor em ideias bem delineadas de “colonialidade”, “corpolítica”, “desobediência epistêmica” e “pensamento outro”, possuem um caráter “inaugural”. Usando um termo rortyano, a teoria inovadora de Mignolo tem a característica de criação de “metáforas” (RORTY, 1989, p. 27) a partir das quais os sujeitos pensam a si mesmo e o mundo. Justifica-se, portanto, falar em algo como uma “gramática decolonial”, um conjunto de procedimentos e de ideias que devem ser apreendidas e que funcionam como um meio privilegiado de entendimento. Essa língua nova dá acesso a uma dinâmica de poder cuja compreensão é obliterada em outras perspectivas academicamente informadas e que, talvez, apresente saídas mais elaboradas do que aquelas gestadas no seio mesmo dos grupos sociais que experimentam a colonialidade.

A rapidez na alocação, a facilidade na etiquetagem dos sujeitos e epistemes naquela topografia, aludida brevemente em uma sessão anterior, indicam a existência em Mignolo de um despotismo condenável de um outro ponto de vista (do ponto de vista decolonial). Nesses momentos, Mignolo atualiza uma dureza em seus julgamentos, uma leveza em desprezar os mais diversos “jogos de linguagens”, tais como os expressos nas disciplinas das ciências sociais, cujas características não refletem os pressupostos que o próprio Mignolo reputa como superiores. Alimenta, deste modo, uma mútua desconfiança e uma paradoxal beligerância que se assemelha ao estilo do pensamento imperialista e monotópico que busca justamente ultrapassar. Além do mais, parece nunca questionar o fato de que tal anúncio, a de um “novo cosmopolitanismo” (MIGNOLO, 2011, p. 274), não ser proveniente daqueles outros universos que ele aponta, lugares cujas normas, aspirações e valores poderiam gerar outras versões de uma “performance” que não a criada pelo autor argentino a partir de sua socialização no pensamento e na existência ocidental. Apesar de querer elevar as epistemes desses grupos ao mesmo valor do chamado pensamento moderno, existe um efeito não reconhecido no pensamento de Mignolo: afirma uma assimetria em relação aos saberes de tais coletividades que, nos termos do autor argentino, é indesejada.

Pode-se dizer que por força de “querer ser de outro universo”, universos que as pessoas a eles pertencentes experimentam em seus próprios termos, Mignolo ergue um distanciado, hiperatrofiado e pesado sistema de ideias que não é outra que uma versão do universalismo ocidental. Essa bússola dita caminhos sem perguntar orientações àqueles a que é destinada; é um meio e um fim para sua liberação. É uma “teoria escada” cujos degraus desaparecem,

deixando o autor planando como que acima dos mundos. Preso em uma dimensão etérea, cativo de um lugar sem espaço nem tempo, Mignolo se permite imaginar a si mesmo como "intelectual decolonial" e potencializador de outras utopias. Nesse retrato, Mignolo aparece, portanto, como um demiurgo que sonha em ser o avatar que projeta ou como um avatar que retorna eternamente a sua origem divina. Assume-se aqui que a grande narrativa expressa no pensamento decolonial do autor é, de fato, uma importante ferramenta de tomada de consciência, de estímulo a práticas intelectuais e políticas libertárias. Mas, em relação ao próprio autor, há um preço a se pagar: suas características exercem uma pressão contrária à atualização dos maiores ideais que ela projeta.

### 5.5 O ironismo decolonial de Mignolo

Na verdade, agora posso tomar a liberdade de dizer que Mignolo parece experimentar os dilemas vividos pelo *ironista teórico*. Procura se desembaraçar do olhar “fora do mundo” do demiurgo, que estabelece verdades universalmente válidas por trás das aparências, episteme que oculta seus privilégios de enunciação e o seu caráter provinciano. Com esse objetivo, Mignolo revisa as características de algo como uma “pulsão metafísica ocidental”, criando conceitos, tais como “corpo e geopolítica do conhecimento” que o ajudam, alegadamente, a “mudar os próprios termos da conversação e não apenas o conteúdo” (MIGNOLO, 2011, p.123). Contudo, Mignolo não deseja com isso estabelecer uma “nova verdade”. Ao contrário, caracteriza a sua epistemologia de “não conotativa” ou “performática”. A complicação, no entanto, é que, segundo Rorty, muitos ironistas falham nessa empreitada, pois “recaem na metafísica” que negam: projetam o seu próprio vocabulário como tendo acesso privilegiado à “realidade”, como dotado de um *insight* superior em relação à ordem do mundo. Isso é exemplificado no modo como Mignolo usa elementos caracterológicos para dar conta das práticas intelectuais contrapostas ao pensamento decolonial, ou seja, fundamentadas em um conhecimento distanciado, desprendido e universalista. Mas, ao negar aqueles tipos intelectuais colocados como profanos, através de uma alocação que parece expressar uma dualidade fundamental, Mignolo atualiza uma teorização que, contendo elementos que nega, apresenta uma contradição performática.

Esse “pensamento metafísico” se introduz em outros lugares, tais como na interpretação histórica do autor. Mignolo, ao analisar a gênese da colonialidade, percebe o esgotamento da

gama de condições de possibilidades de uma de suas manifestações mais perversas, a epistemologia moderna. Nesse contexto, parece identificar a sua própria perspectiva como subproduto de uma novidade mais ampla, que já vinha dando mostras de sua concretude desde pelo menos o fim do domínio colonial e do pós-guerra, intensificando-se com a crise norte-americana. A epistemologia do mesmo, no domínio ocidentalista sobre o mundo, havia sofrido uma corrosão cujos indícios estariam na emergência de movimentos anti-hegemônicos globais, tais como o fórum social mundial (MIGNOLO, 2011, p. 40), novas instituições e a valorização de saberes distintos. Ainda que admita a possibilidade de “reocidentalização”, parece indicar que o devir é necessariamente plural (MIGNOLO, 2011), um futuro *sublime*, que parece romper relações com o passado. Mignolo, ao colocar o pensamento decolonial, como um “esforço analítico implacável para entender, visando a superação, da lógica da colonialidade” (MIGNOLO, 2011, p.10) parece expressar uma busca metafísica do que não é contingente, permitindo, assim, a projeção da fonte do poder, da essência da realidade, o que é importante e possível.

O outro elemento complicador é que, na busca de superar o pensamento eurocentrado, Mignolo parece narrar como se houvesse uma relação necessária, não contingente, entre vocabulários, que compõem o “cimento da colonialidade”. E acaba descrevendo o que Rorty chama de “*larger-than-self-hero*” (1989, p. 100), um grande universal que conteria em si os fundamentos da existência e do pensar, a *colonialidade*. Tal estrutura discursiva se reproduz através de arquivos diversos e, apesar do deslocamento, possui uma coerência bem estabelecida na obra do autor argentino. Na busca de redescrever o pensamento ocidental, racista e universalista, Mignolo propõem uma teoria performática e uma desobediência epistêmica. Mas a redescrição do passado, que realiza através da leitura de obras, não é apenas em relação às condições do pensar e às características teóricas dos autores e pensamentos com os quais entra em contato. Há, aparentemente, a reconstrução das condições de possibilidade de existência, do “ser”, que tocam a vida de amplas populações, muito embora o diagnóstico surja, em grande parte, através da análise de obras escritas. O problema aqui tem relação com a matéria prima dessas teorizações: as ideias. Os conceitos e sistemas teóricos tendem a ser vistos como cristalizados, estáveis e hiperepresentativos, mesmo dentro de uma narrativa historicista focada na mudança. E, para dar conta desses regimes de verdade, uma teoria é erguida, também estável, apresentando-se como privilegiada.

O dilema para Mignolo, portanto, seria como retirar a autoridade de vocabulários finais sem instaurar uma autoridade para si ou como “denunciar as ambições de poder sem partilhar

delas”. Parece ter caído desse modo, no problema da “autorreferência” (RORTY, 1989, p.104): ao redescrever outros, revelando seu caráter contingente, mobilizou uma teorização cujos termos se afirmam como superiores, criando uma conceituação que aparece também como privilegiada. E, de fato, o universo teórico de Mignolo, rico e inspirador, fornece diagnósticos claros, caminhos e saídas. Permite até que o sujeito se avalie segundo o lugar e valor que ocupa naquela topografia que ele projeta. Isso dota o autor de um tom pedagógico, otimista em relação às possibilidades que aponta e duro em relação ao que nega. No entanto, muito da experiência conformada de forma prática no mundo da vida cotidiana, em que grupos sociais agem e compreendem sua realidade, ao serem enquadradas a partir da ideia de libertação de estruturas de verdade, são desperdiçadas. Ou seja, a teoria aqui não deixa de ter seus elementos hierarquizadores e reprodutores de distanciamentos, muito embora Mignolo afirme, ao mostrar ir além das disciplinas acadêmicas, mitigar as “violências epistêmicas”.

Com o auxílio de Rorty<sup>84</sup>, pode-se dizer que o “social”, concebido como “mundo da vida”, lugar em que as pessoas levam a cabo seus projetos sem preocupações em relação à “colonialidade” ou à “desobediência epistêmica”, fora reduzido e deglutido pela teorização, que em um só movimento tenta ir além dos cânones metafísicos e apontar um melhorismo social. Mignolo parece, em muitos momentos, confundir “autonomia poética”, capacidade cognitiva superior, busca de libertação de estruturas de verdade, algo da esfera da atividade do intelectual, projetando-os nos grupos sociais e populações com os quais entra em contato. Talvez misture a ideia de uma “alienação intelectual”, experimentada por um imigrante italiano, que teve sua carreira construída na relação com estruturas acadêmicas e sociais de países de primeiro mundo, para o qual, parafraseando Fanon, “a cultura europeia” é concebida “como um meio de se desligar de sua raça” e o sujeito que, em seus grupos, sofre na pele com o racismo, a subalternização e a humilhação (FANON, 2008, p. 185).

O conceito de “gnose” e o exercício de gnosilogia são ricos, pois apontam para os modos complexos, contingentes e locais através dos quais os povos “submetidos à colonialidade” expressariam distintas experiências. No entanto, atualizando sua

---

<sup>84</sup> Sobre Heidegger, Rorty afirma que “pensou que sabia algumas palavras-chave que tinham, ou deveriam ter, relevância não apenas para pessoas que liam os livros de filosofia, mas para o destino público do ocidente (...) Heidegger pode ser considerado, talvez, como a maior imaginação teórica de seu tempo (...) mas isso não impede que seja inteiramente inútil para pessoas que não partilham de suas associações (...) Para pessoas que nunca leram ou leram e não se sentiram tocados, as tentativas de metafísicos como Platão e Kant de se afiliarem com um poder a-histórico, a teoria ironista parece uma reação absurda para uma ameaça vazia” (Rorty, 1989, p. 119). Em relação à Mignolo, acredito sim que sua obra crítica possa ter importância na vida cotidiana, o que questiono aqui é o demasiado apego de Mignolo a seu esquema teórico, sem a necessária reflexão de seu caráter *deficitário* em relação a experiências que não se encaixam em suas premissas.

macronarrativa, Mignolo não consegue dialogar de forma consequente com tais experiências, nem tenta aplicar suas lógicas ao seu próprio pensamento nem aos pensamentos que analisa. Sua perspectiva se constitui, assim, não como uma “alternativa”. É sobre a possibilidade de existirem alternativas que são enunciadas, mas não assumidas. Seu “método”, logocêntrico e teorizante, não deixa muito espaço para o contato com a “vida viva”. A “experiência” que fala Mignolo não existe como fato vivo, dinâmico ontológico, mas só como elaboração, especialmente através de obras eruditas levadas a cabo pelos membros intelectualizados do que chama *damnés*. É de se imaginar que elementos da perspectiva hegemônica, difundidos pelas culturas locais dos países submetidos à colonização, tenham se misturado a imaginários locais, dando origem a visões de mundo complexas em “pessoas comuns”. Algo que talvez uma perspectiva decolonial da “micro história”, que valorasse elementos empíricos, trouxesse à tona (GINZBURG, 2006).

O fato é que Mignolo acaba projetando o seu *ironismo decolonial* quase como um mal necessário, mas que deve ser tolerado em vista do objetivo. Possíveis contradições e dilemas, como os discutidos aqui, aparecem apenas de forma alusiva. Não são tomados como algo importante, consequente e, desse modo, seu enfrentamento parece ser sempre adiado. E quando confrontamos sua teorização é possível verificar uma tentativa permanente de garantir uma “boa consciência” para os feitos decoloniais, anunciando o caráter inovador de pensadores que conseguem escapar da colonialidade, enquanto outros permanecem presas de um antigo imaginário eurocêntrico. Nesse sentido, Mignolo coloca em segundo plano o caráter abstrato, metateórico e autolegitimador de sua teorização, ao aproximar-se de uma concepção normativa de “intelectual decolonial”. Esse ideal aparece em sua obra não apenas como um paradigma a ser seguidos por aqueles que querem colocar em prática processos de libertação epistêmica. Mignolo parece colocar a si mesmo como uma manifestação dessa imagem. E parece surgir na teoria de Mignolo um retrato sobre intelectuais que, de alguma forma, lhe ajuda a manter-se distanciado dos dilemas dos teóricos ironistas; procura manter a “boa consciência” não evidenciando dimensões de sua “prática” que contrariam uma visão das capacidades de sua abordagem.

## 6 DIÁLOGOS IMPOSSÍVEIS PARA UM PENSAMENTO IMPOSSÍVEL: MIGNOLO E A “SOCIOLOGIA”.

O modo como que a crítica de Mignolo se organiza parece limitar a possibilidade de diálogo entre o pensamento decolonial e outras formas de conhecimento acadêmico e não acadêmico. Ao erguer o axioma de que “não existe modernidade, sem colonialidade” (MIGNOLO, 2011, p.3), concluindo que o conjunto das disciplinas universitárias ocidentais pertenceria à epistemologia moderna, chega à conclusão de que todas fariam parte do lado “*darker side*”. Portanto, não serviriam para colocar em marcha práticas intelectuais realmente libertárias, “um pensamento outro” (MIGNOLO, 2003, p. 103). Mas, como foi visto, no seio mesmo da teorização desse autor insinuam-se elementos do pensamento monotópico, tais como um universalismo não substantivo, a inspiração em valores de origem ocidental e uma concepção de conhecimento que limita a realização dos ideais que Mignolo se coloca. De tal forma que foi possível interpretá-lo como pertencente a uma antiga e (pós-) moderna corrente de pensamento que, com o auxílio Richard Rorty (1989), chamei de “ironismo teórico”. Ao enquadrar Mignolo como “ironista decolonial” enfatizei a existência de uma espécie de “contradição performática” entre o que o autor projeta na teoria como a máxima realização das ideias decoloniais e o que ele, como teórico decolonial, realiza ao administrar a sua macronarrativa.

Essa estratégia não implica uma posição cínica de corroer o pensamento decolonial ao mesmo tempo em que se afirma a superioridade absoluta da perspectiva de acordo com a qual realizo a crítica. É verdade que em alguns “arroubos desconstrutivos” o tom assumido pode ter sido, por instantes, bastante corrosivo. No entanto, acredito que a verve crítica, o caráter inaugural das ideias e o fértil arcabouço teórico de Mignolo são fundamentais para abordar formas de dominação e exploração que hoje vitimizam grupos sociais e pessoas ao redor do mundo. Mas assumo sim que, apontando algumas tensões do pensamento decolonial, tal como atualizado por Mignolo, é possível esboçar outras práticas intelectuais que possam contribuir para a realização de processos de liberação decoloniais. Nesse capítulo, ao se desembaraçar de uma estrutura mais central da teorização estudada, tentarei realizar um “diálogo impossível” entre alguns elementos “marginais” de seu pensamento decolonial e formas de conhecimento disciplinar que normalmente são tratadas segundo um exotismo reificante. Refiro-me ao fato de que, no pensamento de Mignolo, a “sociologia” (no singular) ser congelada a um “paradigma dominante” que talvez não seja mais o *mainstream* da disciplina.

Com essas ideias em mente, buscarei realçar uma “ideia de sociologia”<sup>85</sup> esboçada, mas não realizada na teorização de Mignolo, que surge da necessidade de entender e embeber-se na vida dos “damnés”<sup>86</sup>. A aproximação dessa tendência com as *personae non gratae* do universo disciplinar é fundamental. A sociologia é tomada aqui como elogiosamente “pluriparadigmática” e uma de suas escolas recuperada como adido diplomático na relação com o decolonial. O pragmatismo entra novamente em cena, mas sob uma nova figuração: um “pragmatismo sociológico” (POGREBINSCHI, 2005, p. 103) parece que ajuda a atualizar *en vivo*, nos lugares e comunidades, o diálogo entre epistemes e experiências distintas. Com isso busca-se apontar o ideal de uma prática intelectual que assuma, de forma substantiva, as experiências e categorias dos grupos com os quais se entra em contato. Um exercício decolonial que visa, a partir da experiência de campo, assumir o caráter simétrico dos saberes dos “damnés” como base para a construção de novas teorizações e utopias.

## 6.1 O decolonial e o sociológico

A sociologia tem uma tradição consolidada que possui diferentes avaliações. “Diga-me que sociologia críticas que direi quem és”. Impossível descrever aqui todos os possíveis desenvolvimentos de nossa disciplina e as interpretações de seu legado. Uma breve incursão nas pressões e reavaliações que ela sofre pode, contudo, ajudar a entender o sentido que o pensamento decolonial atribui ao conhecimento sociológico: é em um lugar não muito aprazível que jazem as empreitadas sociológicas em seu conjunto (MCLENNAN, 2012, p. 3). Muito embora, como tentei mostrar, essa operação de negar em bloco um “conhecimento hegemônico”, em Mignolo, tem finalidades beligerantes e autolegitimadoras que podem ser questionadas. Assumindo a ideia do caráter “pluriparadigmático”<sup>87</sup> da sociologia, a partir da

---

<sup>85</sup> MCLENNAN (2006) afirma que “qualquer contribuição geral das humanidades e das ciências sociais tem que ter essa ‘ideia de sociologia’”. Refere-se “à maneira pela qual buscamos caracterizar validamente formações sociais como sendo de um tipo sistemático e objetivo, os efeitos e sinais pela qual elas podem ser identificadas entre uma gama de particulares empíricos. Então, podemos esperar encontrar essa forma de pensar reinventada nos estudos culturais, mesmo quando se assume que houve uma superação da sociologia disciplinar” (MCLENNAN, 2006 p.VIII). O argumento é que a necessidade de particularizar a experiência e as reações dos coletivos em relação à colonialidade articula uma “ideia de sociologia” no pensamento de Mignolo.

<sup>86</sup> Se apropriando de uma categoria de Fanon (2001), Mignolo diz que “o *damné* não são apenas os pobres (na descrição marxista ou cristã), mas os ‘menos humanos’ que merecem, do ponto de vista de uma conceituação política e econômica do poder, ser pobres” (MIGNOLO, 2005, p. 383)

<sup>87</sup> Paradigmas para Kuhn são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2006, p. 13). O modelo aqui são as chamadas ciências duras, em que a comunidade científica, atua e pensa, segundo o autor, a partir de uma perspectiva menos controversa do que o que é visto nas ciências sociais. A sociologia é

uma leitura crítica da ideia de paradigma de Kuhn (2006), argumentarei que a crítica de Mignolo pode se restringir a uma sociologia específica e que a disciplina em questão não possui uma incompatibilidade intrínseca com o projeto decolonial.

\*\*\*

Segundo um “foco internalista” (CONNELL, 1997, p. 1515) da história da sociologia, emulando os métodos das ciências duras, embora incorporando elementos utópicos presentes naquele fim de século XIX, os primeiros “sociólogos” inauguraram uma visão sobre mundo: passaram a interpretar as relações entre os fenômenos sociais não segundo forças externas, religiosas, ou através do “senso comum”, mas a partir de dinâmicas imanentes à “sociedade”. Essa abordagem foi atualizada de forma “positiva”, desvelando “leis históricas”, características dos “fatos sociais” e a fundamentação “materialista” da existência humana. Assim, uma nova área do conhecimento tomou forma, criando esquemas conceituais que atribuíam sentido ao processo de industrialização, ampliação da divisão do trabalho social e urbanização. Dava conta de profundas transformações provocadas pela “modernidade”, etapa histórica que se desenvolveu na Europa a partir de dinâmicas locais, tais como a ciência do século XVII e a revolução protestante. Foi nesse contexto que, no século XIX, as disciplinas surgiram. Misturando o espírito moralista iluminista e as ideias de cientificismo, a “ciência da sociedade” recebeu grande impulso, consolidando a institucionalização e a legitimação de suas principais tendências.

Por si só, tal narrativa, apesar de facilitar a autoridade de certas práticas e características dos modos de se fazer sociologia, possui problemas específicos. Diz respeito, segundo a visão de Connell (1997), ao caráter mítico da eleição de certos homens (brancos, europeus) como patronos da disciplina e a ênfase legitimadora em certos temas de estudos em detrimento de outros, silenciados como objetos sem legitimidade. É interessante notar que, segundo a autora, a ideia de “progresso”, um valor fundamental para o modo como a sociologia se organizou, especialmente seu método comparativo, ajudou a estabilizar uma hierarquia racial a nível global. Uma outra história da sociologia poderia desvelar seus tremendos vínculos com as dominações coloniais na medida em que justificava divisões entre “raças inferiores” e “superiores”. Essa estreita conexão é observada na absorção de material etnográfico pelas

---

vista por Kuhn como “pré-paradigmática”, ou seja, envolta em polêmicas que dificultariam “uma pesquisa normal orientada para a resolução de quebra-cabeças” (KUHN, 2006, p. 223). Sustento aqui que, ao contrário, é justamente a existência de múltiplos “paradigmas” que permite estratégias de conhecimento ricas que revelam distintos aspectos do mundo social e que permitem diálogos com outros saberes.

primeiras grandes teorias sociais que capturaram imagens ocidentais sobre “sociedades remotas ou coloniais” (CONNEL, 1997 p. 1526). Isso deu uma contribuição mais ou menos direta à lógica que governava os colonialismos: ao reafirmar a superioridade do ocidente em relação ao resto, a sociologia justificou violências imperialistas das grandes potências europeias.

É contra essa herança que, refletindo mudanças políticas profundas desde pelo menos o maio de 1968, movimentos sociais lançaram-se ao questionamento da pretensa “neutralidade” e “universalismo” das ciências sociais. Minorias como negros, LGBTQs e povos autóctones exigiram maior representatividade na prática e na teoria sociológica (WALLERSTEIN, 1996). O diagnóstico geral é que apesar das várias “culturas nacionais” da sociologia e de uma pluralização metodológica e epistemológica, a sociologia continuou como “uma visão autoimposta e obtusa” (COSTA et al, 2010, p. 14). A partir dessa crítica, feita no bojo das interpretações pós-coloniais, conclama-se, no caso de Conell, a um diálogo da nossa disciplina com teorias e conhecimentos gestados “pela gama de intelectuais (...) incluindo feministas, anarquistas, e sujeitos colonizados que foram apagados da história canônica”. Uma das teses centrais é de que é preciso se apropriar e valorizar “teorias sobre a sociedade” feita por sujeitos de países colonizados, que foram apagados da “história canônica da disciplina” (CONNELL, 1997, p. 1546).

No caso específico de Conell, a crítica, por mais corrosiva que seja, ainda parece estar dentro do caráter instável, tenso e em permanente revolução da *pluriparadigmática sociologia*. Nesse ambiente privilegiado do conhecimento moderno (e colonial!), podem conviver diferentes “escolas”, tais como o “positivismo”, o “estruturalismo”, o “marxismo”, a “sociologia figuracional”, etc. Cada uma com perspectivas específicas, subdivisões internas, diferentes graus de aderência aos valores que formam o centro hegemônico do regime disciplinar, possuindo praticantes que, devido a um elevado grau de especialização, quase não podem estabelecer diálogos entre si. Diferentemente daquilo que Kuhn chamaria de “ciência normal”, a sociologia não possui necessariamente um caráter cumulativo, progressivo e sistemático. Como não há “consenso paradigmático”, sua “evolução”, na verdade, parece se dar por arranques, recuos, fusões e separações, dando origem a teorias dispares que se referem a distintos “fatos sociais”. É um “pensamento flexível” que, de um certo ponto de vista, parece ser seu caráter mais problemático. Mas, embora plasmada a partir de normas específicas, muitas vezes excludentes, a sociologia parece se permitir uma saudável renovação teórica, metodológica e “identitária” que é, a meu ver, sua mais relevante qualidade. É devido a essa característica que o horizonte de sociologias “pós-coloniais” (COSTA et al.,

2010) e “sociologias do sul” (ROSA, 2014) aparecem como possíveis.

O argumento é que o apelo à “abertura para o terceiro mundo” realizado por Connell (1997) é, como tantos outros que surgem no mercado acadêmico, mais uma versão heterodoxa do discurso sociológico. Visa corrigir distorções internas à disciplina, mas sem perder de vista a importância de sua existência como um conhecimento capaz de dar origem a interpretações refinadas e úteis, não obstante sua origem “ocidental”. Nessa perspectiva, a sociologia, desde que “regenerada” de sua tendência internalista, ainda teria muito o que contribuir para o entendimento da dinâmica social e servir de auxílio a processos de mudança social. Com efeito, as regiões fora dos centros imperialistas apresentam fenômenos para cujo enfrentamento a sociologia parece ter importantes ferramentas: capacidade de diálogo transdisciplinar, uma dimensão crítica, um caráter reflexivo e métodos refinados que, ao se aproximarem empiricamente dos fatos, permitem uma atenção às idiossincrasias de cada experiência. Vivemos em um contexto em que a crítica e o entendimento de formas de existência e de conhecimento se fazem mais necessários do que nunca. A ausência de tais olhares empurra, não apenas a sociedade, mas o planeta para uma crise sem precedentes (DUSSEL, 2012, p. 11). A sociologia, desde que “depurada” de suas tendências mais destrutivas e limitadas, teria muito que contribuir nesse processo.

Mas para além desse “fogo amigo”, muitas vezes justificável diante do caráter problemático do universalismo e de certos fundamentos do pensamento sociológico, a sociologia tem inimigos mais antigos. Sofre também o ataque daqueles que ainda defendem o “paradigma dominante” (SANTOS, 2010b, p. 20). Segundo uma visão hegemônica do que é “ciência” (objetividade, neutralidade, matematização, universalismo, leis, etc.), em muitos círculos informados resiste-se em considerar o pensamento sociológico como capaz de criar um conhecimento válido sobre a realidade. Entre outras coisas, pesaria contra a “ciência da sociedade” sua incapacidade de gerar “provas” metodologicamente controladas; a impossibilidade de estabelecer leis na medida em que os fenômenos sociais são historicamente condicionados; sua incapacidade em fazer previsões; o fato dos valores contaminarem o empreendimento científico, etc. A lista é longa.

Nessa perspectiva, a sociologia, como de resto as ciências sociais, não teria um estatuto próprio. Seria o estudo dos fenômenos sociais a partir do cânone metodológico já plenamente estabelecido nas *hard sciences*. Devido às características dos fenômenos sociais, quem defende tal paradigma faz avaliações diferentes sobre as possibilidades que a sociologia possuiria de ultrapassar seus “obstáculos” em direção a uma maior aproximação das ciências naturais. Mas, de qualquer forma, a ideia dessa perspectiva é que a sociologia seria uma

cidadã de segunda categoria na cidade científica do conhecimento (SANTOS, 2010b).

Uma versão política desse antagonismo epistemológico refere-se ao ataque que tendências sociológicas mais críticas sofrem sempre que governos autoritários assumem o poder ou que culturas políticas de tendência autoritária ou ultraliberal conquistam a hegemonia. A capacidade de denunciar relações de poder desiguais e prejudiciais para grupos ou comunidades torna os praticantes da sociologia alvo fácil para aqueles que defendem o *status quo*. Critica-se, por exemplo, “a patuscada corporativista e obscurantista”<sup>88</sup> representada pelo conhecimento sociológico em um contexto em que a tecnociência deve atender apenas aos interesses mercadológicos. A ideia, a partir de uma noção obtusa de investigação científica, é que a atividade do sociólogo(a) deveria se ajustar a um critério exclusivamente utilitarista e produtivista. Qualquer trabalho cujo objetivo é um refinamento teórico ou a análise de setores da vida não tão sérios, como, por exemplo, o futebol pode, dentro dessa interpretação, serem taxados de “masturbação sociológica”<sup>89</sup>.

Outro flanco atacado por grupos conservadores refere-se à absolvição por parte da disciplina das demandas “multiculturalistas” realizadas por minorias que lutam para ter suas formas de vida reconhecidas e representadas, por exemplo, nos currículos escolares (TADEU, 2013). A atual discussão da “escola sem partido” vigente no Brasil, estimulada a partir da atuação de grupos de direita e neopentecostais, incide diretamente sobre a legitimidade da prática e do ensino de tendências sociológicas mais militantes, consideradas responsáveis, por exemplo, por uma espécie de “doutrinação de gênero”, prejudicial ao desenvolvimento “normal” de uma criança. Nessa versão, a sociologia pode ser vista como uma afronta aos valores da família, da pátria ou de uma herança comum de sociabilidade. Domar o pensamento sociológico inclui criar leis que incidam diretamente sobre a liberdade do professor ensinar, sobre o conteúdo que ele ensina ou, de forma mais radical, limitar a carga horária ou eliminar completamente a sociologia (bem como a filosofia) da atividade pedagógica no âmbito do ensino escolar.

Mas mesmo discursos contra hegemônicos podem tomar a sociologia como alvo de ataque. Nessa versão, a sociologia negada é uma de caráter “positivista”, referindo-se a uma prática que se aproxima em demasia do paradigma dominante descrito. Essa é uma sociologia que forja um conhecimento que tende a “objetividade”, muitas vezes matematizável que, sob o pretexto da “neutralidade axiológica”, produz um conhecimento que só serviria ao *satus quo*.

---

<sup>88</sup> <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/o-brasil-precisa-de-menos-sociologos-e-filosofos-e-de-mais-engenheiros-que-se-expressem-com-clareza/> acessado em 24/09/2018, às 15:19

<sup>89</sup> <https://jornalggn.com.br/blog/luisnassif/o-financiamento-da-masturbacao-sociologica-pelo-cnpq>

Pode-se denunciar o “imobilismo acadêmico” da disciplina presa de teorias abstratas sobre o mundo, sem ter “um verdadeiro contato” com o mundo; suas relações escusas com círculos de “poder estatal”, fundamentando processos de dominação; seu caráter burguês, com interpretações idealistas sem gerar uma práxis verdadeiramente transformadora, etc. É uma estratégia comum, por exemplo, alguém que defende uma “política identitária”, tomar tal ou qual “clássico” da sociologia como alvo de escrutínio e apontar os déficits heurísticos e políticos que a teorização em análise possui ao não levar em conta questões de gênero ou raciais. Negação que, muitas vezes, tem por finalidade a demarcação ou a reafirmação de uma identidade teórica e política que, no mundo contemporâneo, luta por legitimidade acadêmica e social.

O fato importante aqui é que para alguns “aventureiros” que, internamente ou externamente à disciplina, se lançam ao caminho de curar injúrias e desfazer agravos, “a sociologia” assume a face que lhes é mais conveniente. Para a conversão e o reforço moral da fé própria, muitas vezes os que travam disputas intelectuais/políticas reduzem a imagem complexa da sociologia, disciplina com diferentes teorizações, métodos e valores, a um de seus flancos mais condenáveis: hora discurso do norte que justifica violências, hora prima científica pobre, hora disciplina que vendeu a alma aos “donos do poder”, etc. E o ataque pode ter uma virulência tão intensa que não deixa espaço para qualquer diálogo fértil que o conhecimento antissistêmico, que busca autoridade, poderia estabelecer com algumas das inúmeras vertentes da sociologia. Isso soa ainda paradoxal quando vem de discursos “antifundacionais” e “performáticos” que procuram evitar o caráter beligerante de uma episteme vista como violenta. Nutre-se, ao contrário, uma imagem monolítica da sociologia que despreza a imensa variedade de formas que ela pode assumir. Fala-se em “sociologia”, quando na verdade deveria referir-se à “sociologia a que me contrapunho”.

A tática empregada pelos pensamentos pós-coloniais e decoloniais parece apresentar as mesmas características, desafiando o caráter “pluriparadigmático da sociologia”, enxergando algo como um pecado original em seus desenvolvimentos. De fato, a partir de análises “genealógicas” das origens das ciências sociais, identificam “estruturas duais” que infectam o modo como o olhar sociológico é empregado (HALL, 1992). Nessa interpretação, quando, já na metade do século XX, o universo disciplinar ocidental espalhou-se por países não europeus, a sociologia, ensinada e atualizada, continuou a ser marcada pelos problemas, métodos, valores e ideais gestados nos países da Europa ocidental em que ela se desenvolveu (LANDER, 2005). Isso ajuda a perpetuar estruturas de dominação eurocêntricas, colocadas como paradigmas universais a serem seguidas. Além do mais, seria um conhecimento que nos

impede de ter clareza sobre as origens e soluções para nossos problemas mais fundamentais (QUIJANO, 2014). É a essa tradição “anti-sociológica” que, em certo nível, pertence à crítica de Mignolo, apesar do fato da disciplina não ser a única “privilegiada” na profunda corrosão do universo disciplinar que o autor realiza. Mas qual é “a sociologia de Mignolo”?

\*\*\*

Uma das teses principais do pensamento decolonial é que o desmantelamento dos regimes colonial português e espanhol não impediu que uma estrutura de dominação antiga, inaugurada a partir da “invenção da América” (O’GORMAN, 1995), se reproduzisse de forma difusa no novo contexto e ainda hoje tivesse consequências perversas. É uma ideia muito fértil, presente em autores como Quijano (2014), que permite repensar, por exemplo, o modo subalterno através do qual os negros foram integrados na vida nacional ou a permanente ameaça que os povos autóctones sofrem diante de legisladores e da grilagem que põe em risco a garantia de seus territórios “tradicionais” ou ainda o caráter “heteronormativo” de muitas das nossas instituições. Toda opressão pode ser interpretada a luz da “colonialidade”. Mignolo, criando a partir dessa estrutura totalizante de várias dimensões<sup>90</sup>, concentra-se, sobretudo, na “colonialidade do saber”, nível fundamental que parece plasmar todos os outros níveis, na medida em que o autor tem uma visão semiótica e discursiva do social. Nessa interpretação, o campo do conhecimento, especialmente das disciplinas universitárias, seria um espaço privilegiado de perpetuação da epistemológica imperialista que se afirma a partir daquilo que Castro-Gomez chama de *hibris de punto zero* (2005). Daí a revisão de suas origens e a negação em bloco desses saberes. Pode-se dizer que ao assumir um “ironismo decolonial”, Mignolo inaugura um esquema classificatório e hierarquizador.

A organização dessa topografia, como foi esboçada no capítulo anterior, inclui um espaço negado, espécie de depósito de reis depostos e degredados que, nesse nível da teorização, servem de objeto de comparação contrastiva. Pertenceriam a ele os maiores representantes da tradição metafísica, racional e científica, ocidental, cuja atualização negava outras formas de saber e justificava a violência colonial em seus vários níveis. A “História”, especialmente a partir da iniciativa dos Estudos subalternos do sudeste asiático, é reinterpretada como uma autodescrição do ocidente e de seus desenvolvimentos

---

<sup>90</sup> “Se a colonialidade do poder se refere à inte-relação entre formas modernas de exploração e dominação e a colonialidade do saber tem a ver com o papel da epistemologia e das tarefas gerais da produção do conhecimento na reprodução dos regimes coloniais de pensamento, a colonialidade do ser se refere, então, à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130).

(CHAKRABARTY, 2000). Algo que legitimava uma visão elogiosa, triunfante e evolutiva da Europa em comparação ao atraso do resto do mundo. A antropologia, nessa perspectiva crítica, ao julgar a existência dos povos não-europeus, segundo seus valores, conceitos e instituições locais foi uma empreitada com profundas afinidades com a dominação colonial (WALLERSTEIN, 1996, p. 59). Ligação que, apesar das transformações do universo acadêmico, ainda parece ser atuante. Nessa descrição, e o que mais interessa aqui, a própria sociologia, como de resto o conjunto das “ciências sociais”, estaria comprometida desde as raízes com uma “episteme” racista, tautológica e autolegitimadora que ignoraria outras formas de conhecimento.

Mignolo afirma que “a sociologia”, vista como um bloco estático, estaria involucrada em uma epistemologia baseada na busca de contar “a verdade sobre o mundo”. Uma posição muito diferente do pensamento decolonial, caracterizado por estar “anexado às fraturas da história colonial e da diferença colonial” (MIGNOLO, 2007, p. 116). Como uma “disciplina social forte”, “a sociologia” se caracterizaria também por uma mirada distanciada, fora do mundo, ou um “lugar de observação que não pode ser observado” (MIGNOLO, 2012B, p. 48). E, quando praticada nas margens do sistema mundo colonial/moderno, não passava de uma “sociologia local”, desprezada em uma dinâmica teórica internacional, que só aceita produtos sociológicos produzidos ou traduzidos para o francês, o inglês e o alemão (MIGNOLO, 2011, p. 128). Algo que coloca o praticante periférico da sociologia em posição marginal tanto em uma geopolítica dos saberes, dinamizada a partir dos centros, quando em relação à experiência marginal daqueles que, nos países periféricos, enfrentariam as consequências da colonialidade, desprezadas ou não observadas pelos sociólogos. A partir de uma crítica à leitura de Wallerstein sobre os limites das ciências sociais, Mignolo enfatiza as inúmeras dificuldades enfrentadas ao formar-se a partir de uma epistemologia sexista e racista (MIGNOLO, 2003, p. 422).

A verdadeira “sociologia ocidental” estaria localizada na Europa e nos Estados Unidos. Weber é citado em mais de um lugar como alguém cujas teses sobre a racionalização tinham como fundamento uma imagem da modernidade entendida como “direção da história cujo objetivo e modelo era a Europa” (MIGNOLO, 2007). Bourdieu é dissecado como um autor localizado nos “parâmetros teóricos e epistemológicos das ciências sociais e das tradições nacionais linguístico-sociais” (MIGNOLO, 2003, p. 355). Sua teorização, nesse contexto, expressaria uma “silenciosa cumplicidade entre a estrutura do saber e a cultura do conhecimento acadêmico e as três línguas imperiais” (MIGNOLO, 2003, p. 374). Giddens é apontado como um acadêmico que, em suas ideias sobre a modernidade, possui experiências,

visões e critérios de relevância dos homens brancos da Inglaterra, mas que eram colocados como relevante para todo o mundo (MIGNOLO, 2010, p. 52). E para citar mais um dos grandes mestres canônicos, Habermas é incluído em uma visão elogiosa da modernidade europeia como a ampliação do princípio hegeliano da subjetividade, cuja consequência principal seria o “desencantamento da natureza ao mesmo tempo em que a liberação do sujeito do conhecimento” (MIGNOLO, 2010, p. 55).

Essa perspectiva em relação aos desenvolvimentos e possibilidades da sociologia insere-se naquele equívoco, muitas vezes deliberado, em relação ao que é a sociologia. A visão generalizante, distanciada e estacionária, no caso específico de Mignolo, parece quedar na crítica ao “paradigma dominante” dessa disciplina (que não é mais tão dominante assim). Um argumento central do autor é que “não há modernidade sem colonialidade”. Como “a sociologia” faz parte da orquestração disciplinar moderna, logo seria um pensamento que expressa colonialidade. A consequência lógica é o caráter corrompido, desde suas bases, dessa disciplina. Ao se reproduzir nos países periféricos, a partir da expansão dos sistemas de ensino universitário na segunda metade do século XX, ao invés de contribuir para a autocompreensão e autonomia dos povos e nacionalidades, ajudava a recrudescer a dominação intelectual. É um espelho bastante perverso esse que, em um nível, a obra de Mignolo facilita. O pensamento decolonial de Mignolo, seu “jogo de linguagem”, apresenta-se como privilegiado em dar conta de fenômenos só passíveis de serem abordados pela sociologia desde que essa sofra um “giro decolonial” (MIGNOLO, 2016, p. 14).

Mas quais as características dessa sociologia negada por Mignolo? Desviando um pouco a vista de seus anúncios, é possível dizer que quando vai exemplificar essa sociologia perversa, os autores que escolhe fazem parte de uma subdisciplina, a chamada “teoria geral” (CONNELL, 2006, p.238). São grandes sistemas teóricos, com características específicas, carregados por estrelas que habitam os capítulos dos manuais de “teoria sociológica”. Admite-se que tais teorizações sejam forjadas, de forma não problemática, a partir da experiência e da tradição intelectual ocidental. O que colocam em marcha é uma “*grand ethnography*”: se assenta em um método comparativo atualizado através de “um fluxo informacional de mão única, uma capacidade de examinar uma gama ampla de sociedades a partir de fora e uma habilidade de se mover de uma sociedade a outra” (CONNELL, 1997, p. 1523) atualizando um olhar imperial sobre o mundo. Autores como Bourdieu e Giddens, argumenta Connell, possuem um esquema binário subjacente que reproduz, mesmo que de forma não assumida, a distinção “moderno X pré-moderno” (CONNELL, p. 260). Tal forma de fazer sociologia caracteriza-se por “ler o mundo a partir do centro”, ou seja, segundo correntes teóricas

animadas no ocidente; São “gestos de exclusão” que silenciam e desconsideram criações e práticas intelectuais não ocidentais (a não ser como ilustração); Além do mais, põe em marcha um “apagamento” ou desperdício da experiência daqueles que são submetidos à colonização.

Interessante é que, apesar dessa visão reduzida, Mignolo dialoga, se apropria e cita diversos intelectuais oriundos da tradição sociológica. Em contraponto a weber, evoca, por exemplo, “o *sociólogo* peruano Aníbal Quijano”, como aquele que com a ideia de “colonialidade”, ao indicar as origens da dominação colonialista na primeira modernidade, superou a visão linear e internalista do autor alemão (MIGNOLO, 2007, p. 30). Outro acadêmico que “sublinha o aspecto da colonialidade ao invés da modernidade”, seria Ramon Grosfoguel, “um *sociólogo* de Puerto Rico” que trabalha nos Estados Unidos (MIGNOLO, 2003, p.134). O “*sociólogo*” Wallerstein apesar de ter sua obra prima localizada dentro da epistemologia moderna, é considerado como fundamental para um entendimento do colonialismo que foi essencial para a construção da ideia da colonialidade (MIGNOLO, 2010, 77). É claro, esse movimento só ocorreu quando Quijano irrigou com suas teses a obra desse grande sociólogo de origem marxista (WALLERSTEIN & QUIJANO, 1992).

O substantivo masculino aí usado refere-se mais a identificação das antigas origens dos pensadores em questão. Parece servir quase como uma indulgente deferência a uma titulação profissional, ainda uma moeda muito importante no mercado simbólico acadêmico. O “sociólogo”, contudo, não parece vir acompanhado com um reconhecimento do valor da capacidade prática, teórica e metodológica, da imaginação sociológica levada a cabo por esses autores. O próprio perfil de Grosfoguell em Berkley relega o termo “sociologia” a um campo inicial no qual indica suas titulações ou aparece no nome dos jornais onde pública seus trabalhos. Não aparece no título de seus artigos<sup>91</sup>. A identificação desses acadêmicos com a disciplina de Comte deve ter sofrido profundas transformações. Talvez um termo melhor fosse “ex-sociólogos”.

Não por acaso os (ex) sociólogos citados por Mignolo são membros permanente do Grupo Modernidade/Colonialidade ou dão grandes contribuições a sua maturação política e intelectual. Migraram entre locais distintos de uma geopolítica do conhecimento. Realizaram a chamada “virada decolonial”, ou seja, saíram da tutela de uma episteme racista e obtusa, subjacente à sociologia, em direção um novo *locus* de enunciação decolonial. Fora desse círculo sagrado, quedariam os “sociólogos de fato”, pertencentes à única sociologia pensada por Mignolo como possível, expressando o “paradigma hegemônico” e a “colonialidade”. Novamente a lógica excludente é atualizada: qualquer sociologia praticada por qualquer

---

<sup>91</sup> <http://ethnicstudies.berkeley.edu/faculty-profile/ramon-grosfoguel-1>

sociólogo seria uma perversa e velha forma de conhecimento que só deve ser mobilizada como demonstração do que é profano e que deve ser superada para a construção de um “conhecimento outro”. A perturbação que imagens como essas provocam, tal como indicada aqui mesmo com as notas introdutórias da tese, geram muitas vezes reações virulentas por parte de sociólogos, contribuindo para radicalizar o desconhecimento e a rejeição mútua que é uma forma recorrente de relação entre os dois campos de saber.

Claro que, no caso de Mignolo, essa visão negativa em relação à sociologia cumpre o objetivo de pôr em relevância o que a sua proposta decolonial tem de diferente, de superior em sua capacidade de escapar do *espejismo* e do racismo que obliterariam o pensamento moderno. Ele põe a “sociologia”, significando especificamente às “grandes etnografias” sociológicas, tais como as realizadas por Max Horkheimer (MIGNOLO, 2011, p. 346) ou Norbert Elias (MIGNOLO, 2003, p. 310), no balaio do “pensamento ocidental hegemônico”, indexado a um lugar epistêmico, a Europa, de onde o pensamento moderno se irradia. Apenas o “pensamento limiar” consegue inaugurar novas lógicas e prática intelectuais que permitem dialogar com outras formas de conhecimento, em uma interpretação que facilita a eclosão de um “outro pensamento”. É contra esse fundo “profano” que Mignolo ergue as categorias de “lugar de falar”, “ego e geopolítica do conhecimento” e “desobediência epistêmica”. Estrutura teórica que lhe permite identificar uma genealogia de pensamento que expressa rupturas no paradigma dominante. Além, é claro, de imaginar-se ele mesmo como atualizador de um pensamento alternativo que escapa dos dilemas vividos por muitos intelectuais, incluindo os sociólogos, ao trabalhar com ideias, teorias e valores animados nos centros imperiais.

Mas, como tentei argumentar no capítulo anterior, Mignolo possui uma “contradição performática”: se, em tese, busca redescrever o “pensamento monotópico”, projetando um espaço de enunciação distinto, na atualização de sua própria teoria “escorrega” nas características que nega. A macronarrativa de Mignolo não deixa de possuir características que ele atribui, entre outros, ao pensamento sociológico tais como certo “universalismo” ou a orientação a partir de valores gestados na modernidade ocidental como “pluralidade” e “liberdade”. Além do mais, ao estabelecer-se também como uma “grande teoria”, o pensamento de Mignolo parece reproduzir um apagamento ou o que chamei de um “desperdício da experiência”. Apesar da boa vontade política, isso pode ter consequências negativas em termos da atualização de processos de decolonização. Mignolo parece tomar as experiências de distintos grupos e atores sociais como ilustração, sem conseguir dar-lhes um caráter substantivo e consequente em termos de teorização.

A “sociologia de Mignolo”, portanto, parece mais com um “cânone sociológico” de

Mouzelis (1997), que vêm sofrendo modificações e críticas desde pelo menos o fim da hegemonia parsoniana na segunda metade do século XX. Identifica-se como uma “racionalidade cognitiva”, separando fato e valor e, através do valor de “cientificidade”, cria ferramentas teóricas poderosas. É uma sociologia que afirma a existência de uma base comum à pluralidade de mundos culturais e sociais, diante da qual é possível um empreendimento intelectual comparativo e universal. Portanto, que não tem pudor em anunciar verdades sobre “transformações” sociais que atingem não apenas o ocidente mais todo o mundo. Além do mais, essa perspectiva tem a tendência em acreditar que os sistemas teóricos são neutros em termos de “gênero” e “raça”, constituindo-se de forma abstrata, articulada e meramente analítica. É um pensamento complexo que “estaria aberto” à educação de todos aqueles que buscam entender os complexos fenômenos que as sociedades modernas experimentam. Esse é um retrato que, se não é anacrônico, na medida em que a sociologia não se desenvolve com a superação absoluta de paradigmas anteriores, pelo menos não é hegemônico hoje na academia. A sociologia de Mignolo diz menos sobre o estado atual do pensamento sociológico do que sobre os ideais políticos e teóricos que o próprio autor mobiliza em sua teorização.

\*\*\*

Mas existe uma “outra sociologia” em Mignolo, mais “positiva”. Refere-se a uma postura “metodológica” e “epistêmica” emergente que se desprende de alguns elementos de sua teorização, cujos fundamentos possuem uma “afinidade” interessante com alguns tipos de sociologia e também com versões mais contemporâneas do discurso antropológico. Não que Mignolo assuma “fazer uma sociologia”, pois, como vimos, no centro de sua teorização não há espaço para a imaginação sociológica: a “disciplina de Comte” é vista como mais um instrumento de opressão, racismo e alienação, tanto dos que a praticam nas margens do sistema-mundo como daqueles a quem a sociologia é apontada. Contudo, na medida em que suas posições teóricas e políticas o obrigam a lidar com a experiência e o conhecimento de grupos e movimentos sociais, torna-se possível entrever uma “ideia de sociologia”, para usar uma noção de MacLennan (2006), em suas obras. Apesar de o próprio MacLennan afirmar que o pensamento decolonial, entre as perspectivas que ele coloca como pós-coloniais, “ser a que menos tem a dizer sobre consequências dessas proposições para à sociologia como tal” (MACLENNAN, 2012, p. 11).

Importante deixar claro que, quando falo de tal elemento “latente”, não me refiro à vinculação de Mignolo a tradições do pensamento sociológico, expressando algo como

concepções acabadas sobre como a sociedade é constituída e um método para capturar essa realidade. Na abordagem textual de Mignolo, qualquer *empiricismo* é suspeito. No entanto, há em sua obra uma clara necessidade de dialogar com *damné*, de entender o espaço que “ele” ocupa em uma dinâmica societária global, consequência de processos sociais de longo prazo. Em um nível, Mignolo captura a experiência desses subalternos decoloniais por intermédio de ideias como “desobediência” epistêmica, trazendo para o primeiro plano o caráter paradigmático dessa relação transgressora em relação à colonialidade. As experiências dos movimentos sociais e grupos aparece como importantes ao integrarem o lado positivo de seu sistema. Em outra instância, um contato mais complexo e direto com a “diferença”<sup>92</sup> instaurada por esses sujeitos aparece como possível de ser realizado em um “processo investigativo”: possuem características específicas que necessitam ser compreendidas a partir dos “limiares” epistêmicos, permitindo que os valores, necessidades e formas de vidas dos grupos se expressem e sejam potencializados.

De fato, uma das formas de superação da “colonialidade”, refere-se à necessidade, que Mignolo enxerga, de promover a “fratura” da epistemologia tradicional. É um deslocamento do centro de gravidade localizado desde há muito tempo nas nações imperiais em direção à experiência, à língua, às visões de mundo dos que sempre foram silenciados e negados em seu valor: sujeitos de origem indígena, negros, mestiços, mulheres, ou seja, todos aqueles que participaram e participam da dinâmica colonial na condição de dominados e explorados. Esses sujeitos são submetidos a todo tipo de violência, desde o extermínio físico até a imposição de uma alteridade negativa que, ao longo da história, legitimou as posições de poder privilegiadas de elites colonizadas. Além disso, impediu que formas de vida e existência de tais grupos subalternos assumissem a concretude necessária da qual surgissem alternativas civilizacionais ao pensamento hegemônico, responsável pela destruição de vidas e do planeta. No processo de liberação se faz necessário uma ética de libertação.

Mas a ruptura não pode se dar em termos abstratos, universalistas e monotópicos. A “metanarrativa” que alimenta a atividade do “intelectual universal”, aquele que tem a certeza da verdade de sua fala e a legitimidade de guiar os mais diversos sujeitos, também é atacada por Mignolo. Os marxismos e o pensamento foucaltiano, por exemplo, apesar de serem fontes fundamentais do pensamento progressista e de esquerda, segundo o autor argentino, ainda reproduziriam características da epistemologia dominante: universalismo, ancoragem nas

---

<sup>92</sup> “a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 2013, p. 21).

línguas e experiências eurocêntricas e um racismo. Apela, então, para a construção de “enunciações fraturadas”, “limiars”, surgidas a partir de outros “lôcus de enunciação”. A relação “desobediente” com o conhecimento tradicional necessitaria, por um lado, desenganchar-se do pensamento moderno, ao colocar suas categorias e teorizações em favor da libertação dos “subalternos”. Do outro lado, é só no contato com os modos de vida, os saberes, as urgências e contextos específicos de grupos e sujeitos submetidos às pressões da face mais hodierna da colonialidade, que novos imaginários políticos e sociais seriam liberados.

Nesse contexto, um elemento de sua teorização sugere uma maior atenção aos modos de vida e saberes dos grupos. O conceito de “gnose” e seus derivados surgem na obra de Mignolo como uma tentativa de suplantar o que chama de culturas do conhecimento plasmadas no ocidente, a hermenêutica e a epistemologia (MIGNOLO, 2003). Está última, estruturada segundo a divisão entre “episteme”, o conhecimento verdadeiro, o discurso verdadeiro sobre o conhecimento, e seu reverso, a “doxa”. O termo “gnose”, segundo o autor possuiria uma abrangência maior, “incluindo doxa e episteme”, mas também dando conta tanto das formas de conhecimento que existem “fora das fronteiras disciplinares”, tais como “o sistema tradicional de pensamento”. Seria interesse principal do autor, o diálogo com a chamada “gnose limiar”, “um conhecimento concebido nas margens (...) na intercessão conflituosa de conhecimentos produzidos na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência)” e os conhecimentos subalternizados (MIGNOLO, 2003, p. 33). O resultado, o trabalho realizado nesse *entre-lugares*, seria justamente o pensamento limiar ou “gnosologia limiar”. Com isso, Mignolo aponta para a valoração positiva e a prática de um conhecimento dialógico, reflexivo e crítico, construído no contato direto com aqueles que ele caracterizou como degredados em suas próprias terras<sup>93</sup>.

Experiências como essas são atualizadas, alegadamente, na figura do “ativista, intelectual e sociólogo” (MIGNOLO, 2011, p. 344) Félix Patzi, do qual Mignolo se apropria da discussão de uma terceira via entre o capitalismo e o socialismo, o “sistema comunal”

---

<sup>93</sup> Mudimbe (2013) diz que “*Gnose* significa, especificamente, procurar saber, questionar, métodos de conhecimento, investigação e, mesmo ainda, familiaridade com alguém. Normalmente a palavra é usada num sentido mais especializado. Refere-se a um conhecimento mais elevado ou esotérico e, dessa forma, a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas sob o controle estrito de procedimentos específicos tanto para o seu uso quanto para sua transmissão. Consequentemente, *gnose* é diferente de *doxa* ou opinião. Por outro lado, não pode ser confundida com episteme, entendida tanto como ciência como configuração intelectual genérica” (MUDIMBE, 2013, p. 9). Em sua “arqueologia da gnose africana” procurar se concentrar nos “discursos intelectuais como uma biblioteca crítica”, mas também nas “experiências de formas de saberes rejeitadas que não fazem parte das estruturas do poder político e do conhecimento científico” (MUDIMBE, 2013, p. 11).

(PATZI, 2009). Apesar da formação acadêmica, esse sujeito, de origem Aymara, pôs a serviço da compreensão e resolução dos dilemas das populações indígenas sua prática intelectual e política, buscando expressá-la em um imaginário político distinto ao atualizar a ideia de comunitarismo indígena. Em outro instante, cita também o “sociólogo” Fals Borba (MIGNOLO, 2010, p. 20), importante pesquisador e investigador colombiano, responsável por ajudar a criar a chamada “investigação-ação participativa” (1991). Baseia-se em uma “experiência” interativa em que os “animadores” (intelectuais e sujeitos da pesquisa) põem suas racionalidades a favor da transformação social (FALS-BORBA, 1991, p. 10). A “socióloga” Silvia Cusicanqui também é citada de forma elogiosa em mais de um lugar (MIGNOLO, 2003, p. 81).

Mignolo, apesar de planar sobre experiências, as mais diversas possíveis, de grupos e sujeitos subalternos, não se colocaria tão próximo da “realidade social” como esses “sociólogos”. Refletindo sobre o descompasso entre as ideias que apresenta sobre os Zapatistas e o solo da dinâmica experiencial zapatista, argumenta que seu argumento seria teórico “não histórico ou sociológico” (MIGNOLO, 2011, p. 23). Com isso quer marcar distância dessas “ciências” preocupadas com a ordem do dia e afeitas a fazerem os “fatos” falarem segundo critérios acadêmicos. O *locus* do qual Mignolo parte é “não ontológico”, mas sim “discursivo”: ora confundindo-se com a generalizante “América latina”, ora assumindo de forma empática algumas das experiências andinas, mexicanas, caribenhas, etc. Como a sua teorização, essas experiências de sujeitos coletivos, mas especialmente de “pensadores”, são anexadas ao “pensamento limiar”. Sua ideia é criar, a partir desse mosaico, uma macronarrativa cujo objetivo principal é sugerir consciência e estimular processos de desobediência epistêmica e de decolonização. Como tentei demonstrar no capítulo anterior, o risco dessa empreitada é recair em uma postura beligerante, universalista e autolegitimadora que, apesar de toda boa vontade política, reproduz silenciamentos e exclusões que são condenados pelo próprio pensamento decolonial.

No entanto, é possível notar uma pulsão arreada em Mignolo que força sua “teoria prisão” em direção aos outros mundos que se insinuam em sua teoria. Essa “virtude não manifesta” é contrária a uma categorização generalista do subalterno, exigindo respeito aos particularismos das situações que cada sujeito individual ou coletivo desenvolve em suas relações com a “colonialidade”. Não se prende aos ditames de um sistema teórico, mas sim dele se alimenta para gerar uma atenção especial aos fundamentos da vida, às práticas e às utopias dos sujeitos que vivem em permanente risco, de silenciamento, de morte. É um conhecimento construído no calor da vida desses grupos, a partir de seus cotidianos e saberes.

Tem como base a noção de conhecimento muito além do domínio dos códigos escritos e da tradição intelectual e acadêmica Eurocêntrica, logo uma verdadeira “gnosilogia”. Refere-se, sobretudo, ao modo “prático” a partir do qual tais grupos enfrentam seus desafios e organizam suas existências. Nessa dimensão da perspectiva decolonial de Mignolo, as experiências desses grupos não são desperdiçadas em nome da manutenção de uma estrutura conceitual bem amarrada. Ao contrário, subverte essa própria estrutura, deixando espaço para formas de conhecimento emergentes, localmente ancoradas e inovadoras.

Além do mais, o “corpo” perde também o caráter abstrato, alimentado por alusões ilustrativas de uma “biografia”, ganhando substância: possui classe, nacionalidade, gênero e etnia. É a matéria fundamental, modelada em trajetórias específicas, que dá forma a preocupações práticas e intelectuais do sujeito envolvido no “processo investigativo”. Seus condicionamentos, quando quem “pesquisa” é também um pesquisado, devem ser exagerados, tornando claro o caráter substantivo que possuem e a importância que têm na construção do conhecimento. Mas também devem ser controlados, em um processo “reflexivo” que permite fortalecer subjetividades e visões de mundos outras, construídas na relação dialógica e sempre precária entre os sujeitos envolvidos. Tudo, desde que expresso como uma necessidade pelos interlocutores, guiado pela necessidade de contrapor estruturas de dominação pesadas, globais que, em seu formato contemporâneo, assumiram a forma de uma globalização perversa.

Essa “sociologia” que (não) existe em Mignolo é, portanto, mais “positiva”, em um segundo sentido: refere-se a “espaços” com os quais é preciso travar uma relação pessoal, física, sensorial. Diz respeito a uma “racionalidade mínima” que se atualiza de forma prática e dialógica. É uma perspectiva que assume a pluralidade dos universos e, ainda que parta de alguns fundamentos teóricos mais gerais, permite que as experiências levadas a cabo nos “lugares fronteiriços” deem margem a outras ideias e imaginários. Assume, assim, a necessidade de construir verdades “entre parênteses”, não fundacionais, furtando-se a atitude meramente beligerante. É uma sociologia que não acredita em um sujeito do conhecimento neutro, desencarnado, mas ao contrário: aquele que conduz o processo investigativo é cravado de tensões, contradições, de relações de poder e de idiosincrasias que refletem no modo como produz o conhecimento. É um tipo de “sociologia” mais afeita aos desenvolvimentos de uma “sociologia de campo”, “interacionista” e melhorista que surgiu no ambiente norte-americano, rompendo com a hegemonia do estruturalismo e da sociologia da modernidade. Seria uma perspectiva que, portanto, reconheceria que o pensamento sociológico pode ter tendências, cujo diálogo pode resultar em férteis estratégias de pesquisa que possam complementar, quem sabe, corrigir alguns limites do pensamento decolonial.

Mas a inexistência de tal sociologia ou sua existência apenas como potencial não impede de imaginar que seja possível. É uma distensão do pensamento decolonial de Mignolo que permite projetar não uma aversão mútua entre o decolonial e as ciências sociais, mas sim uma convergência que é fértil para ambos. Uma em que, por exemplo, a “sociologia pragmática” fertilize o pensamento decolonial com seu caráter paripatético, sensorial e construtivista, enquanto o pensamento decolonial fornece novos critérios de pluralidade, uma compreensão dos limites da “democracia” e o valor da alteridade. O resultado poderia ser não o nome de uma “disciplina” ou da corrente de um “pensamento crítico contemporâneo latino-americano”. A etiqueta aqui não é tão fundamental quanto a potencialidade que tal pensamento teria em contribuir na renovação de práticas acadêmicas e intelectuais e no reforço existencial, político e epistêmico dos que vivem nas periferias dos centros ou nas periferias das periferias e que experimentam em seu cotidiano dificuldades que incluem a reprodução de sua própria vida, das dos seus ou do meio ambiente. É urgente pôr as mais diversas iniciativas “disciplinadas” ou não a serviço desse projeto de resistência e de busca de dignidade.

## 6.2 Sociologia pragmática

A partir daquela “topografia de intelectuais”, esboçada em outro momento, é possível dizer que mesmo o pragmatismo social, assumido aqui como possuindo algumas afinidades com essa tendência social decolonial, também seria colocado como uma alteridade negativa em relação às realizações da teorização de Mignolo. Mas, ao “desarranjar” o pensamento de Mignolo no capítulo anterior, foi apontada uma contradição performática entre aquilo que o autor argentino diz fazer para atualizar os valores e objetivos políticos que possui e o que acaba realizando em algumas de suas obras analisadas. Comentei que isso conduz, entre outras coisas, a uma postura beligerante e autolegitimadora que impede uma intersecção fértil entre perspectivas distintas, disciplinares, não disciplinares e decoloniais, que poderiam contribuir para a correção de alguns desvios do pensamento decolonial e a consecução de algumas de suas propostas mais interessantes. É justamente no nível de uma “ideia de sociologia”, nascida a partir da necessidade de contato e experiência com e nas comunidades submetidas às pressões da colonialidade que pode ser um ponto de interlocução possível com o pragmatismo. Mas que sociologia é essa que coloco como um dos termos do diálogo?

O “pragmatismo” é considerado a mais importante escola filosófica dos Estados

Unidos. Nasceu na segunda metade do século XIX como uma reação “pós-colonial” à filosofia continental, especialmente ao idealismo alemão, mas também como uma correção aos rumos reificantes que o empiricismo havia tomado. Pensadores como Pierce, James e Dewey, reunidos no “Clube Metafísico”, passaram a questionar o caráter fundacionalista, desencarnado e ilusório das perspectivas do conhecimento dominante (POGREBINSCHI, 2005). Para James, por exemplo, teorias não podem ser consideradas fins em si mesmas, mas instrumentos para a realização de objetivos pragmáticos animados pela experiência do sujeito segundo seus contextos intelectuais e existenciais (JAMES, 1921). Em uma interpretação inovadora, aponta a existência de várias “racionalidades” ou relações com a “verdade”. Teve a audácia de tomar o pensamento religioso como um tipo de verdade que não depende da correspondência com fatos ou da lógica abstrata, mas sim de um “ato de fé” (JAMES, 1997). Isso resultou em um paradigma ou um “método com atitude” capaz de, ao analisar teorias, identificar “temperamentos” (JAMES, 1921, p. 51). No caso específico de Mignolo, com auxílio do neopragmatismo jamesiano de Richard Rorty (1989), isso permitiu explicitar alguns fundamentos de sua teorização em contradição aparente com os seus objetivos políticos mais importantes.

Além dessa dimensão epistemológica, as ideias de uma consciência teleológica, de experiência radical e de um construtivismo (SUCKIEL, 2009), permitiram também a valorização da experiência do “leigo”. O pragmatismo inaugurou um novo campo de estudos: a vida do “homem simples” que, na consecução de seus objetivos cotidianos, desenvolve “filosofias”, um conhecimento prático que permite produzir e reproduzir suas experiências (JAMES, 1921, p. 4). O argumento é que, em nossa rotina, nos valem de hipóteses, ideias, que permitem que nossa experiência “passe”, isto é, que nos permita ligar ideias a outras ideias e a outras partes da experiência em um processo contínuo (JAMES, 1921, p. 58). Observamos aí os rudimentos de uma vertente da sociologia preocupada com a “consciência de alguma coisa” (SCHUTZ, 2012, p. 70), atualizada por sujeitos que partilham um ambiente em que uma “reciprocidade de perspectivas é atualizada” (SCHUTZ, 2012, p. 181) ou constituem sua existência através dos “etnométodos” (GARFUNKEL, 1967). As categorias de James influenciaram o pai da fenomenologia, Edmund Husserl (BENOIST, 2006), que por sua vez é fundamental nos desenvolvimentos da fenomenologia e da etnometodologia.

Mas o pragmatismo deu origem a uma tradição sociológica própria. Com George Herbert Mead, essa escola radicaliza na direção do “social” as ideias de “comunidade de interação” e de “comunicação” e criatividade já presente nos clássicos (POGREBINSCHI, 2005, p. 81). Mead (1972) desenvolve um esquema conceitual que lhe permite estudar como a

“interação social”, constituída a partir de intercâmbios semióticos, permitiria não apenas a gestão dos sentidos imediatos da relação social, mas a própria constituição da personalidade. Sua teoria inclui o entendimento de como a linguagem e a interação simbólica, ao provocar reações no “outro”, em forma de palavras, gestos, etc., geraria também respostas no próprio indivíduo. Esse processo flexível e constante pode ser visto também no modo como a personalidade do sujeito vai se constituindo da infância até a vida adulta. Em uma integração progressiva do *Self* ao universo social a que pertence, primeiro através das “brincadeiras” (MEAD, 1972 p. 149), depois dos jogos (MEAD, 1972, p. 151) e por fim em relação a um “outro generalizado” (MEAD, 1972, p. 154), o sujeito acaba integrando-se a seu mundo social. Assim, é possível navegar em suas interações de forma inteligente, elaborando e reelaborando uma ampla gama de comportamentos necessários ao convívio social.

Mas, a favor dessa integração entre o pensamento decolonial e o pragmatismo sociológico, interessa menos esse enquadramento teórico. Como bem indicou Sergio Costa (2006), essa abordagem interacionista baseia-se em um conceito construtivista, realista e estável de cultura, tanto em relação à formação de grandes unidades culturais quanto da identidade do indivíduo, tal como visto na ideia de *Self* de Mead (MEAD, 1972). É um modo de ver as coisas que “supõe construções identitárias que homogeneízam, quase sempre definidas como anexadas a um território e associadas a um lugar de nascimento, residência, ambiente social, etc.” (COSTA, 2010, p. 24). Não levaria em conta, assim, aquilo que Mignolo aponta como processos de configuração e reconfiguração das identidades e línguas em nível global/local, segundo fortes relações de poder entre uma epistemologia dominante e culturas locais submetidas à pressão (MIGNOLO, 2003). Deste modo, seguir de forma cega o que dita o corpus do pragmatismo social no contato com os “*damnés*” seria mais uma forma de “recontextualização repressiva da prática existencial” desses coletivos “segundo os termos do coletivo do analista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 23). Interessa mais aqui um “espírito investigativo”, desbravador e socialmente engajado que o pragmatismo sociológico desenvolveu e que pode servir de inspiração ao pensamento decolonial.

\*\*\*

Resgatar essa dimensão do pragmatismo social exige dizer que existe uma simbiose entre seu desenvolvimento e uma tradição individualista norte-americana muito marcante. Segundo Alexander (1992), há uma imagem utópica de que a “América” é a terra de oportunidades ilimitadas, de criatividade e iniciativa pessoal para todos àqueles que

“trabalham duro”. A ideia do "*self made man*" que com suas habilidades e inteligências consegue galgar posições na hierarquia social resume os elementos ideológicos desse ideal que, ainda hoje, por exemplo, está na base do processo migratório em direção aos EUA. Uma crítica contundente é a de que tal mito exclui as consequências de um individualismo calculista, que cria tensões profundas entre grupos sociais e impõe terríveis barreiras para aqueles que não tiveram oportunidade de competir. Como mostra Weber, tal "espírito capitalista" (2004, p. 44) é muito antigo e pode ser vislumbrado naquelas máximas de Benjamin Franklin, consideradas pelo autor alemão como mostras de uma atitude racional que se tornaria paulatinamente dominante. Essa mesma origem, contudo, trai um caminho bem diferente do *homo economicus* e que foi importante para o desenvolvimento do pragmatismo.

Alexander (1992, p. 163) afirma que o “individualismo moral” também constituiu uma força importante na sociedade americana. Legado religioso do puritanismo e do protestantismo, esse individualismo pode ser explicado como a audição atenta dos motivos internos por parte dos crentes e a ideia de que a relação com Deus não era baseada em regras formais e em hierarquias institucionais. Em meados do século XIX essa tradição religiosa assumiu uma forma secular, com a emergência da “primeira teoria social norte-americana”, o “transcendentalismo” (ALEXANDER, 1992, p. 163). Os transcendentalistas tinham uma orientação espiritual não materialista, eram muito individualistas e descreviam o homem como ilhado em seu âmbito social, advogando pela liberação individual sobre o determinismo social. Entre seus principais representantes estão Waldon Emerson e Henry David Thoreau. Esse último possui um texto interessante, "Walden or, life in the woods" (2009), que exhibe bem os mandamentos de introspecção, trabalho, duro e abandono da sociedade que essa corrente filosófica defendia. Uma de suas obras mais conhecidas tenta alinhar aquela tradição caminhante europeia com o individualismo moral americano.

No "Walking" ou na tradução brasileira "Caminhando" (2012), Thoreau se remete à tradição europeia do *sauntering*, termo que designava a atividade de vagabundos que, na Idade Média, a propósito de ir para a "*saint terre*" ou terra santa, vagavam e pediam esmolas. Sua reflexão é um elogio à experiência pessoal do mundo e à desconstrução dos convencionalismos, regras e papéis que a limitam. Andar aqui não é um simples exercício físico, tão comum em nossos dias. É um andar com valor em si mesmo, “absolutamente livre dos compromissos terrenos” (...) daqueles "que se confinam durante anos seguidos" (THOREAU, 2012, p. 51). No livro, Thoreau defende a caminhada em áreas selvagens em busca de descobertas e novas experiências que poderiam ampliar a capacidade espiritual e

cognitiva do sujeito. É um passeio no mundo real que simboliza “perfeitamente a trilha que adoramos seguir no mundo interior e ideal” (THOREAU, 2012, p. 62). Busca-se o não afetado pelos artificialismos e convencionalismo da vida civil, o que representa o não massificado e vulgarizado, a vida da qual emerge novos conhecimentos e novos “nomes”, pois nada existe em um “nome” (THOREAU, 2012, p. 87). Portanto, caminhar para Thoreau se refere aquilo que Freud chamou de “técnica de viver” (2006, p. 85), que orienta, de forma holística, as ações do sujeito. O que aqui interessa é seu estreito parentesco com a proposta decolonial de ir em direção ao mundo dos sujeitos que sofrem na pele as consequências da colonialidade.

Bingham (2008) argumenta que esse filósofo deve ser considerado uma espécie de protótipo de um “sociólogo público” nos moldes que a sociologia americana veio conhecer. Afirma que a lógica de investigação de Thoreau envolvia questionamentos das formas usuais de autoridade e dos efeitos das instituições sociais sobre o indivíduo (BINGHAM, 2008, p. 99). E o fez através dos escritos, como o *Walking*, que queriam abrir olhos das pessoas para outras culturas e valores, combatendo, assim, o etnocentrismo. Da mesma forma que os sociólogos buscam mostrar as forças sociais atuantes na vida cotidiana, Thoreau concebia uma espécie de “*awaking*” ou olhar para coisas comuns de uma maneira diferente. E muito embora advogasse a favor de uma experiência direta, baseada na intuição, também realizou um distanciamento através da escrita, com objetivo de mostrar as estruturas que condicionam a experiência humana. Seus trabalhos têm esse objetivo prático de tornar as pessoas mais conscientes e capazes de escolher seus caminhos.

Portanto, temos de um lado uma base epistemológica e teórica que permite a valorização da “experiência”, da inteligência e do “conhecimento” de pessoas que não podem ser encaradas como presas de “conhecimentos falsos”, do “senso comum”, visto de forma negativa, ou de tradições intelectuais que as submetem como meros meios de sua afirmação. Aqui, é na “mente” do sujeito mesmo, em seus mundos da vida cotidiana, que a vida social é sustentada. Do outro lado, o “sujeito do conhecimento” não pode confiar meramente em esquemas racionais, conceitos, para dar conta do social. Parafraseando Geertz (2013, p. 4), para entender o que essa sociologia pragmática faz é necessário verificar o que o sociólogo faz na *prática*. E grande parte desse trabalho se refere ao movimento de ir aos sítios de interesse, tomar notas, acompanhar a vida daqueles com quem se faz o trabalho de campo. Uma versão antropológica da máxima do poeta Antônio Machado de que *o caminho só se faz ao caminhar*, o que resulta em um conhecimento emergente, aberto e que busca dar espaço para que o campo fale em interação com os pressupostos assumidos pelo pesquisador. Essa

filosofia peripatética, de fato, teve uma grande influência em autores como Mead, que projetavam a realidade como não absolutamente determinada, à espera de ser abarcada pela razão (MEAD, 1972).

A noção de “lógica ou racionalidade em uso” está aí (SHALIN, 1986). Mesmo aceitando a presença de *frames* (GOFFMAN, 2012) na experiência do mundo, os pragmatistas dão margem à descoberta de novas paisagens sociais ou pelo menos defendiam um novo olhar sobre coisas já estabilizadas. Como se viu brevemente no primeiro capítulo com os pragmatistas mais filosóficos, um conceito, sistema ou ideia, só fazia sentido a partir uso prático que se estabelecia. Daí surgiu a ideia de, no âmbito de uma sociologia pragmática, se partir para campo com instrumentos teóricos que não engessassem a criatividade e o livre movimento. Pareciam ter clara noção de que a imagem que criavam do mundo com o qual entravam em relação funcionava como uma "fotografia" que, como tal, ainda que represente algo do universo retratado, não era "a verdade", uma versão esgotada ou o fiel representante daquele universo. Essa imagem é uma espécie de “estrutura emergente” que localiza as coisas dentro de ordens de sentido e organiza o caráter caótico da existência a partir de um ponto de vista. Tal ideia foi radicalizada pelo pragmatismo francês em sua insistência no caráter empírico, aberto e *a posteriori* das justificativas-ações (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1999).

É necessário ainda dizer que a antropologia teve uma significativa influência na constituição dessa sociologia voltada para o campo. Refiro-me ao espírito aberto, desbravador que parte do local “integrado” da sociedade nacional em busca de compreender e dialogar com sujeitos de pesquisa que já não são as distanciadas “tribos”, mas sim “comunidades” e/ou grupos minoritários com dificuldades de integração à problemática democracia americana do começo do século passado. Basta dizer que em seu artigo sobre a famigerada “Escola de Chicago”, Becker (1999, p.7) fala da importância que teve W. Lloyd Warner para alguns dos “estudos americanos” mais importantes no começo daquela tradição. Nos “Yanke City”, Warner, antes um antropólogo clássico estudioso dos “povos primitivos”, buscou aplicar os *frames* de sua disciplina à sociedade americana contemporânea. Foi uma grande influência para trabalhos como Sociedade de Esquina (2005), no “Black Metropolis” e no “Middletown”. “Nossa tradição campo” possui, portanto, uma certa história, cujos desenvolvimentos pode irrigar o pensamento decolonial. Mas em que sentido?

\*\*\*

O pensamento decolonial de Mignolo defende a valorização de um saber cotidiano, gestado “nas margens do sistema mundo”. Esse conhecimento “tradicional”, para além da base logocêntrica e racionalista do ocidente, inclui também os fenômenos *folks*, a oralidade, as línguas locais, seus imaginários e utopias. No entanto, a estratégia metodológica do autor é lidar com “interações semióticas”, com “arquivos” que expressem a “colonialidade” ou a “desobediência epistêmica”. Desse modo, ao ficar no nível de uma análise genealógica, acaba privilegiando um estudo dos “discursos” presentes em autores que dialogam mais ou menos diretamente com as “cidades das letras”. Desde as considerações a respeito de Guamam Poma de Ayala, Mignolo privilegia a análise dos sujeitos “intelectualizados” que, em processos de desenganche, conseguiram expressar, saberes outros. A noção de conhecimento mais usado por Mignolo, nesse contexto, refere-se mais a um tipo “proposicional” ainda que forjado nos limites entre “epistemes” distintas. O que lhe permite falar em um conhecimento limiar, distinto do pensamento eurocêntrico tradicional. Uma consequência é que as experiências daqueles “sujeitos colonizados”, que por sua condição subalterna não conseguiram se instruir com base nos estilos e conteúdos eurocêntricos, são negligenciadas.

De um ponto de vista histórico, isso pode ser explicado, em algum nível, por problemas metodológicos advindos da dificuldade em lidar com um passado cujos arquivos ou foram apropriados e expressos pelas histórias dos dominados ou foram dizimados durante a conquista. Por exemplo, só sobraram apenas relatos bastante incompletos e fragmentários do período inicial da implantação da colonização (MURA, 2012, p. 64). Ginzburg, em seu “O queijo e os vermes” (2006), ao analisar Menocchio, um moleiro perseguido pela inquisição no século XVI, contornou esse problema ao analisar os processos oficiais do Santo Ofício que levaram o herético à condenação. Contudo, mais importante do que as fontes, interessante foi a escolha metodológica do autor: buscou se apropriar da sabedoria, dos valores e de uma visão de mundo pré-católica e, ao retratar Domenico Scandella, tentou dar conta do modo como uma “cultura erudita” influenciou (e foi influenciada) por uma “cultura popular”. O trabalho de Ginzburg assume a tese de Bakithin a respeito do “hibridismo” cultural daquele período pré-industrial. De forma semelhante, uma “micro-história decolonial” poderia justamente tirar o foco dos autores e intelectuais e tentar observar como a colonialidade atua na vida cotidiana das pessoas comuns, especialmente através de relações hierárquicas e racializadoras.

Mas, voltando ao assunto principal, se pensarmos em termos propriamente sociológicos que, em específico, refere-se ao diálogo com interlocutores “reais”, em contextos e comunidades contemporâneos, essa omissão também é verificada. Ao tratar, por exemplo, dos

zapatistas, Mignolo se interessa mais em analisar e descrever o modo como o intelectual urbano se embebeda na cultura local, reciclando-a em relação com uma cultura global, do que em entender quem são aquelas pessoas que falam localmente. É como se ao “não ser autor” o sujeito não seja um ser inteligente, criador de ideias e que responde de forma prática, em seu cotidiano, aos desafios que a colonialidade lhe impõe. Apesar dos valores libertários de Mignolo, em seu esquema, o conhecimento proposicional continua a ser o único considerado de valor como base para teorização. A afirmação de Viveiros de Castro em relação a algumas vertentes do conhecimento antropológico parece poder ser aplicada também a Mignolo: “o não-proposicional continua a ser visto como essencialmente primitivo, como não-conceitual ou anticonceitual. Isso pode ser sustentado, naturalmente, tanto “contra” quanto “a favor” desse Outro não-conceitual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 75)

É justamente uma “sociologia da gnose cotidiana”, não teórica ou pré-teórica que o pensamento pragmático pode ajudar a realizar (BERGUER E LUCKMAN, 2007). A partir de uma noção de uma consciência teleológica, existindo sempre para alguma coisa, imagina-se que a “realidade” seja construída e reconstruída cotidianamente. Isso permite aproximar-se dos saberes daqueles sujeitos cujas metafísicas, línguas e valores foram oprimidos pela perspectiva do conhecimento dominante. Exige um trabalho de compreensão de processos de identificação, de questionamento das identidades fixas, que permite “estudar as relações entre sujeito e discursos e verificar o espaço de criatividade do sujeito” (COSTA, 2006, p. 131). Mas para que isso seja atualizado, é necessário, através de um processo de investigação intenso, vivo, gerar uma hermenêutica de segunda mão que seja crítica, mas que também permita que os “iletrados” tenham suas visões de mundo valoradas como fundamentais na dinâmica de resistência ou acomodação à colonialidade.

Refiro-me aqui a necessidade de um “pensamento decolonial pós-decolonial”. As iniciativas pós-coloniais, as chamadas “teorias do sul” e, aqui o que interessa, o Grupo Modernidade/colonialidade fizeram e fazem um enciclopédico trabalho de desvelamento e crítica da “colonialidade”. Resulta, por exemplo, na ideia de uma teoria que expressa uma “ecologia de saberes”, no caso de Souza Santos (2010c), ou um “pluriversalismo”, no caso que aqui estudo. São grandes edifícios agindo como catalisadores dos pensamentos subalternizados. Mas, enquanto o primeiro ainda tenta imaginar práticas de conhecimento cotidiano que possibilitem a emergência dos novos saberes, através da ideia de sociologia das emergências e das ausências (SANTOS, 2010a, p.118), Mignolo permanece, como ele próprio admite, no nível “teórico”. Santos afirma que “a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos tem de ser confrontadas com a identificação de outros saberes e outros critérios de

rigor que operaram credivelmente a nível das *práticas sociais*” (2010a, p. 106). Uma sociologia da gnose cotidiana insere-se nessa tentativa de ir além do teórico, inaugurando um espaço de investigação decolonial menos preocupado com a dialética negativa e mais envolvido no processo de entendimento das formas de vida e necessidades a partir de uma relação intensa com o *damné*.

Isso implica sair da sombra de uma “teoria-prisão” que a pesar de ser estimulada a partir de uma vontade política louvável, a da “ética da liberação”, possui características que reproduzem a violência epistêmica. O que é necessário aqui é uma “racionalidade decolonial mínima”. Uma estratégia em que o conceito de colonialidade, especialmente “colonialidade dos saberes”, funcione como base para a problematização e compreensão de situações em que uma dominação local expresse os processos de racialização e silenciamentos globais criticados por Mignolo. É urgente também que a prática de uma “gnosiologia limiar” não seja limitada pela necessidade de manter uma posição “pluriversal” distanciada que, em alguma medida, reproduz as características de um conhecimento feito sobre os moldes da “hibris do ponto zero”. Os conceitos e elementos abstratos devem ser um ponta pé inicial para o processo investigativo e podem sofrer reajustes ou serem abandonados durante a atualização do “trabalho de campo”. Esse é o caráter de prescindibilidade da teoria decolonial: o fim não é se produzir como uma teoria vendável em um mercado acadêmico, mas sim contribuir para processos de decolonização.

Os “locais”, nesse contexto, ganham uma concretude que na teorização de Mignolo aparece como “não ontológico”. Ao invés de “interações semióticas”, expressa em discursos, vinculados a lócus distintos, o alvo é a reprodução de interações sociais, em contextos rotineiros, em que o sujeito se inscreve e transforma cadeias de sentidos e práticas, na intersecção entre mundos distintos. Ao encarar o universo como múltiplo, como possuindo vários mundos da vida cotidiana, aonde os impactos da colonialidade apresentam características distintas, é preciso retratar esse pluralismo. Parece ser importante também superar um enquadramento que coloca as resistências a essa estrutura discursiva perversa como de uma mesma qualidade. Um objetivo central é verificar como cada sujeito individual e coletivo constrói e reconstrói suas resistências ou desobediências de modo contínuo e rotineiro. E por que não o contrário? Levar em conta também as experiências daqueles que desenvolveram modos de se relacionar com a colonialidade que não os de uma resistência mais visível. Será que os grupos que estão longe dos movimentos sociais ou de uma política mais tradicional de luta não possuem modos cotidianos de resistência à dominação que não podem ser úteis para subverter essa estrutura colonial perversa?

Aquele que possui as ferramentas eruditas de conhecimento deve ir em direção da alteridade, procurando traduzir (SANTOS, 2010a, p. 122) os termos dos interlocutores em modos de pensar racionais, ocidentalistas. Isso tem o objetivo de comunicar, tanto com a sociedade civil geral, os governantes e políticos em níveis distintos, quando comunicar com experiências sociais parecidas em outras regiões ou países. O interlocutor local pode buscar a formação em estilos de pensamento mais acadêmicos, modulando as urgências e saberes locais naqueles discursos contra-hegemônicos mais tradicionais. De qualquer forma, o que conta aqui é uma relação intensa e transformadora com os grupos e as comunidades em questão ou a retradução das experiências locais em conceitos e perspectivas tradicionais. Não é um mero escrutínio semiótico de formas alternativas de saber, mas sim a tentativa de observar os gestos, os silêncios e as dores daqueles que de forma viva e, muitas vezes, terríveis, sofrem com os processos de destruição de sua vida e de suas comunidades. Independente da origem disciplinar, o principal critério para julgar a efetivação de tal conhecimento é se contribui ou não para o esclarecimento e a atualização de processos de decolonização em seus vários níveis.

É preciso dizer que os desafios desse “pragmatismo decolonial” são distintos do pragmatismo sociológico tradicional. O último parte da experiência democrática norte-americana, do individualismo (transcendental e utilitário), colocando a “ciência” a favor da integração de sujeitos marginais a sociabilidade ocidental. Já o pensamento decolonial parte da ideia de limites bem claros da chamada democracia liberal e da metafísica em que ela se baseia, bem como todo as formas de governo, instituições, valores e conhecimentos importados do centro para as margens. E, ao invés de buscar integrar os sujeitos aos ditames nacionais, busca estimular uma existência plural com base em imaginários e utopias novas que necessitam de potencialização. O problema aqui não é uma sociedade urbana em crescimento acelerado e com oportunidades desiguais para pessoas de origem distintas. A questão central para o pensamento decolonial é a existência de uma perspectiva necrofilica que, desde há muito tempo fala, da prescindibilidade de vidas humanas e que hoje arrisca jogar o planeta em uma situação de degradação intolerável.

O que fica claro é a necessidade de um belo “trabalho de campo” que vá além de um *locus* enunciativo textual ou de um “local” de contato que se desfalece ao ser deglutido teoricamente. Ao invés de gastar todo o tempo em bibliotecas, dialogando com autores e ideias, faz-se necessário procurar os mundos dos outros, um elemento fundamental de uma sociologia pragmática. É preciso caminhar em direção as comunidades e grupos “estudados”. Caminhar com as comunidades e grupos estudados, permanecendo junto aos seus afazeres

cotidianos, seus universos de práticas e saberes e suas instituições. Suas narrativas, gestos, pinturas podem ajudar a compreender os longínquos ou mais recentes processos de “aculturação” e ou exploração que vem sofrendo. Uma das finalidades é poder pensar com o outro, tomando suas categorias como elementos fundamentais na crítica a uma epistemologia que subalterniza. É um processo em que o próprio conhecimento e prática de quem conduz a investigação pode sofrer um processo de estranhamento e transformação, dando à luz um “pensamento outro”.

Portanto, é um construtivismo de mão-dupla. Aparelhado dos instrumentos sociológicos e decoloniais, uma direção é o universo das práticas sociais atualizadas pelos *damnés* nos seus “entre mundos”. Os enquadramentos são necessários e úteis para gerar o processo investigativo e o estímulo político necessário ao diálogo com o “outro”. Mas “teoria” aqui não é um pesado manto que, sob uma aparência de relevância social elogiosa, comprime ao máximo a experiência alheia sob a forma de uma resistência paradigmática ou de um *Self* plenamente integrado. É preciso deixar que a experiência investigativa reverbere na perspectiva assumida. Em última instância, interessa as “próprias sociologias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 476) praticadas por esses grupos e movimentos sociais: é preciso estar atento ao que esses coletivos têm a dizer sobre o mundo e sobre a realidade social e não apenas redescrever suas práticas segundo regimes de pensamento disciplinares ou “indisciplinados”.

### 6.3 Um pensamento “impossível”

Tentei indicar aqui a existência de uma “tendência sociológica” latente na obra de Mignolo que envolve a concepção de um necessário diálogo entre saberes acadêmicos e o que ele chama de “gnose”. Esse conceito engloba tudo aquilo que está fora do “pensamento abissal”: o senso comum, a oralidade, os imaginários, a estética, a língua dos que sempre foram vistos como objeto de conhecimento e não sujeitos do conhecimento. Concebe, então, a existência de um intelectual engajado que pode ser de origem local ou global, mas que trabalha com os interlocutores do lugar, no limite entre cosmologias distintas, buscando produzir um “outro conhecimento”. Tal “experimento” recebe nomes diversos como “pensamento limiar”, “enunciação fraturada”, “gnosilogia limiar”, mas o sentido é de, a partir das práticas, saberes e necessidades locais, subverter o conhecimento eurocêntrico, visto

como fundamentado em elementos raciais. Mignolo, bem como o pensamento decolonial em seu conjunto, afirma ser preciso ir além de uma ciência neutra, distanciada, com o sujeito anunciando verdades como se fosse um mero espelho da realidade. Esse novo pensamento envolve uma *disposição existencial* e política de partilhar da vida do outro, de construir soluções em conjunto, facilitando assim processos de decolonialidade em várias instâncias.

Sua teorização, apesar de tomar experiências locais diversas como exemplos de “desobediência epistêmica”, acaba se afirmando como um construtivismo narrativo de mão única: estabelece uma posição, em que o autor crítico decolonial, ao encarnar o pensamento “libertário” contra o pensamento dominado e dominador, cava uma posição autodignificante e condescendente. O novo acadêmico/intelectual, que passou pelo processo de purificação, condena assim os velhos pensadores, hegemônicos ou contra-hegemônicos, transformados em presas de uma estrutura discursiva violenta ou, no pior cenário, perpetuador de injustiças e processos de racialização. É assim que as ciências sociais, em especial a sociologia, sofrem um processo de exotização condenatória: são os “outros” ou as “outras” de uma forma de conhecimento superior. Mas se essa belicosidade tem efeitos interessantes em termos de posicionamento político e no mercado acadêmico, acaba reproduzindo um “imperialismo” teórico e epistêmico negado pelo próprio Mignolo. A força de dizer que sob a máscara do “Outro”, reconstruídas nessas disciplinas, é um “nós” que fala, pode levar o crítico a um atalho muito interessante (e perigoso): ao próprio “nós” mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 21).

O que tentei esboçar aqui é a possibilidade de ir além desse esquema pesado imposto por uma “teoria-prisão” existente em Mignolo. Procurei indicar que aquela tendência sociológica de Mignolo poderia ser enriquecida com uma infusão na sociologia pragmática. Disso resulta trazer para a dianteira das propostas decoloniais, a importância da “experiência”<sup>94</sup>. No pensamento decolonial a experiência vincula-se mais a dor da ferida colonial, permitindo uma enunciação alusiva a marcadores sociais e raciais que geraram a reação desobediente. A noção de “experiência” para o pragmatismo me parece ser mais ampla, referindo-se ao conjunto de ações, pensamentos, afetos, que os sujeitos põem em movimento e modificam quando realizam suas atividades em determinados contextos e em conjunto com

---

<sup>94</sup> Dewey afirmou que “‘experiência’ é uma palavra que abarca sentidos duplos. Como seus congêneres, vida e história, ela inclui *o que* os homens fazem e sofrem, pelo que eles lutam, amor, suas crenças, suas vontades de viver, mas também *como* os homens agem e são objetos de ações, as formas pelas quais eles fazem suas coisas e sofrem, seus desejos e gozos, o que veem, imaginam e creem – em resumo, processos de experimentar. (...) Seu sentido é duplo na medida em que reconhece sua integridade primária, entre ato e material, entre sujeito e objeto, contendo ambos em uma totalidade inefável” (DEWEY, 1929, p. 8). Mais a frente, completa “O método empírico é o único capaz de fazer justiça a essa integridade inclusiva da ‘experiência’. Apenas ele pode assumir esse caráter holístico como ponto de partida para o pensamento filosófico” (DEWEY, 1829, p. 9).

outros sujeitos. Se tal “experiência” indica uma resistência a colonialidade, é preciso mostrar, primeiro, como a colonialidade ajuda a edificar certas práticas e saberes em detrimento de outras, e como tais elementos atuam ajudando a plasmar as possibilidades de vida dos sujeitos em questão. Existem formas de resistência menos visíveis, mais cotidianas, que escampam à articulação, abstrata ou teórica, expressa em livros. É esse elemento pré-teórico que interessa.

Em relação à teoria, como já enfatizado, o pensamento decolonial de Mignolo acaba adotando uma grande narrativa que, apesar do valor político e heurístico, recaí em um “ironismo teórico”. No entanto, para além da genealogia, da análise histórica de longo termo e da criação de semelhança entre experiências localizadas em distintos lugares e tempos, existe uma noção de *mundo plural* emergente na obra de Mignolo. É esse universo contingente, não plenamente captável, da ação e da *gnose* que o pragmatismo sociológico pode ajudar a se aproximar. Uma ideia importante aqui é que essa prática sociológica, devido à desconfiança dos conhecimentos fundacionais, instaura uma “racionalidade mínima” de conceitos e ideias, modificáveis, operacionalizáveis, que podem ir se transformando a partir dos saberes e respostas que o campo fornece. Se o pensamento decolonial sugere uma ética geral, a da “liberação”, um movimento negativo, de crítica, e um movimento “positivo”, surgido na construção de uma prática teórica com os *damnés*, a experiências e ideias desses podem alterar as próprias bases iniciais, os conceitos, valores e a teoria que organiza a experiência do investigador.

É justamente no “campo” que isso pode acontecer. O pensamento decolonial tem que se expor também ao “ar livre”, nas comunidades quilombolas, nos migrantes do interior que estabelecem nas periferias ou acompanhando aqueles que, saindo do centro da América, buscam chegar à terra do *Uncle San* etc. As “crispações autoirônicas da alma ocidental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 23), movimento crítico em que Mignolo se insere, são importantes. É essa verve crítica e enciclopédica que permite o autor argentino indicar a permanência de estruturas silenciosas de dominação que estão no seio mesmo do pensamento moderno. Mas o projeto de um “outro conhecimento” pode ganhar muito com a experiência de ir em direção a esses lugares distantes dos debates informados. Desse encontro pode emergir uma perspectiva que, além de favorecer a robustez do imaginário e das práticas dos povos estudados, pode gerar uma exteriorização e um estranhamento da razão, jogando luzes sobre o modo como pensamentos e agimos no “ocidente”.

Esse procedimento exige uma amálgama entre a bagagem ocidental, no caso uma sociologia pragmática iluminada pelo pensamento decolonial, e a experiência e pensamentos dos *damnés*, conformados em distintas línguas, memórias e histórias. O resultado dessa

experimentação é uma relação de inteligibilidade entre culturas e experiências distintas. O importante aqui é não neutralizar o “pensamento” com qual o sujeito entra em contato ao degluti-lo unicamente nos termos do analista. Aqui qualquer iniciativa de compreensão deve manter o pudor diante da atualização do “outro” que, por seu caráter imperscrutável, é impossível de ser plenamente representável.

Mais do que fundir formas de conhecimentos distintos em um sistema fechado sobre si, o que tentei fazer aqui foi abrir um diálogo entre o pensamento decolonial e outras formas de conhecimento. O desafio de contrapor as barreiras mútuas que, por exemplo, a sociologia e o pensamento decolonial se colocam, só pode ser superado quando a “desobediência” ocorre também em relação à dimensão belicosa do próprio pensamento decolonial, tal como apresentada em Mignolo. Ambos podem ajudar a realizar o difícil e tortuoso diálogo com o “outro”. É só aí, no teste prático de sua capacidade em dar conta das necessidades e expressar experiências e saberes que tais coletividades possuem, que o valor da iniciativa pode ser julgado. Um verdadeiro “diálogo entre saberes” e a “realização do pluriversalismo” só pode acontecer quando as *gnoses* desses grupos são de fato tomadas como elementos substantivos na criação dos saberes, imaginários políticos e sociais distintos. Apenas aí a estrutura discursiva ocidental pode sofrer algum tipo de redescritção e crítica que o enriqueça e o depure de suas tendências mais autoritárias.

Falhei nessa tentativa. Não me refiro aqui à pobreza intelectual diante de um desafio tão grande, nem ao curto espaço para refinar os termos do diálogo que podem apresentar contradições que solapem qualquer possibilidade de aproximação. A questão aqui é que essas teses não deixam de ser uma elaboração acadêmica e disciplinar sobre um “outro” genérico que nem aparece descrito de forma detalhada e, pior, não contribui substantivamente na construção de ideias que, em última instância, visam fortalecer sua resistência diante das estruturas de poder a que “eles” são submetidos. Jamais se pode falar pelo subalterno (SPIVAK, 2010). E mesmo, talvez, sendo possível falar “com o subalterno”, essa construção só surge no fim de uma investigação que se fundamenta na participação na vida dos interlocutores, na busca de retraduzir seus termos, e os termos que o próprio “sujeito da pesquisa” se vale. Não dá para antecipar um conhecimento que só pode emergir dessa experiência

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Difícil escapar ao caráter estabilizador das ideias. Quando esboçadas na página em branco, seguindo a coesão, a coerência e os ditames do discurso acadêmico, elas transparecem plenitude. Mas tal perfeição só existe naquela superfície plana. Uma atenção mais concentrada revelaria os silêncios do texto, o esforço para domar contracorrentes de informações, as múltiplas faces e interfaces que possui. Em um esforço imaginativo ainda maior, é possível projetar um espaço em que mesmo a concatenação de conceitos, ao invés de produzir um sistema fechado sobre si, articula-se a interesses, à tábua de valores e tradições as quais o sujeito que mobiliza ou recebe tais “abstrações” está imerso. Mesmo que continue “justificado”, fonte 12, *Times New Roman*, em espaçamento de centímetro e meio, vê-se a série de pequenos atos, gestos e interações que em parte são reverberações, em parte são retraduições vivas daquelas ideias. Uma biblioteca não é necessariamente um túmulo. Pode ser um labirinto cheio de paisagens transformadoras ou um quarto onde se caminha às cegas tateando as paredes e seus desvios de direção. Uma monografia como essa não é a forma acabada e perfeita de um empreendimento intelectual. É a tentativa de atender a necessidade profissional, aos critérios acadêmicos, a interesses políticos, intersubjetivos, estéticos, etc. Concluir um trabalho feito com base em uma aceitação do sentido *peripatético* das ideias torna-se um problema.

O movimento da tese segue essa interpretação. O primeiro capítulo é quase a descrição de um neófito sobre um processo de conversão. A teoria ainda aparece como um plano liso, de objetos discerníveis, com relações entre si, permitindo a descrição e a aprendizagem. As criações do pensamento decolonial, tal como concebido especialmente por Mignolo, possuem o traço de “metáforas” (RORTY, 1989), jogando luz sobre velhos fenômenos como a colonização e inaugurando uma instância crítica poderosa capaz de localizar a fonte de processos de dominação e exploração. Foi sob o impacto de ideias tão férteis que objetos familiares sofreram uma redescricao. A ideia da colonialidade como discurso, existente para além das tradicionais divisões entre “fatos” Vs. “linguagem” (HALL, 1992, p. 292), difundido não só no cotidiano dos “homens simples”, mas também na carne dura e ilustre da universidade, gerou uma “perturbação”. A desordem adveio da profunda crítica das disciplinas acadêmicas, especialmente em relação à sociologia, que aparece na teorização de Mignolo. Adotar tal forma de encarar as coisas é sofrer um “giro decolonial” que exige pensar e agir baseando-se na teorização proposta por Mignolo e por outros e adotar sua “ética da

liberação”. Mas mostro também que, como um “leigo” (JAMES, 1921, p. 14), não necessariamente teria que adotar plenamente aquela base cognitiva.

Afirmo que a ideia de valorar positivamente as formas de vida e saberes das alteridades negadas pela perspectiva moderna é uma postura política e metodológica muito interessante. No entanto, meu adestramento na tradição sociológica baseou-se na adoção de uma atitude investigativa que envolve certo grau de distanciamento em relação aos “objetos de estudo” com a finalidade de questionar verdades e fenômenos evidentes em si mesmos. Além do mais, a pista de que, em alguma medida, Mignolo acaba caindo em dilemas de difícil resolução ao propor essa “revolução decolonial de sentidos”, me fez adotar uma abordagem que suspendia a crença em relação às alegadas realizações da teorização do autor argentino. É interessante mencionar que, cronologicamente, esse foi, de fato, o primeiro capítulo, ainda concebido sob a influência de minha experiência com uma sociologia de campo interessada no cotidiano das pessoas. E foi justamente a valoração de fundo que tal “microsociologia” faz da criatividade, inteligência e complexidade dos homens simples, em seus contextos do dia-a-dia, que oferecia uma pista para estudar alguns impasses que surgiam no pensamento decolonial de Mignolo. O “pragmatismo”, um elemento central na formação dessa tradição sociológica, tinha uma dimensão que também permitia analisar o modo como os “intelectuais”, sujeitos do conhecimento, plasmavam suas ideias sempre em relação a certos objetivos e contextos.

O segundo capítulo é uma tentativa de escapar da quase irresistível influência das teses decoloniais e cavar uma instância crítica para o estudo do “intelectual decolonial” de Mignolo. No entanto, o fundamento inicial da análise é justamente a ideia decolonial, presente no autor argentino, de que existiria uma “geopolítica” e uma “corpolítica” do conhecimento (MIGNOLO, 2011) que hierarquizava lugares, pessoas e saberes. Nessa geografia, a “perspectiva moderna” consolidou-se como a mais legítima e universal para estudar o fenômeno dos “intelectuais”. Destaquei a contribuição de uma “sociologia dos intelectuais”, centrada em autores como Mannheim, Gramsci e Bourdieu. Cada qual, ao seu modo, imaginando interessantes esquemas conceituais, mas todos, segundo a perspectiva decolonial, caindo em um universalismo falso e provinciano. Isso trazia grandes dificuldades ao estudo de Mignolo segundo os parâmetros de tal sociologia. Outra perspectiva destacada foi a pós-moderna que, apesar do questionamento do papel das “metanarrativas ocidentais” (LYOTARD, 2009) e do “intelectual universalista” (GODIN, 2014), ainda permanecia “cega às diferenças coloniais”. Interpretar Mignolo segundo tal ângulo também poderia significar

descartar suas propostas mais interessantes em favor da reafirmação de uma perspectiva “eurocêntrica”.

Como escapar do “decolonial” sem ser “moderno”? O pragmatismo surgiu como uma opção que, por seu caráter pluralístico, capaz de estabelecer diálogos frutíferos e aprendizados mútuos entre conhecimentos, permitia explorar as tensões e os conflitos do pensamento decolonial – ao mesmo tempo em que se expunha também à “virada decolonial”. Williams James (1921) destacou-se justamente pelo espírito arredo capaz de, em uma época de crença quase cega na ciência e na tecnologia, mostrar a miopia e as consequências existenciais negativas de certo cientificismo, ao mesmo tempo ressaltando que a religiosidade, o “monstro” do iluminismo, tinha elementos que também permitia a experiência de “verdades” para àqueles que cressem (JAMES, 1997). Em relação ao conhecimento moderno, James, contrariando às correntes filosóficas da época, buscou articular os conceitos ao terreno da experiência daqueles que mobilizavam as teorias. A ideia de “temperamento intelectual” é a tentativa de esse autor jogar luz no caráter “prático”, sempre articulado à realização de certas experiências e objetivos, das ideias (JAMES, 1921). No confronto com as ideias de Mignolo, seria possível escapar a uma atitude de audiência passivamente receptora, imaginando como a teorização daquele autor também servia à reprodução de sua experiência como teórico e intelectual com legitimidade no universo acadêmico.

No entanto, na medida em que o pragmatismo se mostra capaz de assumir qualquer conhecimento, desde que tenha “consequências práticas”, seria possível comparar o pensamento decolonial como teoria com o que o próprio pensamento decolonial imaginava como consequência de sua adoção, especialmente a reconfiguração da base de saberes e da prática dos intelectuais. Mignolo, com sua crítica ferrenha à orquestração disciplinar do conhecimento, colocava aos cientistas sociais um espelho ruim de sua atividade, que aparecia como autorreferida, obtusa e racista. Mas, como intelectual-acadêmico, quais eram os modos que ele atualizava sua forma de agir e pensar? Richard Rorty, especialmente no seu “Contingência, ironia e solidariedade” (1989), parecia seguir a pista de James ao projetar um temperamento, “o ironismo”, como característico de abordagens contemporâneas centradas na crítica ao “pensamento metafísico” tal como a do próprio autor argentino. Foi, ao longo da tese, uma referência central na tentativa de entender alguns dilemas do pensamento decolonial de Mignolo. No entanto, o pragmatismo em seu conjunto, não deixa de ter também aquele traço universalista e bairrista característico do pensamento ocidental abissal. É provável que em vários momentos da tese não tenha conseguido “não ser moderno”, imprimindo um tom

demasiadamente sério e autolegitimador ao modo como tratei do pensamento decolonial. Embora tenha sido uma orientação central de minha estratégia tentar manter o tom aberto, dialógico e transformador no encontro entre conhecimentos tão dispares quanto a uma sociologia de campo, o pensamento decolonial e o pragmatismo filosófico.

Na continuação da tese foi importante também entender minimamente a constituição do Grupo Modernidade/Colonialidade. Descrevi um *ethos* libertário como um dos principais móveis da constituição daquela rede de intelectuais diversos, provenientes de múltiplos campos do conhecimento, não obstante buscando superá-los. Embora não se constituir como uma “escola” de pensamento tradicional, funciona como um grupo de intercâmbio de ideias, valores e propostas teóricas férteis que desde os anos 2000 organizou-se como uma importante perspectiva crítica. Destaquei a procura de estabelecer-se como uma matriz de conhecimentos que, além de entender o fenômeno complexo e multifacetado da colonialidade, provocava um “regresso do futuro”, com a abertura para novas utopias e imaginários. Com esse intuito propunham uma “outra história” que valorizasse as possibilidades expulsas pela narração histórica tradicional, sempre articulada à imposição de uma visão linear, obtusa e racista. No entanto, a corrosão provocada pelo grupo é mais profunda, pois provoca uma reviravolta no arranjo do conhecimento moderno/colonial, ao apontar os vínculos estreitos entre a ciência e a filosofia com um pensamento autolegitimador que silenciava outros saberes e formas de vida.

Interessava aqui descrever, ainda que de forma distanciada, a lógica decolonial. Ao assumirem a hipótese da continuidade da colonialidade e ao imprimir uma interpretação semiótica ao mundo social, concebiam ao “discurso” decolonial, a prática de um “outro conhecimento”, um papel central na superação da colonialidade. A teorização decolonial aparecia não só como meio de diagnose do processo de hierarquização, racialização e exploração de pessoas e lugares, mas também como um meio privilegiado de escapar daquele padrão de poder terrível. Nesse contexto, tentei entender o pensamento de alguns dos principais representantes do grupo, tais como Quijano, Dussel e Mignolo. Articulo a ideia de que os dois primeiros, de uma geração anterior a do autor argentino, acabaram sofrendo mudanças em seus pensamentos, a partir da inflexão provocada pela “queda do muro de Berlin” e da busca de novas perspectivas para a compreensão e crítica da modernidade. De alguma forma foram influenciados pela onda que grosso modo pode ser chamada de “culturalista” e da crítica às metanarrativas e aos intelectuais universais. Mas é o próprio Mignolo, formado nas propostas pós-modernas e críticas, que emergiram com a “crise dos

marxismos”, que apresenta a perspectiva teórica mais “ironista”, ou seja, que confia à teoria um papel central na ruptura de outras formações discursivas vistas como opressoras e perpetuadoras de violência epistêmica. É lidando com essa tradição e procurando superá-la que Mignolo procura modos de escapar à colonialidade.

A teoria do autor argentino, contudo, só foi abordada de forma mais específica no capítulo seguinte, o quarto. Se o movimento da tese inicia no segundo capítulo com uma análise das abordagens sobre o intelectual segundo uma inspiração decolonial e depois estabelece um distanciamento, permitindo a descrição geral do projeto modernidade colonialidade, nesse momento da tese a estratégia pragmática entra em ação. Projeto na teorização de Mignolo, uma instância “extra teórica”, referindo-me ao modo como seus valores ideias e conceitos, articulados no sistema que ele mobiliza, facilitam certa forma de estar no mundo e encarar seus problemas. O autor em questão incita uma importante conceituação que inclui as ideias de uma “geopolítica do conhecimento”, “desobediência epistêmica” e “pensamento limiar”, lhe permitindo a projeção e adoção de uma narrativa disruptiva em relação à “colonialidade”. Diante da ideia de que elabora uma “teoria escada”, cujo valor reside em ser meio de processos de decolonização, ou seja, em ser “prescindível”, pergunto, com o auxílio de Richard Rorty (1989), se Mignolo conseguiria escapar aos dilemas do “ironista intelectual”. Tento mostrar que alguns autores dessa corrente, tais como Foucault, deixaram uma marca no modo como Mignolo teoriza, permitindo enquadrá-lo nessa “tradição”. Mas fazendo uma breve análise de seus enunciados mais autoconscientes, a resposta é “sim” para a pergunta se Mignolo transcendia a orquestração de conhecimentos contra as quais ele se remetia. Mignolo parece instaurar um lugar de fala novo, uma nova prática intelectual, um “saber outro” que escaparia, em seu conjunto, às garras do pensamento moderno.

O que ajuda a Mignolo a dramatizar-se como “decolonial” é uma estrutura discursiva subjacente a sua teorização, o que chamo de “topografia de tipos intelectuais”. Ele projeta intelectuais, filósofos, cientistas, etc. como pertencentes à “tendência hegemônica do pensamento moderno” ou como indexados às correntes contra hegemônica e “pós-moderna”, ambas também “cegas aos efeitos da colonialidade”. Esse é o chamado lugar profano, em que pensamentos diversos são empilhados sem uma análise nuançada do modo como participariam da colonialidade. O reverso disso seria o “*locus* decolonial” aonde se localizavam autores que, mesmo bebendo na tradição ocidental, conseguiriam instaurar um “desenganche”, inaugurando uma “teorização bárbara” segundo sua experiência da ferida

colonial, necessidades, valores e imaginários das populações silenciadas pela colonialidade. Dentre esses, destacavam-se alguns teóricos/acadêmicos tais como Quijano, Dussel e Wallerstein, mas também os chamados “intelectuais locais” (MIGNOLO, 1997). Mignolo também enxerga um tipo de acadêmico/intelectual que atuaria na intersecção entre culturas, sempre no precário e arriscado diálogo entre imaginários, línguas e memórias distintas. Imaginei na realização de tal lado “sagrado” da teorização de Mignolo um ideal, chamado “intelectual decolonial” que, alegadamente, era atualizado na própria teorização do autor argentino.

Mas sendo “decolonial”, Mignolo escaparia dos dilemas daquela tradição ironista a qual de alguma forma ele se vinculava? Argumentei que um temperamento “ironista decolonial” existente no autor projeta um “avatar”, o intelectual decolonial, em sua própria prática teórica. Para justificar essa ideia tento argumentar que Mignolo usa alusões biográficas, uma tentativa de organicidade em relação a elementos comunitários, além da projeção de lugares de fala. Isso lhe permite manter uma visão positiva sobre seus feitos ao mesmo tempo permitindo ocultar ou minimizar certas tensões não resolvidas em sua teorização. No entanto, Mignolo parece estabelecer uma “contradição performática” entre o que é observado em suas ideias e aquilo que faz como “ironista”. Quero dizer que apesar das alegações mais plenas de consequências presente em suas ideias, o autor, ao atualizar seu sistema teórico, acaba apresentando características que o afastariam daquele “intelectual decolonial”. Destaquei a “perda da experiência” que sua estratégia teórica muito amarrada implica, a fundamentação em valores “ocidentais” de algumas de suas propostas, além da atualização de um “universalismo” mesmo que “não substantivo” em seu trabalho. Tais elementos o colocariam naquela dimensão profana da topografia que imaginei em sua teorização.

O que procurei nessa parte do trabalho foi “desorganizar” as alegações abstratas de Mignolo, ao vinculá-las a uma dimensão pragmática, em que elas serviam especificamente à organização e dramatização do que o próprio autor faz, ou seja, a um “temperamento” que ele manifesta. A ideia, contudo, não foi flagrar o autor em situações vexatórias, paradoxais, inconsistentes, ou qualquer coisa do gênero. Busquei sim, com o espírito dialógico, plural e não fundacional do pensamento pragmático, tencionar o pensamento de Mignolo, descrevendo alguns limites que sua estratégia traz, por exemplo, ao assumir um tom belicoso e muitas vezes pouco nuançado em relação a outras matrizes de conhecimento. Mas isso também permitiu observar uma “virtude” não plenamente desenvolvida em seu trabalho. Referi-me a um pensamento/prática menos afeito à hiperalegações teóricas. Uma abordagem,

portanto, mais flexível no contato com as coletividades que o pensamento decolonial elenca como vítimas da colonialidade, mas que seriam dotadas de uma experiência rica, passível de ser recuperada política e teoricamente. A premissa de que partia e que orientava a organização do material com qual enteva em contato é a ideia de que é possível a valoração positiva e a interação entre conhecimentos distintos, acadêmicos, decoloniais e do cotidiano, sempre com vistas à melhoria das condições de vida de negros, índios, mestiços, etc., os degredados em suas próprias terras.

Esse esforço subversivo imprimido ao pensamento decolonial pareceu indicar, entre outras coisas, a existência de uma beligerância teórica no pensamento de Mignolo, sugerindo a reprodução de um pensamento imperialista e autolegitimador que o próprio autor buscava afastar do horizonte. Ao mesmo tempo destacavam-se também certos elementos teóricos, exemplos e valores, que apontavam para uma postura radicalmente decolonial que se opunha à “imodéstia” muitas vezes manifestada por Mignolo ao assumir algumas posições em sua teorização. Esse potencial foi, no último capítulo, ressaltado com um ponto de abertura para uma relação menos mediada entre os “sujeitos do conhecimento decolonial” e aqueles que, no cotidiano de suas vidas, experimentavam e resignificavam a colonialidade. Mas também me parecia central em outra direção: assumindo que nem todo conhecimento “moderno” é “colonial” da mesma maneira, a importância da interação entre o pensamento decolonial e certas tendências do pensamento disciplinar parecia não só possível, mas muito “útil”. Claro, tudo com vistas ao reforço existencial, ao diálogo e transformação da vida dos degredados em suas próprias terras.

A essa capacidade decolonial em lidar de forma empírica com sujeitos de carne e osso, em interações sociais, conformadas em comunidades de referência, chamei de “ideia de sociologia”. Em sua teorização, a partir de uma reflexão sobre “gnose” (MIGNOLO, 2003), Mignolo acena a realização de uma “gnosologia limiar”, termo que aponta a articulação e a transformação mútua de conhecimentos e sujeitos advindos da academia e os sujeitos e saberes conformados na experiência cotidiana de populações submetidas a processos de racialização e opressão. O pragmatismo, ao se fundamentar em um humanismo holista, que valoriza a experiência e um esforço investigativo que pode se construir através de uma “racionalidade mínima”, apareceu como potencialmente capaz de contribuir na eclosão desse “pensamento outro” apontado por Mignolo. Sua dimensão peripatética, voltada para o campo, parece ampliar a possibilidade de oxigenação de uma tendência hiperteórica do pensamento decolonial que torna a possibilidade de diálogo com outras matrizes de conhecimento

acadêmico e não acadêmico muito mais rarefeita. Claro, o pensamento decolonial também retroalimenta o “pragmatismo social” na média em que aponta a existência de um “universalismo falso” no centro dessa corrente norte-americana, além de uma articulação teórica que expressa a imagem de um sujeito e de suas comunidades como muito “centralizadas”. A sociologia pragmática precisaria estar mais atenta à produção da diferença, ao caráter mestiço dos sujeitos e culturas, aos elementos de poder presentes em muitos dos fenômenos “glocais”.

Isso não significa que o pensamento decolonial deva lidar exclusivamente com povos autóctones, ameríndios, ou quaisquer outras coletividades menos atingidas pela “globalização”. Significa sim que, na realização dos trabalhos, é possível tomar alguns valores, ideias e experiências indígenas como criativos, ricos e capazes de instaurar imaginários que possam transformar não só o pensamento dito moderno, mas o próprio pensamento decolonial. A consequência mais importante dessa postura é a ideia de que os próprios sujeitos submetidos à colonialidade podem retraduzir suas visões de mundo, metafísica e necessidades em termos “ocidentais”, potencializando em diversas esferas sua luta por autonomia e dignidade.

Perspectivas acadêmicas, como a atualizada nessa tese, podem e devem ser auxílio nesse combate de vida e morte, desde que construídas segundo os interesses e disponibilidades dos sujeitos que sofrem não apenas uma “alienação intelectual”, mas sim um processo de espoliação, silenciamento e opressão rotineira. Não há espaço para um “intelectual universalista” que vá para o mundo com soluções e receitas bem-acabadas de como os outros devem agir ou com ideias muito fixas de como sofrem. Se há uma dor comum, “ninguém sabe aonde o calo dos outros aperta”: é preciso individualizar as formas pelas quais os sujeitos experimentam, retrabalham e vivenciam a colonialidade. Nesse contexto, os “diálogos impossíveis” que esbocei, possuem uma positividade problemática. Indicam um caminho possível para uma flexibilização do pensamento decolonial, tal como organizado por Mignolo, em uma conversação com correntes da sociologia e da antropologia. Mas além de carecer de mediações mais refinadas, uma falta que surge talvez por minhas limitadas capacidades intelectuais, sua incompletude também é deliberada. Exige uma experiência que só pode ocorrer no confronto com alguma coletividade real, viva, capaz de gerar uma “sinestesia”, um curto circuito de onde podem surgir ideias realmente interessantes e transformadoras.

Fora disso, essa tese pode ser vista como uma investigação acadêmica sobre o modo como as ideias produzidas na universidade, apesar de serem relevantes e de grande interesse social, não podem ser assumidas como soluções para problemas que estão fora da universidade ou como expressando ou representando necessidades e experiências extrauniversitárias. As teorizações servem muito à reprodução da racionalidade intelectual, à guarda de postos de trabalho, à atualização de uma voz legitimada e legitimadora por parte daqueles que articulam as ideias, os “intelectuais”. Mignolo foi tomado como exemplo do modo como um “temperamento” pode estar por trás das empreitadas teóricas, orientando as escolhas, a manifestação ou a ignorância de certas ideias, em um jogo de conhecimento e ignorância que serve também a autolegitimação de quem fala. Mas isso não significa que ele seja um “ator cínico” ou um sujeito agindo a partir de uma lógica maniqueísta. A questão é que “de maneira nenhuma uma caneta é um instrumento mais verdadeiro do que a faca do açougueiro” (RORTY, 1989, p. 38). Apesar das diferenças, ambos são os modos pelos quais ganham a vida, mas também são meios pelos quais sua experiência ocorre, de forma contingente, pragmática, permitindo que sua vida se articule, gere outras experiências, se reproduza. Mesmo as melhores intenções do intelectual para os que “têm fome e sede de justiça”, não deixa de manifestar esse interesse pessoal de engendrar a própria existência.

Não se pode falar pelo subalterno, mas fala-se do mesmo. Essa tese foi feita sob a influência de um “temperamento pragmático”, que busca transcender os limites disciplinares, aceitando e buscando praticar um pensamento múltiplo a partir da ideia de que existem múltiplas realidades para cuja existência as ideias contribuem de forma central. Um dos móveis centrais foi uma ética libertária que prescreve a preocupação com a vida dos “negros”, “índios”, “mulheres”, enfim todos aqueles que sofrem com as injustiças e opressões no mundo contemporâneo. Esse “outro” da colonialidade parece, contudo, ter aparecido quase como uma instância transcendental pouco identificável, opaca, um “outro” metafísico que serviu como matéria prima para engrenagem acadêmica girar. Justifico que os dilemas, paradoxos e imperfeições surgidas da perspectiva adotada, possuem um caráter mais autoconsciente, além da teorização apresentada se colocar como fundamentalmente “mais prescindível”. Pode servir a quem interessar, de forma acadêmica ou não. Aponta também para uma prática intelectual realmente viva, dialógica que, quem sabe, aquele que mobilizou essas ideias pode colocar em marcha em um momento oportuno no futuro. É preciso caminhar.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Amanda. **The way we argue now: a study in the cultures of theory**. US: Princenton University Press, 2006.
- ABDALLA, Márcio M.; FARIA, Alexandre. Em defesa da opção decolonial em Administração: Rumo a uma concepção de agenda. **Anais Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração**, 2015.
- ALCOFF, Linda Martín. **Mignolo's epistemology of coloniality**. In: *The New Centennial Review*, v. 7, n. 3, p. 79-101, 2007.
- ALEXANDER, Jeffrey C. **Las Teorías Sociológicas Desde La Segunda Guerra Mundial: análisis multidimensional**. Barcelona: Gedisa, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Fin de siècle social theory: Relativism, reduction, and the problem of reason**. Verso, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Moderno, Anti, Post y Neo: como se há intentado comprender em las teorías Sociales el ‘Nuevo Mundo’ de ‘Nuestro Tiempo’”. In: **Sociología Cultural: formas de clasificación em las sociedades complejas**. Barcelona: Anthropos Editorial; México: FLACSO, 2000.
- ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel Octavio. La persistencia de los márgenes: reflexiones epistemológicas en torno a la obra de Walter Mignolo. **Araucaria**. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 12, núm. 23, p. 94-114, 2010.
- ALVES, Cândida Beatriz; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. **Revista Psicologia Política**, v. 15, n. 34, p. 647- 661, 2015.
- ANDERSON, Amanda. Pragmatism and Character. In: **The way we argue now: a study in the cultures of theory**. Princenton University Press, 2006. p. 115-134.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Editora Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, Ricardo Corrêa. O ironismo de Richard Rorty: uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo. **Problemata Revista Internacional de Filosofia**, v. 4, n. 2, p. 80-109, 2013.
- AUDI, Robert (Ed.) **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BASU, Paul; DE JONG, Ferdinand. Utopian archives, decolonial affordances Introduction to special issue. **Social Anthropology**, v. 24, n. 1, p. 5-19, 2016.
- BAUMAN, Zygmunt; Turistas e vagabundos. In: **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 85-110.

BECKER, Howard Saul. The Chicago School, So-called. **Qualitative Sociology**, 22 (1), p. 3-12, 1999.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENOIST, Jocelyn. Phénoménologie ou pragmatisme?. **Archives de philosophie**, v. 69, n. 3, p. 415-441, 2006.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BINGHAM, Shawn Chandler. **Thoreau and the sociological Imagination: the wilds of society**. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

BOIDIN, Capucine; HURTADO LÓPEZ, Fátima. **La philosophie de la libération et le courant décolonial**. Institut des hautes études de l'Amérique latine, 2009.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. A sociologia da capacidade crítica. Tradução: Marcos de Aquino Santos. **European Journal of Social Theory** 2(3): 359–377. Sage Publications: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BROWITT, Jeff. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. **Cuadernos de literatura**, v. 18, n. 36, 2014.

CANCLINI, Néstor García. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CARDOSO & FALETTO. **Dependência e desenvolvimento na América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, S. Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina**. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México DF: Miguel Ángel Porrúa- University of San Francisco, 1998. p. 169-205.

\_\_\_\_\_. “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 145- 163.

\_\_\_\_\_. **La hybris del punto cero:** ciencia, raza e ilustración en la nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia universidad Javeriana, 2005.

\_\_\_\_\_. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169-187.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. In: **Teorías sin disciplina.** Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México DF: Miguel Ángel Porrúa-University of San Francisco, 1998.

CERVANTES-SOON, Claudia G.; CARRILLO, Juan F. Toward a pedagogy of border thinking: building on Latin@ students' subaltern knowledge. **The High School Journal**, v. 99, n. 4, p. 282-301, 2016.

CÉSAIRE, Aimér. **Discours sur le colonialisme.** Paris: Présence Africaine, 1955.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre o colonialismo.** Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe:** Postcolonial Thought and Historical Difference-New Edition. Princeton University Press, 2000.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Ed.). **Writing culture: The poetics and politics of ethnography.** University of California Press, 1992.

COLAPIETRO, Vicent M. Charles Sanders Pierce. In: SHOOK & MARGOLIS (ed.). **A companion to pragmatism.** Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006. p. 13-39.

CONNELL, Raewyn. Why is classical theory classical?. **American journal of sociology**, v. 102, n. 6, p. 1511-1557, 1997.

\_\_\_\_\_. Northern theory: The political geography of general social theory. **Theory and Society**, v. 35, n. 2, p. 237-264, 2006.

COSTA, SERGIO et all (eds.) **Decolonizing European Sociology:** Trans-disciplinary Approaches. Aldershot: Ashgate, 2010.

\_\_\_\_\_. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 21, n. 60, p. 117-134, 2006.

CRITCHELEY, Simon. Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a private ironist or a public liberal. In: CRITCHELEY, Simon et al. **Deconstruction and pragmatism.** Routledge, p. 19-42, 2005.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões :** campanha de canudos. São Paulo: Editora Ática, 1998.

CUSSET, François. **French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis**. Paris : La Découverte, 2005.

DE MOJICA, Sarah. Con Walter Mignolo en el Instituto Pensar. **Cuadernos de Literatura**, volumen V, número 9, Enero-Junio, 1999.

DEL ROIO, Marcos. Gramsci contra o ocidente, in: AGGIO, Alberto (ed.). **Gramsci: a vitalidade de um pensamento**. São Paulo: Unesp, 1998. p. 103-121.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Anti-Oedipus**. USA: University of Minnesota, 1983.  
\_\_\_\_\_. **A thousand plateaus**. University of Minnesota: 1987.

DELGADO, Carolina Santamaría. El bambuco, los saberes mestizos y la academia: um análisis histórico de la persistencia de la colonialidad en los estudios musicales latinoamericanos. **Latin American Music Review**, v. 28, n. 1, p. 1-23, 2007.

DELLINGER, Jakob. Relendo a perspectividade: algumas notas sobre o perspectivismo de Nietzsche. **Cad. Nietzsche**, São Paulo, n. 31, p. 127-155, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2008.

DEWEY, John. Experience and nature. George Allen & UNWIN, LTD: London, 1929.

\_\_\_\_\_. Creative Democracy. In: **The Essential Dewey**, Volume I: Pragmatism, Education, Democracy. Edt. Por Hickman and Alexander, Blomington, Indiana University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Essential Dewey**, Volume II: Ethics, Logic, Psychology. Blomington, Indiana University Press, 1998b.

DÍAZ, Mónica. El "nuevo paradigma" de los estudios coloniales latinoamericanos: Um cuarto de siglo después. **Revista de Estudios Hispánicos**, v. 48, n. 3, p. 519-547, 2014.

DRAKE, David. **French intellectuals and politics: from the Dreyfus Affair to the Occupation**. UK: Palgrave Macmillan, 2005.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. **1492 El encobrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"**. La Paz: Plurali Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: In: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-55.

\_\_\_\_\_. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 153-197, julio-diciembre 2008.

\_\_\_\_\_. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

DUSSEL, Enrique D.; FORNAZZARI, Alessandro. World-system and "trans" - modernity. *Nepantla: views from South*, v. 3, n. 2, p. 221-244, 2002.

DUSSEL, Enrique D.; MENDIETA, Eduardo. **The Underside of Modernity**. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. Humanities Press International, 1996.

ESCOBAR, Arturo. "Mundos y conocimientos de outro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa** (1): 51- 86, 2003.

FALS-BORDA, Orlando. Algunos ingredientes básicos. In: RAHMAN, Mohammad Anisur; FALS-BORDA, Orlando. **Acción y conocimiento**: como romper el monopolio con investigación-acción participativa. Cinep, 1991. p. 7-13.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

\_\_\_\_\_. **Los condenados de la tierra**. Mexico: FCE, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pele negras mascarar brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FORGAS, David (Edit.). **The Antonio Gramsci reader**: select writings, 1916-1935. New York University Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: **Microfísica do poder**. 4ª edição. Rio de Janeiro, Graal, 1979a. p. 69-78.

\_\_\_\_\_. Verdade e poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: **Microfísica do poder**. 4ª edição. Rio de Janeiro, Graal, 1979b. p. 1-15.

\_\_\_\_\_. **Dits et Ecrits**, 1954-1988. Tome III: 1976-1979. France: Editions Gallimard, p.31-33, 1994.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

FRANZÉ, Javier. Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración. **Tabula Rasa**, n. 18, 2013.

FREITAS, Altieri Dias de. **Futebol Total**: sociologia da formação de jogadores de futebol em um clube de bairro. Recife: dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, 2013.

FREUD, Sigmund. **O Mal Estar da Civilização**. Rio de Janeiro: IMAGO, 2006.

FREYRE, Gilberto. **O brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações**. Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio Editora/MEC, 1975.

\_\_\_\_\_. “Americanidade e latinidade da América latina: crescente interpenetração e decrescente segregação”. In: **Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins**. Brasília: Ed. da UnB, 2003.

FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1992.

FUREDI, Frank. Afterword: the downsizing of intellectual authority. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 6, n. 4, p. 172-178, 2003.

GARFINKE, H. **Studies in ethnomethodology**. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

\_\_\_\_\_. GARFINKEL, H. O que é etnometodologia? In: GARFINKEL, H. **Studies in ethnomethodology**. Cambridge: Polity Press, 1996 [1967]. Cap. 1. P. 1-34. Tradução de Actra Traduções, na pessoa de Adauto Vilella (diretor e tradutor), e o estabelecimento do texto final, pelos professores Dr. Paulo Cortes Gago (Departamento de Letras) e Dr. Raul Francisco Magalhães (Departamento de Ciências Sociais), da Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/TeoriaeCultura/article/view/2035>. Acesso em: 21 de abr. 2016.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013. p. 3-21.

GILMORE, Samuel. Schools of activity and innovation. **Sociological Quarterly**, v. 29, n. 2, p. 203-219, 1988.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Editora Companhia das Letras, 2006.

GODIN, Louis-Daniel. 2014. Michel Foucault et la figure de l'intellectuel spécifique. **Figura**. Montréal : Université du Québec à Montréal. Vol. 35, p. 169-188, 2014.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Manicômios, Prisões e Conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

\_\_\_\_\_. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Vozes, 2012.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GROSFOGUEL, Ramon. The Dilemmas of Ethnic Studies in the United States. **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge**, v. 10, n. 1, 2012.

GROSFOGUEL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento hiterárquico”. In: **El giro decolonial**. Reflexicones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global. Bogotá: Eesco-pensar- Siglo del Hombre Editores,2007, p. 9-23.

GROUP, Latin American Subaltern Studies. Founding statement. **Boundary 2**, p. 110- 121, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **The philosophical Discourse of Modernity**. Polity Press: Cambridge, 1987.

HALL, Stuart. The west and the rest: discourse and power. In: HALL & GIEBEN (Ed.).**Formations of modernity**. Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 1992, p. 275-331.

HAYLES, N. Katherine. “The Seductions of Cyberspace” In: **Rethinking Technologies**. CONLEY, Verena Andermatt (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. 173-191.

HEYES, Cressida, "Identity Politics". In: ZALTA, Edward N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2018 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/identity-politics/>>. Acesso em: 27 de fev. 2018.

HOLANDA, Sérgio B. de. **Raízes do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

HOLBRAAD, Martin. **Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination**. University of Chicago Press, 2012.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn: an anthropological exposition**. Cambridge University Press, 2017.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro; DE MELLO FRANCO, Francisco Manoel. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, 2008.

HOYOS, Héctor. Hemispheric Studies Tomorrow. **American Literary History**, vol. 28, no. 3, pp. 605–612, 2016.

HULME, Peter. Voice from the margins?: Walter mignolo's the darker side of the renaissance. **Journal of Latin American Cultural Studies**, v. 8, n. 2, p. 219-233, 1999.

HURTADO LÓPEZ, Fátima. Pensée critique latino-américaine: de la philosophie de la libération au tournant décolonial. **Cahiers des Amériques latines**, n. 62, p. 23-35, 2010.

JACKSON, Philip W. John Dewey. In: SHOOK & MARGOLIS (ed.). **A companion to pragmatism**. Malden, USA: Blackwell Publishing, p. 54-67, 2006.

JAMES, William. **The will to believe: and other essays in popular philosophy**. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, green, and co., 1912.

\_\_\_\_\_. **Pragmatism: A new name for some old philosophy, old ways of thinking: Popular lectures on philosophy**. USA: Longmans, Green, 1921.

\_\_\_\_\_. **The varieties of religious experience**. New York: Touchstone, 1997.

\_\_\_\_\_. **Pragmatism and other writings**. New York: Penguin, 2000.

\_\_\_\_\_. **A pluralistic universe**. US: Arc Manor, 2008.

JAY, Martin. The debate over performative contradiction: Habermas versus the poststructuralists. In: Honneth *et al* (ed.) **Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment**. MIT Press, 1992. p. 261-280.

JENNINGS, Jeremy; KEMP-WELCH, Tony. **The Century of the Intellectual: From Dreyfus to Salman Rushdie**. Intellectuals in Politics. New York: Routledge, 1997.

KARABEL, Jerome. Towards a theory of intellectuals and politics. **Theory and Society**. 25, p. 205-233, 1996.

KLEIN, Naomi. **No is not enough: resisting Trump's shock politics and winning the world we need**. Haymarket Books, 2017.

KOCHETKOVA, Ina. **The myth of the russian intelligentsia: Old Intellectuals in the New Russia**. NY: Routledge, 2010.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KURZMAN, Charles; OWENS, Lynn. The sociology of intellectuals. **Annual Review of Sociology**, v. 28, n. 1, p. 63-90, 2002.

LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. London & New York: Verso, 1996.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LAURIE, Timothy Nicholas. Epistemology as politics and the double-bind of border thinking: Lévi-Strauss, Deleuze and Guattari, Mignolo. **PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies**, v. 9, n. 2, 2012.

LECLERC, Gérard. **Sociologia dos Intelectuais**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2005.

LONG, Christopher P. The Peripatetic Method: Walking with Woodbridge, Thinking with Aristotle. In: BARACCHI, Claudia. **The Bloomsbury companion to Aristotle**. Bloomsbury Academic, 2014, p.311-327.

LÓPEZ-CALVO, Ignacio. “Coloniality is not over, it’s all over”. Interview with Dr. Walter Mignolo (Nov. 2014, Part II). **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, v. 6, n. 2, 2016.

LUKES, Steven. **Power: a radical view**. Pgrave Macmillan: Great Britain, 2005.

LYOTARD, Jean-François. **The postmodern condition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GOMEZ, Santiag; GROSGUÉL, Ramon (ed.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global. Bogotá: Eesco-pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-169.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. **Nómadas (Col)**, n. 26, 2007.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

\_\_\_\_\_. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MARGOLIS, Joseph; SHOOK, John R. (Ed.). **A companion to pragmatism**. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

MARX & ENGELS. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MCLENNAN, Gregor. **Postcolonial critique and the idea of sociology**. University of Bristol. Working Paper No. 02-12, 2012.

MCLENNAN, Gregor. **Sociological cultural studies: Reflexivity and positivity in the human sciences**. Springer, 2006.

MEAD, George H. **Mind, self, and Society: from the standpoint of a social behaviorist**. Chicago & London: The University of Chicago, 1972.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

MENAND, Louis. **The Methaphysical club**. Farrar, Straus and Giroux: New York, 2001.

MERTON, Robert K. **Ensaio de sociologia da ciência**. São Paulo: Editora 34, 2013.

MICHAEL, John. **Anxious intellects: academic professionals, public intellectuals and enlightenment values**. US: Duke University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter D. **Elementos para una teoría del texto literario**. Barcelona: Crítica, 1978.

\_\_\_\_\_. Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism?. **Latin American Research Review**, v. 28, n. 3, p. 120-134, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Darker Side of Renaissance: literacy, territoriality and colonization**. United States of America: The University of Michigan Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Intellectuals. In: LACAPRA, Dominick. Today, tomorrow: *The intellectual in the academy and in society*. **PMLA**-Publications of the Modern Language Association of America, v. 112, n. 5, p. 1140-1141, 1997.

\_\_\_\_\_. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference". **South Atlantic Quarterly**, 101/1, 57-97, 2000.

\_\_\_\_\_. La Contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes. **Rev. Venez. de Econ. Y Ciencias Sociales**, v. 7, n. 3, p. 175-195, 2001.

\_\_\_\_\_. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. On subalterns and other agencies. **Postcolonial Studies**, v. 8, n. 4, p. 381-407, 2005.

\_\_\_\_\_. **La Idea de América Latina**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

\_\_\_\_\_. **Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality**. *Cultural studies*, v. 21, n. 2-3, p. 449-514, 2007B.

\_\_\_\_\_. Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrion, Jesús Espasadín López e Iñigo Errejón Galván. **Tabula Rasa**, n. 8, p. 321-334, 2008.

\_\_\_\_\_. La fin de l'université telle que nous la connaissons. **Cahiers des Amériques latines**, n. 62, p. 97-109, 2009a.

\_\_\_\_\_. "Desobediencia Epistémica (II). Pensamiento Independiente y Libertad Decolonial". **Otros logos: Revista de Estudios Críticos**. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue, v. 1, p. 8-42, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Desobediencia epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

\_\_\_\_\_. La colonialidad en cuestión. **Entrevista de Norma Fernández**. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Disponível em: <http://www.sociales.uba.ar/wpcontent/uploads/13.-Walter-Mignolo.-La-colonialidad-en-cuesti%C3%B3n.pdf>>. Acesso em: 13 de dez. 2017, p. 1-9, 2010b.

\_\_\_\_\_. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durhan & London: Duke University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Desobediência epistêmica y descolonização de las ciencias sociales. In: VEGA, Rodrigo Cordeiro (ed.) **Formas de comprender el presente**. Ediciones Universidad Diego portales, p. 23-53, 2012b.

\_\_\_\_\_. Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien. **Sociedade e Estado**, v. 29, n. 1, p. 21-44, 2014.

\_\_\_\_\_. Yes, we can. In: DABASHI, Hamid. **Can non-Europeans think?** Zed Books Ltd., p. 10-35, 2015.

\_\_\_\_\_. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. **Revista Telar**, n. 6, p. 7-38, 2016.

MIGNOLO, Walter D.; ESCOBAR, Arturo (Ed.). **Globalization and the decolonial option**. Routledge, 2013.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Duke University Press, 2018.

MONASTERIOS, P. Elizabeth. "Uncertain Modernites: Amerindian Epistemologies and the reorienting of culture". In: CASTRO-KLAREN (Org.). **A companion to Latin American Literature and Culture**. USA: Blackwell Publishing Ltd., 2008. p. 553-571.

MORSE, Richard M. The multiverse of Latin America identity, c.1920-c.1970. In: BETHELL, L. (ed.) **The Cambridge History of Latin America v. X: Latin America since 1930 ideas, culture and society**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1995. p. 1-129.

MOUZELIS, Nicos. **In defence of the sociological canon: a reply to David Parker**. The Sociological Review, v. 45, n. 2, p. 244-253, 1997.

MUDIMBE, Vumbi Yoka. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde. Edições Pedagogo: Luanda, Edições Mulemba, 2013.

MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina colonial**, V. I. São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do Bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

O’GORMAN, Edmundo. **La invencion de América.** Mexico: FCE, 1995.

ORTEGA, Mariana. Decolonial Woes and Practices of Un-knowing. **The Journal of Speculative Philosophy**, v. 31, n. 3, p. 504-516, 2017.

PACO, Félix Patzi. Sistema comunal. **Una propuesta alternativa al sistema liberal.** La Paz: Editorial Vicuña, 2009.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PEIRCE, Charles Sanders. **The essential Peirce volume I (1867-1893):** selected philosophical writings. Indiana University Press, 1992.

PINTO, Simone Rodrigues. O pensamento social e político latino-americano: etapas de seu desenvolvimento. **Sociedade e Estado**, v. 27, n. 2, p. 337-359, 2012.

POGREBINSCHI, Thamy. **Pragmatismo: teoria social e política.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

PORCILE, Gabriel. **Heterogeneidade estrutural: conceito e evidências na América Latina.** Revista Economia & Tecnologia, v. 6, n. 2, 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais-perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2005.

PUTNAM, Hilary. **El pragmatismo un debate abierto.** Barcelona: Editorial Gedisa: 1999.

QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.

\_\_\_\_\_. **Cuestiones y horizontes.** De la dependencia historic-estructural a la colonialidade/decolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World. **International social science journal**, v. 44, n. 4, p. 549-557, 1992.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RAMA, ÁNGEL. **A cidade das letras.** São Paulo: Boitempo, 2015.

RESCHER, Nicholas. **Pragmatism in Philosophical Inquiry: Theoretical Considerations and Case Studies.** Springer, 2016.

RESTREPO, Eduardo; MARTINEZ, Axel Alejandro Rojas. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RESTREPO, Luis Fernando. "Colonial Thought.": In: NUCCETELLI at all. **A Companion to Latin American Philosophy**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. p. 36-53.

RIBEIRO, Renato Janine. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. **Tempo Social**, v. 7, n. 1/2, p. 163-173, 1995.

RICOUER, P. **Freud: Una interpretación de la cultura**. Tradución Armando Suárez. Madri: Siglo Veintiuno, 1973.

ROCHA, Silvia P. V. Nietzsche e o Perspectivismo. **O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 213-223, 2004.

RODRIGUES, Léo Peixoto. **Introdução à sociologia do conhecimento, da ciência e do conhecimento científico**. Passo Fundo, RS: UPF Ed., 2005.

RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Contingency, Irony and Solidarity**. UK: Cambridge University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Essays on Heidegger and Others: Philosophical papers (Vol. 2)**. UK: Cambridge University Press, 1991.

ROSA, Marcelo C. Sociologias do Sul. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 1, 2014.

SAID, Edward W. **Representations of the intellectual: The 1993 reith lectures**. Vintage Books, 1994.

\_\_\_\_\_. **Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993**. Editora Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

\_\_\_\_\_. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAMPAIO, Evaldo. O argumento do criador do conhecimento em Nietzsche. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 48, n. 115, p. 89-106, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista crítica de ciências sociais, n. 78, p. 3-46, 2007.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2010b.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010c.

\_\_\_\_\_. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática.** Cortez Editora, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria de Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo, ou civilização e barbárie.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais.** Ática, 1994.

SAVRANSKY, Martin. A decolonial imagination: Sociology, anthropology and the politics of reality. **Sociology**, v. 51, n. 1, p. 11-26, 2017.

SCHUTTE, Ofelia. Philosophy, Postcoloniality and Postmodernity. In: NUCCETELLI, Susana et all (ed.). John Willey & Sons, NUCCETELLI At all (edt). **A Companion to Latin American Philosophy**, p.312-326, 2009.

SHALIN, D. Pragmatism and Symbolic Interactionism. **American Sociological Review**, vol. 51, 1986.

SHCUTZ, Alfred. **Sobre Fenomenologia e Relações Sociais.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SINGER, André. **Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador.** Editora Companhia das Letras, 2012.

SMITH, Barbara Herrnstein. **Belief and resistance: Dynamics of contemporary intellectual controversy.** Harvard University Press, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOREY, John. **Teoria cultural e cultura popular: uma introdução.** São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

SUCKIEL, Ellen Kappy. William James. In: MARGOLIS, Joseph; SHOOK, John R. (Ed.). **A companion to pragmatism.** Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006. p.30- 34.

TADEU, Tomaz. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo.** Autêntica, 2013.

THOREAU, Henry David. **Caminhando.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

\_\_\_\_\_. **Waden or, life in the woods.** New York: Sterling Publishing Co., 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGGONER, Zach. **My avatar, my self: Identity in video role-playing games.** McFarland, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Para abrir as ciências sociais.** São Paulo: Cortez, 1996.

\_\_\_\_\_. **World-Systems Analysis: an introduction.** Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Impensar a Ciência Social.** Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **O universalismo Europeu: a retórica do poder.** São Paulo: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ Y GROSFUGUEL (Ed.). **El giro decolonial.** Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global. Bogotá: Eesco-pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 47-62.

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

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ZÚÑIGA, J. et all. La filosofía de la liberation. In: DUSSEL, E. et all. **El pensamiento filosófico latinoamericano del caribe y “latino” (1300-2000).** Mexico: Siglo XXI Editores, 2011, p. 399-418.