

## DISCURSO, DESCOLONIZAÇÃO DO SABER E DIVERSIDADE ÉTNICA E RELIGIOSA NA EDUCAÇÃO

---

Joanildo Burity<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Um dos principais nomes associados ao pensamento descolonial, Walter Dignolo aponta, num texto de 2007, situações que estariam suscitando não só a necessidade de um alargamento da matriz de pensamento dominante nos países ocidentais, mas também a questão de que nova forma de pensamento é capaz de interpelar e expressar essas novas realidades. Dignolo aponta, de modo sintético, sugestivo, a direção dessas novas situações enquanto se pergunta sobre o que elas implicam para a ideia de uma “teoria crítica” da sociedade:

Como encaramos o projeto da “teoria crítica” de Horkheimer hoje, quando “revoluções” globais e pluri-versais estão ocorrendo, a partir da di-versidade e pluri-versidade das muitas histórias locais que nos últimos 500 anos (algumas nos últimos 250 ou talvez apenas 50 anos), não puderam evitar o contato, conflito e cumplicidade com o Ocidente (por exemplo, o cristianismo ocidental, sua secularização e a relação com o capitalismo e seu oposto, o socialismo/marxismo). Qual deve ser o objetivo da “teoria crítica” quando os damnés de la terre são levados em conta, ao lado dos proletários de Horkheimer ou da tradução de hoje do proletariado, as multidões? Que transformações são necessárias ao projeto da “teoria crítica” se gênero, raça e natureza forem integralmente incorporados à sua estrutura conceitual e política? Finalmente, como pode a “teoria crítica” ser incluída no projeto da modernidade/colonialidade e da descolonização?(Dignolo, 2007, pp. 449-450)

Baseando-se na contribuição seminal de Aníbal Quijano, um sociólogo peruano, a esse debate, já a partir de fins da década de 1970, Dignolo ressalta que há duas frentes a atacar na resposta a essas questões, as quais fundamentalmente revelam a co-implicação da modernidade com a colonialidade do poder e do saber, ou seja, a subalternização da história e dos saberes dos povos não-ocidentais e do ocidente denegado da América dita Latina: a frente analítica (o reconhecimento da sujeição e da cumplicidade epistemológica entre modernidade e colonialidade) e a frente programática (a necessidade de “desprender-se” da problemática moderna):

O projeto de Quijano articulado em torno da noção de “colonialidade do poder” se move em duas direções simultâneas. Uma é analítica. O conceito de colonialidade se abriu, a re-construção e a restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, saberes

---

<sup>1</sup> Pesquisador titular, Fundação Joaquim Nabuco.

subalternizados e linguagens realizadas pela Totalidade representadas pelos nomes de modernidade e racionalidade. (...) Ora, e isso é importante, a crítica da noção moderna de Totalidade não leva necessariamente à pós-colonialidade, mas à des-colonialidade. Assim, a segunda direção que podemos chamar de programática se manifesta em Quijano como um projeto de “desprendimento”, de des-ligamento.

Se a frente analítica demanda uma demarcação da crítica pós-moderna (que mantém-se ainda presa ao contexto eurocêntrico), a segunda, programática, requer um distanciamento da crítica pós-colonial (que se manteria ainda presa ao contexto do pós-estruturalismo europeu – Lacan, Foucault e Derrida, por exemplo).

Não vou entrar no mérito desse debate aqui – por exemplo, quanto à justeza da proposta de demarcar com clareza quase distraída o discurso descolonial do pós-modernismo e do pós-estruturalismo enquanto saberes críticos situados no Ocidente europeu e americano. Se introduzo o debate proposto por Mignolo é apenas para balizar a primeira hipótese que pretendo desenvolver neste trabalho. A saber, que a tese do desligamento da problemática moderna-colonial no registro do saber, que traria para o prosaetrio os “condenados da terra” e suas histórias locais, apresenta dois problemas e um desafio formidáveis. O primeiro problema é o de sua implicação relacional mal ou fragilmente admitida com os discursos criticados – o da modernidade e o das críticas pós-moderna e pós-colonial (ou pós-estruturalista). O segundo problema é o ocultamento de dimensões das histórias e dos saberes subalternos que problematizam ou falsificam a leitura excessivamente idealizadora do potencial crítico desses mundos subalternos. E o desafio é o de como acolher, num campo agonístico com fortes tendências fragmentadoras como o das práticas acadêmicas, a pluralidade de perspectivas e modalidades de articulação da teoria crítica, sem descambar para lutas fratricidas. Afinal, no afã da distinção e do prestígio ou no aferramento a preciosismos conceituais<sup>2</sup>, esse agonismo político-intelectual perde de vista a dificuldade da construção política pluralista da visibilidade, autonomia e igualdade entre os povos, identidades e modos de vida subalternos em nossa sociedade e no mundo contemporâneo (cf. Connolly 1995; 2008).

A pungência da ascensão das margens, da periferia, do mundo pós-colonial, e de uma pluralidade de atores cuja localização é ainda menos espacializada ou cronologicamente marcada do que essas referências de subalternidade, exclusão e opressão, e a força afirmativa de suas demandas, que a crítica descolonial tenta recolher e articular numa alternativa a outras críticas contemporâneas, bem como suas tessituras altamente ambivalentes – tudo isso possui forte paralelo nos discursos educacionais. Assim, me parece – e esta é a segunda hipótese que pretendo explorar – que os problemas e o desafio que acabo que apontar e que detalharei mais à frente, se estendem a certos esforços por pensar o impacto desses saberes nas políticas curriculares do presente.

---

<sup>2</sup> É particularmente ilustrativa, a esse respeito, a discussão no mínimo idiossincrática sobre a diferença entre “libertação” e “emancipação” que realiza Mignolo (2007, p. 454-456). A lógica polarizante empregada e a atribuição arbitrária de cada termo a um dos pólos (moderno/colonial ou transmoderno/descolonial) se somam a um curioso e injustificável esquecimento de que na problemática da libertação – com suas referências aos discursos da “libertação nacional” – e na do desprendimento da modernidade – com sua referência a uma alternativa “transmoderna” – estamos sempre-já às voltas tanto com os discursos canônicos da modernidade colonial quanto com variantes críticas do mesmo, todas rejeitadas pelo argumento descolonial. Em outras palavras, o dilema excecruante das propostas revolucionárias, insurrecionais ou de desprendimento é o de como encontrar o lugar desta enunciação inteiramente outra, a partir de atribuições referenciais que jamais estiveram ou estão inteiramente desconectadas, quando não estiveram ou estão enredadas, em impuros gestos de repulsa/cumplicidade ou subjugação/autonomização.

Mais concretamente, esses problemas e desafio assomam quer nos refiramos ao tema ou ao significante “educação” quer ao campo de práticas educacionais, o qual recobre os mundos do ensino e da pesquisa escolar e acadêmica, das políticas governamentais de educação e das práticas formativas e educativas de uma miríade de organizações, grandes e pequenas, locais e globais, da chamada sociedade civil. Minha suspeita é que na cacofonia das intervenções e construções discursivas sobre a diversidade ou a pluralidade, que desde os anos de 1990 vêm propondo de diferentes maneiras a “inclusão” das minorias na educação, nos deparamos com um caso particularmente crítico dos problemas e do desafio que indiquei acima. O cerne dessa suspeita é que a suposição da compatibilidade entre os saberes subalternos tem esbarrado na forma seletiva como estes são, na prática, respeitados pelos intelectuais. E aqui temos um caso crítico em vários sentidos: é um caso que exemplifica, mas também singulariza a problemática deste trabalho; é um caso que nos coloca numa situação em que se joga o desfecho de importantes disputas hegemônicas e contrahegemônicas em nosso tempo; e é um caso que evidencia inconsistências e ambivalências do discurso crítico, em sua intenção de promover a visibilidade e o reconhecimento dos subalternos e fazer-lhes justiça.

Para construir minha intervenção nesse debate, tentarei articular, de modo reconhecidamente sumário e provisório, três linhas de interrogação: a explicitação de uma problemática do discurso como expressão de uma ontologia política do social, que se constrói a partir de referências idênticas ou muito próximas à crítica pós-estruturalista; a análise da crítica descolonial e sua proposta de dar lugar e voz às histórias locais e aos grupos e movimentos subalternos num projeto desconectado do discurso da modernidade; e a análise do discurso que tematiza a inclusão, o reconhecimento e a valorização dos saberes subalternos nas políticas de currículo, especialmente no contexto escolar. Uma última seção ilustrará os pontos principais do argumento, reforçando seu caráter crítico, como indiquei há pouco, focalizando sobre as repercussões desses dilemas no que se refere aos saberes e práticas de minorias étnicas e religiosas.

### **Discurso, hegemonia e educação**

Não é mais novidade que o ponto fulcral da contribuição pós-estruturalista às ciências sociais e humanas está em sua concepção discursiva da realidade. Tal concepção, diferentemente de vulgarizações e leituras distorcidas, não afirma um caráter meramente linguístico ou simbólico da realidade, mas problematiza seriamente a pretensão de que seja possível aceder a algum “núcleo duro” da realidade que não esteja investido por práticas significantes e submetido a constantes disputas em torno da estabilização destas em sentidos compartilhados (ou assumidos de modo voluntário ou imposto). Assim, a questão não é se ou em que medida a realidade é linguagem e representação; não se trata de uma proposta de dessubstancialização do mundo em fábula, em lutas pelo “sentido”, em construções manipulatórias do real. Antes, trata-se de compreender a inseparabilidade entre processos de significação e as práticas sociais e nas dinâmicas institucionais que as consolidam, regulam ou remodelam. O fato de que toda aproximação ao real se dá numa situação em que já há significação.

O pós-estruturalismo emerge de diversas fontes, e embora releia para trás muitos autores, é na primeira metade do século XX que radicam tais fontes. Por outro lado, trata-se de fontes com as quais os autores que são identificados a este campo intelectual mantêm relações de aproximação e distanciamento. Linguística e antropologia estrutural, marxismo e psicanálise (especialmente a lacaniana) nunca estão longe nesses diálogos críticos. E a cultura francófona forneceu solo fértil para a convergência, nos anos de 1960, entre a emergência de uma crítica

ao estruturalismo – com seu objetivismo, cientificismo e concepção restritiva da agência humana – e diversas formas de contestação social da opressão, da desigualdade e da discriminação, que demarcariam o terreno de articulação dos chamados novos movimentos sociais. As obras de Foucault, Derrida, Barthes, Pêcheux, Lyotard, Deleuze, entre outros, deixaram marcas indeléveis na constituição do campo do pós-estruturalismo e sua categoria-chave do “discurso”.

Naturalmente, esta genealogia improvisada não mapeia exaustivamente os diferentes projetos que se apropriaram dessa intuição discursiva para fustigarem as concepções de ciência e de política que se ancoravam no legado novecentista das ciências humanas e sociais e do movimento socialista. Mas tais referências são fundamentais para se identificar as condições de possibilidade de muitas das intervenções “pós” dos anos de 1970 em diante, particularmente aquelas que informam, dialogam com ou são interrogadas pela crítica pós-colonial, pós-estruturalista e descolonial com que abrimos a presente análise.

O que importa para o argumento a ser desenvolvido aqui é a marcação de uma série de operações intelectuais e políticas que articulam a emergência de uma problemática do real como discurso e as formas de contestação política, cultural e social que apontaram desde fins dos anos de 1960 para a emergência de novas subjetividades coletivas. Seja pelo que isso revela a respeito da implicação relacional entre a problemática descolonial e os discursos que recebe criticamente, seja pelo que dará a pensar em relação a diversos discursos críticos no campo da educação em nosso tempo. A respeito das operações mencionadas, sugerimos três delas pelas quais a interrogação das concepções estruturalistas ao longo dos anos de 1970 e 1980 levará à emergência de uma ontologia política do social erigida sobre uma concepção discursiva: (i) a crítica “desconstrutiva” do signo e da referência; (ii) a releitura do legado do marxismo em torno do conceito de hegemonia; (iii) a recepção das políticas da diferença ligadas aos novos movimentos sociais (gênero, sexualidade, raça/etnicidade, meio ambiente, etc.). Nessa ontologia, a categoria discurso desempenha um papel catalítico.

A primeira operação realiza uma dupla torção na perspectiva objetivista e racionalista (materializada no cientificismo) que se tornou dominante no discurso da modernidade: de um lado, ela se abre a uma espécie de “empirismo sem reserva” que recolhe a irreprimível pluralidade de formas de vida, estruturas e projetos sócio-históricos<sup>3</sup> e a e a confronta com o caráter polissêmico de toda construção e atribuição de sentido, como experiência igualmente empírica da linguagem como forma e do seu uso. Disso resulta que se torna impossível separar categoricamente o real social-histórico e os processos de significação, sem que isto implique em que ambos se relacionem ao modo da adequação ou correspondência unívocas. A significação, como a totalização ou permanência indefinida de qualquer processo social-histórico, sempre falha e se multiplica em múltiplas, assimétricas e instáveis fixações. Idos os tempos em que significar era pensado como ligar um significante a um referente no “mundo real”, de modo inequívoco, suficiente, duradouro. Antes, a significação e a referência

---

<sup>3</sup> Dizer pluralidade, diga-se de passagem, é não dizer diversidade. Mais do que uma firula semântica, pluralidade aponta para o caráter não-derivado, assimétrico e potencialmente antagonístico das diferenças (relações) que se estabelecem entre diferentes identidades, formas de vida e práticas articuladas discursivamente (nunca é demais repetir: ou seja, em ordens social-históricas, em estruturas sociais). Não se trata de variação neutra, contiguidade pura e simples de coisas “diferentes”. Nem se trata de indiferença, de existências paralelas, que podem ser usufruídas ou afirmadas sem consequências para outras. Pluralidade é mais-do-que-um em contextos relacionais, é existir de tal maneira que respeitar, tolerar ou celebrar diferenças é uma das formas possíveis de responder eticamente ao desafio de encarar, conviver ou enfrentar aquilo que não é apenas uma coloração diferente num espectro, uma cintilância enriquecedora num mundo que de outra forma seria cinzento e aborrecido. Pluralidade é multidimensionalidade, irreducibilidade última do um ao(s) outro(s), potencial disputa, tensão ou antagonismo frente à existência do(s) outro(s) ou de como representa(m) simbolicamente seu lugar e sentido no mundo.

simultaneamente se requerem e se marcam pela instabilidade, pela incompletude, somente se articulam por meio de atos de identificação e de poder.

O caráter relacional (isto é, diferencial) da identidade de todo objeto – seu sentido, seus atributos, sua “essência” – captado a partir da contribuição da linguística e da antropologia estruturais, por sua vez, ressalta a co-implicação entre estruturas e seus elementos constituintes. A relacionalidade aponta para o caráter de (demarcação de) fronteira do que constitui a identidade de todo objeto – ou seja, para o fato de que aquilo que define os objetos do mundo real, tanto quanto os dos discursos conceituais, como iguais-a-si, eles-mesmos, é na verdade o duplo efeito de uma diferenciação em relação a outros e de um antagonismo frente ao que os ameaça ou lhes é inassimilável.

Relacionalidade não significa propriamente reciprocidade ou igualdade de posições na relação. O que define o sentido ou a identidade dos elementos constitutivos de uma estrutura ou de um discurso é sua comum “sujeição” ao princípio que define a estrutura, à lei de sua instituição e de seu ordenamento. Uma identidade se forma pela articulação (combinação ou substituição) entre elementos, condensando sentidos ou deslocando-os para formar novos sentidos. Mas uma identidade também supõe as diferenças que seus elementos constitutivos guardam entre si. E essas diferenças são frequentemente assimétricas: há elementos mais “importantes” que outros, há elementos que “nucleiam” outros, mas são subordinados a ainda outros mais abrangentes ou determinadores, e há elementos externos que podem intervir, deformar ou desestruturar na ordem definida por uma estrutura ou discurso.

Relacionalidade é outra maneira de dizer que não há identidade dada, de uma vez e para sempre, nem tão monolítica que não abrigue elementos díspares, mesmo contraditórios, subordinados a outras ordens ou discursos, mas rearticuláveis a diferentes contextos. Relação é diferença, relação é posição, relação é “lei” ou princípio estruturante da estrutura, do discurso. Discurso é, nesta ótica, um sistema de diferenças (ou de relações), tal como emerge da contribuição da linguística estrutural, da semiologia e da análise do discurso, de Saussure a Pêcheux, passando por Jakobsen, Foucault e Barthes. É uma categoria analítica, que se aplica a muito mais objetos do que seu “componente” linguístico. Aplica-se não porque o mundo se torna linguagem, mas porque a linguagem partilha da mesma forma que institui e molda o social-histórico.

Portanto, não se trata de um reducionismo do real à linguagem, mas da postulação de uma homologia entre o caráter social da realidade e da linguagem, de tal maneira que as categorias de compreensão da estrutura e funcionamento da linguagem aplicam-se à compreensão da realidade social-histórica porque a linguagem é uma forma social-histórica. Dizer “discurso”, neste sentido, é dizer algo sobre a estrutura da realidade. Isso se obtém por meio de processos de formalização que tem longo desenvolvimento na história dos saberes científicos modernos, quer na linguística, na história, na economia ou nas ciências sociais. O “estruturalismo” teria legado esta intuição, explorando-a de forma sistemática, mas equívoca, por conta de sua rejeição da historicidade e da contingência, conservada do pensamento metafísico ocidental, que o impediu de tirar conclusões necessárias da incompletude e pluralidade radicais dos processos históricos. A desconstrução do signo pelo pensamento “pós-estruturalista” abriu caminho para esta “discursivização” do real que não significa, no entanto, uma redução idealista do real como “mera” linguagem.

A segunda operação, mencionada acima, ofereceu à perspectiva discursiva emergente no campo pós-estruturalista desde fins dos anos de 1960, especialmente no pensamento francês (Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze) um ponto de articulação no interior do próprio pensamento marxista – que havia sido amplamente reinvestido pelo estruturalismo (por exemplo, na corrente althusseriana) ou experimentado uma tensão irresolvível entre o voluntarismo e o determinismo, historicidade e invariância. Nesta operação, a desconstrução

da relação entre o signo e a referência é realizada dentro do próprio discurso marxista e a partir dele, por meio da categoria hegemonia. A obra de Laclau e Mouffe é paradigmática desta intervenção teórico-política, ensejando um acerto de contas analítico e estratégico com a crescente percepção da pluralidade e indeterminação do social, sem recair numa mera fragmentação horizontal de sujeitos e lutas meramente contíguas ou paralelas entre si, mas insistindo no caráter assimétrico e ubíquo das relações de poder e no caráter contingente de toda institucionalização da mudança social-histórica.

A categoria hegemonia seria ao mesmo tempo o medium desta desconstrução do marxismo economicista, determinista, “antisubjetivista”, e o sintoma do caráter politicamente construído de toda ordem ou institucionalidade. Correspondente a uma articulação entre sentido e ação que institui ou transforma um estado de coisas por meio de assemblages entre coerção, convencimento e consentimento, “hegemonia” aponta para aquilo que, desde outro registro analítico se chamou de “construção social da realidade” (Berger e Luckmann), salientando a inerradicabilidade das relações de poder e de sua assimetria em tal construção, trazendo para o centro da experiência do real as dimensões do conflito, da pluralidade e da contingência. Nisto, hegemonia torna-se, na sua releitura pós-estruturalista, não coincidente com a totalidade do real (especialmente se pensado no registro do estado-nação), ou com alguma classe fundamental (ou bloco de poder) que daria conteúdo a toda uma constelação social-histórica. Há hegemonias e contrahegemonias, seja empiricamente, seja em termos analíticos. O conceito deixa de corresponder ao lado “superestrutural” do modo de produção, no jargão marxista, ou do sistema social, num jargão funcional-estruturalista, e passa a nomear a forma pela qual o real é constituído politicamente.

O real é construção (política). A perspectiva discursiva, em chave hegemônica, afirma uma ontologia política do real. O que também quer dizer que, se o que existe é (resultado de uma) construção (assimétrica), em princípio pode ser contestado por aquilo que foi derrotado, ou por aquilo que procura a todo instante expulsar da zona de relevância, pertinência, propriedade, normatividade que define a experiência ou as reivindicações de aceitação ou legitimidade de uma dada ordem. Contingência, finitude, falibilidade, instabilidade ontológica. “Aquilo” muda: muda de sentido ao longo do tempo, muda de posição em relação à ordem instituída, muda de identidade dependendo de sua (re)articulação a outros discursos ou projetos de ordem, muda ao se tornar eventualmente o “centro” de uma nova ordem. Pode manter-se inassimilável ou perigoso, mas pode também ser cooptado pela ordem. Pode ainda tornar-se apenas parte de uma nova articulação, regida por outra proposta ou subjetividade política. De qualquer modo, a afirmação do caráter construído, logo político, do real abre espaço a tomadas de posição ética em relação ao sancionamento ou contestação da ordem, em cada momento e lugar.

A terceira operação, a recepção das políticas da diferença, forneceu a plausibilidade empírica e a potência contestatária dos gestos ensaiados no campo da teoria, quer energizando-os quer aguçando sua elaboração “na prática”. A emergência de formas imprevistas e singulares de contestação política nos anos de 1960, precedidas e acompanhadas pelas lutas anticoloniais dos povos à margem ou na periferia do ocidente, especialmente entre os anos de 1950 a 1970, sob a égide da guerra fria, forneceram certo quantum de evidência aos movimentos de transgressão no campo da teoria que ensejaram vários dos discursos “pós” de fins dos anos de 1970 em diante. Puseram em xeque o fatalismo determinista da esquerda tradicional, o conformismo ou o autoritarismo dos modelos liberais e organicistas em política nos países ocidentais, e noções carismáticas e tradicionais (ao modo weberiano) de autoridade e exercício do poder, em nome de afirmações da liberdade, da pluralidade inerradicável, da questionabilidade de tudo o que se afirma como dado ou impassível de crítica. Instauraram um paulatino processo de minoritização do mundo (Connolly) que paradoxalmente se comprometia com a ampliação indefinida da lógica da igualdade e não com um elitismo

iluminista antipopular.

As políticas da diferença e os movimentos pelos direitos civis forneceram energia e evidência à articulação das duas operações anteriores – além naturalmente de produzirem efeitos próprios, independentes delas, em nível das agendas e demandas dos atores sociais envolvidos, multiplicando os lugares de resistência, experimentação com formas de exercício do poder alternativas, figurações da justiça e da emancipação irredutíveis à transformação das estruturas econômicas. O mesmo se pode dizer de movimentos assentados em relações de vizinhança ou na condição urbana, mobilizados em torno de demandas por serviços públicos, por “qualidade de vida”, incluindo desde o bem-estar material até defesas de formas de vida comunitárias ou locais. Na medida em que tornavam estratégicas a suas expectativas de liberdade, justiça e mudança histórica questões identitárias (étnico-raciais, de gênero, sexuais, etc.), culturais (comunitárias, regionais, linguísticas, religiosas etc.) e ambientais, as lutas e demandas do que vieram a chamarem-se os “novos movimentos sociais” traziam à tona vários desafios políticos. Estes se referiam à importância da representação simbólica, aos usos “descritivos” e “atributivos” da linguagem, à imbricação entre sentido e ação, que passaram a ser invocadas pelos discursos “pós” como sinais de uma emergente experiência de transformação “estrutural” da sensibilidade e da organização sociais, desentranhando-as da materialidade das demandas e da sua subordinação ao plano da economia. Por outro lado, a aguda percepção do caráter político da objetividade invocada pelos defensores da ordem e dos sistemas hegemônicos ampliava as margens da política para além dos marcos institucionais definidos pelos imaginários liberal ou totalitário nos discursos modernos.

Para dar um arremate provisório e sumário à discussão desta seção, a abordagem discursiva assim constituída abre duas sendas importantes para a problemática proposta aqui. Ao reconhecer o caráter estrutural necessário dos processos de fixação entre sentido e referência e ao mesmo tempo a impossibilidade de toda fixação final, estável e completa, a perspectiva discursiva articula uma concepção relacional e política da realidade, na qual mesmo a mais poderosa ordem instituída está sujeita a heterogeneidade na sua própria constituição – ressaltando-se sua contingência e a possibilidade de produzirem-se mudanças em seu interior de desfecho ou impacto imprevisível ou a partir de lugares aparentemente marginais ou periféricos à ordem. Veremos adiante como um corolário disso é o da implicação relacional entre a problemática descolonial e os discursos que recebe criticamente, seja o discurso colonial seja outros discursos críticos. Não há descontinuidade absoluta, nem existência de uma total exterioridade ao discurso (hegemônico ou meramente imposto), pura virtude incontaminada de uma identidade excluída ou reprimida. No que se refere ao campo da educação, a abordagem discursiva sinaliza para a possibilidade de investimento do campo por práticas de produção e contestação da ordem social, para a singularidade dos processos educativos no contexto da produção de sentido e da materialização de certos projetos de sociedade, e para a contingência e incompletude da “educação” como discurso civilizatório, como eixo estratégico de uma certa visão republicana do mundo, como lugar de produção de uma consciência crítica e afirmativa da “diversidade”.

### **A “descoberta” da pluralidade: minoritização e descolonização**

A emergência política das minorias – quer no plano geopolítico das minorias coloniais, quer no sociodemográfico de identidades e formas de vida emergentes, quer no político-estratégico dos discursos libertários e anticapitalistas – é uma marca da cena internacional da cultura e da política que passou frequentemente despercebida ao longo das últimas seis décadas. Soterradas sobre pesada “imaginação sociológica” dos atores principais da modernidade – agentes estatais e intelectuais-legisladores (Bauman, 1987; Burity 1997) – com

seu foco nos grandes números e nos macroprocessos históricos e estruturais, as minorias tornaram-se, especialmente a partir dos anos de 1970, elementos indelévels da cena cultural e política, mas dificilmente assimiláveis nos marcos da lógica sistêmica moderna-industrial, senão como diferenças “puras” ou como nichos de mercado na ótica do consumo. De qualquer forma, o efeito agregado – pró e antisistêmico – dos embates das últimas quatro décadas foi “naturalizando” cada vez mais a presença e a legitimidade das minorias, cujo sentido oscilou e oscila, se compõe e recompõe entre os marcos simbólicos da justiça, da diversidade, da liberdade e do comunitarismo. A potência das minorias, expressa no lugar comum que o tema do “direito à diferença” veio a assumir em nosso horizonte político-cultural (ainda que investido de sentidos ambíguos, podendo informar desde particularismos intransigentes até pluralismos libertários), tem sido recolhida e investida por diferentes discursos, por diferentes projetos. E embora haja sinais preocupantes de uma reversão autoritária, organicista, mesmo fascista dos discursos diferencialistas em várias partes do mundo, para bem e para mal, a minoritização do mundo é um dos aspectos centrais da inovação social-histórica de nosso tempo e uma das bases socioantropológicas do discurso da descolonização. E nisto, pós-estruturalistas e descoloniais ainda viajam, mesmo quando às turras, no mesmo vagão. “Por isso mesmo é que há de haver mais compaixão...”

A “descoberta” das minorias e sua afirmação da pluralidade, mesmo quando podendo resvalar para posturas hiperparticularistas de duvidoso sentido ideológico no longo prazo, vem ao par com uma agudização da sensibilidade ao caráter colonizador não só das relações históricas entre as potências capitalistas do longo período compreendido entre o século XVI e o XX e a incorporação à história universal de vastas porções de espaços e gentes do globo terrestre, mas também das formas de conhecimento do mundo que aquelas relações desenvolveram e legitimaram. Minoritização e afirmação da pluralidade rimam com uma crescente sensibilidade para o caráter político dos regimes de significação pelos quais tomamos consciência e fazemos sentido do mundo. São processos que revelam – ou buscam fazê-lo – a colonialidade do saber e do poder.

A emergência minoritizante das últimas décadas tem sido respondida, por exemplo, com as políticas de ação afirmativa, de reparação, de ampliação de mecanismos participativos, de valorização da pluralidade cultural. Em contraponto, também se tem respondido à minoritização pelas políticas de restrição da imigração nos países ricos; pelas tentativas de cooptação da indignação ético-política de minorias étnicas, linguísticas, religiosas ou regionais pela indústria do consumo (por meio de sua “celebração” em produtos de entretenimento, patrimonialização, moda, beleza, gastronomia, etc.), e pela denúncia das políticas positivas acima mencionadas por parte de grupos ultradireitistas e ultranacionalistas. A questão da pluralidade no campo do saber tem sido “respondida” pelo rearmamento contra o “fundamentalismo islâmico” (extensível de modo metonímico ao Islã enquanto ameaça civilizacional), pela reiteração do déficit educacional e da subalternidade intelectual (quando não civilizacional) dos países emergentes e periféricos, etc. No contexto da globalização, não apenas se delineou um imaginário de conexão e de fluxos entre fronteiras. Também, pela “proximidade” física ou virtual dos povos da periferia do ocidente ou não-ocidentais, se intensificaram formas de ansiedade, medo e rejeição dessa proximidade, dessa circulação. Assim, a minoritização num sentido demográfico ou num sentido de asserção coletiva dos “de baixo” e “de fora” tem produzido novos modos de reiteração de sua inferioridade pelos “nativos” e seus representantes políticos. O que reacende processos opostos de aguçamento da colonialidade e de reação a ela, nas circunstâncias cruzadas de difusão das políticas da diferença, da crescente globalização econômica e cultural, e dos embates com as forças de minoritização negativa (recusa à integração das minorias, ressentimento ante o que se julga privilégios indevidos garantidos a elas e reiteração da inferioridade dos “condenados da terra”).

Novamente, mas não apenas, é Mignolo quem indica o vínculo entre a epistemologia



da descolonização e a emergência das minorias (não importa aqui de quantos se trate; minoria, já destacaram autores como Deleuze, Guattari ou Talal Asad, é um conceito político, e não numérico) como lugar desde onde uma outra política do saber pode emergir<sup>4</sup>:

A des-colonialidade, como processos eticamente orientados, epistemicamente movidos, politicamente motivados, e economicamente necessários, tem os damnés como sua figura filosófica e política central. Como afirmou Fanon, a descolonização é uma dupla operação que inclui tanto o colonizado como o colonizador, embora seja encetada desde a perspectiva e interesses dos damnés (Mignolo, 2007, p. 458)

Se não há um exterior do capitalismo e da modernidade ocidental hoje, há muitos exemplos de exterioridade: isto é, do exterior criado pela retórica da modernidade (a língua árabe, a religião islâmica, a língua aimará, conceitos indígenas de organização social e econômica, etc.). O exterior da modernidade é precisamente aquilo que tem que ser conquistado, colonizado, ultrapassado e convertido aos princípios do progresso e da modernidade. (Mignolo, 2007, p. 463)

O argumento descolonial se ancora fortemente nas implicações epistemológicas e sociohistóricas da “descoberta” do Novo Mundo (cf. Dussel, 1994; Quijano; Escobar xxx). Não há modernidade sem este evento. E as categorias fundamentais que definem o saber legítimo e a posição relativa dos povos na nova ordem emergente no século XVI dependem da construção da diferença imperial e colonial que se faz neste processo, e que inicia já nas primeiras décadas do contato dos espanhóis com as civilizações asteca e inca e conclui-se com a segunda onda de colonialismo liderada pelos ingleses e com as filosofias alemãs do século dezoito e dezenove. Las Casas, José de Acosta, Francisco de Gómara, Adam Smith, Kant, Hegel e Marx figuram nesse panteão de artífices ou consolidadores da “diferença imperial e colonial”<sup>5</sup>. Por meio deles, a ideia de inferioridade dos povos originários do Novo Mundo foi produzida e consolidada como um saber irrefutável. Ela foi reforçada pela inserção, neste esquema, da África negra, controlada pelos portugueses, e o advento do empreendimento escravista colonial. Neste processo, a teologia cristã teve um papel tão importante quanto a “egologia” da filosofia europeia moderna. Assim, cristianismo e racismo andam juntos na montagem do esquema moderno/colonial do saber legítimo e o secularismo dos séculos dezoito e dezenove são vistos como mera “tradução” da teologia, em chave “ego-lógica”. Segundo Mignolo,

No Novo Mundo, então, o racismo foi uma operação epistêmica que institucionalizou a inferioridade dos índios e, subsequentemente, justificou a violência genocida, como destacou Dussel, e a exploração do trabalho, como sublinhou Quijano. Raça representou, nas colônias

---

<sup>4</sup> A literatura sobre a perspectiva descolonial latinoamericana já cresceu muito além do que uma nota de rodapé comporta. Para algumas referências ilustrativas desta problemática, sem remontar às fontes nas quais frequentemente se amparam (por exemplo, as obras de Enrique Dussel e Aníbal Quijano), sugiro Castro-Gómez e Mendieta (1998); Lander (2005); Mendieta (2007); Moraña, Dussel e Jáuregui (2008); Maldonado Torres (2011) e Ballestrin (2013), além do número especial de IHU-Online sobre o tema (<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?secao=431>).

<sup>5</sup> Outros nomes, como Waman Puma de Ayala, José Carlos Mariátegui, Frantz Fanon, Eric Williams, figuram no lado descolonial do argumento, como testemunhas contemporâneas a diferentes momentos da história da modernidade nas Américas e Caribe, dos séculos dezessete a vinte.

e antes da revolução industrial, o que classe veio a ser após a revolução industrial na Europa. (...) [O] saber articulava as quatro esferas da vida social de duas maneiras, em termos de fé e de compleição física. Tudo o que não se enquadrava nos padrões religiosos e morais definidos pelo cristianismo, em termos de fé e feições, era lançado fora do padrão de humanidade. Após serem classificadas, as pessoas eram localizadas numa genealogia dos seres, uma casta, que é o termo usado no século quinze e que pouco a pouco veio a ser traduzido como raça. (Mignolo, 2007, pp. 479-480)

Embora haja aqui e ali reparos a fazer na exatidão desta narrativa histórico-teórica descolonial, ela é a meu ver bem fundamentada e serve a uma injunção teórico-política correta e oportuna na presente conjunção de saberes-poderes. Sua aposta no protagonismo dos “damnés de la terre” – dos povos colonizados e dos que hoje representam os pobres e os culturalmente discriminados do mundo – tem no entanto uma debilidade ao elidir-se muito facilmente da teia de relações analíticas e sociohistóricas que conecta este gesto a um longo capítulo, bastante moderno e ocidental, aliás, de busca de atores históricos correspondentes a determinadas condições ou epocalidades historicoestruturais. Embora haja uma pluralidade de formas de descrever esses excluídos, essa Alteridade (como os chama filosoficamente Dussel), a imbricação histórica e mesmo biográfica do projeto descolonial com a modernidade cujo mito denuncia, não pode passar despercebida nesses gestos teórico-político. Nesse contexto preciso, é difícil, por exemplo, resistir à conclusão de que há uma certa homologia com narrativas liberais e marxistas. Isso no mínimo nos põe em alerta frente à postulação de desprendimento, descolamento, desligamento, proposta pelo argumento descolonial em relação ao conceito de modernidade/colonialidade.

O argumento descolonial postula uma correspondência entre classe e raça como algo que já não pode ser ignorado ou ocultado no contexto do capitalismo contemporâneo (Mignolo, 2007, p. 487), particularmente o globalizado, com toda a incidência e impacto da migração e as respostas ressentidas que se avolumam nos países do capitalismo avançado na Europa, América do Norte e Oceania<sup>6</sup>. Essa condição realçaria atualmente a importância da “política do corpo” que traz à evidência do saber e da esfera pública os “condenados da terra”, os corpos-cultura dos não-ocidentais (seu sexo, sua cor de pele, sua língua, seus modos, etc.), tanto quanto suscita novas expressões de racismo na contemporaneidade. O ponto crucial da política do corpo como prática descolonial é a emergência de vozes e faces portadoras de uma agência e uma demanda dos povos ou sujeitos coletivos subalternos, pela mediação de (seus) intelectuais ou por meio de (seus) movimentos sociais de resistência ou contestação. Essa agência e demanda é frequentemente articulada em termos do que podemos chamar de políticas de reconhecimento, nas quais questões étnico-raciais, religiosas, de gênero e sexualidade se tornaram candentes e explosivas. A isso chamo de minoritização positiva (ou assertiva). Um exemplo desse novo discurso pode ser encontrado na teórica chicana Gloria Andalzúa, que escreve:

Individualmente, mas também como entidade racial, precisamos verbalizar nossas necessidades. Precisamos dizer à sociedade branca:

---

<sup>6</sup> Não posso aqui entrar na discussão sobre as categorias de raça e classe, nem mesmo em termos dessa genealogia proposta pelos descoloniais. Que seja provisoriamente apenas reconhecido o tema aqui, pelas suas repercussões constitutivas à ideia de povos e nações que se constituem nessa demarcação de fronteiras proposta pela “Europa” como lugar filosófico e sociohistórico de emergência da “modernidade”.

Precisamos que vocês aceitem o fato de que os chicanos são diferentes, reconheçam sua rejeição e negação de nós. Precisamos que vocês assumam o fato de que vocês nos olham como menos que humanos, de que vocês roubaram nossas terras, nossa personalidade, nosso autorespeito. Precisamos que vocês façam uma restituição pública: que digam que, para compensar seu próprio sentimento de imperfeição, vocês lutam para exercerem poder sobre nós, vocês apagam nossa história e nossa experiência porque ela os faz sentirem-se culpados – vocês antes esquecem-se de seus atos brutais (apud (Mignolo, 2007, p. 490)

De várias maneiras, a articulação dessa agência e demanda dos de baixo, dos de fora, dos subalternos do mundo, é reposta nas políticas contemporâneas de currículo, que, entre outras coisas, assinalam no registro do saber o impacto das políticas do corpo que vêm dando à luz tão variadas formas de resistência intelectual e de ação coletiva. A evidência do tema da pluralidade cultural (ou sua versão mais “celebrativa”: a diversidade cultural) não é em nada específica do caso brasileiro. Trata-se de um fenômeno verdadeiramente global, eco e consequência da emergência das margens no cenário geo-político-epistemológico do mundo desde os anos de 1950 – dos não-alinhados ao altermundialismo, passando pelos gestos rebeldes dos anos de 1960. A tradução ou a marcação política nos debates e políticas curriculares destes processos de minoritização exibem a saliência das questões étnico-racial e de gênero em nossa língua política. A inclusão, incorporação, integração dessa demanda em termos de estratégias e conteúdos educativos é óbvia no cenário contemporâneo da educação, notadamente a partir dos anos de 1990.

O que ainda permanece largamente impensado é o impacto da emergência religiosa das margens, como veremos a seguir. Embora real, e cada vez mais sentida no ambiente escolar, tanto quanto na cena pública da representação e dos meios, a diferença religiosa continua, qual esfinge, a devorar quem não a decifra – especialmente porque os códigos predominantes no campo profissional da educação continuam sendo os da teoria da secularização ocidental e suas contrapartes ético-política, o secularismo, e institucional, o republicanismo.

Antes de passar ao próximo ponto, eu gostaria de explicitar, ao fim desta breve recensão, os dois problemas e o desafio que postulei no início, e que a meu ver continuam irresolvidos tanto mais quanto mais radicais sejam as formulações em nome das políticas do corpo que encontramos no campo filosófico-político e educacional contemporâneos.

O primeiro problema que indiquei foi o da implicação relacional da crítica descolonial com os discursos criticados. Tal implicação me interessa particularmente em vista do tratamento que propus dos conceitos de discurso e hegemonia, a crítica pós-estruturalista. Esta é descontada, em relação a autores como Foucault, Derrida, Bhabha ou Laclau, como eurocêntrica e cúmplice em não reconhecer a colonialidade do poder como contrapartida necessária da modernidade. Embora seja sempre possível encontrar no pós-estruturalismo inconsistências e mesmo, no caso de um Foucault, o quase completo silenciamento ou indiferença em relação aos lugares geo-bio-políticos do mundo pós-colonial, esta acusação direta de eurocentrismo (também estendida ao pós-modernismo) é pelo menos exagerada.

Ora, a própria abertura do discurso descolonial, seu gesto e sua techedura – e mais ainda, a construção do autoreconhecimento entre os autores descoloniais como inscritos numa mesma história de desprendimento ou desligamento da problemática moderna – estão fortemente associadas a condições de possibilidades que jamais se afastam dos lugares e modalidades discursivas ocidentais, imperiais, coloniais ou o que as valha. De um lado, isto

recomendaria maior honestidade intelectual. O discurso descolonial se constrói em relação ao discurso da modernidade ocidental nos moldes do relacionismo metodológico proposto pela teoria do discurso, pela desconstrução, pelo pós-colonialismo<sup>7</sup>. Suas condições de possibilidade supõem ambos os campos de conhecimento e seu antagonismo marcado com a modernidade/colonialidade lhes dá a ver tanto quanto os cega. A maioria dos principais representantes do pensamento descolonial construiu sua abordagem em contextos institucionais centrais – norte-americanos e europeus – desde a sua formação a seu lugar de trabalho. Certos gestos analíticos, como a tensão universalismo/particularismo que denuncia a falsa universalidade do pensamento europeu ou do neoliberalismo anglo-saxão e a legitimação da dinâmica nós/eles (ou amigo/inimigo) como marca da geo-bio-política dos condenados da terra são quase literalmente idênticos em sua articulação na teorização de um Laclau, um Derrida, um Boaventura Santos. No caso da proposição alternativa da categoria “transmodernidade” – que na verdade reivindica “nossa” parte autoral e “nossos” direitos sobre a inteligibilidade e a consistência conceitual e histórico-política da modernidade euroamericana –, ela é muito menos transgressora e original do que soa. Sequer oferece outra palavra para contrapor ao discurso dominante. Não está distante do debate sobre o projeto inconcluso da modernidade proposto por Habermas – e a inscrição de vários autores descoloniais numa filiação à teoria crítica de matriz alemã o reforça (cf. Mendieta 2007; Maldonado-Torres 2011). Antes, de modo tipicamente derridiano, ironicamente, o conceito representa um suplemento, ao modo de um prefixo de atravessamento (“trans”), ou mesmo de “inclusão”, à falta-a-ser no conceito de modernidade. Sem falar da questão ética de que vários desses críticos do mundo WASP são brancos, de classe média, não tanto protestantes, mas católicos e ateus, como tantos outros da intelligentsia pós-estruturalista (e, na verdade, da intelligentsia de esquerda) europeia e latino-americana, formados em universidades do Norte ou trabalhando nelas.

De outro lado, a implicação relacional dos descoloniais com/em seus outros – da inimiga colonialidade do poder às teorias críticas adversárias – demanda maior justiça epistêmica e política em relação a autores pós-estruturalistas que não apenas provêm do mundo pós-colonial – Derrida era argelino, Laclau é argentino, Bhabha é indiano, Hall é jamaicano – mas claramente pensaram e pensam a partir exatamente do que os descoloniais chamariam de uma outra geo-política do saber. Ou seja, pensando o descentramento da estrutura da modernidade não só no interior, ou no coração da mesma, mas a partir do abalo produzido pela descolonização, o movimento dos não- alinhados, os novos movimentos sociais, o altermundialismo, por exemplo, os pós-estruturalistas poderiam mesmo reivindicar uma certa apropriação indébita de seu pensamento, sua linguagem e seus gestos ético-teórico-políticos por parte de vários autores descoloniais. Neste sentido, Foucault estaria muito mais exposto à crítica antieurocêntrica, mas não deixa de ser um interlocutor.

O segundo problema é o do ocultamento de dimensões das histórias e dos saberes subalternos que problematizam ou falsificam a leitura excessivamente idealizadora do potencial crítico desses mundos subalternos. Tenho em mente aqui, particularmente, duas condições: uma referente à reescrita da história dos novos atores subalternos em paralelismo com uma espécie de pedagogia narrativa que remonta aos povos originários americanos e aos escravos negros trazidos para o Novo Mundo com vistas a produzir uma identificação entre os atores contemporâneos e seus antepassados. Esta ancestralização da identidade visa a produzir um efeito de orgulho de si e de autoafirmação, reacender memórias de resistência e inscrever a legitimidade das lutas do presente numa linhagem com forte apelo de indignação ética, dada

---

<sup>7</sup> Dussel parece assumir essa relacionalidade ao inscrever seu projeto de uma filosofia da libertação como explicitamente orientado a um diálogo intercultural pelo qual os europeus reconheçam a demanda dos excluídos (latinoamericanos, africanos, asiáticos, etc.) – cf. 1994, p. 8-9. Mas esse gesto não é tão claramente identificado em outros autores do campo.

a indelével marca de violência genocida/etnocida da história moderna nas Américas.

O outro movimento dessa pedagogia narrativa em busca de efeitos mobilizadores e legitimadores é a emergência de uma demanda por reparação que se traduz nas atuais políticas de ação afirmativa e na transformação do discurso educacional para abrir lugar a narrativas sobre e dos subalternos – povos indígenas, negros, mulheres – para além de sua marcação de classe como trabalhadores ou pobres. A introdução de temas transversais ou de subdisciplinas no currículo escolar no Brasil, em curso desde os anos de 1990, exprimem concretamente esse processo.

Qual o problema aqui? Certamente, desde minha perspectiva, não é o de dar visibilidade e construir narrativas – tanto fundamentadas como parcialmente ficcionais – da exclusão, categorização e agência reprimida dos subalternos. As urgências das lutas contra a desigualdade e a opressão em nosso tempo não só legitimam a emergência dessas estratégias discursivas, como mesmo inescapavelmente inscrevem histórias edificantes de duvidosa precisão factual, para não falar das aplicações morais e políticas forçadas feitas nessa revisita à história colonial e da construção das sociedades e estados nacionais pós-independência. O problema não é este. O problema é que nesta história elide-se com muita frequência o que, num jargão hegeliano-marxista muito conhecido, poderíamos chamar de “contradições” da existência histórica concreta dos oprimidos. Em outras palavras, o argumento descolonial (e suas traduções ou paralelos nos discursos sobre currículo) desconta muito facilmente práticas hierárquicas, violentas e excludentes que não podem ser ignoradas ou extirpadas da compreensão histórica de indígenas, africanos e pobres nas Américas; faz pouco caso analítico do tempo transcorrido para que as temáticas da igualdade de gênero e da não-discriminação por orientação sexual ou diferença étnica ou linguística, fossem admitidas na agenda dos movimentos de libertação nacional, de organização dos trabalhadores e de articulação em redes locais dos resistentes à hegemonia neoliberal das últimas duas décadas, para mencionar alguns exemplos caros aos descoloniais.

Esse problema se compõe pela idealização com que se fala dos movimentos de libertação como epistemologicamente demarcados, autonomizados, em relação tanto à armadura conceitual quanto ao vocabulário dos discursos etnocentristas da academia ocidental. Idealização que oculta as referidas “contradições” e apresenta-nos uma narrativa e um programa ético-teórico-político que faz injustiça a outros discursos críticos copresentes no arco de alianças dos movimentos apresentados como evidência das novas geo-política e bio-política do saber (cf. Escobar 2004; Maldonado-Torres 2011). O pós-modernismo, o pós-colonialismo e o pós-estruturalismo são muito facilmente e arbitrariamente identificados como adversários sem que suficientes e convincentes qualificações sejam apontadas para sua preterição no projeto de dar uma dignidade analítica e programática – para usar as expressões de Quijano assumidas por Mignolo – aos movimentos dos condenados da terra contemporâneos.

Nisso, já anuncio o desafio que este processo suscita para nós – simpáticos, como eu, ou aderentes, ao discurso descolonial, no todo ou em parte – qual seja, o de como acolher, num campo agonístico com fortes tendências fragmentadoras como o das práticas acadêmicas, a pluralidade de perspectivas e modalidades de articulação da teoria crítica. De como realizar o diálogo interfilosófico e intercultural proposto por Dussel. Tal pluralidade é ao mesmo tempo insistentemente marcada e reivindicada pelos descoloniais, mas num registro que ao fim e ao cabo mostra-se seletivo e quase-dogmático.

Ainda mais provocativamente, essa pluralidade certamente inclui elementos inassimiláveis à problemática descolonial ou mesmo rejeitáveis por autores descoloniais. Porque “a pluralidade”, enquanto campo empírico, inclui práticas e formas de pensamento que, quando não representam casos de conformismo, submissão ou ativa reprodução da lógica

moderno-colonial, constituem-se de modo muito mais híbrido e ambíguo do que encontramos nos argumentos descoloniais. Esse hibridismo aponta para duas dificuldades de equacionamento da questão da pluralidade: primeiro, a dificuldade de incorporar de modo coerente ao cânon de um discurso teórico-político ou de um discurso curricular as modalidades de construção de saber que predominam entre comunidades indígenas, quilombolas, de pobres urbanos e rurais, marcadas por estratégias e referências simbólicas e argumentativas distantes do estilo e do conteúdo do texto descolonial – que neste sentido é perfeitamente ocidental! Como dar conta do “pré-moderno” no “trans-moderno” ou no “pós-moderno”? Como transformar em saber sistematizado o que deveria por definição possuir uma lógica própria, supostamente reprimida e invisibilizada pelos discursos oficiais da ciência, da religião e da política? Como dar voz, no currículo e na prática escolar, à “consciência fragmentada” dos subalternos, como a denominou Renato Ortiz num texto dos anos de 1970?

A segunda dificuldade do hibridismo da identidade e discurso dos subalternos é o da insistência com que estes últimos leem o mundo pelo crivo dos mitos e da fé religiosa. Essa leitura pode ser feita nos termos de uma coextensividade entre cultura e religião, como entre os povos indígenas; nos termos de uma ritualidade iniciática, como nas religiões de matriz africana; ou nos termos de expressões minoritizadas do cristianismo, como o pentecostalismo ou o catolicismo popular. A dificuldade, reitero mais uma vez, não é com o hibridismo. Ele é o resultado da reconstrução das condições de dominação impostas aos subalternos historicamente, efeito de sua sujeição, mas também de suas artes de resistência. Mesmo que se possam contestar as formas concretas assumidas pelo hibridismo em cada contexto, não é ele mesmo que gera dificuldades para a proposta descolonial.

O problema é o descompasso ou o hiato entre a consciência e as práticas religiosas dos atores subalternos que produzem um diálogo áspero – se o houver – com os intelectuais descoloniais, ou um diálogo de surdos entre esses interlocutores, que pode gerar modalidades de estigmatização, polarização antagonística e atitudes de desprezo mútuo quando tipos concretos e inconciliados de discursos críticos e subalternos se encontram. Não me parece haver nada mais ilustrativo desta dificuldade do que o reconhecimento, legitimação ou engajamento mútuo afirmativo com a diferença religiosa na academia e na escola. Inclusive em sua interface com a questão da diferença étnico-racial. Numa palavra, o desafio posto pela pluralidade é o do pluralismo. Mais do que a afirmação do “pluri-verso” subalterno que os descoloniais realizam, permanece o desafio do equacionamento de uma convivência agonística leal e justa com os diferentes “de baixo” e “de fora” do campo intelectual, que não possuem a sofisticação analítica ou a versatilidade éticopolítica dos intelectuais secularizados da proposta descolonial. Na resposta a este desafio, populistas culturais e pluralistas “eurocêtricos” por vezes caminham à frente dos descoloniais.

### **A crítica descolonial e a questão do pluralismo no campo da sobre educação: o caso da religião**

Em direção a arrematar a presente discussão, gostaria de interrogar como isso se expressa no que se refere ao tema da educação e ao campo das práticas educacionais. A exigência do tema da pluralidade cultural é admitida mesmo em documentos oficiais e em múltiplas reflexões e propostas no campo acadêmico da educação. Não há questão possível, no contexto contemporâneo brasileiro, sobre a legitimidade desta ênfase. Ela está consagrada na legislação, nas políticas públicas e no debate intelectual. A admissão da pluralidade como um fato ou dado – mesmo que historicamente construído – e sua dupla modulação em termos de afirmação de seu valor e da necessidade de uma tomada de posição de cada pessoa frente às demais, é constantemente explicitada naqueles três gêneros e lugares discursivos. Pode-se

dizer que o discurso da pluralidade (ou talvez mais exatamente da “diversidade”) é amplamente hegemônico nesses lugares.

A questão pendente é a do sentido desta admissão, porque ela pode se inscrever em distintas formações discursivas. Por exemplo, uma em que a admissão se reporta à necessidade de incluir ou outro no discurso da nação (por definição sintetizador de diferenças, quando não velada ou explicitamente comprometido com sua domesticação ou supressão); ou outra, em que a “política cultural” de afirmação da pluralidade põe em xeque o regime da inclusão/repartição das diferenças legítimas em nome dos subalternos (aqui estariam os descoloniais e os pós-estruturalistas); ou ainda uma terceira, em que o fôlego requerido para o encontro e o diálogo com as múltiplas e contraditórias expressões da pluralidade é interrompido antes de produzir efeitos minorizantes e contra-hegemônicos, redundando em denúncias de reacionarismo político, conservadorismo ético, intolerância, etc.

A incorporação dos saberes subalternos ainda é demandada e realizada por instituições e indivíduos distantes da condição subalterna. Trata-se de apreensões seletivas e idealizadoras dessas tradições, que na medida em que são regidas pela lógica da inclusão, parecem contentar-se com (ou antes limitarem-se a) fragmentos das práticas discursivas das tradições subalternas que já exibam o trabalho da acomodação, adaptação ou cooptação face ao filão hegemônico do discurso educacional.

O ponto cego do problema está na pretensão de compatibilidade entre os saberes e práticas que se movem nesse terreno da pluralidade vis-à-vis a demanda por respeito. Como assim? A afirmação da compatibilidade se assenta, certamente, tanto numa generosidade ou disposição de acolhimento como num gesto político de empoderamento dos subalternos. Mas a “operacionalização” desta afirmação se faz via de regra pela via da tradução ao vernáculo acadêmico de cosmovisões, linguagens e articulações concretas dos subalternos, ou de invectivas contra as manifestações das “ideologias” subalternas que reagem contra o gesto inclusivo ou contra as “boas maneiras” da civilidade intelectual. Há pouca ou nenhuma reflexividade quanto ao diálogo com o supostamente inassimilável da condição subalterna (reconhecidamente heterogênea, plural, fragmentada, contraditória, etc.). Em outras palavras, da postulação da compatibilidade à efetivação de uma relação de respeito há numerosos obstáculos, lacunas e passos em falso.

Assim, há uma má resolução da relação entre epistemologia e ética. A simultânea afirmação da compatibilidade entre saberes e jogos de linguagem heterogêneos (intelectuais e “nativos”) e chamado a respeitá-los raramente se converte numa performance consistente e efetiva. Porque de fato não é fácil conseguir a convergência e articulação dos dois movimentos ou gestos. Há um elemento de incomensurabilidade entre perspectivas críticas como o pensamento descolonial ou o pós-estruturalismo e discursos nativos, que em última análise é intransponível seja por meio de uma prática epistemológica seja de uma pedagogia. O diálogo intercultural (no caso, agora, entre o discurso educacional e os discursos dos subalternos) só avança efetivamente em condições de possibilidade específicas – e sempre contingentes e reversíveis nos seus resultados.

Mais uma vez voltando a Mignolo, esse texto de referência neste trabalho, com o qual compartilho muito e no qual intervenho desconstrutivamente, em desavergonhada filiação pós-estruturalista, a gramática da descolonialidade, exemplificada no programa da descolonização do saber e do ser, da teoria política e da economia política, começa quando “linguagens e subjetividades” desqualificadas e deserddadas assumem lugares de enunciação autônomos, de baixo para cima, emergindo “a partir da experiência de humilhação e marginalização que têm sido e continuam a ser produzidas pela implementação da matriz colonial do poder”. Mignolo recomenda que, neste contexto, “nós temos que começar a imaginar tais alternativas desde as perspectivas e consciências liberadas no domínio

epistêmico, ético e político dos loci de enunciação e de ação geo- e biopolíticos” (Mignolo, 2007, p. 492).

Mas Mignolo está em contradição performativa nesta proposta: ele não cumpre o que diz. A leitura de sua obra pouco traduz e menos ainda dá voz direta a essas perspectivas e consciências que emergem dos lugares de enunciação dos deserdados da terra. Naturalmente ele faz o que também identifica na crítica interna da modernidade realizada por um Marx, ou um Habermas: eles assumem o ponto de vista dos injustiçados, dos excluídos. Mas isso não assegura, como ele mesmo sabe, que a materialidade dos saberes subalternos, sua linguagem, consciência e ética, estejam representados em seu discurso, ou mesmo sejam aceitos (senão num certo aceno quer faz às culturas indígenas, afro-americanas e mestiças). Os subalternos não falam, seus corpos falantes não se exibem e ressoam nesse registro. São falados e, muitos deles, ignorados (como diria uma Spivak).

Penso igualmente que semelhante processo se dá com diversas práticas e políticas curriculares no Brasil de hoje, particularmente no que se refere à diferença religiosa (e sua articulação com a diferença étnico-racial, de gênero e de orientação sexual). Reiteradamente Mignolo anuncia a exaustão da “teo-política” e da “teo-logia”. Mas teimosamente os subalternos recorrem literalmente a e expressam-se por vocabulários e mitologias religiosas (inclusive bem ocidentalizadas).

É fato que o tema do ensino religioso no currículo escolar, especialmente na escola pública, tem suscitado numerosas polêmicas, que se espraiam do mundo da vida à esfera estatal do governo, do legislativo e do judiciário. Mas esta é uma tensão que por assim dizer acossa as práticas curriculares desde fora. Injunções políticas decorrentes do debate constituinte, nos anos de 1980, da produção da Lei de Diretrizes e Bases da Educação, nos anos de 1990, do impacto da emergência pentecostal na política nacional desde os tempos da Constituinte, o acordo com o Vaticano em 2010, produzem efeitos no âmbito do debate curricular que não se originam da própria dinâmica escolar e que não incide, enquanto tal, no conjunto do arcabouço curricular. De um lado, o chamado ensino religioso é enquadrado de forma disciplinar – mais uma matéria no currículo – e sua obrigatoriedade não é extensiva aos alunos, apenas à estrutura curricular. Na educação privada, tampouco é compulsório, mesmo em nível curricular. De outro lado, a orientação imprimida ao ensino de religião permanece em aberto do ponto de vista da sua regulação: há grande variedade de modelos de um estado para outro e de município para município, no território brasileiro. A diferença religiosa enquanto expressa na existência de uma disciplina de ensino religioso não emerge da escola, mas chega-lhe em função de uma certa arregimentação de forças religiosas – neste particular, uma amplíssima aliança da maioria cristã e algumas minorias não-cristãs, em favor de sua existência.

O que de fato “pega” no contexto escolar e no debate curricular é a confrontação de dois discursos neste campo de relações: o secularista e o de identidades religiosas militantes. Esta confrontação se dá em diversos registros: primeiro, o do posicionamento desses discursos frente à minoritização religiosa das últimas décadas. Esta minoritização tem uma face muito nítida no Brasil, a emergência demográfica e política pentecostal e a “oficialização” das religiões de matriz africana no bojo de políticas de ação afirmativa. Mas essa minoritização não é nem singular do Brasil – estando presente em outros países latino-americanos, em quase toda a África, e nas ondas migratórias que se dirigem aos países do capitalismo avançado – nem é restrita ao pentecostalismo ou ao candomblé, uma vez que outras religiões se minoritizaram no Brasil, na América Latina e ao redor do mundo, para além do próprio cristianismo (uma delas sendo minoria no ocidente, mas clara maioria no resto do mundo – inclusive em largas porções da África). A minoritização, além disso, expõe a(nta)gonismos entre movimentos minoritários, demarcando posições secularistas e posições religiosas de vários matizes e composições entre elas (internalizando a fronteira e revelando assim sua



contingência).

Em segundo lugar, a confrontação se dá em torno da modulação enunciativa que deveria regular a diferença religiosa, a saber, o discurso moderno, ocidental, liberal da tolerância religiosa. Esta modulação nunca foi neutra e prescreve que a conflitividade religiosa não só deve ser privatizada e, portanto, ao máximo, excluída da esfera pública, mas também deve definir os parâmetros de aceitabilidade e legitimidade do conflito religioso. Assim, a tolerância religiosa implica num interdito a certas manifestações da diferença religiosa e numa reiteração da distinção público/privado tipicamente moderna, que reposiciona os discursos da tolerância no lado público e delimita como tendencialmente intolerante todo discurso antissincrético, antiecumênico e antiliberal no campo religioso.

Tolerância religiosa, para além de todas as boas coisas quem podem e devem ser ditas em seu favor, é, no sentido relevante ao debate intelectual e público contemporâneo, e claramente no caso do discurso educacional, parte irredutível da herança da modernidade europeia. Obviamente há outros modelos históricos de tolerância. O sistema millet do império otomano (muito parecido à pilarização holandesa e suíça) ou a prescrição de proteção e tolerância aos “povos do Livro” no Corão são exemplos desta pluralidade não-moderna e não-ocidental. Mas não é disto que se trata na América Latina, nem no Brasil. Aqui a tolerância religiosa foi, primeiro, um contradiscurso minoritário inclusive no caso da separação constitucional entre igreja e estado<sup>8</sup>. Depois, foi um discurso de elite quando as classes médias letradas viraram o jogo, ainda no século dezenove na América hispânica, ou nos anos de 1920/30, no Brasil. Em outras palavras, o discurso público da tolerância religiosa na América Latina e no Brasil nunca veio de baixo.

O discurso da tolerância tem, também, uma modulação intrarreligiosa na conflitividade social e política brasileira, desde o segundo império e mais acentuadamente desde os anos de 1950. Aqui católicos “liberais”, protestantes ecumênicos, espíritas e lideranças de outras minorias religiosas articularam diversas injunções à tolerância e procuraram concretizá-las em suas propostas ou experiências educacionais. Mas este discurso é hegemonizado, desde a república, por elites liberais ou secularistas (religiosas e irreligiosas). Enquanto modulação enunciativa, o discurso da tolerância preconiza a autocontenção, demarca dois adversários – o dogmatismo e o fundamentalismo – e autoriza a repressão ou criminalização, no caso da intolerância manifesta fisicamente ou em atos de discriminação. Os marcos do discurso da tolerância se mantêm estritamente liberais, a não ser quando autorizaram exclusões sumárias de qualquer subjetividade religiosa (algo largamente revisto, hoje, mas ainda encontrado em muitas expressões da esquerda cultural e em certos movimentos sociais).

O ponto cego do discurso da tolerância, ainda que modulado em torno de significantes como pluralidade, diversidade, multiculturalismo, ou interculturalidade, reside na frágil atenção a e engajamento com a subalternidade pentecostal e a subalternidade negra (e indígena), na medida em que as lógicas cotidianas destas últimas não se regem pela adesão consistente à tolerância. No caso da subalternidade pentecostal estamos frente a uma comunidade que, apesar de sua patente heterogeneidade, demarca-se decididamente do discurso da tolerância. Embora afirme valores como separação entre religião e estado (ao contrário das acusações que são feitas a sua representação parlamentar), a minoritização pentecostal tem formato agonístico (tanto por seu proselitismo quanto por sua recusa ao “pacto sincrético” que é a verdadeira e massiva marca da colonialidade do poder na história brasileira e de vários países latinoamericanos, com exceção de Uruguai e Argentina<sup>9</sup>), confronta

<sup>8</sup> O fato de que, no século dezesseis, o Nordeste brasileiro experimentou, por alguns anos, uma modalidade de imposição colonial de matriz protestante que admitia alguma tolerância religiosa, não altera esta posicionalidade: era ainda um poder colonial que criava as condições para esta convivência.

<sup>9</sup> O pacto sincrético incide especialmente sobre o catolicismo e o candomblé, mas tornou-se uma matriz discursiva de subordinação ou cooptação de religiões subalternas a um discurso ora paternalista ora

o catolicismo, as religiões afro e as elites secularistas.

A despeito de ser uma religião popular e hoje decididamente pública, o pentecostalismo é visto com profundas reservas na política institucional e nas políticas educacionais. E isto se dá porque os pentecostais se afirmam segundo um padrão agonístico que destoa fortemente do pacto sincrético, porque ainda quando se possa claramente identificar “empréstimos” culturais de outras religiões e da cultura secular ou alianças políticas com outros atores no discurso e rituais pentecostais, estes elementos são re-hegemonizados no contexto de uma religiosidade ciosa de seus traços diferenciais e crente na sua capacidade de transformar a ordem existente. Mais do que isto, os pentecostais confrontam elementos tanto da proposta curricular quanto de conteúdos do ensino, ora subtraindo-se a eles, ora consentindo mas realizando “corretivos” aos seus adeptos nos espaços de culto, ora propondo conteúdos curriculares alternativos, entre outras atitudes. Estudantes, pais e lideranças pentecostais, negociam assim os termos de sua aquiescência e distanciamento da política curricular e da convivência escolar vigentes. Na ótica da pluralidade, como reconhecer ou respeitar essas diferenças?

O caso da religião afro-brasileira é distinto, dada sua admissibilidade ao discurso estatal e das políticas educacionais, segundo a lógica das políticas de ação afirmativa e do pacto sincrético de origem colonial. No entanto, não é menos ambivalente: de um lado, embora a grande maioria dos negros e negras brasileiras não sejam adeptos, nem simpatizantes, das religiões de matriz africana, estas se tornaram índices da ancestralidade e da materialidade da cultura afrodescendente no país, num contexto de ambígua articulação entre atores negros não-religiosos, lideranças afroreligiosas, intelectuais brancos, formuladores de políticas e legisladores. De outro lado, essa articulação, que “oficializa” – ao modo do pacto sincrético – elementos da cultura negra na cultura nacional, aponta para uma outra modalidade de fusão entre religião e estado, mediada por noções de “cultura” ou de “reparação histórica”, que não suscitam, no nível das políticas curriculares, o antagonismo provocado pela minoritização pentecostal. Os problemas de reconhecimento e respeito se dão, de várias formas, no espaço escolar, tanto no discurso pedagógico como na convivência cotidiana. Preconceito, discriminação e rejeição da cultura e religião de matrizes africanas são encontrados com incômoda frequência, a despeito dos marcos gerais da política curricular e da legislação antirracista vigentes. Desta forma, também no caso das religiões afro-brasileiras se coloca o problema da pluralidade que encontramos em relação aos pentecostais, por via distinta.

Relativismo, indiferença condescendente ou mesmo desprezo por lógicas culturais que não se articulam “racionalmente”, mas se deixam contaminar pelas emoções, pelo hibridismo de marcos cognitivos, pelo desespero ou contraviolência dos pobres e excluídos – eis outras respostas encontradas neste exercício de “acomodação” ou de afirmação política da pluralidade. Neste caso, as pressões provêm de educadores, formuladores de políticas e observadores laicos, que procuram exercitar o princípio da tolerância, a crítica moderna da heteronomia religiosa, a ideia republicana de escola pública ou a crítica histórica da dominação. Também aqui se encontram fontes e práticas de agonismo, que (re)definem o campo relacional das políticas de currículo, das práticas pedagógicas e da vivência do cotidiano escolar. Neste caso, delinea-se um outro tipo de fronteira que ora reposiciona certas atitudes e componentes discursivas da religião, ora demarca claramente o religioso-privado do contexto formativo (racionalizável como conteúdo programático, mas expurgado ou contido nas relações sociais intraescolares.

---

impositivo. Este discurso naturalizou o catolicismo como matriz sociocultural da sociedade e define uma forma de relação estado-religião baseada na “forma católica” de uma relação hierárquica, clericalizada e de “religião civil” ainda quando se trata de minorias religiosas. Assim, minorias emergentes tendem, não a defender a separação entre religião e estado “à francesa”, mas a reivindicar tratamento igual ao conferido ao catolicismo ou disputar com este espaços de reconhecimento público e estatal.

Em suma, voltamos à questão do pluralismo indicada ao final da seção anterior. Em outras palavras, não tanto o reconhecimento empírico da pluralidade, mas uma resposta ao desafio da descolonização dos saberes que demanda duas atitudes práticas: abrir-se à heterogeneidade representada por formas religiosas e etnoculturais de leitura do mundo e de formação ética (educação não-formal), e reconhecimento do caráter contingente das identidades dos dois lados dessa interlocução. A questão do pluralismo diz respeito não simplesmente a uma incorporação dos saberes subalternos, subordinados e desqualificados pela colonialidade do poder e do saber. O pluralismo tem suas exigências: a interlocução e o reconhecimento demandam uma atitude disposta a não apenas respeitar a existência e o modo de vida dos diferentes, mas também a reflexivamente admitir que a pluralidade já é uma marca da história de toda identidade, antes mesmo de seu “contato com o outro”. Isto permite que os pluralistas enxerguem aliados no interior das diferentes formações com as quais interagem (tradições, discursos, marcos institucionais, culturas, movimentos, redes, etc.) e possam estabelecer mais do que aproximações táticas ou de conveniência com essas formações (cf. Connolly 2011).

A tematização da identidade, cultura e “contribuição” religiosa ou etnocultural à experiência nacional ou popular num regime que não dá voz aos sujeitos, desconhece seus modos de vida, a complexidade das histórias locais e de sua glocalização (colonial ou anticolonial), e a reflexividade dos atores subalternos numa sociedade plural e complexa (na qual suas identidades se definem relacionalmente e em contextos assimétricos de poder) é, portanto, uma injunção eticopolítica aos discursos descoloniais e pluralistas. Ela desafia a mais do que incluir nas políticas curriculares fragmentos das histórias e saberes subalternos. Desafia a não simplificar, conhecer bem do que se fala, sim, dar voz aos atores. Mas isto não é suficiente, pois a “inclusão” temática é um ato político, o reconhecimento não é mera confissão de culpa ou ato de reversão de injustiças históricas cometidas. É um diálogo contemporâneo entre atores assimetricamente posicionados: intelectuais, representantes do sistema educacional, agentes de diferentes grupos religiosos e etnoculturais. Este diálogo envolve uma longa, complexa e transinstitucional interlocução, negociação e articulação que vai muito além da fixação de temas e informações num currículo, num projeto pedagógico.

A complexidade deste esforço só se justifica cabalmente a partir de critérios de justiça social e epistêmica. Não há justificativas intrinsecamente pedagógicas ou racionais para a admissibilidade dessa injunção ao diálogo. Nem este garante, quer por sua mera concretização, quer pela preocupação com a isonomia de suas regras de engajamento, o sucesso da empreitada. Disto sabem muito bem tanto os descoloniais como os pós-estruturalistas. A efetivação do esforço reclamado por esses dois projetos ético-político-epistêmicos não prescindirá de práticas de rehegemonização que necessariamente alterarão – por reconfiguração, contestação ou renegociação – as fronteiras dos campos intelectual (acadêmico ou pedagógico), religioso, étnico-racial e as redes de políticas públicas. Por isto mesmo, há que haver mais compaixão, diria um Gilberto Gil: ninguém nessa conversação áspera, contingente e relativamente indeterminada pode atirar a primeira pedra. Reconhecer os termos de um problema social-histórico não significa ainda saber como resolvê-lo. Minha sugestão aqui é que não só é preciso um enquadramento propriamente pluralista para esse conundrum, mas também a demarcação entre descoloniais, pós-estruturalistas e seus interpelados subalternos não é o melhor caminho, porque ela evita a dificuldade do pluralismo, ou seja, pretende encontrar pontos de vista privilegiados a partir dos quais resolver o que se nos apresenta como quase intratável na presente conjuntura: o equacionamento da diferença entre as demandas por reconhecimento, justiça e convivência “sustentável” num mundo em que estas não mais aceitam alternar-se ou esperar por um futuro indefinido. O campo da educação é um dos lugares onde esses embates se dão renhidamente no presente. Hegemonia, discurso, descolonização e pluralismo são palavras que reúnem na fragilidade do significante as exorbitantes expectativas de “um outro mundo possível”.

## REFERÊNCIAS

- Ballestrin, Luciana (2013) América Latina e o giro decolonial, *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11: 89-117
- Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and interpreters: On modernity, postmodernity and intellectuals*. Cambridge, Polity
- Burity, Joanildo (1997). The Impertinence of Intellectuals: democracy and postmodernity in Latin America, *Angelaki*, 4: 175-193
- Castro-Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo (eds.) (1998) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. Disponível em <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>. Acesso em 14/11/2013
- Connolly, William E. (1995) *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota
- \_\_\_\_\_ (2008) *Pluralism*. Durham: Duke University
- \_\_\_\_\_ (2011) *A World of Becoming*. Durham: Duke University
- Dussel, Enrique (1994) *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural/Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación-UMSA
- Escobar, Arturo (2004) Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements, *Third World Quarterly*, 25(1): 207-230
- Lander, Edgardo (org.) (2005) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso
- Maldonado-Torres, Nelson (2011) Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique – An Introduction, *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2): 1-15. Disponível em <http://escholarship.org/uc/item/59w8j02x>. Acesso em 11/11/2013
- Mendieta, Eduardo (2007) *Global Fragments: Globalizations, Latin Americanisms, and Critical Theory*. Albany: Suny
- Mignolo, Walter (2007) Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality, *Cultural Studies* 21(2-3): 449-514
- Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos A. (eds.) (2008) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University
- Pereira, Maria Zuleide da Costa (2009) A centralidade da pluralidade cultural nos debates contemporâneos no campo do currículo, *Currículo sem Fronteiras*, 9(2): 169-184