

Vidas e Saberes periféricos como Potências Transgressoras

Peripheral Lives and Knowledge as Transgressing Powers

Vidas y saberes periféricos como potencias transgresoras

Mariane BITETI

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Brasil

Marcelo José Derzi MORAES

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Brasil

Resumo

Esse artigo apresenta uma concepção de periferia vista a partir das vidas e saberes periféricos como potências transgressoras. Seja no sentido da produção do conhecimento, como no sentido da produção de espacialidades outras, afirmamos a existência e a importância dessas vidas e saberes a partir de uma conceituação renovada de periferia. Refletir sobre a periferia é também pensar o centro e a relação centro-periferia, tanto nos sentidos simbólico, como político, vinculados à dinâmica social que se espacializa. Diante disso, o artigo traz como fundamento analítico a relação eu-outro em que os temas filosóficos da identidade, da diferença e da alteridade aparecem como as referências do olhar. Mais que isso, tenta-se pensar o seu desdobrar nos modos possíveis de realização dessa relação enquanto limite e transgressão. A relação centro-periferia aparece como relação eu-outro. De modo que o outro é também nesse artigo trabalhado a partir de um ponto de vista e de abordagens descoloniais, tendo em vista o esforço de restituir a dignidade dos outros que foram historicamente e geograficamente negados, invisibilizados e exterminados, além de diagnosticar o que fora, por muitas vezes, a invenção do outro como mecanismo de saber e poder. Supomos que o reconhecimento de outras práticas espaciais-existenciais expressa um modo ético de relação com o outro, diferente daquele que constrói o sentido da periferia no escopo da tradição moderno-colonial europeia.

PALAVRAS-CHAVE: periferia, potência, transgressão, espacialidade.

Abstract

This article presents a conception of periphery seen from peripheral lives and knowledge as transgressing powers. Whether the sense of production of knowledge or the production of other spatiality, we affirm the existence and importance of peripheral lives and knowledge from a renewed conception of the periphery. Reflecting on periphery means to think of the center, and the center-periphery relationship, both spatialized in the symbolic and political sense, linked to the social dynamics. Therefore, the article brings as an analytical foundation the I-other relationship in which the philosophical themes of identity, difference, and otherness appear as the references of the gaze. More than that, we try to think about its unfolding in the possible ways of realizing that relationship as limit and transgression. The center-periphery relationship appears as the I-other relationship. So, the other is worked from decolonial approaches, considering the effort to restore the dignity of others who were historically and geographically denied, invisible and exterminated, in addition to often diagnosing the invention of the other as a mechanism of knowledge and power. We assume that the recognition of other spatial-existential practices expresses an ethical mode of relation with the other, different from that which constructs the sense of the periphery in the scope of the European modern-colonial tradition.

KEYWORDS: periphery, power, transgression, spatiality

Resumen

Este artículo presenta una concepción de periferia vista a partir de las vidas y saberes periféricos como potencias transgresoras. En el sentido de la producción del conocimiento, como en el sentido de la producción de otras espacialidades, afirmamos la existencia y la importancia de esas vidas y conocimientos a partir de una concepción renovada de periferia. Reflexionar sobre la periferia es también pensar el centro y la relación centro-periferia, tanto en los sentidos simbólico como político, vinculados a la dinámica social que se espacializa. Por lo tanto, el artículo trae como fundamento analítico la relación yo-otro en que los temas filosóficos de la identidad, de la diferencia y de la alteridad aparecen como las referencias de la mirada. Más que eso, se intenta pensar su desdoblamiento en los modos posibles de realización de esa relación como límite y transgresión. La relación centro-periferia aparece como relación yo-otro. De modo que el otro es también en ese artículo trabajado desde un punto de vista de abordajes descoloniales, teniendo en vista el esfuerzo de restituir la dignidad de los otros que fueron histórica y geográficamente negados, invisibilizados y exterminados, además de diagnosticar, a menudo, la invención del otro como mecanismo de saber y poder. Suponemos que el reconocimiento de otras prácticas espaciales-existenciales expresa

un modo ético de relación con el otro, diferente de aquel que construye el sentido de la periferia en el ámbito de la tradición moderno-colonial europea.

PALABRAS CLAVE: periferia, potencia, transgresión, espacialidad.

Do rio que tudo arrasta se diz que é violento.
 Mas ninguém diz violentas
 As margens que o comprimem.
Bertold Brecht

Situando o debate da periferia

A escrita desse artigo dimensiona o debate da periferia e da relação centro-periferia a partir de duas principais dimensões que o tema abarca. A primeira delas diz respeito às características da organização da cidade no que concerne à produção do espaço urbano e consequente estabelecimento de uma desigualdade que reverbera na delimitação de centros e periferias. A outra se refere às características da produção e subalternização do conhecimento em escala mundial, que por sua vez, também a partir de uma lógica desigual, produziu centros e periferias epistêmicas.

O intuito de problematizar essas conformações e de questionar modos de apreensão da relação centro-periferia se dá porque historicamente e hegemonicamente, se privilegia a centralidade em relação à periferia. Pois, mesmo diante do reconhecimento do valor ético, político e epistêmico das periferias, quando se faz, manifesta-se um desejo de alçar a periferia à condição de centralidade. A isso oferecemos uma outra leitura possível, amparada pela compreensão das relações eu-outro do ponto de vista do limite e da transgressão, em que as periferias ou o movimento de periferização aparecem como um horizonte de potência de novas formas de saber, de viver, de habitar e de conviver.

Muito se debate o tema da periferia a partir de uma leitura que privilegia a dimensão material dos fenômenos sociais e, portanto, a periferia é vista, sob essa ótica, como um espaço que fica à margem do centro. No latim *periphēria* refere-se àquilo que rodeia um determinado centro, como uma zona, um contorno ou um perímetro. São basicamente os arredores da cidade, limitando o seu escopo à dimensão do urbano.

Nesse artigo, pretendemos considerar como algo relevante a compreensão da periferia também como um fato existencial, um fenômeno social, cuja abrangência está para além da sua dimensão material, o que conduz por sua vez, a espacialidade para essa mesma interpretação. Queremos propor um olhar daquilo que a periferização da vida permite produzir, sobretudo pela sua potência inventiva de novas espacialidades relacionais.

É importante ressaltar, no entanto, que o horizonte imaterial da periferia não significa que essa não possa ganhar objetividade e mesmo materialidade, supomos que sim,

mas essa objetividade se manifesta por meio de relações diversas, nas quais pretendemos nos aprofundar e caracterizar. E em relação à sua possível materialidade, característica, sobretudo, da constituição do espaço urbano, ressaltamos que essa perspectiva da espacialidade não se define a partir do critério da estabilidade nem tampouco da permanência. Reforçando a ideia, não queremos lidar com essa questão de limitofia e pensar esses dois supostos polos como algo completamente abstrato, mas, também, compreender que sua realidade material, concreta, não é o suficiente para assegurar um solo fixo. Uma vez que a ideia de fixidez deste solo poderia determinar uma segurança e uma determinação do espaço, impedindo sua mobilidade e mudança. Ora, é sabido o quanto na história do pensamento, da filosofia, se pensou o lugar, principalmente, a Europa, enquanto um lugar abstrato, não real, metafísico. Isso garantiria que esse lugar ocupasse uma dimensão metafísica para se tornar o lugar central de um discurso referencial universal.

Tais questões também põem a descoberto as formas como os filósofos e os professores de filosofia tendem a afirmar as suas raízes numa região espiritual invariavelmente descrita em termos geopolíticos: a Europa. A ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção de conhecimento vai a par com a falta de reflexão crítica quanto ao empenhamento da filosofia e dos filósofos ocidentais com a Europa enquanto local epistêmico privilegiado. (Maldonado-Torres, 2010: 397-398)

A produção periférica da colonialidade

Ao pensarmos uma produção de pensamento transgressora vinda das margens, compreendidas anteriormente apenas enquanto solo desnutrido sem força, encontramos a oportunidade de desmontar e desmistificar a pretensão abstrata do lugar colonial possuidor do solo metafísico, onde se produz e reproduz para as suas colônias e para o resto do globo um suposto único tipo de pensamento e uma única espacialidade considerados como universais. É preciso terrificar, portanto, tal como fez Maldonado-Torres e Franz Fanon, o solo abstrato do pensamento universal. Pois, perceberemos, que na história do mundo, esse solo territorializado foi a Europa, sendo a Grécia, a Itália, a França, a Inglaterra e a Alemanha, depois a América do Norte, onde a pretensão do pensamento universal se enraizou em solos metafísicos. Em outras, palavras, a Europa sempre se percebeu enquanto espírito, determinando o outro, o não-europeu, como carne, coisa, terra, uma *terra nullius*, portanto, uma questão geopolítica.

Durante demasiado tempo, a disciplina da filosofia agiu como se o lugar geopolítico e as ideias referentes ao espaço não passassem de características contingentes do raciocínio filosófico. Evitando, e bem, o reducionismo das determinações geográficas, os filósofos tem tido tendência para considerar o espaço como algo demasiado simplista para ser filosoficamente relevante. (Maldonado-Torres, 2010: 397)

Desta maneira, é possível entendermos que essas raízes estão fincadas em terras bastante batidas, nas quais o lagarto, o camaleão, a serpente, a cobra, esses seres terrestres, imanentes, que sobrevivem no solo, na terra, se nutrem desses solos, estão sempre buscando escapar do voo rasante, transcendental, da coruja de minerva (Hegel, 2008). Sendo assim, ao desmistificarmos o mundo dos segredos do pensamento universal europeu, que esconde o seu lugar num flerte metafísico, percebemos que a Europa sempre jogou com o efeito de viseira, procurando ver sem ser vista, uma tentativa de fazer reproduzir uma soberania absoluta, de um outro absoluto.

Esta coisa que não é uma coisa, essa Coisa invisível entre seus aparecimentos, não a veremos mais em carne e osso quando ela reaparecer. Esta coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí. Uma dissimetria espectral interrompe aqui toda especularidade. Ela dessincroniza, faz-nos voltar à anacronia. A isto chamaremos de efeito de viseira: não vemos quem nos olha. (Derrida, 1994: 22)

O resultado de desmontar a estratégia do olhar por baixo da viseira, é que desta maneira, aquele que via sem ser visto, agora passa ser olhado. No entanto, todas as tentativas e práticas de lançar ao outro as margens a partir de um olhar objetivista, transformando e nomeando o outro a partir de seu solo metafísico-discursivo em um objeto, em uma coisa colocada às margens, impediram de entender que essa coisa: pensa. Essa prática etnocêntrica, etnocida, genocida e racista, dificultou que o invasor europeu percebesse que em suas ações epistemicidas, por mais violentas que fossem suas intervenções, não seria possível acabar com as potências que viam e se produziam nas margens. Essas não mais compreendidas ou reconhecidas pelo olhar etnocêntrico de uma cultura que se pretendia universal, devido ao esquecimento da colonialidade.

A geopolítica filosófica de Fanon era transgressiva, descolonial e cosmopolita. Era sua intenção trazer à luz o que tinha permanecido invisível durante séculos. Reclamava a necessidade do reconhecimento da diferença, assim como a necessidade da descolonização enquanto requisito absoluto para o adequado reconhecimento da diferença humana e da concretização de uma forma de humanismo pós-colonial e pós-europeu. (Maldonado-Torres, 2010: 349)

Algumas abordagens recentes, nos chamados estudos descoloniais, tratam dessa questão, tal como Santiago Castro-Gómez (2005: 169), quando afirma que a crise da modernidade colonial europeia, abre a possibilidade histórica para a emergência das múltiplas diferenças reprimidas pelo racionalismo moderno que excluiu de seu imaginário o hibridismo, a ambiguidade e a contingência das formas concretas de vida. Isso que permite refletir sobre o que fora, segundo diz, a *invenção do outro* como um dispositivo de saber/poder da modernidade europeia a partir do século XVI que consolida os paradigmas que se instituem no real diante do processo colonizador.

Esse argumento fora amplamente analisado por Aníbal Quijano (1997) como a *colonialidade do poder* e por Walter D. Mignolo (2005) como *diferença colonial*. A

abordagem dessa relação entre os paradigmas e os seus modos de realização concreta em Castro-Gómez, vemos na seguinte passagem:

A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual. Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a ideia de uma Europa *ascética e autogerada*, formada historicamente sem contato algum com outras culturas (Blaut, 1993). A racionalização –em sentido weberiano– teria sido o resultado da ação *qualidades inerentes* às sociedades ocidentais (a “passagem” da tradição à modernidade), e não da interação colonial da Europa com a América, a Ásia e a África a partir de 1492. Deste ponto de vista, a experiência do colonialismo resultaria completamente irrelevante para entender o fenômeno da modernidade e o surgimento das ciências sociais. Isto significa que para os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso, mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico. (Castro-Gómez, 2005: 176)

Nas palavras de Quijano (2005) acostumamo-nos a identificar a modernidade e a racionalidade como experiências e produtos europeus. A partir dessa perspectiva, uma gama ampla de relações intersubjetivas e culturais passaram a ser vistas como pertencentes a uma dualidade entre o que seria Europa e não-Europa. Portanto, civilizado ou selvagem, racional ou irracional, moderno ou tradicional, dentre tantos outros estigmas próprios ao eurocentrismo. Enrique Dussel (2005) adverte para o fato de que a relação colonial com o outro via imposição cultural e força militar nada mais era do que a expansão do mesmo, de modo que antes de se instituir a modernidade cartesiana, já houvera a *ocultação do ser colonial* (Dussel, 2005). “Afim, nada é menos racional que a pretensão de que a cosmovisão específica de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, embora essa etnia se chame Europa Ocidental” (Quijano, 2006: 426). Boaventura de Sousa Santos aponta um epistemicídio causado pelo projeto homogeneizante da colonização que visava suprimir as diferenças culturais em nome de uma suposta supremacia cultural europeia. E, tal como afirma, corroborando a nossa assertiva inicial: “A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores” (Santos e Meneses, 2010: 16-17).

Daí consideramos que uma segunda perspectiva entre as dimensões da construção de um outro periférico tenha relação com a negação dos distintos modos de ser. Nesse sentido é que Maldonado-Torres propõe ampliar o sentido da crítica política e epistemológica, na direção do reconhecimento de que a modernidade/colonialidade também produziu uma *colonialidade do ser*. Segundo o autor, a modernidade se constituiu tanto pela colonização do tempo pelo europeu, como pelo controle geopolítico e imperial dos espaços. Tal como apresenta: “O que o conceito de modernidade faz é esconder, de

forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista” (Maldonado-Torres, 2010: 411).

A colonização do ser, enquanto velamento do outro, é, talvez, a prática-dispositivo mais bem manejada no que diz respeito à invenção do outro, à invenção do inimigo (Mbembe, 2017). Em outras palavras, o modo operante da grande máquina colonial moderna europeia, se centralizou (determinando o outro enquanto ser periférico) em seu espaço e a partir dele usou dos mecanismos de nomeação e delimitação do outro, a saber, os povos não europeus. Por meio desta prática, o homem europeu conseguiu reforçar sua identidade, ou seja, o seu ser enquanto identidade ontológica, e velou o ser do outro, atribuindo-lhe uma identidade. Para explicarmos de outra forma, podemos dizer que as sociedades africanas e da América do sul, em toda sua multiplicidade e singularidade, em seus modos de ser, de existir, tiveram suas potências neutralizadas devido à violência colonial.

Essa violência passa pela prática de nomear e classificar o outro a partir do modelo epistêmico do colonizador. Com isso, não apenas se cometeu um etnocídio, como um epistemicídio, ou seja, a execução, o assassinato, o apagamento, a obliteração, a neutralização, de milhares de sociedades, grupos e seres não-ocidentais. Esse, portanto, foi o primeiro mito criado pela modernidade europeia, o que Derrida (1991) vem chamar de mitologia branca: o mito do homem branco europeu de sua superioridade. Um mito que se inicia como violência ao diferente e que se justifica por um outro mito: o mito do desenvolvimento.

Apenas quando se nega o mito civilizatório e da inocência da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da “razão emancipadora”. Supera-se a razão emancipadora como “razão libertadora” quando se descobre o “eurocentrismo” da razão ilustrada, quando se define a “falácia desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. (Dussel, 2005: 29)

O pensamento descolonial tem demonstrado que a modernidade pautada pela colonialidade baseou-se em múltiplas formas de realização, tais como a colonialidade do poder e a colonialidade do saber, mas também envolveu uma colonialidade do ser, tal como assevera Walter D. Mignolo (1999). E nessa perspectiva, caberia elucidar as conformações do ser dos diferentes povos colonizados, e de que modo o contato com o outro pode expressar ontologicamente o controle e a dominação histórica que passaram. Nesse sentido, se percebe a urgência de uma desobediência epistemológica e de uma desconstrução da colonialidade.

Supomos que a invisibilização dos distintos modos de ser, aliado à subordinação dos saberes vivenciados por esses grupos, ganha visibilidade por meio das representações. Boa parte delas, estereotipadas, aquelas que chegam ao mundo acadêmico e pautam muitas das produções científicas. Por isso mesmo, a crítica da epistemologia moderna é necessariamente uma crítica dessas representações que reduzem o outro a alguns elementos para depois ampliar criando um sistema de representação pautado pelo estereótipo (Said, 2007). Podemos ver isso, por exemplo, nos estudos orientalistas e africanistas, quando esses parecem consubstanciar-se na tradição cartesiana do eu-penso que pode traduzir-se, e de fato assim ocorreu, no eu-imagino, eu-julgo, eu-determino, e, como disse Dussel (1993), eu-conquisto. Em outras palavras, o sistema de conhecimento Orientalista e Africanista reflete a identidade do sujeito pensante elevado à razão, que pensa a diferença como objeto da representação. “A partir do ‘eu conquisto’ ao mundo asteca e inca, a toda a América: a partir do ‘eu escravizo’ aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o ‘eu venço’ das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa ‘guerra do ópio’; a partir deste ‘eu’ aparece o pensamento cartesiano do *ego cogito*” (Dussel, 1977: 14).

Frantz Fanon (2006) em seu livro *Os Condenados da Terra*, analisa variados aspectos da subordinação de homens e mulheres impostos pela colonização. Também considera nesse intento, as condições de sua libertação, que para Fanon corresponde a uma *libertação de ser*. O ser em sua análise, diz respeito, sobretudo, a uma dimensão psíquica, mas talvez aí resida a sua grande contribuição numa leitura do processo da descolonização. Ou seja, é pelo fato de ter reunido as dimensões do político, cultural e psicológico, que ousou construir um conhecimento que pudesse abarcar, tal como dissera sua prefaciadora, Alice Cherki (2002): corpo, a língua e a alteridade como experiência subjetiva necessária na própria construção do futuro político (Fanon, 2006: 21). É diante disso, que podemos pensar um movimento de transgressão, de deslocamento da violência colonial, uma vez que a colonização se inicia pela colonização do ser.

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. (Fanon, 2006: 26)

V. Y. Mudimbe (1988), numa interpretação do texto de Fanon à luz da influência de Marx sobre esse autor, confere visibilidade à dialética presente em sua obra, cujos termos são: a alienação provocada pelo colonialismo como a tese, as ideologias africanas da alteridade como a antítese, e a libertação política como a síntese pretendida. A alienação corresponde à dependência objetiva e ao processo de auto vitimização dos colonizados diante da incorporação dos estereótipos raciais e culturais. Para Fanon, a

personalidade negra e a negritude seriam as formas de negação dessa tese, ao passo que avança como suporte para as lutas contra o sistema colonialista. A síntese seria, justamente, a libertação como *consciência nacional e práxis política*. É a partir desse movimento que Fanon (2006) pode propor: o novo homem.

O tema da alteridade nasce, sobretudo, com o discurso europeu pautado pela experiência da colonialidade. Era no contato com o outro do “outro” lado do mundo que se forjava um tipo de identidade europeia, distante e presunçosamente superior às múltiplas formas de vida com a qual se passa a ter um contato mais permanente, ainda que esse contato tenha sido para definir uma lógica de apropriação territorial com base na segmentação social, desigualdade, fragmentação socioespacial, segregação racial e dominação cultural. Entretanto, o próprio movimento de forjar uma identidade implicava no ato de forjar a identidade do outro. Nesse sentido, considerando as outras possibilidades do ato de forjar, podemos considerar que forjar a identidade do outro, não significa apenas criar a identidade do outro, mas criar uma falsa identidade, maquiagem o que era anteriormente. Sendo assim, se consideramos que forjar é, também, falsificar, o europeu ao forjar sua identidade, promovia um apagamento de seu próprio ser em nome de uma identidade inventada. Portanto, podemos compreender que nessa lógica das invenções, há, além de tudo, um grande teatro de máscaras, em que criou uma identidade para negar ou reforçar algo que impossibilitará o meu reconhecimento, como, também, irá me proteger, uma vez que o outro, sob a lógica da neurose, é sempre uma ameaça.

Essa fundação é forja pela crença nas ideias inventadas de superioridade do homem de uma suposta inferioridade do não-europeu. Cabendo aos primeiros, a responsabilidade civilizatória dos ditos povos bárbaros (educação, cristianização e desenvolvimento). Esses pontos justificam toda a violência necessária, e a sua aceitação deve ser assentida a partir da compreensão de uma culpabilidade originária do povo não-cristão. (Moraes, 2017: 234)

Franz Fanon (2006) ao tratar das consequências humanas da descolonização e desse processo como uma política que se espacializa — já que a colonização pressupõe a coabitação entre colono e colonizado, ainda que marcada pela força — analisa o aparecimento de um novo ser que se humaniza diante de sua libertação, visto que as forças do colonialismo contestavam o ser do colonizado.

Mudimbe (1988) afirma que nesse ínterim, o africano *tornou-se não só o Outro, que é toda gente exceto eu* (1988: 28), mas diante de suas diferenças classificadas, sobretudo pelos exploradores europeus, como anormais, reunidos numa identidade do Mesmo. Ou seja, no contexto da colonização há uma invisibilização da alteridade africana diante de um quadro comum de *desordem e primitivismo*, fatos que justificariam a exploração e colonização como formas de controle, ordenamento e *regeneração*. Para Mudimbe, o conhecimento antropológico que se desenvolve *a posteriori*, não rompe com esse pressuposto da subordinação do Outro ao Mesmo como mecanismos dos sistemas de poder e controle social.

Diante disso, compreendendo que a extensão do colonialismo ultrapassa os limites territoriais, opera no âmbito ontológico e epistemológico, ele se dá, sobretudo, nos micro espaços. Nesse sentido, podemos falar de relações coloniais no ambiente familiar, na rua, na comércio, na escola, na universidade, na religião, nos hospitais, na organização dos espaços urbanos e, também, como prática de Estado.

Assim, descolonizar ou desconstruir a compreensão de centro e periferia pressupõe que outras cosmologias e gnosés, éticas e epistemes, se libertem do julgo colonialista e cientificista. Hoje, não há como criar alternativas para as crises humanas e ambientais se não a partir da construção intelectual e dos saberes da prática desses grupos historicamente colocados à margem ou nas periferias do conhecimento. Nesse sentido, a globalização é a grande farsa contemporânea dos novos modos de colonização. Se outrora se colonizou os territórios e modos de ser, nos últimos séculos é por meio da globalização que se colonizam as margens da Europa (Ramos, 2011). Em outras palavras, a globalização se configura como um globalitarismo (Santos, 2008).

Quanto ao primeiro rumor, creio que a globalização é um acréscimo tardio no que concerne à destruição de fronteiras. Acrescente-se que a globalização neoliberal apenas destrói fronteiras num sentido metafórico, como já referi anteriormente. O colonialismo, nas suas várias metamorfoses, e antes da globalização econômica neoliberal, foi muito além da destruição metafórica de fronteiras. Sustentando o direito aos novos territórios recém-adquiridos a partir do muito questionável ‘direito de conquista’, a colonização aboliu a maior parte das fronteiras existentes fora da Europa. A colonização, neste sentido, não apenas ameaçou, mas extinguiu, de facto, a soberania das populações indígenas conquistadas. Para mim, instituições sociais e políticas de outros tipos, mesmo que não fossem (ou não sejam) formações estatais, na medida em que exerçam funções similares àquelas atribuídas ao Estado moderno, são igualmente soberanas. (Ramos, 2011: 194)

A potência transgressora das Periferias

Antes de entrarmos nas potências das periferias, gostaríamos de ressaltar que o movimento do nosso pensamento pretende se deslocar de uma compreensão clássica da dicotomia centro e periferia, que muitas vezes é assegurada pela lógica dialética. Em outras palavras, rompemos com o princípio de identidade e de absoluto na visão dessas espacialidades e de sua estrutura. Deslocando essa paisagem dicotômica, comprometida, pensamos a partir da desconstrução do filósofo Jacques Derrida, que entende mais pela via da potência e da contradição, movido pelo princípio da iterabilidade. “O paradoxo da iterabilidade faz com que a origem deva originariamente repetir-se e alterar-se, para valer como origem. Essa iterabilidade inscreve a conservação na estrutura essencial da fundação. A iterabilidade impede rigorosamente, que haja fundadores grandes e puros, iniciadores, legisladores” (Derrida, 2007: 101).

Para explicar melhor, o centro sempre ocupou um lugar de centralidade e de segurança para uma estrutura e um pensamento. Entretanto, essa centralidade na figura da unidade sempre promoveu uma violência ao empurrar a margem para fora, despotencializando e desvalorizando seus aspectos, que são plurais. Por mais que a margem se referencie ao centro, ao mesmo tempo, ferindo o princípio de não-contradição, a desconstrução possibilita, portanto, pensar a margem por ela mesma, e toda sua força e potência em si, em sua diferenciação, sem assim ter que cair na relação dialética que implicará na exclusão, na hierarquização ou na superação do que estava marginalizado. Nesse sentido, ao pensarmos a descolonização, estaremos pensando também, a desconstrução da colonialidade (Haddock-Lobo, 2019) ou de acordo com Moraes:

A desconstrução, enquanto uma estratégia, produz uma abertura que permite deixar vir o outro em toda a sua diferença, e assim, pensar novas formas de se fazer filosofia. Desconstruir o logocentrismo é, portanto, a possibilidade de abertura a toda uma diferença que ficou por séculos, refém da violência operada a partir de uma interpretação dominante (Derrida, 2007 [citado por Moraes]). A abertura promovida pela desconstrução possibilita que o outro, em sua diferença, se abra ao devir, permitindo, assim, a força do devir da mulher, do negro, do índio, do homossexual e todos os excluídos e rebaixados no edifício filosófico. Derrida revelará, em *Margens da Filosofia*, a filosofia ocidental como mitologia branca: o domínio do homem branco, racional, hetero e europeu (Derrida, 1991 [citado por Moraes]). (2017: 71).

Há uma potência na/da periferia nessa multidimensionalidade aludida, e essa potência caracteriza, em nossa acepção, uma propriedade transgressora, apropriando-nos da relação entre limite e transgressão expressa no texto de Michel Foucault (2009).

A transgressão é um gesto relativo ao limite [...] a transgressão transpõe e não cessa de recomçar a transpor uma linha que, através dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos; ele nos situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embarça por querer apreendê-las. (Foucault, 2009: 32)

Assim como em Foucault, consideramos que o limite e a transgressão existem um pelo outro, um leva o outro até o limite da sua potência de ser. A potência da transgressão não é a de afirmar algo positivamente. O centro como limite não é, para nós, o que define o ser da periferia, porque nenhum limite pode reter a transgressão. Portanto não há um corte definido pelo limite do centro: a periferia é ser da diferença. A periferia como transgressão é que contesta o centro, não no sentido de negá-lo, mas de colocá-lo em seus limites. Se há uma potência transgressora da periferia, das vidas e dos saberes periféricos, não podemos esperar que se configure como forma. Até mesmo do ponto de vista da linguagem como uma forma é algo difícil de definir, tal como Foucault nos diz “Não seria fácil, portanto, definir como formas espaciais. Ambos, centro e periferia,

apresentam-se muitas vezes de modo fragmentado, difuso, sem linearidade e que escapa, sempre, às tentativas de captura e delimitação” (2009: 36). Caso contrário, deixariam de ser potência e de ser transgressão. Especificamente em relação aos lugares, nos diz Doreen Massey: “Algumas vezes há tentativas de traçar limites, mas mesmo esses não se referem, geralmente, a tudo: são sistemas seletivos de filtragem, seus significados e efeito são constantemente, transgredidos. Lugares não com pontos ou áreas em mapas, mas como integrações de espaço-tempo, como eventualidades espaço-temporais” (Massey, 2008: 191).

Onde quer que se queira produzir centralidades há, nesse processo, a produção de periferias que coexistem no tempo e no espaço. Doreen Massey (2008), ao propor uma abordagem alternativa do espaço, propôs reconhecê-lo como produto de inter-relações, como esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, onde trajetórias distintas possam coexistir. Sendo que para tanto seria indispensável considerar que o espaço está sempre em construção, é um aberto em ser, como diz: “Conceituar o espaço como aberto, múltiplo e relacional, não acabado e sempre em devir, é um pré-requisito para que a história seja aberta e, assim, um pré-requisito, também, para a possibilidade da política” (Massey, 2008: 95). E mais: “A conceituação de espaço moderna, territorial, compreende a diferença geográfica como sendo constituída, primariamente, através de isolamento e separação” (2008:106).

Não há nenhuma novidade trazida por esse texto, a problematização da distinção entre centro-periferia. Mas, se convencionou a ler a periferia ou a periferização das áreas centrais como dinâmicas de precarização da vida, ligadas também às condições ruins de habitação e de renda. Porém, muitas vezes como forma de valorizar a periferia, fala-se que há centralidades nela. Mas de acordo com o que dissemos, em verdade, acreditamos ser de maior importância reconhecer a potência resultante da periferização da vida e do conhecimento, como um ato político maior do que o de resistência (porque isso sugere o poder subordinador do centro), mas dotado do poder revolucionário colocado pela transgressão.

Ângelo Serpa (2018), por exemplo, trata de um aspecto importante da noção de centro-periferia quando diz que a noção dá conta do reconhecimento das desigualdades, mas não das diferenças, visto que a distinção entre os termos, como obedece a um parâmetro comum, permite perceber a desigualdade via comparação. Mas a diferença como é produzida pela alteridade não admite critérios de hierarquização. Nesse sentido, o autor afirma a importância de “assumir o princípio de que todos os lugares são centralidades potenciais...” (Serpa, 2018: 105). A nossa hipótese é, contrariando esse argumento, que todos os lugares podem se periferizar como estratégia de não ser capturado, de manter a sua força.

As reformas urbanas analisadas por Richard Sennet (2018) em seu último livro, *Construir e Habitar: Ética para uma cidade aberta*, revelam momentos em que através de uma política da forma, muitas áreas das cidades foram destituídas de sua força, como diante da construção dos bulevares parisienses pelo barão Haussmann como uma forma de conter os agitos que muitas vezes utilizavam as barricadas como estratégia de

luta. Também observou a segregação da população pobre como iniciativa na construção dos grandes conjuntos habitacionais em Nova York através do *Plan Voisin*. Mais recentemente o autor utiliza como exemplo a “cidade inteligente” na Coreia do Sul, Songdo. Entretanto, ele nota que em todos esses exemplos há uma necessidade da transgressão manifestada pelas pessoas que vivem nessas cidades que se mantêm e por vezes requalifica e empresta significados renovados ao ordenamento inicial.

Não somente os lugares, mas também as pessoas podem assumir a periferia como um lugar existencial, onde os seus saberes e conhecimentos estejam a serviço da vida. Uma das dimensões que aqui designamos como potência periférica diz respeito à produção do conhecimento e a sua relação com a subordinação e mesmo a negação dos múltiplos saberes por uma geopolítica do conhecimento que estabeleceu historicamente uma relação de centro-periferia em termos cognitivos (Cruz, 2017: 27).

É preciso, portanto, pensar as periferias em seus múltiplos sentidos e dimensionalidades. Tanto no sentido da produção da espacialidade urbana, quanto usar pensá-la num sentido imaterial, ainda que objetificável através de relações de poder e violência que marcam os processos de produção do outro como conhecimento e como representação. Para pensarmos a força e a potência das periferias do mundo, formas e processos de existências que, exatamente por estar na linha do contato com o centro, qualifica-se como possibilidade de transgressão a partir da resistência e da invenção.

Um outro ponto que compreendemos como margens ou periferias se dá para além da compreensão da marginalização, da exclusão ou do distanciamento do centro. Para nós, periferia é por ela mesma, não estando remetida a um centro. Não operamos com a paisagem clássica de centro-periferia, pois essa periferia já não seria mais uma criação de um processo de exclusão, mas uma invenção a partir do lugar em que estamos. Dito de outro modo, a periferização ou subalternização do diferente é deslocada da dicotomia centro-periferia e cria seus modos a partir de si mesma.

Não estamos aqui também fazendo da periferia um centro, a questão é fazer da periferia a condição de periferização do mundo em termos de não se constituir centros, uma vez que a periferia seria a condição de que algo se tornasse centro. Nesse sentido, entendemos periféricos como condição de toda e qualquer possibilidade de criação de saberes, modos de ser, de artes, de conhecimentos e de vida. Portanto, quando dizemos que queremos pensar em termos de transgressão e criação, a partir das margens, não é para ocupar um lugar privilegiado numa hierarquia, nem a centralidade, mas possibilitar que aquilo que é periférico seja visto como uma outra possibilidade aos modelos centralizadores que excluem e inferiorizam aquilo que não lhe é semelhante — o não-semelhante, como diz Achille Mbembe: “Uma comunidade de semelhantes, regida, no mínimo teoricamente, pela lei da igualdade, e uma categoria do não-semelhantes, ou ainda de sem-lugar, também ela instituída por lei. A priori, os sem-lugar não têm qualquer direito de ter direitos. São regidos pela lei da desigualdade” (Mbembe, 2017: 34).

Em outras palavras, é pensar a criação e o modo de vida do não-semelhante enquanto um outro que criou, a partir de sua realidade e de seu espaço, experiências-outrem. Essas, por sua vez, são ameaçadas a todo tempo pelo desejo de poder dos movimentos

de centralização e hierarquização, uma vez que o não-semelhante é odiado pelo seu modo de vida (Mbembe, 2017: 81). Para reforçar, o que chamamos de margem só se referência a ela mesma, e toda a relação com o outro é uma relação erótica (Biteti, 2018), seja na guerra, ou seja, na paz.

Pensando a partir da limitrofia, a borda *escritural* que demarca o limite entre o centro e a margem, que se *escreve* a semântica do *nós* e dos *outros*, se desfaz, passa a ter um caráter espectral, estando e não estando ao mesmo tempo, mesmo ferindo o princípio de identidade (Derrida, 1994). Criando rastros que são constituídos e apagados, modificados ou transformados, deslocados ou orientados, esses limites, essas margens, produzidos a partir de uma confecção escritural erótica produzida de forma imanente numa espacialização, produzem as mais variadas relações: de caráter erótico; de âmbito econômico; étnico-raciais; no campo social e espacial; numa prática geopolítica e necropolítica; de questões de gêneros; em etnocídios e epistemicídios.

A geopolítica da violência empreitada por práticas políticas ou epistemológicas ocidentais, que visam *escrever* o limite entre uns e outros, acabam por promover um epistemicídio, ou seja, o assassinato de diversas formas e práticas de saberes não-hegemônicos (Ramos, 2011). Esses epistemicídios, quando não promovem a obliteração desses saberes, os lançam às margens, uma vez que os saberes dominantes se colocam como centro, como centrais numa paisagem de centro e periferia. Diante disso, percebemos que esse limite, que a escritura espectral que demarca esse limite, é a condição de apagamento da limitrofia hierarquizante dessa geopolítica da violência. Em outras palavras, promovemos um deslocamento nessa borda, uma vez que sua origem não é essencial, sua estabilidade é móvel, sua marca é apagável.

Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África. (Ramos, 2011: 9)

O deslocamento que também é o alargamento de um arco que lança, como flecha, uma possibilidade múltipla de escrituras-outrem, de saberes-outrem, de práticas-outrem, transgredindo esses limites das violências que excluem o outro que não o semelhante. A escrita desenhada por esse lançar-se, desenha um corpo novo, um novo corpo, que já era o mesmo, mas apagado, excluído, despotencializado, violentado, pelo saber predominante. Nesse sentido, transgredir é deslocar, mas não eliminar o limite, é mover o limite que exclui, é criar novos centros e novas margens numa nova política espacial; é desfazer, apagar os limites enquanto práticas de violência.

A violência da unidade, do uno, do universal em relação à multiplicidade quase infinita de outros saberes e práticas de milhares de sociedades, de grupos, de comuni-

dades através da universalização promovida pelo Ocidente é o verdadeiro geno-epistemicídio. Não é possível dar conta da pluralidade de práticas, de saberes, de escrituras, de corpos, de movimentos, eliminados nessa política genocida e epistemicida. Entretanto, gostaríamos de destacar um elemento comum em algumas práticas, em alguns grupos e modos de ser e de existir tais como: a xenofilia em algumas sociedades africanas (Moore, 2012); a biofilia como uma possibilidade ética apontada pela afroamericana chamados bell hooks (hooks, 2013); o *ubuntu* do povo Banto da África, que compreende que minha existência só é possível se o outro existe (Ramos, 2011); o *teko porã* de algumas sociedades indígenas da América do Sul, que compreende que assassinar a natureza é destruir o princípio vital da vida (Kopenawa, 2011); o quilombismo no Brasil, que percebe os antigos quilombos como modelos éticos e políticos de sociedades que se contrapõe ao modo capitalista e individualista do Ocidente (Nascimento, 1980); o samba, uma cultura artística, mas também um modelo epistemológico e ético em algumas cidades do Brasil (Silva, 2015); os candomblés brasileiros, religiões de matriz africana que nos trazem outras formas de compreender a existência e nossa relação com o passado, o presente e o futuro (Nascimento, 2016); além de milhares de outras produções éticas, políticas, estéticas e epistemológicas produzidas nas margens do mundo ocidental que só valoriza uma única forma de ser e existir.

Dentre muitos encontros e diferenças dessas práticas e modos de ser/existir, gostaríamos de destacar os aspectos da *philia*, do acolhimento, da relação com outrem, do respeito, da solidariedade, da composição, do agenciamento, da troca de forças, da criação e do eros. Esses pontos parecem transitar e cortar com a força de um raio essas produções filosóficas, promovendo a luz, o brilhantismo dessas filosofias. As margens acolhem, acolhem, sobretudo, as diferenças, as multiplicidades. A sua estrutura e condição de elasticidade se torna uma estratégia, mas é, também, uma política da amizade, da *philia*, do acolhimento. Nesse sentido, seja pela via da hospitalidade, do acolhimento, do eros ou da *philia*, a potência desses grupos e dessas práticas está na afirmação da vida, num valor da vida, do amor à vida, ao contrário de uma política da inimizade, de uma necropolítica (Mbembe, 2017), de um amor à morte.

As práticas espaciais-existenciais, as filosofias do povo Banto da África e do povo Guarani na América do Sul, expressas no modo ético do *ubuntu* e do *teko porã*, são possibilidade de acolhimento e agenciamento com o outro, não apenas o outro humano, mas o outro animal, a natureza e o espiritual. É na relação de agenciamento e de acolhimento que as limitrofias das dicotomias se confundem, pois apaga a violência do corte epistêmico da relação nós e os outros, natureza e cultura, homem e animal, real e irreal. Nessas filosofias da potência encontramos maneiras pedagógicas de transbordar o limite entre centro e periferia fazendo da margem uma condição de novas maneiras de se viver bem, de bem viver (*teko porã*):

Todas essas sociedades vítimas da violência colonial, seja ela feita pela filosofia ou pelas armas, possuem sua própria lógica de saberes e de conhecimento, seu próprio idioma, sua própria ética. Portanto, para podermos começar a estremecer essa estru-

tura da filosofia, podemos inclusive buscar nos orientarmos a partir de uma epistemologia africana ou um modo ético africano de viver, a saber, o *ubuntu* ou do *teko porã*, prática de existência das comunidades guaranis do Brasil. (Moraes, 2017: 74)

A exterioridade do outro e a sua diferença são pressupostos de uma experiência erótica tal como mencionamos. Isso se torna uma necessidade diante da temática centro-periferia, tendo em vista que em nosso movimento de compreensão dessas formas de existência, procedemos por uma comparação como recurso de método. No entanto, muito habitualmente, convertemos a diferença em desigualdade e perdemos o sentido da alteridade do outro que a experiência erótica permite vivenciar. O eros aqui, a partir da análise de Byung-Chul Han (2017), é um sentido ou relação que se inscreve na dinâmica do outro e por isso é algo que se projeta para o futuro, o tempo do outro não possuído, apreendido ou reconhecido pelo eu, condição para se vincular a uma nova política, uma política do eros (Han, 2017: 75).

Tratamos aqui de periféricos em suas potencialidades e espacialidades relacionais, sujeitos corporificados que enquanto outros, somente assim, conseguem se manter na condição de revolucionar as formas de vida e de sociedade. Tal perspectiva do eros como uma força ganha expressão no pensamento de bell hooks, a propósito da necessidade declarada pela autora de uma educação libertadora ser, necessariamente, uma educação transgressora (Freire, 1987; hooks, 2013). Não à toa, o próprio título de seu livro é *Ensinando a Transgredir*. Para bell hooks, a potência erótica impulsiona as formas de vida de suas condições de potências a um estado de existência real. Portanto, somos convocados a pensar como as espacialidades periféricas podem acionar uma política do eros para que suas potências transgressoras se realizem como formas de bem viver.

Bibliografia

- BITETI, Mariane. (2018). “O mal-estar pedagógico e o desafio do Eros”. *Revista Ensaios Filosóficos*, 18.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In Edgardo Lander (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO. 169-186.
- CRUZ, Valter do Carmo. (2017). “Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico”. In Valter do Carmo Cruz; Denilson Araújo de Oliveira (Orgs.), *Geografia é Giro Descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- DERRIDA, Jacques. (1991). *Margens da Filosofia* (Joaquim Torres Costa, trad.). São Paulo: Editora Papirus

- DERRIDA, Jacques. (1994). *Espectros de Marx* (Anamaria Skinner, trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- DERRIDA, Jacques. (2007). *Força de Lei* (Leyla Perrone-Moisés, trad.). Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes.
- DUSSEL, Enrique. (1977). *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola.
- DUSSEL, Enrique. (1993). *1492: o encobrimento do outro* (Jaime A. Clasen, trad.). Petrópolis: Editora Vozes.
- DUSSEL, Enrique. (2005). “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO. 24-33.
- FANON, Franz. (2006). *Os condenados da terra* (Elnice Rocha, trad.). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- FANON, Franz. (2008). *Pele negra e Máscaras brancas* (Renato da Silveira, trad.). Salvador: Edufba.
- FOUCAULT, Michel. (2009). “Prefácio à transgressão” (Inês Autran Dourado Barbosa, trad.). In *Ditos e Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. 28-46.
- FREIRE, Paulo. (1987). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. (2019). “Por uma filosofia das matas”. *HH Magazine: humanidades*. Recuperou o 16/06/2019 de <https://hhmagazine.com.br/809-2/>
- HAN, Byung-Chul. (2017). *Agonia do Eros* (Enio Paulo Giachini, trad.). Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G.W. Friedrich. (2008). *Filosofia da História*. (Maria Rodrigues e Hans Harden, trads.). Brasília: Editora da UnB.
- HOOBS, bell. (2000). “Loss: Loving into Life and Death”. In *All About Love: New Visions*. New York: HarperCollins.
- HOOBS, bell. (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* (Marcelo Brandão Cipolla, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- KOPENAWA, Davi. (2011). “Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade”. *Revista IHU On-Line*, 340.
- KRENAK, Ailton. (1999). “O eterno retorno do encontro”. In Adauto Novaes (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2010). “A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade”. In Boaventura Santos e Maria Paula Meneses, *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- MASSEY, Doreen. (2008). *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade* (Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert, trads.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MBEMBE, Achille. (2017). *Políticas da inimizade* (Marta Lança, trad.). Lisboa: Antígona.
- MIGNOLO, Walter D. (1999). “Colonialidad del poder y diferencia colonial”. *Anuario Mariateguiano*, XI(10).
- MIGNOLO, Walter D. (2005). “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”. In Edgardo Lander (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO. 33-49.

- MOORE, Carlos. (2012). *Racismo e Sociedade*. Belo Horizonte: Nandyala.
- MORAES, Marcelo. (2017). *Desobediência epistemológica: Ubuntu e Teko Porã: outros possíveis a partir da desconstrução*. In Adriano Correia, Silene Marques, Cíntia Silva y Dirce Solis (org.), *Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: ANPOF.
- MUDIMBE, V. Y. (1988). *A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Lisboa: Edições Pedagogo.
- NASCIMENTO, Abdias. (1980). *Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor. (2016). “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, 13.
- QUIJANO, Aníbal. (1997). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Anuario Mariateguiano*, IX(9).
- QUIJANO, Aníbal. (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In Edgardo Lander (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLAC-SO. 107-130.
- QUIJANO, Aníbal. (2006). “Colonialidade e Modernidade-Racionalidade”. In *Os conquistados: 1492, e a população indígena das Américas* (Magda Lopes, trad.). São Paulo: Hucitec.
- RAMOSE, Mogobe. (2011). “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana” (Dirce Solis, trad.). *Revista Ensaios Filosóficos*, 4.
- SAID, Edward W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTOS, Boaventura, e MENESES, Maria Paula (orgs.). (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez.
- SANTOS, Milton. (2008). *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record.
- SENNET, Richard. (2018). *Construir e Habitar: ética para uma cidade aberta* (Clóvis Marques, trad.). Rio de Janeiro: Record.
- SERPA, Angelo. (2018). “Lugar e centralidade em um contexto metropolitano”. In Ana Fani Alessandri Carlos, Marcelo Lopes de Souza e Maria Encarnação Beltrão Sposito (orgs.), *A Produção do Espaço Urbano: agentes e processos, escalas e desafios*. São Paulo: Contexto. 97-108.
- SILVA, Wallace Lopes. (2015). *Sambo, logo penso*. Rio de Janeiro: Editora da Biblioteca nacional; Editora Hexis.