

PENSAMENTO DECOLONIAL: entre a totalidade e a particularidade

Allysson Lemos Gama da Silva

Mestre e doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

RESUMO

Este trabalho visa refletir sobre como autores fundamentais da Escola de Pensamento Decolonial trabalham a dinâmica entre totalidade e particularidade em suas críticas epistêmicas à ordem global eurocêntrica. Observo analiticamente autores como Alberto Acosta, Agustín Lao-Montes e Marcelo Rosa. Também são discutidos autores fundamentais que serviram de inspiração ao pensamento decolonial, como José Carlos Mariátegui, Franz Fanon e Fausto Reinaga.

PALAVRAS-CHAVE: AMÉRICA LATINA; INTELECTUAIS; PENSAMENTO DECOLONIAL; TEORIA POLÍTICA.

ABSTRACT

This paper reflects on how fundamental writers of The Decolonial Thought School work the dynamic between totality and particularity on their epistemic critics on the Eurocentric global order. I analyze authors such as Alberto Acosta, Agustín Lao-Montes and Marcelo Rosa. Fundamental authors that were inspiration for the decolonial thought are also analyzed, such as José Carlos Mariátegui, Franz Fanon and Fausto Reinaga.

KEYWORDS: LATIN AMERICA, INTELLECTUALS, DECOLONIAL THOUGHT; POLITICAL THEORY.

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, em vários âmbitos das ciências humanas, foram questionados os modelos compreendidos como totalizantes, ou seja, as análises que enfatizavam a abordagem do todo em detrimento do particular e, portanto, contribuíam para entendimentos da vida social que desconsideravam a pluralidade e a diversidade cultural. Isto podemos encontrar, por exemplo, na antropologia que se consolidou como crítica ao evolucionismo e que estava inspirada no romantismo ou pessimismo alemão (Sahlins, 1997). Também no pensamento indigenista latino-americano que bebeu de fontes parecidas, para ficar em dois exemplos.

No âmbito político, as lutas de libertação na África e os movimentos de contestação ao republicanismo eurocêntrico na América também lançaram novos significados na arena política. Alguns deles enfatizando as urgências políticas, outros colocando centralidade na dimensão cultural da ordem republicana capitalista e colonialista, iniciaram os debates sobre a necessidade de descolonizar o Estado. O quanto estas propostas buscaram a afirmação de uma particularidade como antítese da totalidade já descrita, e o quanto estas propostas de descolonização sugerem uma nova totalidade, é um interesse deste trabalho.

Faço, portanto, uma breve introdução à discussão sobre a Modernidade e o surgimento do chamado tempo histórico, para então situar o debate sobre a questão da totalidade e da particularidade na articulação de projetos políticos que visaram superar o colonialismo em múltiplas dimensões.

MODERNIDADE, TEMPO HISTÓRICO E A CRÍTICA DECOLONIAL

A ideia de totalidade como elemento central da análise política corresponde com o surgimento da Modernidade. Acompanha o desenvolvimento da ideia de “História”, que só terá o sentido que conhecemos hoje, qual seja, de um *todo* in-

tegrado, coerente e processual, nesse período. Só então ganhará o *status* de disciplina do conhecimento. Antes, no contexto europeu, “história” tinha o caráter de ensinamentos, lições e exemplos que condicionavam os atos humanos a consequências pré-determinadas.

O historiador Reinhart Koselleck (2006), autor indispensável para pensar a História como disciplina, qualifica a forma de pensar o tempo difundida pela Igreja Católica: o “fim dos tempos”, sempre postergado e reificado em diversas profecias apocalípticas – as mais conhecidas são as de Nostradamus, mas há diversas outras – era justamente a maneira de integrar fieis sobre seu domínio, já que cada adiamento do fim do mundo correspondia a uma nova oportunidade concedida por Deus para a salvação.

Portanto, para Koselleck, pensar a história como processual, linear e evolutiva, e com um futuro inimaginado, trata-se, de um lado, do desenvolvimento histórico das tradições humanistas e iluministas de pensamento e, de outro, do processo de fundação da Modernidade. Coloco nestes termos, pois o próprio autor destaca que pela primeira vez houve tal classificação do tempo, como Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna, de maneira que se estava conscientemente vivendo a Modernidade, construindo-a histórica e politicamente, afirmação que não se equivalia aos que viveram os períodos anteriores. Segundo o autor, a história inclusive, por vezes, assumiria qualidades divinas, substituindo a “vontade divina” na lógica vigente anteriormente (Koselleck, 2006).

Portanto, o tempo histórico moderno propõe uma nova dinâmica entre passado e futuro: o passado não voltará, não é mais uma assombração do presente; tampouco o é o futuro, como era apresentado o “fim dos tempos”. A história caminha do passado ao futuro de forma linear e evolutiva, em direção ao progresso. Ela é também total: os indivíduos, as classes, os povos, interagem nela, formando um todo coerente. Este raciocínio sobre o tempo atravessa todas as estruturas sociais modernas: o pensar a nação, o Estado, a comunidade.

Por outro lado, como já foi destacado, este é um paradigma europeu. Isto é importante enfatizar: o surgimento da Modernidade corresponde historicamente à ascensão política da burguesia, o que a condiciona às demandas da acumulação capitalista. O que projeta a Modernidade como paradigma universal, subjugando outras formas de pensar o tempo,

é precisamente o colonialismo e, as críticas inauguradas no século XX a este arcabouço de valores se configuram como a própria antítese do colonialismo: o pensamento pós-colonial e decolonial.

Assim, o que faz a escola latinoamericana decolonial, por exemplo, é propor um alargamento da Modernidade “para trás”, já que não seriam apenas os elementos endógenos europeus os únicos aspectos de seu surgimento histórico, mas fundamentalmente as trocas comerciais no Atlântico, o tráfico de escravos e o colonialismo seriam a base material para tal realização.

Desta maneira podemos compreender o continente americano não apenas como o objeto da expansão marítima europeia. Considera-se assim o significado do colonialismo na formação desta História moderna.

A TEORIA MARXISTA NA PERIFERIA DO SISTEMA CAPITALISTA

Pensando as implicações desta dinâmica de organização da vida social, no contexto latino-americano do início do século XX, - que pressupõem o eurocentrismo e o liberalismo típicos das repúblicas então fundadas -, ganharam força ideias indigenistas, que visavam acima de tudo substituir as práticas estatais de genocídio indígena pela “integração do índio à vida nacional”. Outras destas reflexões estiveram ligadas a ideias essencialistas sobre a cultura indígena, ligando o índio à natureza e à pureza espiritual e que, portanto, eram necessárias políticas estatais que preservassem o seu modo de vida.

Apesar de ser considerados por muitos como indigenista, ou às vezes como um marxista indigenista, Mariátegui apresentou perspectiva bastante diferente em suas análises sobre a política peruana. Para ele não se tratava de realizar políticas tendo o índio como objeto, mas sim entender o índio como sujeito revolucionário e socialista, capaz de substituir o falho projeto de nação eurocêntrico empreendido pela classe dominante peruana.

Em seus debates com a Internacional Comunista nos anos 1920, Mariátegui discordava da ideia de que o proletariado era a vanguarda da revolução. Menos ainda estava de

acordo com a ideia de que proletários e burgueses deveriam antes realizar uma revolução democrático-burguesa como etapa da luta pelo socialismo nos países da periferia do sistema capitalista (Galindo, 1980). Fundamentava sua posição na análise sobre a formação da república peruana, na qual não haveria divergências entre uma burguesia nacional e os latifundiários, mas sim um protagonismo do latifúndio no Estado e na acumulação capitalista, formando o que chamava de gamonalismo. Já os indígenas, organizados nos *ayllus*¹, sob administração coletiva e comunal da terra e, com seu histórico de rebeliões desde o período colonial, reuniam as condições históricas para um projeto nacional e socialista no Peru (Mariátegui, 2010).

1

Os *ayllus* são formas de organização da vida social entre as etnias quéchua e aymara na região da Cordilheira dos Andes. Estas estruturas sociais estão presentes em Peru e Bolívia até os tempos atuais e boa parte do pensamento político andino é inspirado em valores presentes nestas culturas.

Outro intelectual orgânico marcado por um nacionalismo anti-colonial e crítico ao eurocentrismo é o martinicano Franz Fanon. Psiquiatra do mundo colonizado e militante pela libertação nacional da Argélia, Fanon escreveu a obra-prima *Os Condenados da Terra* (1997) no contexto do ápice de lutas por independência no continente africano que se deram no século XX. Fanon também foi um crítico do programa cultural nacional imposto pela elite colonial. Segundo ele, não era possível que uma cultura nacional argelina se desenvolvesse no ambiente colonial, já que imperava uma mentalidade colonizada onde os negros eram concebidos como o alter nacional.

Portanto, a formação de uma cultura nacional argelina se daria na própria luta de libertação e, não na busca de um retorno ao ancestral – crítica que fazia a outros intelectuais negros contemporâneos a ele. A luta de libertação seria em si a negação da condição de colonizado, e a cultura nacional a resultante desta contradição. Vale notar aqui como o pensar a cultura em Fanon esteve inspirado no materialismo histórico, onde a contradição entre tese e antítese produz uma síntese:

Pensamos a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que se possa imaginar. Não é unicamente o bom êxito da luta que se dá por suas consequências validade e vigor à cultura. Não há hibernação da cultura durante o combate. A própria luta, em seu desenrolar, em seu processo interno, desenvolve as diversas direções da cultura e esboça outras novas. A luta de libertação não restitui à

cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado (Fanon, 1997, p. 205).

Isto posto, o debate sobre o sujeito da luta de libertação também estava colocado na obra de Fanon. Assim como Mariátegui, o autor criticava as teses soviéticas que diziam que era o proletariado o dirigente do processo político. Para Fanon, no mundo colonizado e em especial na Argélia, o proletariado estava demasiadamente identificado com o Ocidente e mais distante do processo de descolonização. Portanto, é interessante perceber como para o martinicano os elementos objetivos e subjetivos estavam integrados, já que assim os camponeses na Argélia seriam a classe revolucionária (Wallerstein, 2008).

O processo político não se esgotava no nacionalismo independentista. Para ele, da consciência nacional deveria se passar em seguida a consciência política e social, e por essa razão que o processo não poderia ser liderado por uma burguesia nascente, também muito identificada com o colonialismo.

Uma outra tradição de pensamento se formaria na Bolívia a partir dos anos 1960 com a virada intelectual do advogado e deputado indígena, Fausto Reinaga. Deputado pelo *Movimiento Nacionalista Revolucionario* [MNR] desde os anos 1940, Reinaga rompe com a tradição do nacionalismo revolucionário a partir do estabelecimento do governo do mesmo partido na Revolução de 1952. Reinaga viria a ser um crítico radical da maneira como os governos do MNR conduziram a reforma agrária no Trópico de Cochabamba e também das políticas de “integração do índio à vida nacional” estabelecidas desde então (Camargo, 2006).

Reinaga parte para a formulação de uma política radical de negação epistêmica do Ocidente. A obra mais bem acabada a este respeito se chama *La Revolución Índia* (2010), publicada pela primeira vez em 1970. Nela, Reinaga empreende um exercício de ressignificação da história da Bolívia, dizendo que a história oficial era branco-mestiça. Assim, o autor realiza o contar de uma outra história, a da “Nação Índia”, onde figuram como etapas da construção da nação “os tempos glo-

riosos dos incas”, a Conquista espanhola, as rebeliões indígenas lideradas por Tupaj Amaru, Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Zárata Willka.

Este resgate histórico se dá a partir de uma outra forma de pensar o tempo que corresponderia às etnias *quechua* e *aymara*: o *Pachakuti*. Trata-se de uma visão cíclica da História, onde espaços temporais de glória ou de declínio se alternam. Desta maneira, a Revolução Índia é o retorno ao tempo glorioso dos incas, um novo “Pachakuti”, bem como o período que vai da Conquista até o governo do MNR se trataria do *Pachakuti* onde prevalece o domínio das “feras brancas do Ocidente” (Reinaga, 2010).

Assim como em Mariátegui, em Reinaga também os valores coletivistas e de questionamento ao antropocentrismo ligados à estrutura dos *ayllus*, agora entendidos como estruturas originárias do tempo dos incas, devem ser a base do Estado boliviano, que precisaria ser indianizado. Reinaga recusa também a participação nos sindicatos rurais, que segundo ele eram estruturas ocidentais. Para ele também as lutas por aumentos salariais não serviam à Revolução Índia.

Muito inspirado também em Fanon, a política do indianista visava a descolonização do Estado boliviano e também do próprio índio, que precisava se libertar da mentalidade branco-mestiça que o dominava. Por outro lado, o autor propõe uma radicalização epistêmica que não corresponde com a proposta do martinicano: Reinaga diz que para o índio se descolonizar, era preciso “tirar Marx e Cristo da cabeça”.

A despeito da originalidade e da influência de Reinaga no pensar a Bolívia pós-1952, como podemos ver sua proposta teórica é marcada por uma visão essencialista da “luta de raças”. Os horrores coloniais praticados pelas “feras brancas do Ocidente” não correspondem à uma análise materialista do colonialismo, do significado das “Grandes Navegações” etc. Também o índio, por si só, era entendido como essencialmente mais elevado que o branco-mestiço.

Isto nos leva a um debate sobre o próprio sentido da descolonização. Em Fanon, como vimos, há uma diferença sensível para Reinaga no que diz respeito ao movimento histórico. Enquanto em Reinaga se trata de um retorno ao tempo dos Incas, glorioso e igualitário, Fanon propõe a busca ao desconhecido, a uma cultura nacional que ainda está por se formar.

Podemos dizer também que a defesa do *ayllu* em Mariátegui se coloca em outros termos: não se trata do índio como bom selvagem, ao qual se deve retornar, mas a valorização das relações coletivistas que estavam colocadas naquele tempo histórico em que escreveu. Portanto, a cultura não é estanque e parada no tempo; a cultura não é, mas sim está.

A ESCOLA DECOLONIAL E O DILEMA ENTRE A TOTALIDADE E A PARTICULARIDADE

A respeito da dinâmica entre totalidade e particularidade, o debate é mais complexo. Os autores mencionados até aqui estão, de uma forma geral, fazendo uma crítica a uma perspectiva universalista e antropocêntrica da cultura, ou seja, a visão cristalizada do que seria o Homem na tradição iluminista não é reificada em nenhum dos autores, já que a crítica aos regimes colonialistas em cada um deles expõem tal perspectiva como padronizadora e eurocêntrica, e também afirmam a *particularidade* cultural de seus respectivos povos, de maneira mais ou menos essencialista.

Há também em Mariátegui e Reinaga questionamentos às estruturas de representação liberal-republicanas, já que o *ayllu* enquanto coletividade seria uma alternativa às esferas representativas que tomam o indivíduo como átomo da sociedade. Neste sentido, estão classificando estas instituições políticas como eurocêntricas, o que configura também uma crítica à ordem ocidental como única forma possível, a partir do estabelecimento do originário como particular.

Por outro lado, as propostas de descolonização apontam para a construção de um novo regime de organização social. Não se trata em nenhum dos casos de uma afirmação da diferença no interior da ordem liberal. Em Mariátegui, as comunidades originárias devem assumir um sentido revolucionário na direção do socialismo. Em Fanon, também chama a atenção a construção de uma Argélia independente e a fundação de um Estado nacional. Até mesmo em Reinaga, onde a ênfase nos aspectos culturais como particularidade é maior, e também a ruptura epistêmica com o Ocidente é colocada com centralidade, não se trata simplesmente de uma afirmação da diferença, mas sim se propõe uma nova ordem fundada no modelo incaico originário.

O que se quer dizer, portanto, é que se tratam de projetos de sociedade e, podem ser lidos no que diz Koselleck sobre a possibilidade de planejar o futuro, diante da concepção de tempo histórico moderna. Estas propostas de descolonização também estão contempladas na ideia de homens e mulheres que agem na História, em busca de um futuro que não está prescrito. Neste caso, a única exceção seria Reinaga, já que a partir da concepção de tempo prevista no *Pachakuti*, o tempo glorioso dos incas irá voltar. Ainda assim, o índio é o tempo todo convocado à “Revolução Índia”.

Já a escola latinoamericana de pensamento decolonial é, em grande parte, inspirada nestes autores e militantes, principalmente Mariátegui e Reinaga. Podemos dizer que se formou um pensamento político andino a partir da interpretação das cosmologias *aymara* e *quechua*, e a proposta de relação recíproca entre homem e natureza, que visa combater o antropocentrismo, bem como a valorização do “comunitário” e do “originário” tem essa fonte de origem.

É o caso do equatoriano Alberto Acosta, intérprete fundamental da ideia de Estado Plurinacional e, também proponente da ideia de “Bem Viver”. A partir da crítica ao desenvolvimentismo como única possibilidade de superação dos dilemas latinoamericanos, Acosta diz que o mundo deve se recriar a partir do comunitário, recusa a visão evolucionista que associa o indígena com o atraso e também chama a atenção para a superação do antropocentrismo como forma de se evitar uma ação humana predatória da natureza (Acosta, 2017).

Assim colocado, compreendemos que a proposta de Acosta se soma aos autores discutidos anteriormente como uma pauta descolonizadora. Por outro lado, o equatoriano é categórico ao dizer que não se trata de um retorno ao mundo idílico e, sim, uma proposta “civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo” (Acosta, 2017, p.76).

Desta maneira, provavelmente em debate com outros setores mais reinaguistas, Acosta está afirmando sua posição a respeito de um novo horizonte civilizatório e, portanto, total. Assim como em Mariátegui, o indígena não é associado a uma forma de particularismo, mas sim portador de uma filosofia de libertação.

No entanto, o mesmo não pode ser dito a respeito de todos os grupos e pensadores que trabalharam o problema da descolonização das relações sociais. A crítica ao caráter pa-

dronizador do Ocidente capitalista, muitas vezes dá lugar a uma simples afirmação da diferença cultural. A este respeito, Agustín Lao-Montes e Jorge Daniel Vazquez fazem uma crítica ao essencialismo presente nas obras de Mignolo e de Grasfoguel, que vê as culturas originárias como “não hierarquizadas, autodeterminadas, pluralistas e democráticas” (Lao-Montes; Vazquez, 2018, p. 298). Para os autores:

[...] é necessário reafirmar a possibilidade da crítica à dominação no plano epistêmico, não unicamente a partir de uma volta ao passado incólume das práticas ancestrais, mas também ao reconhecimento do caráter plenamente global da produção da razão, do político e do ético no Sul (Ibid., p. 302-303; tradução minha).

Os autores chamam a atenção ainda que, em alguns casos, se busca uma oposição entre marxismo e decolonialidade, como uma forma de negar a questão classista. Dessa maneira, vemos muitas vezes as elites econômicas assumirem a defesa do *particular* como forma de cooptar movimentos de resistência, fazendo parecer possível a inserção na ordem liberal capitalista, como podemos ver em algumas experiências de governo – por exemplo, quando o katarista Victor Hugo Cárdenas foi vice-presidente no regime neoliberal na Bolívia. Também alguns programas políticos de partidos da elite econômica mundial passaram a debater questões étnicas e culturais.

Neste sentido, chama a atenção o debate empreendido por Marcelo Rosa, por exemplo quando o autor, em sua crítica a Boaventura de Sousa Santos, se pergunta se a ideia de *ecologia dos saberes*, ao igualar diferentes cosmologias, não estaria reificando uma padronização cultural tal qual faz o Ocidente:

Como colocar em um mesmo escopo epistemologias feministas e pós-coloniais, o Movimento dos Sem Terras, quilombolas e indígenas [exemplos usados pelo autor] sem reincidir em uma réplica do que sempre fez a ciência social tradicional. Em minha crítica esta união ecumênica constitui uma espécie de Outro do Norte e não uma composição sustentada em especificidades próprias para além da vaga noção de tradicional usada ao longo das páginas (Rosa, 2014, p. 48).

Podemos notar neste trecho que Rosa, diferentemente de Acosta, está preocupado com a ênfase em uma diferença epistêmica. A ideia de equalizar diferentes repertórios de luta como um “Outro do Norte” significaria uma padronização tal qual faz o Ocidente. O autor rejeita a ideia de que para superar uma forma hegemônica seria preciso construir outra, o que nos faz concluir que se trata de uma primazia da *particularidade* em relação à *totalidade*.

Do meu ponto de vista, este tipo de saída elíptica não nos ajuda a superar o colonialismo epistemológico, pois mantém intacto o dilema entre ou a imposição de uma epistemologia geral (e que dê conta das diversidades) ou a aceitação de várias epistemologias (que não necessariamente se comunicam ou querem se comunicar) espalhadas pelo mundo colonizado em condições, durações e com consequências tão diferentes (Rosa, 2014, p. 48).

A pergunta que fica destas colocações é se estes atores políticos e sociais podem, isoladamente, superar a opressão a que estão submetidos. Se se compreende que este feito pode ser realizado a partir do estabelecimento da diferença epistêmica, a resposta pode ser afirmativa. Se, por outro lado, a luta por descolonização visa objetivos materiais de superação da ordem política vigente, seguramente é preciso estar atento à conformação da hegemonia nas respectivas sociedades e produzir uma alternativa política. É desta última maneira que Lao-Montes e Vazquez abordam a questão: “Para além de conhecer a presença dos distintos suis no norte, existe a necessidade de enfrentar as dificuldades de se construir um método que permita articulá-los” (Lao-Montes; Vazquez, 2018, p. 294; tradução minha).

Para os autores, é preciso fazer a crítica imanente e a crítica transcendente, o que chamam de *dobles crítica*. A primeira corresponde àquela inaugurada por Marx, que do interior do pensamento moderno pôde perceber os esquemas de dominação presentes na acumulação de capital, dando centralidade ao tema da exploração do trabalho e abrindo o “continente da crítica”. A segunda seria aquela que extrapola os padrões epistêmicos modernos, ao identificar que a dominação dos povos colonizados e o sufocamento de suas culturas são elementos-chave da ordem política eurocêntrica, e criticá-los é parte do processo de pensar formas de organização da vida social numa perspectiva decolonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Feitas as devidas críticas às análises que primam pelo entendimento do particular como negação da totalidade, deve-se frisar que esta última precisa ser avaliada segundo o exame concreto da realidade, e não pré-determinada em uma rigidez conceitual. Dito isto, faz-se importante notar a contribuição destas teorias ao entendimento do que é a América Latina em sua complexidade social.

REFERÊNCIAS

Acosta, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2017.

Camargo, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. *Bolívia – A Criação de um Novo País*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1997.

Galindo, Alfredo Flores. *La Agonía de Mariátegui – La polémica con la Komintern*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1980.

Hurtado, Javier. *El Katarismo*. Hishbol: La Paz, 1986.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

Lao-Montes, Agustin & Vazques, Jorge Daniel. *Crítica Decolonial de la Filosofía y Doble Crítica en Clave Sur*. In: Morana, Mabel (Ed.). *Sujeto, Descolonización, Modernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos*. Editorial Iberoamericana Verbuert. 2018.

Mariátegui, José Carlos. *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

Reinaga, Fausto. *La Revolución India*. Movimiento Indianista Katarista: La paz, 2010.

Rosa, Marcelo. *Sociologias do Sul: ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14 n. 1, p. 43-65, 2014.

Sahlins, Marshal. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção. *Mana* - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

Wallerstein, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº82, p.3-12 Setembro de 2008.