
CRÍTICA DO DUALISMO ONTOLÓGICO RACIONALISTA OCIDENTAL A PARTIR DA DECOLONIALIDADE E DA ENACIÓN*

ELIAS NAZARENO**

LUDIMILA STIVAL CARDOSO***

Resumo: este texto tem como proposta discutir e problematizar a perspectiva vinculada ao dualismo ontológico racionalista ocidental a partir da perspectiva decolonial e do enfoque enactivo, procurando demonstrar como a partir da ocultação e subalternização de outras culturas e de outros saberes, o conhecimento ocidental provocou um empobrecimento das possibilidades de compreensão e entendimento do que é ser no mundo..

Palavras-chave: Dualismo ontológico. Interculturalidade. Decolonialidade. Enfoque enactivo.

Nas três últimas décadas do século XX e a primeira década do século XXI a América Latina foi palco de um intenso processo de reorientação dos seus marcos constitucionais, em função das fortíssimas pressões sociais oriundas das minorias historicamente excluídas da sociedade, tais como os afrodescendentes e indígenas. Estas pressões resultaram no reconhecimento da maioria das nações latino-americanas como nações pluriétnicas e plurilíngues (ARAÚJO; NAZARENO, 2012). Estas alterações trouxeram para o centro dos debates questões que, até então, eram, quando muito, tratadas como excentricidades. O fato é que o reconhecimento das diferenças muito além de colocar na ordem do dia a questão dos direitos de acesso à cidadania plena aos setores historicamente subalternizados possibilitou um giro

* Recebido em: 18.06.2013.

Aprovado em: 23.07.2013.

** Professor Adjunto II da Faculdade de História da UFG. Pós-doutor em Sociologia pela Universidade de Barcelona com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. E-mail: eliasna@hotmail.com.

*** Mestre em comunicação pela Universidade Federal de Goiás com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, e aluna do Programa de Pós-Graduação em História, nível doutorado, da Universidade Federal de Goiás, bolsista da CAPES. E-mail: luluscmo@hotmail.com

epistêmico ao se perceber que à pluriethnicidade e ao plurilinguismo deveriam ser acrescentadas as perspectivas pluriepistemológicas. Ou seja, a diversidade cobraria um nível de alcance, de validade e de legitimidade epistêmico/cognitiva muito mais amplo do que pôde supor em seu dia a ciência ocidental e suas disciplinas.

Neste artigo a partir da experiência dos autores no curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás – UFG, no qual um, Elias Nazareno, atua como professor e coordenador do comitê de orientação da etnia Javaé; e outro, Ludimila Stival, como monitora, serão apresentadas as bases teórico-metodológicas do que nos últimos anos ficou conhecido como o giro-decolonial. Será apresentada igualmente, a discussão em torno das consequências do dualismo radical de René Descartes em relação à produção do conhecimento e seus possíveis desdobramentos. Além de uma alternativa a esse binarismo: o enfoque enactivo.

O GIRO-DECOLONIAL, A ENACCIÓN E OS SABERES OUTROS

O giro-decolonial parte do conceito de colonialidade do poder, criado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano no final dos anos 1980, conceito que é percebido como característica central do sistema mundo/moderno/colonial que apareceu com a conquista/invasão da América.

De acordo com Escobar (2013, p. 27):

Uma característica central desta colonialidade do poder é a classificação hierárquica das diferenças, que leva à supressão, desvalorização, subordinação ou até mesmo a destruição de formas de conhecimento e ser que não estão em conformidade com os preceitos da forma dominante de modernidade derivada do europeu; estes sistemas de classificação se converteram no núcleo dos projetos que dão origem à “civilização”, à “modernidade” e, mais tarde, ao “desenvolvimento” em muitas partes da Ásia, África e América Latina. Em suma, não há modernidade em nenhum lugar sem esta colonialidade; colonialidade que também implica um eurocentrismo profundo e dominante – uma representação hegemônica e um modo de conhecer que reclama a universalidade para si, derivada da posição percebida da Europa como centro (tradução dos autores).

A colonialidade do poder ao hierarquizar as diferenças hierarquiza simultaneamente o ser colonizado e seus saberes. São estabelecidas, deste modo, na América as condições para o soerguimento de uma civilização, logocêntrica, androcêntrica e eurocêntrica. Estes foram os referenciais para classificar o in e o out, o branco e heterossexual e suas variantes contrárias, o cristão e seu oposto, o verdadeiro e o falso, a episteme e a doxa, cultura e natureza, sujeito e objeto. Construções binárias e classificações oriundas do racionalismo cartesiano que pautaram grande parte do desenvolvimento das ciências humanas nos últimos séculos.

A invasão da América coincide com um processo triádico engendrado a partir do século XVI constituído, pela formação do sistema mundo/capitalista com a transferência do eixo comercial do Mediterrâneo para o Atlântico (ARRRIGUI, 1996), com a colonialidade do poder como constitutiva da modernidade (QUIJANO, 2002) e a afirmação do conhecimento científico como único válido, resultado do que Weber (2005) classificou como processo de racionalização ou o que para outros autores como Habermas (2002) ficou conhecido como modernidade.

A própria ideia de uma modernidade, como resultado do amadurecimento da razão ocidental, entretanto, não atribui papel algum para América, seus habitantes e seus saberes como elementos constitutivos para o próprio reconhecimento da Europa como Ocidente e

centro do mundo a partir do século XVI, o que para o filósofo Enrique Dussel (2008) é um equívoco, já que “ A Europa nunca foi o centro da história do mundo até o final do século XVIII [...]”. Será centro como efeito da Revolução Industrial. Mas, graças a uma ilusão, como já dissemos, aparece aos olhos deslumbrados do eurocentrismo toda a história mundial anterior [...] como tendo a Europa como o centro (tradução dos autores).

Desde a perspectiva europeia não poderia ser diferente, pois para justificar sua expansão e anexação de outros territórios foi necessária a criação de um enorme construto metafísico. Seria imprescindível a subordinação do local (espaço) ao tempo e a universalização de um saber local, o europeu, esquecendo-se, propositalmente, segundo Dussel (2008), de que desde o século VII a Europa era uma civilização periférica e secundária diante de um mundo mulçumano mais desenvolvido e ligado a África e a Ásia desde o final do século XV, o que significa dizer que a região europeia não era o centro do mundo nesse período, mas construiu a sua autoimagem como centro.

Deste modo,

O primeiro discurso universalista dos tempos modernos não se vinculou com a mentalidade burguesa liberal, mas, paradoxalmente, com a mentalidade aristocrática cristã; se trata, segundo Mignolo, do discurso da pureza de sangue. Este discurso operou no século XVI como o primeiro esquema de classificação da população mundial. Apesar de não ter surgido no século XVI, foi concebido, lentamente, durante a Idade Média cristã, o discurso da pureza de sangue se tornou hegemônico graças à expansão comercial da Espanha no Atlântico e ao início da colonização europeia. Uma matriz classificatória pertencente a uma história local (a cultura cristã medieval europeia) se converteu, em virtude da hegemonia global adquirida pela Espanha nos séculos XVI e XVII, em um projeto global que serviu para classificar as populações de acordo com sua posição na divisão internacional do trabalho (tradução dos autores) (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 51).

Ocorre a partir deste momento, um impressionante processo de sobrevalorização do tempo em detrimento do lugar. Como se verá nas citações abaixo, a América cumpriu um papel chave na conformação deste novo paradigma que traria, além de reconfigurações gigantes em termos geopolíticos, profundas implicações em relação ao dualismo mente e corpo e a concepção e construção do que seria conhecido como método científico a partir da primeira modernidade, vista como ibérica, no século XVII, entendida por Dussel (2005) como um período que vai de 1492 a aproximadamente 1630, com matizes mulçumanas vindas da Andaluzia, inspirada no Renascimento humanista italiano e na cultura barroca jesuítica que tem no jesuíta e filósofo Francisco Suárez (1548-1617) o ponto inaugural do pensamento metafísico moderno.

Pode-se afirmar que a partir de um pressuposto mítico, e porque não dizer teológico, foram lançadas as bases para a subalternização do outro e, conseqüentemente, de suas formas de saber.

Sobre a América, Castro-Gómez afirma que:

como esquema cognitivo de classificação populacional o discurso da pureza de sangue não foi produto do século XVI; criou raízes na divisão tripartite do mundo sugerida por Heródoto e aceita por alguns dos mais importantes pensadores da antiguidade: Eratóstenes, Hiparco, Políbio, Estrabão, Plínio, Marino e Ptolomeu. O mundo era visto como uma grande ilha (O Orbis Terrarum), dividida em três regiões: Europa, Ásia e África (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 51)

Para este autor,

as três regiões geográficas eram vistas como o lugar onde se estabeleceram os três filhos de Noé, depois do dilúvio e, portanto, sendo habitadas por três tipos completamente diferentes de pessoas. Os filhos de Sem povoaram a Ásia, os de Cam povoaram a África e os de Jafé povoaram a Europa. As três partes do mundo conhecido foram ordenadas hierarquicamente de acordo com um critério de diferenciação étnica: os asiáticos e os africanos, descendentes dos filhos que, segundo a Bíblia, caíram em desgraça na frente de seu pai, foram considerados racial e culturalmente inferiores aos europeus, descendentes diretos de Jafé, o filho amado de Noé (tradução dos autores). (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 53)

Deste modo,

durante o século XVI, quando a “América” começou a ser conceituada como tal, não pela coroa espanhola, mas por intelectuais do Norte (Itália, França), estava implícito que a América não era nem a terra de Sem (o oriente), nem a terra de Cam (África), mas o prolongamento da terra de Jafé. Não havia outra razão que a distribuição geopolítica do planeta implementada pelo mapa cristão T / O para perceber o mundo como dividido em quatro continentes; e não havia nenhum outro lugar no mapa cristão T / O para a “América” que a sua inclusão nos domínios de Jafé, isto é, no Ocidente. O ocidentalismo é, então, o mais antigo imaginário geopolítico do sistema moderno / colonial (tradução dos autores) (MIGNOLO, 2000, p.59 apud CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 54).



Figura 1: Mapa “T em O” com centro em Jerusalém de Isidoro de Sevilha. *Etymologiae*, Augsburg, 1472
 Fonte: GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 1996. p 112.

Uma demonstração cartográfica desta divisão do mundo é o mapa medieval (Século XIII) do tipo T-O, pensado por Isidoro de Sevilha e impresso em 1472, no qual a forma em “T” simboliza o grande sacrifício de Jesus morto na cruz e o “O”, ou círculo, representa a harmonia deste mundo único e fechado em si mesmo.

Submergida e submetida a uma percepção engendrada a partir do Ocidente, a América recebeu, das mãos do colonizador, um passado retrógrado e, com ele, a negação da contemporaneidade (MIGNOLO, 2009). Contudo, há um futuro que lhe é prometido, mas um futuro que pode se tornar realidade apenas como mimese e como caricatura do Ocidente, que é onde o futuro, previsto para o restante da humanidade já é uma realidade.

Nesse contexto, faz-se necessário percorrer o caminho de volta e buscar reaver as causas do esquecimento, encobrimento ou velamento do outro e de seus saberes. Epistemologias que foram sendo vertiginosamente apagadas, em muitos casos, sem deixar rastros, devem ser resgatadas e trazidas para os centros de poder, de modo a serem reconhecidas como integrantes das bases de conhecimento que modelam, sustentam e legitimam as práticas sociais, reconhecidas como científicas.

Se, como afirma Heidegger (1996, p. 197), “somente atingimos a proximidade do que nos vem do destino historial através do súbito instante de uma lembrança”, torna-se crucial permitir o desvelamento do conhecimento ocultado: “[...] quando falamos da decisão, já permitimos que faça uso da palavra aquilo que foi e continua sendo, na medida em que lembramos o desocultar e ocultar, a ultrapassagem (transcendência) e o advento (presentear)”.

Na mesma linha de raciocínio, se a hermenêutica é definida não somente como uma reflexão sobre o conhecimento humano, mas também como o mesmo conhecimento humano, a tradição na qual ela se fundamentou e se desenvolveu deve ser repensada em termos da pluralidade das tradições culturais e por meio das fronteiras culturais (MIGNOLO, 2009, p. 187).

Pode-se, então, afirmar que a interculturalidade crítica, compreendida como uma estratégia decolonial e epistêmica dialoga e vai além dos princípios de desencantamento e compreensão moderna sugerida por Max Weber e que foram assim definidos por Habermas (2001, p. 281): diferenciação e afirmação de um conceito formal de mundo para o existente em seu conjunto, com universais que cobrem a conexão regular das entidades no espaço e no tempo; na diferenciação de uma atitude puramente teórica (separada do prático) na qual o cognoscente pode certificar-se contemplativamente da verdade, e fazer e discutir enunciados; e na formação de um eu (ego) epistêmico que, livre de paixões, de interesses próprios do mundo da vida, de preconceitos, etc., pode entregar-se à contemplação do que existe.

Uma vez que a interculturalidade abre espaços para o diálogo entre diferentes formas de saber a partir de uma ecologia dos saberes (SANTOS, 2010), apostamos nessa abordagem como forma de desocultar os saberes indígenas, os quais deixarão de ser vistos com formas de conhecimento exóticas, para o que de fato são, conhecimentos pertinentes. Assim sendo, o mais importante é pensar no saber oculto que ainda está por vir e que ainda não foi desvelado: devemos buscar alternativas para tornar esses conhecimentos parte do presente, já que, segundo Jacques Derrida (1968, p. 16) há saberes ocultos existentes no passado que jamais experimentaram o presente:

Com a alteridade do “inconsciente” entramos em contato não com horizontes de presentes modificados – passados ou por vir –, mas com um “passado” que nunca foi presente e nunca será, cujo “porvir” nunca será a produção ou a reprodução na forma da presença (tradução dos autores).

E são esses conhecimentos que temos procurado visibilizar por meio das práticas pedagógicas interculturais, bilíngues e transdisciplinares no Curso de Educação Intercultural da UFG.

Neste sentido, o presente trabalho tem como objetivo, entender a interculturalidade crítica como processo e projeto político, social, ético, estético e epistêmico que, além do reconhecimento e respeito às diferenças, revela a tensão entre centro e periferia gerando a possibilidade de um diálogo verdadeiramente intercultural, entendido como uma forma

extremamente complexa de tradução, com a perspectiva epistemológica ocidental vinculada à “Hybris do ponto zero”¹, revelando espaços pluriepistemológicos e trazendo à superfície saberes outros que historicamente foram negligenciados e subalternizados.

Perceber a de-colonialidade como alternativa de desprendimento e de abertura às possibilidades encobertas pela racionalidade moderna, montada e fechada nas categorias do grego e do latim. Desconstruir as fronteiras arbitrariamente forjadas entre o sentir e o pensar, sobretudo pensar e sentir a dimensão da afetividade, solapada por parte do conhecimento ocidental. Enfim, *corazonar* as epistemologias (ARIAS, 2010). Revelar como o pensamento de-colonial emerge e é constitutivo do projeto modernidade/colonialidade. Esse é nosso escopo.

As situações e relações interculturais e interepistêmicas tem revelado que as dimensões do conhecimento e cognição humana são muito mais complexas e, por isto mesmo, muito mais ricas do que pode sugerir uma abordagem que se pretende universal, por ser científica, ou científica por ser universal.

Essa junção de saberes é, entretanto, difícil de ocorrer em função das implicações oriundas de uma perspectiva epistêmica local que logrou ares de universalidade com a afirmação da modernidade como projeto supostamente universal, que fez com que outros saberes de comprovada eficácia em termos históricos, como o são os saberes indígenas, fossem classificados como retrógrados, por isto denominados saberes tradicionais, devendo ser considerados sob a ótica do saber ocidental como conhecimentos de segunda ordem, vinculados a superstições e ao passado da humanidade.

A classificação e tipificação das doenças e da saúde, por exemplo, obedece no caso do chamado conhecimento ocidental a determinadas classificações e tipificações que são o resultado de um longo processo histórico que teve como base, entre outros, o dualismo radical de Descartes entre mente e corpo.

O conhecimento científico, hoje considerado hegemônico partiu da prática, porém, dela se distanciou. Da mesma maneira, a ciência médica emergiu da prática, a partir de vários sistemas de cura tradicionais e populares, e dessa prática se afastou. Assim como aconteceu com outras ciências, o modelo biomédico, positivista, destacou o homem de seu contexto cultural, social e psíquico. Passou a valorizar apenas o aspecto biológico das doenças e do funcionamento do corpo. Com a divisão entre mente/alma e o corpo, a ciência médica passa a cuidar apenas do corpo, colocando o sagrado, o subjetivo absolutamente à margem na abordagem do doente (MENDONÇA, 2004, p.11).

No caso das sociedades indígenas, pesquisas recentes têm demonstrado que a classificação das doenças e do que se entende por saúde obedece a outras variáveis que podem ser imperceptíveis às variáveis estabelecidas por metodologias pretensamente científicas. As epistemologias indígenas, em grande parte, imunes ao dualismo cartesiano ocidental cultura/natureza, não estabelecem distinções ou separações entre o corpo do indivíduo e a natureza. A saúde ou a doença estão relacionadas ao comportamento do indígena em relação à sua comunidade e à sua cosmologia. Sendo assim, as possíveis definições, tanto para uma como para a outra, dependem de um corpo de saberes milenarmente construído e, por isto mesmo, reiteradas vezes testado e comprovado empiricamente.

Na cultura indígena, as causas para as doenças podem ser classificadas em dois grupos: as místicas e as naturais. Nessas sociedades, as explicações sobre a origem das doenças estão comumente associadas a crenças religiosas e representam uma vivência de sofrimento

e eventualmente uma possibilidade de morte. Nas situações de risco de vida, explicações são procuradas no corpo de ideias que discorrem sobre a ordem no mundo e o destino de cada homem sobre a Terra. As causas místicas para o sofrimento provocado pelas doenças podem vir a incluir possessões espirituais, quebra de tabus e alterações da alma. As causas naturais incluem fatores relacionados ao ambiente, como é o caso da temperatura ambiental (alta ou baixa), da chuva, estação do ano ou de fatores individuais como estresse, debilidade física ou má alimentação. (YAMAMOTO, 2004, p. 9).

O pajé, Sapaim Kamayurá e suas ações de cura junto ao espírito *mamaé* constitui-se em um exemplo dessa complexidade e ampliação do que se entende como causas para as doenças de sua comunidade no Xingu, pois ele diz que o diagnóstico das enfermidades ocorre por indicações desse espírito que guia suas mãos e que está com ele a todo momento. E esses pareceres tornam-se parte da resposta dos médicos que trabalham na região, como o Dr. Douglas Rodrigues, da Escola Paulista de Medicina/UNIFESP, que diz:

respeitar [...] é efetivamente acreditar que aquilo tem uma eficácia [...], possivelmente não cure uma malária, uma pneumonia em si, sozinho, mas ajuda muito a curar. Então, sempre que possível a gente busca o concurso dos profissionais da medicina tradicional.

Neste sentido, não há separações claras entre o que poderia ser classificado como espiritual, natural ou cultural. De fato, a partir do *enfoque enactivo* de Maturana e Varela *apud* Escobar (2005, p. 123) pode-se perceber como:

... a cognição se converte na *enacción* (em ação) de uma relação entre a mente e um mundo baseado na história de sua interação. “As mentes despertam num mundo”, começam afirmando Varela e seus colaboradores (Varela, Thompson e Rosch, 1991:3), de modo a sugerir a nossa inelutável dupla corporeidade – a do corpo como uma estrutura experimental vivida e como contexto da cognição, um conceito que tomam de empréstimo de Merleau-Ponty – e apontam para o fato de que não estamos separados desse mundo; que cada ato do conhecimento de fato produz um mundo. Esta circularidade constitutiva da existência que emerge da corporeidade não deixa de ter consequências para a pesquisa dos modelos locais da natureza, a ponto de que nossa experiência – a práxis de nosso viver – está acoplada a um mundo circundante que aparece cheio de regularidades, que são a cada instante, o resultado de nossas histórias biológicas e sociais (tradução dos autores).

Esta perspectiva rompe com a algo caro à tradição racionalista e posteriormente à fenomenologia, que é a ideia de representação da realidade como algo que ocorre na mente independentemente do processo fazer/conhecendo que não pode ocorrer, de acordo com o conceito de *enacción* a não ser pela corporeidade. De acordo com Varela (1999):

Conectando a cognição com a experiência, os nossos autores nos levam a uma tradição completamente diferente. Nessa tradição reconhecemos de maneira profunda que “o mundo não é algo que nos é dado, mas algo no que nos envolvemos, nos movendo, tocando, respirando, comendo” (tradução dos autores) (VARELA, 1999, p. 8 *apud* ESCOBAR, 2013, p. 19).

Existe assim, para Maturana e Varela (1987, p. 25 *apud* Escobar, 2013, p. 19), uma coincidência ininterrupta entre o que somos, o que fazemos e o que conhecemos. Esta perspectiva cognitiva se afasta da tradição racionalista, que ao manter a separação entre estes níveis de interação perde de vista o que é a vida em seu pleno desenrolar. Somos o resultado, desde o *enfoque enactivo*, de nossa história biológica e cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Repensar a ciência desde a perspectiva decolonial e por meio do enfoque enactivo representa, a nosso ver, um ganho não apenas para se questionar as bases sobre as quais se assentam esse tipo de conhecimento, como foi o caso aqui apresentado com a problematização da perspectiva dualista de Descartes. Mas, ao mesmo tempo, significa uma ampliação do que se pode compreender e aprender acerca do mundo em que vivemos, como por exemplo, o que entendemos por saúde e doença. Mas, muito mais que isto, é poder perceber que existem povos que estão muito próximos a nós e que, por meio de seus saberes efetuam uma leitura muito mais sofisticada do nosso processo de se fazer conhecendo e conhecer fazendo, pois realizam leituras e envolvimento com o mundo que sequer cogitam a possibilidade de divisões e binarismos abstratos e arbitrários em relação à sua ontologia.

CRITICAL TO THE ONTOLOGICAL DUALISM WESTERN RATIONALITY FROM DECOLONIALITY AND ENACTION

Abstract: this text has the purpose to discuss and problematize the perspective linked to Western ontological rationalist dualism from the decolonial perspective and enactive focus, trying to demonstrate how, from concealment and subordination of other cultures and other ways of knowing, the Western knowledge has caused a depletion of the possibilities of comprehension and understanding what is being in the world.

Keywords: Ontological dualism. Interculturalism. Decoloniality, Enactive focus.

Notas

- 1 Denomina Santiago Castro-Gómez la «hybris del punto cero», la pretensión desmesurada del pensar cartesiano de situarse más allá de toda perspectiva particular. Como el artista renacentista que al trazar la línea del horizonte y el punto de fuga en la perspectiva de todos los objetos que pintará, el artista mismo no aparece en el cuadro, pero siempre es subjetivamente «el que mira y constituye al cuadro» (es el «punto de fuga» a la inversa), y que pasa como el «punto cero» de la perspectiva. Sin embargo, lejos de ser un [punto de mira «sin compromiso», es el punto que constituye todos los compromisos. M. Weber, con su pretensión de una visión objetiva «sin valores» presupuestos es el mejor ejemplo de esa pretensión imposible del «punto cero». El ego cogito inaugura en la Modernidad esta pretensión (DUSSEL, 2008, p. 165).

Referências

- ARAÚJO, A. M.; NAZARENO, E. Interculturalidade, etnogênese e epistemologias numa comunidade afrodescendente de Goiás. In: CONCEIÇÃO, S. M. (Org.) O ensino de história: aprendizagens, políticas públicas e materiais didáticos. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, p. 139-154.
- ARIAS, P. G. Corazonar el Sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (Primera Parte). Calle14: revista de investigación en el campo del arte, Colombia, v. 4, n. 5, p. 80-94, jul./dez. 2010.
- ARRIGUI, G. O longo século XX. São Paulo: Unesp, 1996.
- CASTRO-GÓMEZ, S. La poscolonialidad explicada a los niños. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

- DERRIDA, J. LA DIFERENCIA [Différance]. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad e ARCIS, 1968.
- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In.: LANDER, E. (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000, p. 24 – 32.
- DUSSEL, E. Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación Desde La Filosofía De La Liberación). Asociación de Filosofía y Liberación, 2005. Disponível em: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>. Acesso em: 01 out. 2013.
- DUSSEL, E. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. Tabula Rasa. Bogotá-Colombia, n. 9, p. 153-197, jul./dez. 2008.
- ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, E. La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO , 2005. p. 63-79.
- ESCOBAR, A. En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. Tabula Rasa. Bogotá-Colombia, n. 18, p. 15-42, enero-junio, 2013.
- GREENBLATT, S. Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: EDUSP, 1996.
- HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa: I. Racionalidad de la acción y racionalidad social, II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Ed. Taurus, 1999.
- HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade. Doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Heidegger, M. Conferência e Escritos Filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- MENDONÇA, S. B. M. Relação médico-paciente: valorizando os aspectos culturais x medicina tradicional. In: YAMAMOTO, R. M. (Org.). Manual de atenção à saúde da criança indígena brasileira, promovido pela Sociedade Brasileira de Pediatria. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2004, p. 11-15.
- MIGNOLO, W. D. El lado más oscuro del Renacimiento. Tradução de Martha Cecilia Gracia V. Universitas Humanística. Bogotá-Colômbia, n. 67, p. 165-203, jan./Jun. 2009.
- QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. Novos Rumos, Ano 17, n. 37, p. 04-28, 2002.
- SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). Epistemologia do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.
- WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Tradução de M. Irene Szmrecsányi e Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- YAMAMOTO, R. M. Povos indígenas brasileiros: sua explicação para as doenças e a lógica do tratamento realizado. In.: _____. (Org.). Manual de atenção à saúde da criança indígena brasileira, promovido pela Sociedade Brasileira de Pediatria. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2004, p. 09-10.

Audiovisual

PROGRAMA “Pajé Sapaim, O mensageiro do tempo” exibido pela TV Cultura, em 07 de fevereiro de 2010, como parte da série de documentários Janela Brasil.