

# Decolonialidade e perspectiva negra

Recebido: 03.11.15

Aprovado: 01.02.16

Joaze Bernardino-Costa  
& Ramón Grosfoguel\*

\* Joaze Bernardino-Costa é professor adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. <joazebernardino@gmail.com>.

Ramón Grosfoguel é professor associado do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia, Berkeley. <grosfogu@berkeley.edu>.

Resumo: o artigo situa a decolonialidade como projeto que teve origem simultânea ao início do sistema-mundo moderno/colonial, sendo que este organiza diferenças e desigualdades entre povos a partir da ideia de raça. O artigo destaca como característica distintiva do projeto decolonial a produção do conhecimento e as narrativas a partir de *loci* geopolíticos e corpos-políticos de enunciação. Entre esses *loci* de enunciação chamamos a atenção para o conhecimento produzido a partir de uma perspectiva negra das Américas e Caribe.

Palavras-chave: decolonialidade, perspectiva negra, *loci* de enunciação, sistema-mundo moderno/colonial.

Em alusão ao artigo publicado por Stuart Hall (2003), quando este se pergunta sobre “quando foi o pós-colonial”, perguntamo-nos quando foi o decolonial? Em resposta à sua pergunta, Hall secundariza a tentativa de uma explicação temporal em favor de uma explicação que enxerga o pós-colonial como uma abordagem crítica que se propõe a superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade de antigas teorias e categorias de explicar o mundo. O “pós” do pós-colonial não significa que os efeitos do domínio colonial foram suspensos no momento em que concluiu o domínio territorial sob uma colônia. Ao contrário, os conflitos de poder e os regimes de poder-saber continuaram e continuam nas chamadas nações pós-coloniais. Diante disso, na resposta de Hall, o que será distintivo no pós-colonialismo será a capacidade de fazer uma releitura da colonização, bem como o tempo presente a partir de uma escrita descentrada, da diáspora; ou ainda global, das grandes narrativas imperiais do passado, que estiveram centradas na nação (Hall, 2003: 109).

Mesmo que Stuart Hall secundarize a dimensão temporal da emergência do pós-colonial, é possível afirmarmos que o pós-colonialismo como termo originou-se nas discussões sobre a decolonização de colônias africanas e asiáticas depois da Segunda Guerra Mundial (Coronil, 2008), tendo sido produzido, principalmente, por intelectuais do Terceiro Mundo que estavam radicados nos departamentos de estudos culturais, de língua inglesa, antropologia das universidades inglesas e posteriormente das universidades norte-americanas. A consequência mais óbvia disso foi o fato de o pós-colonialismo ter uma língua de nascença, o inglês, e ter também um espaço de circulação, o mundo anglofônico.

Uma derivação importante do pós-colonialismo – enquanto comunidade argumentativa – foi o Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia, liderado, na década de 1980, pelo historiador Ranajit Guha. Este grupo visava dismantlar a razão colonial e nacionalista na Índia, restituindo aos sujeitos subalternos sua condição de sujeitos plurais e descentrados. A coletânea de livros, estudos e publicações sob os auspícios de Guha propunha-se a apreender a consciência subalterna silenciada no e pelo discurso colonial e nacionalista, buscando nas fissuras e contradições desses discursos as vozes obliteradas ou silenciadas dos subalternos (Guha, 1997).

Apesar de uma longa história colonial na América Latina e de reações aos efeitos da colonização, que podemos chamar de colonialidade, intelectuais dessa região não figuraram e não figuram no campo de estudos pós-coloniais. Por exemplo, Homi Bhabha, Edward Saïd e Gayatri Spivak – os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial – não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos.

Não somente, mas também em decorrência do silêncio ou da obliteração da teoria pós-colonial às contribuições de intelectuais da América Latina é que se constituiu na virada do milênio uma rede de investigação de intelectuais latino-americanos em torno da decolonialidade ou, como nomeia Arturo Escobar (2003), em torno de um programa de investigação modernidade/colonialidade.

A crítica ao pós-colonialismo – com uma marca de nascença britânica e americana – como um possível paradigma reside no risco de ele tornar-se um significante vazio, que poderia conter e acomodar todas as demais experiências históricas locais. Caso isso procedesse – como menciona repetidas vezes Mignolo –, mudaríamos o contexto, mas não os termos da conversação, uma vez que a teoria pós-colonial continuaria controlando e garantido posições de poder para aqueles que com ela se identificassem (Mignolo, 2003).

Ao evitar o paradoxal risco de colonização intelectual da teoria pós-colonial, a rede de pesquisadores da decolonialidade lançou outras bases e categorias interpretativas da realidade a partir das experiências da América Latina. Em outras palavras, com essa iniciativa, parafraseando Chakrabarty (2000), busca-se não somente provincializar a Europa, mas também toda e qualquer forma de conhecimento que se proponha a universalização, seja o pós-colonialismo seja a própria contribuição decolonial a partir da América Latina.

De volta à pergunta que colocamos no início do texto, podemos afirmar que o decolonial como rede de pesquisadores que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas tem uma existência bastante recente. Todavia, isso responde de ma-

neira muito parcial à nossa pergunta, uma vez que reduziria a decolonialidade a um projeto acadêmico. Para além disso, a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492.

Sem utilizar precisamente o termo “colonialidade”, já era possível encontrarmos a ideia que gira em torno desse conceito em toda a tradição do pensamento negro. A título de exemplo, podemos encontrar contemporaneamente essa ideia em autores e autoras tais como W. E. B. Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Angela Davis, Zora Neale Huston, bell hooks etc. Entretanto, a articulação desta ideia – já identificada com o conceito de colonialidade – foi formulada de maneira explícita por Immanuel Wallerstein (1992). Na sequência, o conceito de Wallerstein foi retomado por Anibal Quijano, que passou a nomeá-lo como colonialidade do poder.

Localizar o início do “sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial europeu” em 1492 tem repercussões significativas para os teóricos da decolonialidade. A mais evidente é o entendimento que a modernidade não foi um projeto gestado no interior da Europa a partir da Reforma, da Ilustração e da Revolução Industrial, às quais o colonialismo se adicionou. Contrariamente a essa interpretação que enxerga a Europa como um contêiner – no qual todas as características e os traços positivos descritos como modernos se encontrariam no interior da própria Europa –, argumenta-se que o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade. Em outras palavras, sem colonialismo não haveria modernidade, conforme fora articulado na obra de Enrique Dussel (1994). A partir dessa formulação tornou-se evidente a centralidade do conceito de colonialidade do poder, entendido como a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo (Wallerstein, 1990: 289). Dentro desse novo sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (Wallerstein 1983; 1992: 206-208; Quijano, 2005: 106). Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento.

A partir do século XVI iniciou-se, portanto, a formação do eurocentrismo ou, como nomeia Coronil (1996), do ocidentalismo, entendido como o imaginário dominante do mundo moderno/colonial que permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Com base nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em rela-

ção à Europa. Sob esse outro é que se exerceu o “mito da modernidade” em que a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são nomeados como primitivos e atrasados (Dussel, 2005). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades.

O longo século XVI, que consolidou a conquista da América e o apogeu dos impérios Espanhol e Português, significou não apenas a criação de uma economia mundial, mas a emergência do primeiro grande discurso do mundo moderno, que inventou e, ao mesmo tempo, subalternizou populações indígenas, povos africanos, muçulmanos e judeus (como argumenta o artigo de Grosfoguel nesse dossiê). Esse é o contexto nascente da modernidade sistematicamente negado nas descrições hegemônicas da modernidade feita a partir da própria Europa (como um *locus* de enunciação) e também assumido pelos autores pós-coloniais, que tomam o início da modernidade a partir do século XVIII.

Esse primeiro grande discurso que inventa, classifica e subalterniza o outro é também a primeira fronteira do nascente sistema mundo moderno/colonial. Do ponto de vista político-filosófico essa fronteira é estabelecida pelo princípio da “pureza de sangue” na península ibérica – que estabeleceu classificações e hierarquizações entre cristãos, mouros e judeus – e pelos debates teológicos da Escola de Salamanca em torno dos “direitos dos povos”, que definiu a posição de indígenas e africanos na escala humana (Dussel, 1994). Esse primeiro grande discurso que impôs as primeiras diferenças coloniais no sistema mundo moderno/colonial passa, posteriormente, por sucessivas transformações, tais como o racismo científico do século XIX, a invenção do oriental, a atual islamofobia etc.

Porém, os sujeitos coloniais que estão nas fronteiras – físicas e imaginárias – da modernidade não eram e não são seres passivos. Eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las. É nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial.

O pensamento de fronteira não é um pensamento fundamentalista ou essencialista daqueles que estão à margem ou na fronteira da modernidade. Justamente por

estar na fronteira, esse pensamento está em diálogo com a modernidade, porém a partir das perspectivas subalternas. Em outras palavras, o pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade (Grosfoguel, 2009). Podemos identificar, por exemplo, como pensamento fronteiro as contribuições do indígena Felipe Guama Poma de Ayala, que, no início do século XVII, escreve *Nueva crónica y buen gobierno*, obra monumental relatando o desastre da colonização espanhola sobre o império inca e, ao mesmo tempo, indicando ao rei da Espanha o que deveria ser um bom governo a partir de uma perspectiva incaica (Poma de Ayala, 1980).

Aqui reside uma importante diferença entre o projeto decolonial e as teorias pós-coloniais. Essas tematizam a fronteira ou o entrelugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento.

Todavia, é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico (Grosfoguel, 2009).

Afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo.

No discurso colonial, o corpo colonizado foi visto como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz (hooks, 1995). Corpos destituídos de alma, em que o homem colonizado foi reduzido a mão de obra, enquanto a mulher colonizada tornou-se objeto de uma economia de prazer e do desejo. Mediante a razão colonial, o corpo do sujeito colonizado foi fixado em certas identida-

des. Como resposta, em diálogo com as feministas que defendiam que o conhecimento é sempre situado (Haraway, 1991), as feministas negras argumentaram que a epistemologia dominante, embora travestida de neutra e universal, é masculina e branca. Diante disso, a trajetória individual e coletiva dos sujeitos subalternos (especialmente das mulheres negras) é vista como um privilégio epistemológico de onde se elabora também um pensamento de fronteira a partir de uma perspectiva subalterna. Podemos ver isso no artigo de Patricia Hill Collins, neste dossiê, autora que não integra a rede de pesquisadores que tratam a modernidade/decolonialidade, mas possui uma evidente intervenção e um pensamento decoloniais, tal como inúmeros autores e autoras pertencentes à tradição do pensamento negro.

A decolonialidade, como falamos acima, não se constitui num projeto acadêmico que obrigaria aqueles que a adotassem a citar seus autores e conceitos-chaves, nem se constitui numa espécie de universalismo abstrato (um particular que ascende à condição de um desígnio universal global). Caso isso ocorresse, estaríamos nos deparando com um novo colonialismo intelectual não mais da Europa, mas da América Latina.

Ao contrário, o projeto decolonial reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras externas dos impérios (nas Américas, no sudeste da Ásia, no norte da África), bem como reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras internas dos impérios, por exemplo, negro e chicanos nos Estados Unidos, paquistaneses e indianos na Inglaterra, magrebinos na França, negros e indígenas no Brasil etc. Na década de 1960, essa diferença colonial nas fronteiras internas dos impérios foi conceituada por Pablo Gonzales Casanova de colonialismo interno em que sobretudo o eixo racial estabeleceu uma divisão de privilégios, de experiências e de oportunidades entre negros e brancos, populações indígenas e brancos, tal como exemplifica a história do Brasil.

Da mesma forma que reconhecemos as contribuições do feminismo negro norte-americano, exemplificado nesse dossiê pelo texto de Patricia Hill Collins, como um caso de intervenção acadêmica e política decolonial, também reconhecemos as contribuições de inúmeros intelectuais e pesquisadores negros e negras brasileiros também como intervenções político-acadêmicas decoloniais. Intelectuais como Lélia González, Beatriz do Nascimento, Sueli Carneiro, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, para citar apenas alguns, pensam a condição do negro na sociedade brasileira a partir da experiência da diferença colonial. A partir do lugar epistêmico de negro nessa sociedade.

O que é fundamental no registro e na análise dessas interpretações e práticas políticas e culturais é a restituição da fala e da produção teórica e política de sujeitos

que até então foram vistos como destituídos da condição de fala e da habilidade de produção de teorias e projetos políticos. Rer autores que foram silenciados pela academia não significa somente se deparar com testemunhos sobre os efeitos da dominação colonial, significa deparar-se com o registro de múltiplas vozes, ações, sonhos que lutam contra a marginalidade, a discriminação, a desigualdade e buscam a transformação social (Moraña, Dussel, Jáuregui, 2009: 10).

Encena-se, no projeto decolonial, um diálogo entre povos colonizados ou que vivem a colonialidade. A transmodernidade é o projeto utópico que Enrique Dussel propõe para ir além da versão eurocêntrica da modernidade. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais que partam do sul global, escutados não apenas aqueles que se encontram geograficamente ao Sul, mas aqueles povos, as culturas e os lugares epistêmicos que foram subalternizados pelo projeto eurocêntrico da modernidade (Grosfoguel, 2009: 408). Esse projeto oferece a possibilidade de constituir uma rede planetária em favor da justiça, da igualdade e da diversidade epistêmica.

Central ao projeto político-acadêmico da decolonialidade é o reconhecimento de múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais, assim como as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados à colonialidade do poder. A dominação colonial seria, portanto, o conector entre diversos lugares epistêmicos. É isso que indica o artigo de Enrique Dussel neste dossiê, um convite para ir além do provincialismo da epistemologia de homens brancos europeus ou europeizados que produzem a invisibilidade de outras experiências histórico sociais de sujeitos subordinados às codificações de gênero, sexualidade e raça<sup>1</sup>. Ao contrário disso, Dussel convida-nos ao esforço de estabelecer um diálogo intercultural e transmoderno entre, por exemplo, a experiência latino-americana e a cultura islâmica – ambas subordinadas paralelamente com o advento do sistema-mundo moderno/colonial, a partir de 1492 – em nome de um projeto crítico para além do racismo e do sexismo.

Um diálogo transmoderno e intercultural a ser desenvolvido pelo sul global – Sul como uma metáfora do sofrimento humano, como argumenta Boaventura de Sousa Santos (2009) – é uma chave para evitar o universalismo eurocentrado em que um definia para o resto a única solução possível. O que se propõe aqui é a abertura para o diálogo crítico com o propósito de construir um paradigma para a próxima revolução (ver artigo de Alcoff neste dossiê), na qual a luta por uma sociedade mais igualitária, democrática e justa, a busca de soluções para o patriarcalismo, o racismo, a colonialidade, o capitalismo possam estar abertas para as diversas histórias locais,

1. Fazemos questão de enfatizar que quando falamos de homem branco e homem negro, mulheres negras estamos falando da posição epistêmica. A história recente do Brasil, por exemplo, mostra como diversas pessoas brancas têm contribuído para a construção de outro mundo possível. Portanto, mais do que cor de pele que poderia dar a impressão de um divisionismo, o fundamental são os compromissos políticos e éticos. Em outras palavras, o argumento não é o de substituir os condenados da terra pelos condenados pela pele.

para as diversas perspectivas epistêmicas e para os diversos contextos em que são encenados os projetos de resistência. Dentro desse projeto utópico, deparamo-nos não mais com o *uni*-versalismo, senão com o *pluri*-versalismo como convite à produção de um saber decolonial rigoroso, não provinciano (Grosfoguel, 2012).

O dossiê “Decolonialidade e perspectiva negra”, assim, é um chamado para as novas gerações de pesquisadores que pensam e falam de um *locus* de enunciação negro para se integrarem nesse diálogo pluri-universal, transmoderno e decolonial, de forma semelhante ao que ocorreu nos departamentos de estudos étnicos, feministas, africanos e afro-americanos nas universidades dos Estados Unidos, onde houve contratação de mulheres, negros, chicanos, asiáticos, nativos americanos, bem como a atração de estudantes com esses marcadores identitários (ver artigo de Nelson Maldonado Torres neste dossiê).

O Brasil, em decorrência dos projetos de ações afirmativas em curso nas universidades públicas do país desde o início desse milênio, depara-se com a possibilidade de incorporar a experiência negra e indígena não apenas na formulação de conhecimento, mas também na busca de soluções para os problemas que enfrentamos. A partir deste *locus* epistêmico, podemos construir um pensamento decolonial em âmbito nacional, assim como podemos construir um diálogo intercultural com outros sujeitos que vivenciam processos de subordinação no sul global.

Essa é a esperança que depositamos no presente dossiê.

Boa leitura.

*Abstract: This article places decoloniality as a project that had a simultaneous beginning to the modern/colonial world-system. The latter had organized differences and inequalities among people based on the idea of race. The article highlights, as a distinctive feature of the decolonial project, the production of knowledge and narratives from geo-political and corporeal-political loci of enunciations. Among these loci of enunciation, we call attention to the knowledge produced from black perspectives, especially from the Americas and the Caribbean.*

*Keywords: decoloniality; black perspective; loci of enunciation; modern/colonial world-system.*

## Referências

CASANOVA, Pablo Gonzales. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.



CORONIL, Fernando. Beyond occidentalism? Towards non-imperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, v. 11, n. 1, p. 51-87, Feb. 1996.

CORONIL, Fernando. Elephants in the Americas? Latin American pós-colonial studies and global decolonization. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Eds.). *Coloniality at large: latin american and poscolonial debate*, p. 396-416. Durham; London: Duke University Press, 2008.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana*, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

———. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad (conferencias de Frankford, octubre 1992)*. Bolivia: Plural Editores, 1994.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 51-86, Ene.-Dic. 2003.

GROSFUGUEL, Ramón. Decolonizing western universalisms: decolonial pluriversalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Merced, v. 1, n. 3, p. 88-104, Set.-Dez. 2012.

———. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUHA, Ranajit (Ed.). *A subaltern studies reader (1986-1996)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 101-131. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

HOOBS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 464-469, 1995.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Eds.). *Coloniality at large: latin american and poscolonial debate*. Durham; London: Duke University Press, 2008.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *Nueva coronica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 3 v., 1980 [1587-1615].

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana*, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, Boavetura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*, p. 23-72. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, L. *Un mundo jamás imaginado*. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.

———. World-System Analysis: The Second Phase. *Review*, XIII, 2, 287-93, Spring, 1990.

———. *Historical capitalism*. New York: Monthly Review Press. 1983.