

**ANAIS DO IV SIMPÓSIO NACIONAL DO CIEAA * II SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA
I COLÓQUIO DA UEG NA ESCOLA**

Educação, História e Saberes do Cerrado: Contextos Étnicos-Culturais e Ambientais em
(re)construção

7, 8 e 9 de setembro de 2012

**RACISMO DE ESTADO E COLONIALIDADE: DE HANNAH ARENDT A ENRIQUE
DUSSEL**

Aruanã Antonio dos Passos⁷

aruanaap@yahoo.com.br

Geraldo Witeze Junior⁸

woitze@gmail.com

RESUMO

Nos propomos a analisar as noções de colonialidade (E. Dussel) e as análises do racismo de Estado (H. Arendt), com intuito de contrapor essas noções numa crítica possível aos modos de dominação contemporâneos. *Pari passu*, pretende-se demonstrar que a construção das duas noções por parte de Arendt e Dussel efetiva não apenas uma forma analítica e compreensiva sobre a realidade histórica e a constituição de modos de dominação etnocêntricos e eurocêntricos, mas também uma intervenção no espaço público com o intuito de produzir formas libertárias através da autocrítica reflexiva.

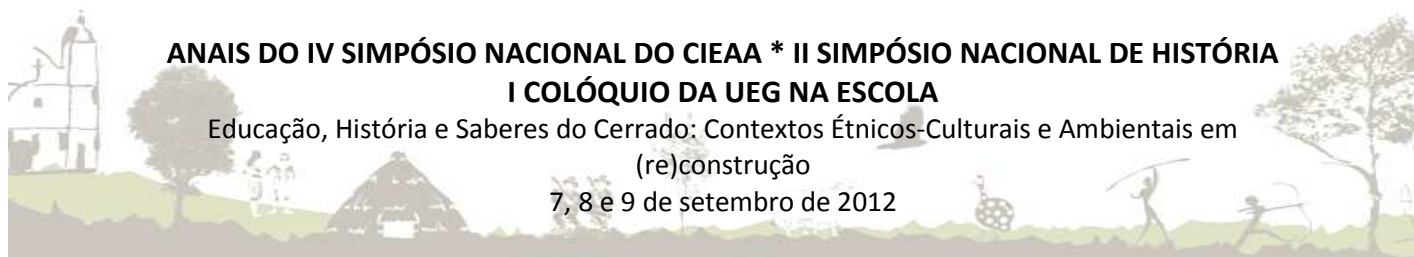
PALAVRAS-CHAVE: racismo de Estado; colonialidade; poder; violência.

A perda do mundo comum: figurações do racismo de Estado.

Em *Homo Sacer*, Giorgio Agamben identifica o campo de concentração como regra, generalização, constituindo o grande “paradigma biopolítico do Ocidente” (PELBART, 2003, p. 95). Agamben utiliza como exemplo desse fato as “cobaias humanas” (*Versuchepersonen*) usadas em experiências científicas do regime nazista, mas questiona o uso das “cobaias humanas” em larga escala no século XX, em especial nos Estados Unidos. Na afirmação de Giorgio Agamben:

⁷ Professor do departamento de História da UEG – Jussara; doutorando em História pela UFG.

⁸ Professor dos departamentos de História e Letras da UEG – Jussara; doutorando em História pela UFG.



Se, era de fato teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático? (PELBART, 2003, p. 165-166)

O que se evidencia é a introdução no corpo institucional-político ocidental de certa racionalização da violência, uma absorção por parte das democracias e não apenas dos regimes totalitários, da violência e seus usos, fato que Agamben considerou “politizar a morte”.⁹

É inegável que na contemporaneidade a violência cada vez mais se estabelece como uma constante. É uma invasão de nossas vidas e de nosso dia-a-dia. Figuram nas ciências humanas, em geral, uma série de estudos em torno do crime e da criminalidade em seu caráter de elemento social inerente às relações entre os homens. No entanto é irônico que, ao percorrermos um catálogo de biblioteca, encontremos poucos trabalhos que se dedicam a pensar e discutir a violência, enquanto fenômeno historicamente efetivado. Segundo Hannah Arendt (2000, p. 16):

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial.

Assim para Arendt “[...] isso indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas”, a consequência é de que “[...] quem quer que tenha, procurado alguma forma de sentido nos registros do passado viu-se quase que obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal” (ARENDT, 2000, p. 16).

⁹O autor se refere também às discussões em torno do coma e da intervenção do Estado gerenciando a vida do limiar ao fim. “Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo. Nem Reiter nem Verschuer tinham jamais avançado tanto no caminho da politização da vida nua; mas (sinal evidente que a biopolítica ultrapassou um novo umbral) nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer.”

A crítica se refere ao fato de que toda uma tradição de pensamento acabou por glorificar e, em muitos casos, legitimar a violência. Essa crítica encontra ressonância no contexto em que sua obra se insere e paralelamente ao problema sob o qual o autor pensa: o contexto histórico do final dos anos 60 e também do século XX, de um modo geral.

Pensadores como Sartre, Althusser e Sorel realizaram aos olhos de Arendt uma interpretação equivocada do pensamento de Marx. Ou seja, não é por meio da violência e da destruição que progrediremos, mas ao desenvolvermos as contradições da sociedade até sua síntese inerente. É o que propõe Marx e Hegel: da relação mútua entre os opostos é que estes progridem e realizam a síntese. Torna-se inegável o fato de que a guerra e a revolução não são as únicas formas de interrupção do processo histórico. Todavia, pela perspectiva de Hannah Arendt toda ação tem função de irromper o que teria acontecido automaticamente.

Desse modo, Arendt procura perceber, de modo diacrônico, a defasagem no pensamento de toda uma tradição intelectual que não possui ferramentas suficientes e satisfatórias para lidar com as experiências totalitárias e no lugar da violência na cultura ocidental do século XX. A crítica maior reside no fato de que a violência “se naturalizou” nas sociedades contemporâneas, tornando-se de certo modo aceitável, comum, na perspectiva de Jean Baudrillard (1990, p. 89):

Numa sociedade em que, à força de profilaxia, de extinção das referências naturais, de embranquecimento da violência, de extermínio dos germes e de todas as partes malditas, de cirurgia estética do negativo, só se quer tratar com a gestão calculada e com o discurso do Bem, numa sociedade em que já não há possibilidade de enunciar o Mal, este metamorfoseou-se em todas as formas virais e terroristas que nos obsessam.

Para Arendt, a violência não é e não deve (ao modo de Sartre, por exemplo, que considera a violência como um meio para o homem se recriar) ser glorificada. Tais confusões e apologias mesmo que intencionais são apressadas e suas consequências terríficas, no limite – a própria legitimação da violência, seja na forma do “olho por olho” (daí a emergência dos atos de vingança e justificações), seja na defesa do endurecimento dos instrumentos estatais de repressão, o que apenas dificulta a superação da “banalidade do mal”

no presente. Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt desloca a questão do mal e da ação humana para um outro nível.

É nesse emaranhado de causas sentimentos, atos e efeitos, que podemos compreender o lugar da violência, no cotidiano e na vida dos homens (especialmente dos séculos XX e XXI), regidas sob as insígnias da malsã e da imprevisibilidade constante diante da eminência dos atos violentos. Na visão de Zigmunt Bauman (2001, p. 12), as lutas culturais contemporâneas são profundamente marcadas por essa ambivalência, essa luta constante entre caos e ordem, o que próprio da modernidade e de seu projeto.

Dessa maneira, para Arlette Farge a concepção de “poder” e “violência” comparadas apresentam uma nova interpretação do lugar da violência, do senso de justiça e do poder na contemporaneidade. É “uma violência” que permanece por se fazer. Segundo a autora,

[...] trata-se dos pequenos incidentes violentos da vida cotidiana que constituem a vida social [...] Essa violência endêmica é ainda mais interessante de estudar por fazer parte das tensões sociais ao mesmo tempo – e isso paradoxalmente – que das formas de sociabilidade. (FARGE, 1993, p. 771.

Essa argumentação “permite melhor compreender as sociedades passadas nas relações que mantém com o sangue, a dor, o combate, as rixas, os conflitos”, ao mesmo tempo em que torna possível a análise de formas sutis que salientam aspectos das sociedades e repousam sobre o crime, o conflito, a crise, “com tudo que isso provoca de horror, com tudo o que isso faz nascer de solidariedades e contra-solidariedades” (FARGE, 1993, p. 771), pois a violência é capaz de catalisar a seu redor diversas manifestações de sensibilidades coletivas, emoções capazes de motivar atitudes extremas em nome de seus próprios sentimentos.

Focalizando o olhar sobre as relações de “forças subterrâneas” cambiantes entre os poderes exercidos pelos sujeitos sociais e a violência exercida pelos homens, pode-se reafirmar a definição da política não apenas enquanto a relação entre Estado e sociedade, mas, de um modo sutil, das relações mais elementares e cotidianas existentes entre os homens. Por isso, o poder, ao contrário da violência, não precisa de justificação, mas sim de legitimidade. Ele emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conformidade, e sua legitimidade

deriva mais do estar junto inicial. Com essa interpretação, Hannah Arendt (2000, p. 41) derruba o que denomina “equação ordinária”: “[...] violência e poder assenta-se na compreensão do governo como a dominação do homem pelo homem através da violência.” A violência só tem sentido quando é “re-ação” e têm medida, como os casos de legítima defesa. Ela perde sua razão de ser quando se transforma numa estratégia, ou seja, quando se racionaliza, instrumentaliza e se converte em princípio e não fim de ação, como ocorreu nos sistemas totalitários e em vários regimes ditatoriais pelo mundo no século XX (China, Cuba, América Latina, África, etc.).

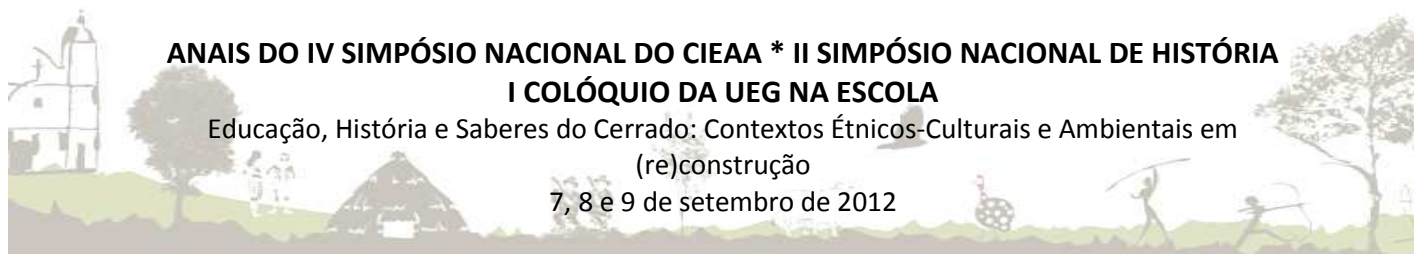
Daí emerge a crítica arendtiana do pensamento vitalista, que relaciona violência, vida e criatividade (Bergson, Nietzsche, Sorel) como complementares e funcionais entre si. Para além das derivações do comportamento humano de outras espécies animais, Hannah Arendt ressalta que a violência não é bestial nem irracional; é força incontável e inerente a todos os homens, mesmo quando motivada por sentimentos (tidos como irracionais).

Voltemos ao exemplo do ódio. Catalisador de ações violentas, “[...] o ódio não é [...] uma reação automática à miséria e ao sofrimento, ninguém reage com ódio a uma doença incurável ou a um terremoto.” Desse modo, violência (e os sentimentos imanentes a ela) só se torna irracional quando se dirigem a substitutos, elementos de direcionamento racional de sua vazão. É quando a injustiça é substituída pela hipocrisia. Por isso, compreendemos a análise arendtiana da violência e do poder como uma crítica em torno das contradições do poder no século XX.

No entender de Hannah Arendt ao mesmo tempo em que o homem viaja à Lua, ele é incapaz de resolver as misérias da humanidade, como a guerra e a fome.

É como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de realizarmos o impossível mas não o possível, de não resolvermos nossas questões cotidianas. (ARENDT, 1997, p. 122)

Todos esses desenvolvimentos podem nos conduzir à diminuição do poder e à sua substituição pela violência, o que se que se tornou uma constante no século XX. E aí adentramos nos estudos de Hannah Arendt sobre o totalitarismo:



Em meus estudos sobre o totalitarismo tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços antiutilitários e seu estranho menosprezo pela frustração pela fatualidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como o niilismo primitivo. (ARENDT, 1997, p. 123)

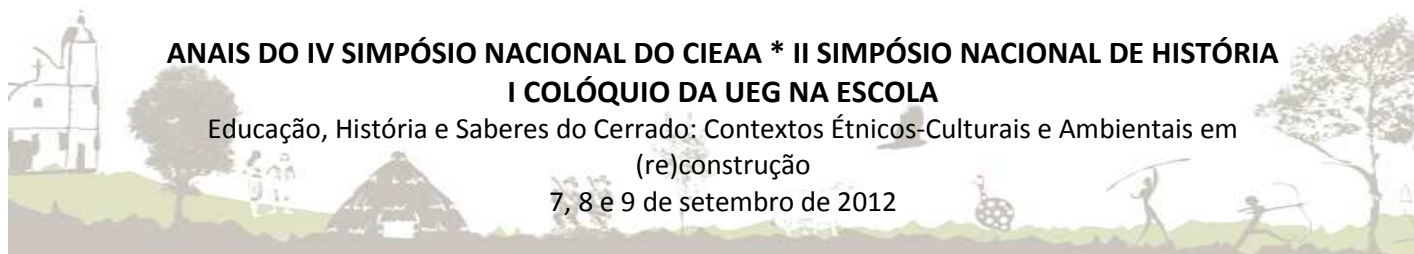
Essa noção se encaixa com a necessidade de Hannah Arendt em compreender um fenômeno sem par na história humana, o qual guarda em si a terrível constatação do esvaziamento completo do sentido da vida entre os homens:

[...] pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles. (ARENDT, 1997, p. 126)

Como construir relações interpessoais, comunitárias, nacionais entre grupos pautadas no diálogo e na reflexão? É inegável que tal questão guarda em si uma postura ética. No entanto, os horrores e mazelas dos séculos XX e XXI – descolonização, conflito árabe-israelense, Guerra do Iraque e do Afeganistão, atentados terroristas locais, como ETA, IRA, ou de “grande” impacto (atentado ao World Trade Center, em 11 de setembro de 2001) – não constituem um grande retorno às práticas de violência que a sociedade contemporânea teria eliminado do espaço público desde a Revolução Francesa. Para Jean Baudrillard (1990, p. 83): “[...] nossa violência produzida por nossa hipermodernidade, é o terror.”

Segundo Michel Onfray o suposto contrato social é uma falsa premissa no presente, mais uma crença, que uma condição existente na relação governo-indivíduo-sociedade:

[...] passar, pelo contrato, do estado de natureza selvagem e sem lei, violento e perigoso, a um estado de cultura onde reinariam equilíbrio, harmonia, paz, comunidade pacífica é ridículo. O contrato social é o ato de batismo do religioso em suas formas sociais. Ele é hipoteticamente firmado, um dia, entre o indivíduo e a sociedade, depois esfolia quase totalmente o primeiro em nome do segundo [...] Ele fabrica um homem calculável em suas escolas, onde se destrói sua inteligência em benefício da docilidade. [...] Aceitar o contrato é receber as servidão e a escravidão, quando nos prometia a dignidade e a liberdade. (ONFRAY, 1995, p. 42)



**ANAIS DO IV SIMPÓSIO NACIONAL DO CIEAA * II SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA
I COLÓQUIO DA UEG NA ESCOLA**

Educação, História e Saberes do Cerrado: Contextos Étnicos-Culturais e Ambientais em
(re)construção

7, 8 e 9 de setembro de 2012

É inegável que na sociedade de hoje a constituição do capitalismo global é um caractere unificador do modo de dominação. Mais do nunca, vivemos o tempo do império do qual nos falam Michael Hardt e Toni Negri (2001). Trata-se do império sem fronteiras, que se movimenta mediante uma padronização da cultura por seu esmigalhamento e pela desterritorialização e descentralização de seus componentes: fluxos de diversas ordens circulam por todo o império (pessoas, capital, imagens, propagandas, informações).

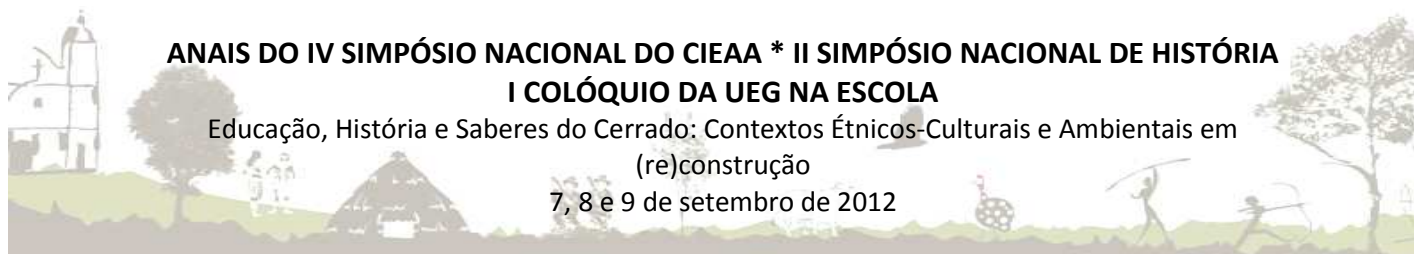
Na visão de Pál Peter Pelbart (2003, p. 89) ele opera modulações de disfuncionamento, constituindo-se como uma “megamáquina de produção de subjetividade e de terror, ou a época das “sociedades de controle”, na formulação do diagnóstico feita por Gilles Deleuze. Sua principal característica seria o controle contínuo e ilimitado dos indivíduos e das coletividades mesmo ao ar livre. Mas em tal sociedade teria espaço à violência? Sim, na medida em que viveríamos ainda a transição das antigas sociedades disciplinares para as sociedades de controle, desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

Encobrimento do outro e colonialidade: modernidade e violência

É interessante pensarmos também nas violências cometidas no alvorecer da modernidade. Não podemos esquecer que o movimento de expansão colonial da Europa, com a “descoberta” da América e suas posteriores conquista e colonização, contém em si violências físicas e epistemológicas. Ou seja, diferente do que comumente se pensa, as violências de nossa sociedade não são um elemento pré-moderno que insiste em permanecer. Antes, são um elemento constitutivo da modernidade.

Enrique Dussel (2008, 176) afirma o seguinte:

La perenne pregunta ante la Modernidad será: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la praxis colonial moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista como sistema-mundo) la Modernidad nunca más se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación



de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá como la naturaleza de las cosas y estará debajo de toda la filosofía moderna.

Ou seja, seguindo esse raciocínio podemos concluir que a própria filosofia ocidental se baseia na violência colonial. O direito autoconcedido pelos europeus¹⁰ de conquistarem o mundo, de imporem as suas formas de organização, parte da conclusão de que são superiores ao resto do mundo. É de fato um raciocínio circular: os outros são vistos como inferiores apenas por serem outros (DUSSEL, 1994).

Quando os europeus se põe a discutir se os índios são seres humanos como eles ou se são inferiores – por exemplo, na controvérsia de Valladolid entre Las Casas e Sepúlveda – podemos enxergar também que há um elemento racial no debate. Os índios são vistos como outro tipo de pessoas, mesmo sendo considerados humanos.

A crítica que se faz às violências coloniais não pode ser vista como anacrônica. Pensadores como Bartolomé de Las Casas, já citado, Vasco de Quiroga e Felipe Guaman Poma de Ayala fizeram já naquele momento a crítica da violência. Dussel resgata Guaman Poma de Ayala, um descendente dos incas, para mostrar que os europeus eram criticados usando seus próprios códigos:

Es decir, Guamán demostrará con razones la contradicción en la que vive la Modernidad. Se critica entonces la praxis de dominación de los mismos cristianos españoles partiendo de su propio texto sagrado: la Biblia. Es una argumentación cerrada que muestra la contradicción performativa de la Modernidad en su totalidad. Queremos dejar claro, entonces, que Felipe Guamán distingue entre la creencia que pudiéramos llamar teórica (o «cosmovisión») y la práctica o ética propiamente dicha. En tiempo de los Incas, éstos «idolatraron» en su cosmovisión (desde la dogmática cristiana), pero «guardaron los mandamientos» en su comportamiento ético, «lo cual no guarda ahora los cristianos» europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aún antes de la conquista, mejores «cristianos», por sus prácticas, que los cristianos españoles de «ahora». (DUSSEL, 2008, p. 171)

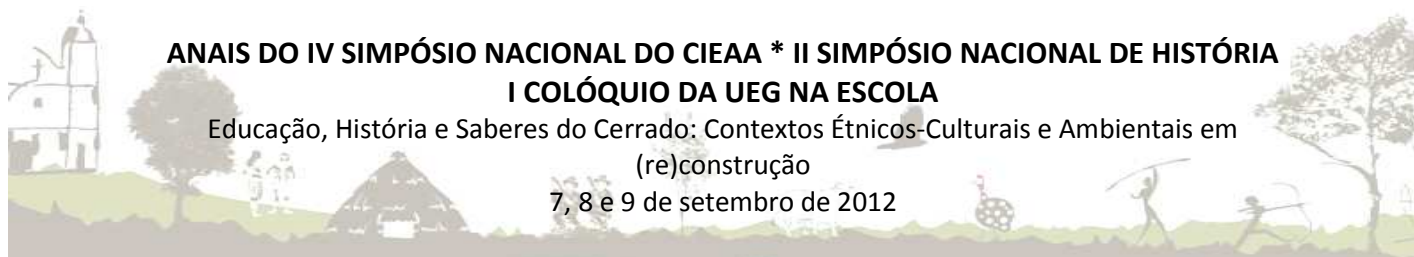
¹⁰ Na visão de Dussel a Europa moderna começa com Portugal e Espanha, mas depois o eixo de poder se desloca para França, Alemanha, Inglaterra e Holanda, com os ibéricos passando a um segundo plano, chegando a serem considerados uma sub-Europa.

Aqui aparece como próprio dos europeus fazer uma separação entre suas construções teóricas e a vivência prática, dando maior relevância para a teoria. Para resgatar a argumentação de Arendt, aqui não temos um poder legítimo, mas uma dominação imposta unicamente pela violência injustificada e que, de acordo com Dussel, contraria a própria moral dos que a cometiam.

Talvez seja justamente essa separação entre a teoria e a prática que permita os homens realizarem grandes façanhas técnicas sem que possa resolver seus problemas sociais. Ir a lua é de fato um grande feito, mas não seria melhor superar as violências? Daí o assombro de Arendt mencionado anteriormente. Enxergando a violência como constitutiva da modernidade podemos entender também como os próprios colonizadores acabam se voltando uns contra os outros em diversas guerras, sobretudo nos dois grandes conflitos do século XX. A violência interna àquelas sociedades acaba por ultrapassar a barreira da relação colonizador-colonizado. E de fato, além das, guerras, podemos ver os próprios povos colonizadores sofrendo com isso – daí a relevância dos estudos de Arendt.

No entanto, ao contrário do que pensam Hardt e Negri, o Império sem fronteiras não acaba com a colonialidade. Santiago Castro-Gómez (2005, p. 71-72) escreve o seguinte:

Quiero proponer una crítica de H&N que rescate algunos elementos de su teoría del capitalismo posmoderno pero que, al mismo tiempo, señale sus deficiencias sobre el diagnóstico del colonialismo. Formulada en términos positivos mi tesis será que el concepto de Imperio permite avanzar un análisis crítico del capitalismo global que suplementa y, en algunos casos, reemplaza el diagnóstico realizado con el concepto de imperialismo. Hay reglas y actores imperiales que siguen siendo los mismos que fueron pensados con el concepto de imperialismo; en esto tienen razón los numerosos críticos del libro. Pero han surgido otras reglas y otros actores globales que el campo de visibilidad abierto por el concepto de imperialismo no permite ver y que se están tornando hegemónicos en la economía posfordista; en este aspecto el concepto de Imperio revela su importancia. Formulada en términos negativos mi tesis será que la genealogía del Imperio, tal como es reconstruida por H&N, dificulta el entendimiento de fenómenos típicamente modernos que persisten en él, como el occidentalismo, las jerarquías epistémicas y el racismo. Desde mi punto de vista la genealogía del Imperio que proponen H&N es incompleta y debería ser complementada con lo que aquí denomino el «capítulo faltante de Imperio».



**ANAIS DO IV SIMPÓSIO NACIONAL DO CIEAA * II SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA
I COLÓQUIO DA UEG NA ESCOLA**

Educação, História e Saberes do Cerrado: Contextos Étnicos-Culturais e Ambientais em
(re)construção

7, 8 e 9 de setembro de 2012

A crítica de Castro-Gómez pode ser entendida através de muitos exemplos que vivemos no cotidiano. Os padrões de beleza, as roupas, a música e diversos outros elementos mantêm um padrão europeu ou estadunidense – de qualquer forma, ocidental. A questão fundamental é que a pós-modernidade não elimina completamente a colonialidade moderna. De acordo com Castro-Gómez (2005, p. 74) – evocando Walter Mignolo – “así como la colonialidad es la «otra cara» constitutiva de la modernidad la poscolonialidad es la contrapartida estructural de la posmodernidad”.

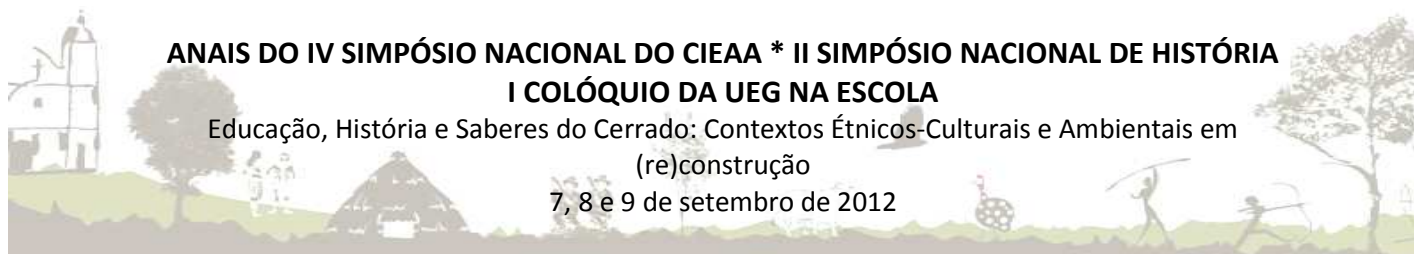
Há ainda um exemplo importante fornecido por Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007, p. 178) quando trata do que denomina biocolonialidade do poder. Falando sobre as relações entre os conhecimentos tradicionais de vários povos e os registros de patentes, ele nos fornece um dado impressionante:

Hasta el momento, el 93% de las patentes ha sido otorgado a Estados Unidos, la Unión Europea o Japón, y tan sólo el 3% ha sido concedido a “países en desarrollo” (Hernández, 1999). Es evidente la tendencia hacia la concentración global del poder y del conocimiento, y hacia el establecimiento de nuevas formas (posmodernas) de colonialidad.

Ou seja, nesse caso o poder não está desterritorializado e descentralizado, como querem Hardt e Negri, mas localizado em com fronteiras. Isso explicita também a persistência da violência colonial contra os povos não ocidentais.

Cajigas-Rotundo (2005, p. 178) diz ainda o seguinte:

Los tratados imperiales sobre biodiversidad y propiedad intelectual privilegian una noción cientificista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal. Esta formación del saber proyecta sobre la naturaleza un conjunto de campos analíticos sobre los cuales se levantan ciertos objetos de conocimiento, que aparecen como entidades aisladas entre sí, desconociendo sus interrelaciones (Capra, 2003). Así, la tecnociencia biopolítica constituye la vida orgánica como una máquina cibernética. Con todo, en estos tratados no se tiene en cuenta, de manera integral, el carácter colectivo de las formaciones de saber y sistemas de conocimiento propios de los pueblos no occidentales. Este tipo de saberes sólo son tenidos en cuenta en la medida en que sirven como catalizadores en las empresas de bioprospección y biopiratería, es decir, en la



**ANAIS DO IV SIMPÓSIO NACIONAL DO CIEAA * II SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA
I COLÓQUIO DA UEG NA ESCOLA**

Educação, História e Saberes do Cerrado: Contextos Étnicos-Culturais e Ambientais em
(re)construção

7, 8 e 9 de setembro de 2012

medida en que proveen de información sobre el uso y la ubicación de material biológico susceptible de comercialización.

É preciso reconhecer como válidos os modos não ocidentais de conhecimento e de relação com a natureza. Destaque-se que muitos povos não compartilham dessa distinção entre humanidade e natureza, ou entre cultura e natureza. Ao aceitar essas outras formas de conhecimento estamos seguindo a trilha de Dussel, que procurou mostrar o encobrimento do outro que foi levado a cabo com a invenção da modernidade.

A tarefa de superar a violência e repensar o lugar da política no presente caberá não apenas a outras estratégias de ação e intervenção no espaço público e no espaço da intimidade, mas de uma aposta nas potencialidades de singularização que ultrapassem a dicotomia indivíduo-sociedade ou indivíduo-massa. É essencial também desvelar a persistência de formas coloniais de violência, para que seja possível superá-las. É preciso permitir que afluam as muitas formas de conhecimento encobertas pela colonialidade. Deve-se apostar mais uma vez no caráter imutável da política, ou pelo menos em sua face digna, qual seja a capacidade dos homens de agir juntos e produzir o novo, de fazer nascerem “pequenos milagres”, para usar uma das expressões preferidas de Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Dumara, 2000.

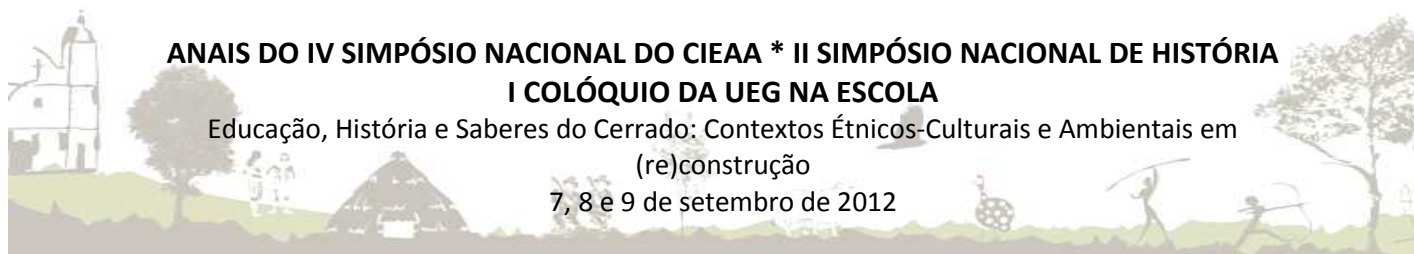
_____. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre fenômenos extremos*. 7. ed. Campinas: Papirus, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion. Pensamento e ação na obra de Hannah Arendt. *História & Perspectivas*. Uberlândia, n. 24, 2001, p. .

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La pos-colonialidad explicada a los niños*. Popayán – Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.



CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 169-193.

DUSSEL, Enrique. 1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural editores, 1994.

_____. Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, n. 9, julio-diciembre 2008, p. 153-197.

FARGE, Arlette. Violência. In: BURGUIÈRE, André. *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p.771.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro, RJ; São Paulo, SP: Record, 2001.

ONFRAY, Michel. *A escultura de si*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.