

Artigos

GLOBALIZAÇÃO, PROCESSOS DE CIVILIZAÇÃO, LÍNGUAS E CULTURAS

Walter D. Mignolo*

Visto por Norbert Elias como um resultado da expansão colonizadora ocidental datada dos primórdios do século XVI e que se estende até os dias atuais, o fenômeno da globalização tem provocado, ao longo de sua existência, mudanças e reorganizações das línguas e dos costumes dos povos envolvidos nos processos de colonização em todos os continentes.

Segundo o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, o processo de civilização não pode ser visto meramente como um fenômeno limitado à expansão ocidental, como queria Elias, mas sim concebido em termos de toda a humanidade. A discussão entre o processo de civilização de Elias e de Darcy Ribeiro é travada neste texto elaborado a partir de uma conferência sobre os processos de civilização por que passou a humanidade a partir do início do ano de 1500, quando das missões de colonização lideradas pelas então potências europeias, levando sua força e impondo a subordinação aos povos colonizados, o que resultou num fenômeno único observado nos quatro cantos do mundo.

1 O fenômeno da globalização, num dialeto de âmbito transnacional, é concebido como a última de três fases da transformação global desde os anos 60. A primeira, dirigida pelo comércio, teve início com a eliminação de barreiras protecionistas numa série de rodadas do GATT e com a crescente liderança global dos Estados Unidos. A segunda, teve a OPEP como um dos principais protagonistas e foi identificada com a integração financeira e com o surgimento do Japão na economia mundial. A terceira fase, a fase atual, está sendo concebida como própria da globalização e caracterizada por uma onda de investimentos estrangeiros diretos. Denominados como tecnoglobalismo, os agentes primários desta

Professor da Duke University, Romanee Studies Departament. Este texto foi escrito a partir de uma conferencia pronunciada no Centro de Recursos Humanos da UFBA, no primeiro semestre de 1995, promovida pelo CRH - Mestrado em Letras/UFBA.

Cad. CRH., Salvador, n.22. p.9-30, Jan/jun.1995

fase são as corporações transnacionais que têm gerado uma enorme variedade de novas formas de redes internacionais.

A globalização, num vocabulário mais histórico-social, poderia ser ligada à expansão ocidental desde 1500 e expressa em relação ao sistema de mundo¹ de Immanuel Wallerstein ou ao "processo de civilização" de Norbert Elias (1937, 1982). Enquanto o modelo de Wallerstein permite uma releitura da modernidade como um sistema de economia global, o "processo de civilização" de Elias mostra a ideologia justificando a expansão econômica. A esse respeito, o processo de civilização foi sempre visto como uma via de mão única. Paradoxalmente, um último estágio da globalização implica a criação de condições para um processo de civilização de que o mundo inteiro esteja participando, transformando a crença na monitoração da autenticidade de culturas ocidentais e não-ocidentais. Na verdade, é o processo de civilização concebido como participação global que está apagando a distinção entre oriente e não-oriente, uma distinção cuja fundamentação deve ser localizada no próprio processo de civilização. "Civilização" é um conceito auto-descritivo, criado por uma comunidade em condições de estabelecer controle político, econômico, religioso e linguístico sobre outras comunidades.

Ao contrário de Elias, o "antropólogo" Darcy Ribeiro (como ele chama a si próprio) publicou, no final dos anos 60, dois estudos importantes nos quais o processo de civilização foi concebido em relação à humanidade, e não restrito à civilização ocidental a partir de 1500 (Ribeiro, 1968/69). O processo de civilização estudado por Elias (a quem Ribeiro não faz menção explícita, embora Elias e Ribeiro estejam usando referências bibliográficas básicas semelhantes), torna-se apenas uma (e a mais recente) direção regional em processos de civilização longos, complexos, diversos e coexistentes. Enquanto Elias (cujo trabalho foi publicado em 1937) ainda acredita no modelo temporal de modernidade e, implicitamente, trabalha sob a negação da contemporaneidade das sociedades não ocidentais (como se o processo de civilização ocidental fosse o último estágio de uma evolução unidimensional da humanidade, por exemplo), Ribeiro explora todo o espectro de civilizações coexistentes e da diversidade de ritmos históricos.

A globalização da economia capitalista e o mercado mundial não ocultaram para Ribeiro, que estava escrevendo no final dos anos sessenta quando o estágio atual de globalização já estava bastante avançado, o fato de que civilizações chinesas ou islâmicas coexistem e coexistiram com a civilização ocidental; e (sendo um "antropólogo" brasileiro/latino americano) ele não ignorou o fato de que a civilização ocidental no Brasil ou

¹ Wallerstein, 1974. Este autor tem publicações mais recentes sobre a globalização da cultura. Ver, também, Featherstone, 1990, p.31-56.

no resto da América Latina não é a mesma da Inglaterra, França ou Alemanha: que a diáspora africana e a sobrevivência de línguas e culturas dos ameríndios são uma força transformativa dos valores ocidentais que a missão cristã e de civilização tentou impor sobre todo o planeta. Em resumo: o conceito de Elias sobre o "processo de civilização" está bem centrado numa disciplina (a sociologia), o livro é escrito numa das línguas colonizadoras (o alemão) e descreve o processo de civilização a partir da localização da sua própria expansão. Ribeiro, ao contrário, tenta se desnudar de autoridade disciplinar chamando-se de "antropólogo" em vez de "antropólogo". Como brasileiro, que escreveu e publicou a primeira versão de seu livro em espanhol, está escrevendo e pensando em duas das menores línguas da modernidade (espanhol e português). E, finalmente, está se colocando sob a perspectiva daqueles que (em diferentes circunstâncias e em diferentes contextos da escala social), estavam e estão num extremo do recebimento do processo de civilização analisado por Elias. Assim, neste ponto, é apropriado associar o processo de civilização de Elias ao que Johannes Fabian (1983) identificou como a "negação de contemporaneidade" a fim de explicar uma estratégia colonial de subordinação de línguas e culturas e associá-la ao "processo de civilização" de Ribeiro. A negação de contemporaneidade foi articulada por Ribeiro (1968, p.57), (a) concebendo o processo de civilização como uma multiplicidade de processos de civilização (geral e particular) e (b) negando a narrativa unilinear da modernidade, monotópica e universalística. colocando a Europa (e o processo de civilização descrito por Elias) como o ponto de chegada de uma jornada longa e perturbadora da espécie humana. De acordo com o modelo de Ribeiro (1968, p.57), países, regiões ou comunidades subdesenvolvidas do mundo moderno não podem ser colocados como representantes de estágios diferentes e "anteriores" da evolução humana. Pelo contrário, eles serão entendidos como parte e parcela de sistemas de dominação nos quais o "progressivo" e o "tradicional" são igualmente **componentes necessários do mesmo sistema**. Eles **coexistem** e sua coexistência é necessária para o funcionamento do sistema, embora o sistema se apresente como sendo o aspecto "progressivo" e não o "tradicional" da questão.

Visto que a globalização é descrita como um processo em termos da articulação de um sistema econômico-global especial (o primeiro na história da humanidade que abrange todo o globo), o processo de civilização pode ser visto, por um lado, como uma série de estratégias que justificam a expansão econômica e, por outro lado, como o reposicionamento de línguas e culturas, colocando-as numa posição subalterna em relação às línguas e culturas firmadas em cumplicidade com o conceito real de civilização. O que se segue é uma exploração e uma explanação dessa afirmação.

O fato de um pedaço de terra ter emergido como uma parte desconhecida do mundo para aqueles que navegavam em sua direção foi crucial, mesmo na transformação da consciência global. As formas como as comunidades viviam pelo mundo, experimentavam-no e exploravam-no variavam enormemente. Se 1500 permanece como um ponto significativo de referência na história mundial, assim o é porque a descoberta mútua de pessoas habitando terras de um lado a outro do Atlântico foi fundamental para a rearticulação da ordem mundial existente e da consolidação do mundo cristão como a Europa e a Europa como o centro de desenvolvimento da economia global. Como todos sabemos, a Renascença foi um período da história em que intelectuais europeus escreveram sobre si mesmos e se colocaram como uma comunidade emergente. Mais recentemente, em novas histórias escritas por intelectuais europeus e do Atlântico Norte sobre si mesmos, o conceito de Renascença tem sido desafiado pela expressão alternativa "Período Moderno Inicial". Seja lá como for, o que desperta nossa atenção aqui é que a Renascença e o Período Moderno Inicial são as contrapartes do Período Colonial Inicial (Mignolo, 1995). Conseqüentemente, o primeiro estágio da globalização envolve simultaneamente a constituição da Europa como uma entidade geocultural e das Índias Ocidentais (para a Coroa Espanhola) e do Novo Mundo ou América (para os intelectuais ao norte dos Pirineus) como seu domínio colonial.

Permita-me lembrar-lhes rapidamente - um ponto que abordarei mais tarde com maiores detalhes - que, no quadro global que estou traçando, o primeiro estágio da globalização coincide com o domínio dos impérios espanhol e português, o segundo com a expansão colonial francesa e alemã bem como o florescimento do império britânico e, finalmente, o terceiro com o período posterior à Segunda Grande Guerra Mundial e com o aparecimento dos Estados Unidos como uma nova força colonial e imperial. Enquanto a minha intenção aqui é examinar o processo de civilização em conexão com a globalização em uma perspectiva histórica, meu próprio pensamento está voltado para o estágio caracterizado pela integração financeira, por corporações transnacionais e pelo tecnoglobalismo. O que me leva a um questionamento que poderia ser cuidadosamente examinado nos vários pronunciamentos incluídos neste trabalho: Quais são as ligações existentes entre o mundo global com o qual temos que lidar e entender (como estudiosos e como pessoas) e os meios e dificuldades que encontraremos para entendê-lo? Eu colocarei minha contribuição para este debate no âmbito do legado do primeiro estágio da globalização (a exemplo dos impérios espanhol e português) e (seguindo Ribeiro) na localização das Américas no processo civilizatório.

3 Identificarei alguns momentos específicos nas histórias do processo de civilização, visto na perspectiva da modernidade europeia e na do colonialismo americano, entre os modelos de Elias e de Ribeiro. Tentarei ler as intersecções do global e do local, a fim de identificar algumas das estratégias com que os discursos coloniais em defesa da expansão e dominação coloniais (das missões de cristianização e civilização do século XVI ao começo do século XX até a era de desenvolvimento e mercantilização global da segunda metade do século XX) inventaram a subordinação de línguas e culturas. Feito isto, passarei a uma consideração das consequências epistemológicas do processo de civilização para a reorganização de línguas e de culturas do saber. Por fim, refletirei acerca de estratégias regionais que se esforçam para mudar conceitos de conhecimento e acerca da cientificidade (ou labor acadêmico) como estratégias que empreendem a reversão da unidirecionalidade pressuposta do processo de civilização; portanto, tentarei compreender (seguindo a abordagem de Ribeiro) tais estratégias como movimentos em direção a um planeta "civilizado" para o qual o mundo inteiro - e não apenas o processo de civilização do Atlântico Norte - está contribuindo.

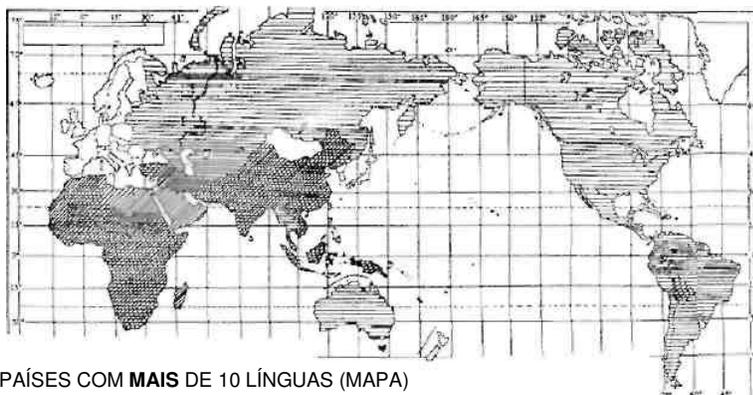
Algumas décadas antes do surgimento de um continente desconhecido (da perspectiva do observador europeu) e de pessoas desconhecidas que o habitavam, as fronteiras geográficas coincidiam com as fronteiras da humanidade. Criaturas grotescas com duas cabeças, três braços e similares eram tidas como habitantes daquela região além das fronteiras geográficas conhecidas. Os limites da geografia coincidiam com os limites da humanidade. Em questão de duas ou três décadas, entretanto, ambas as fronteiras (do mundo e da humanidade) começaram a ser transformadas radicalmente. As criaturas grotescas que então habitavam os lados desconhecidos do mundo foram substituídas pelos selvagens (ou canibais) habitantes do Novo Mundo. As fronteiras geográficas e as fronteiras da humanidade foram redemarcadas tanto pela transformação do saber gerada através de interações culturais entre pessoas que até então tinham estado inconscientes da existência do outro como pela crescente conscientização da expansão da Terra além dos limites do conhecido. É importante lembrar aqui que os canibais e os selvagens estavam situados no espaço.

Ao final do século XIX, porém, fronteiras espaciais foram transformadas, por sua vez, em fronteiras cronológicas. Enquanto no período moderno inicial houve uma transformação entre fronteiras geográficas e humanas, no final do século XIX, selvagens e canibais, no espaço, foram reconvertidos em orientais primitivos e exóticos, no tempo. Enquanto que o século XVI foi o cenário de debates acalorados sobre as fronteiras da humanidade - tendo Las Casas, Sepúlveda e Victoria como personagens

principais nessa controvérsia -, para o século XIX a questão não era mais se primitivos ou orientais eram humanos, mas sim quão distante do estágio atual e civilizado da humanidade eles estavam. Lafitau tem sido citado como um dos maiores pensadores desse processo de reconversão dos selvagens/canibais em primitivos/orientais e no seu reposicionamento numa escala cronológica em oposição a uma distância geográfica². A "negação de contemporaneidade" foi o resultado final do reposicionamento das pessoas numa hierarquia cronológica em vez de em pontos geográficos. Gostaria de insistir neste ponto, explorando, mais uma vez, a reconversão das diferenças humanas no espaço nas diferenças humanas no tempo, e introduzindo dois novos elementos na discussão: língua e alfabetização; os elos entre as fronteiras da humanidade, mapas linguísticos e o processo civilizatório. As cumplicidades entre as línguas e as fronteiras da humanidade têm sido claras desde o começo da expansão ocidental. Se procurarmos nos arquivos, encontraremos exemplos semelhantes nos quais as línguas eram tidas como um dos alicerces sobre os quais se decretava a identidade política; a língua servia para definir as fronteiras de uma comunidade, distinguindo-a de outras comunidades. As cumplicidades entre certas línguas e as fronteiras da humanidade não eram novidade na Renascença/Período Moderno Inicial. O que era novo era a proporção planetária e o longo período em que tais cumplicidades começaram a ser articuladas. Agora, a necessidade de entender o passado e de falar sobre o presente está emaranhada numa situação hermenêutica em que o presente em que falo é uma consequência do passado que tentei entender e não um desenvolvimento natural e progressivo da história da espécie humana. Além disso, o presente em que falo e a(s) língua(s) disciplinar(es) em que falo ou escrevo são partes do processo real da civilização ocidental posicionando e reposicionando pessoas, línguas e culturas.

O processo de se demarcar fronteiras ao longo de estágios diferentes estabeleceu os fundamentos para a disseminação da alfabetização ocidental, de línguas e literaturas ocidentais. O mapa linguístico mostrado na FIGURA 1 (Coulmas, 1984) dará uma idéia melhor do que estou falando. Em primeiro lugar, há que se notar a correlação entre as localizações geo-culturais e geo-linguística da modernidade (parte branca do mapa) e os domínios geo-culturais onde a modernidade europeia não era relevante ou era recebida (com ou sem boa vontade) como um elemento estrangeiro, a ser incorporado ou rejeitado sob a perspectiva de culturas vernáculas. Em segundo lugar, é possível verificar (através das linhas horizontais) que a maior parte do mundo (com exceção dos países europeus) compreende áreas geo-culturais com

LAFITAU. 1742. Para uma análise do tópico, ver AMSELLE, 1990.



PAÍSES COM **MAIS** DE 10 LÍNGUAS (MAPA)

Argélia. Angola, Benin, Botsuana, Camarões, República da África Central. Chade, Congo, Etiópia, Gabão, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Costa do Marfim Libéria, Malavi, Mali, Moçambique, Namíbia, Níger. Nigéria, Senegal, Serra Leoa, África do Sul, Sudão, Tanzânia, Togo, Uganda, Alto Volta, Zaire, Sâmbia, Simbábue Afeganistão, Bangladesh, Burma, China, Índia, Indonésia, Irã, Iraque, Kampuchea, Laos, Malásia, Nepal, Paquistão, Filipinas, Formosa, Tailândia. Turquia Vietnã

Estados Unidos, Canadá, Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia. Equador, Guatemala, Guiana, México, Paraguai, Peru, Suriname, Venezuela.

Rússia

Austrália

Papua Nova Guiné, Ilhas Salomão. Vanuatu, Nova Caledônia, Kiribati. Nauru, Micronésia (Possessão Norte-Amencana).

LEGENDA

Mais de 10 línguas por país 

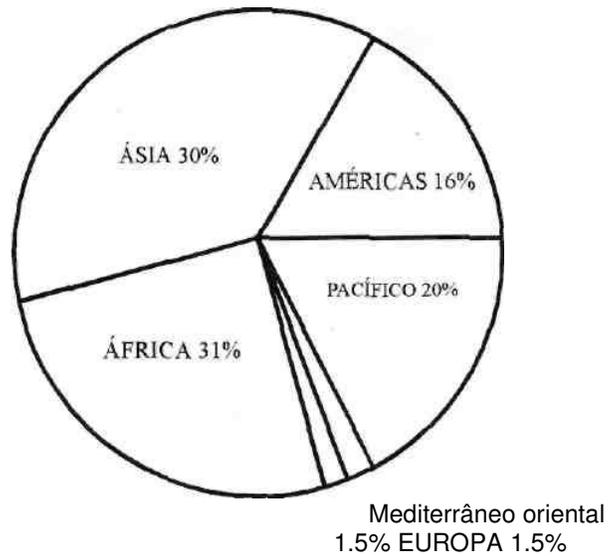
analfabetismo acima de 40% da população. 

TABELA 1: As Línguas e a População Mundial

Chinês	}	45%	}	60%
Inglês				
Espanhol				
Russo				
Hindu				
Alemão				
Japonês				
Árabe				
Bengali				
Português				
Francês				
Italiano				

25 línguas são faladas por 75% da população mundial.

±100 línguas são faladas por 96% da população mundial.



DISTRIBUIÇÃO DE LÍNGUAS NO MUNDO
 POR CONTINENTE (ligeiramente adaptado do Grimes 1978).

mais de 10 línguas cada. Embora esse quadro esteja em processo de correção, permanece o fato de que se os países europeus não foram contados como países com mais de 10 línguas, isso se deu porque as línguas imperiais e nacionais eram as únicas a serem consideradas como tal; as restantes eram contadas como dialetos. Em terceiro lugar (vejam-se as linhas diagonais), na maioria das áreas do mundo (com exceção dos países europeus), mais de 40% da população é analfabeta. Todos os tipos de conclusão podem ser tirados dessas estatísticas. Uma delas pode vincular, por exemplo, a celebração da baixa taxa de analfabetismo nos países europeus e a associação dessa conquista com o desenvolvimento intelectual natural do povo que vivia naquela área específica do planeta e da missão/processo de civilização. Por outro lado, pode-se associar a baixa diversidade linguística e as baixas taxas de analfabetismo na Europa ao processo de expansão colonial e global desde 1500. Essa data também pode ser usada para situar o processo de intelectualização da parte do planeta que começou a ser auto-construída como Europa, ou seja, como o território onde a civilização humana atingiu o seu auge.

Voltando às estatísticas complementares na FIGURA 2, podemos ver que cerca de 100 línguas são faladas por 95% da população mundial. Entretanto, dentre essas 100, apenas 12 línguas são faladas por 75% da população mundial. Dessas 12 línguas, seis são línguas coloniais e, portanto, línguas da modernidade européia. A sua classificação por quantidade de falantes é como se segue:

Inglês
Espanhol
Alemão
Português
Francês
Italiano

O chinês, todavia, é a língua mais falada no planeta, além do inglês. Há mais falantes do russo e do hindu do que do alemão. E, por fim, o japonês, o árabe e o bengali são línguas cujo número de falantes excede ao do português, francês e italiano. Por outro lado, línguas como o inglês, o espanhol e o francês são amplamente faladas fora de seus países de "origem". As seis línguas da modernidade respondem por 1,5% das línguas do mundo. As Américas respondem por 16%, enquanto que a Ásia e a África respondem por 30% e 31%, respectivamente. Entretanto, as línguas do saber e da intelectualidade continuam sendo as línguas do segundo estágio da globalização: a saber, o inglês, o francês e o alemão. Certamente, línguas bem sedimentadas, como o chinês, o japonês, o árabe ou o hebreu não

foram suprimidas pelas línguas coloniais modernas, como foi o caso das menos sedimentadas ("menores"), como quichua ou nahuatl; mas elas permaneceram como línguas subalternas da intelectualidade durante o período moderno. Enquanto os períodos moderno e colonial iniciais (primeiro estágio da globalização) foram orientados principalmente visando à imposição de línguas coloniais em domínios coloniais, a segunda fase (períodos moderno e colonial) caracterizou tanto a expansão de línguas coloniais quanto a sedimentação da crença, nas nações-estado emergentes na Europa e nas Américas, de uma língua, um território. Tal crença, que geralmente corresponde à política linguística do estado, está sendo contestada no estágio atual de globalização - e sobretudo desde 1970 (mais ou menos no segundo ciclo do estágio atual de globalização - dominado pela OPEP e pelo surgimento do Japão como uma potência econômica) - em diversas áreas: movimentos sociais, políticas públicas relacionadas à educação e ao bilinguismo; e práticas discursivas (por exemplo, a transformação do conceito "civilizado" de literatura). Explorarei três casos em que a globalização está criando condições para a transformação do conceito de "processo de civilização", criando descontinuidades mascaradas em homogenização e, finalmente, criando condições para um processo de civilização em que todo o planeta está participando e mudando as regras sob as quais o discurso colonial impôs a idéia hegemônica de uma civilização universal, criando ao mesmo tempo a idéia de regiões subalternas e as condições para discriminação de línguas e culturas do saber.

3.1 Um desses casos, para usar um exemplo da América Latina, é a crescente influência e internacionalização de organizações nativas (Jansen e Leymor, 1981; Cot, 1994; Avirama e Marquez, s.d., p.83-106). O surgimento do que começou a ser chamado de "nova etnicidade" não veio, é claro, de uma só vez. Por trás desse surgimento, havia uma longa tradição de rebeliões, resistências e adaptações controladas por poderes coloniais ou nacionais (ou por ambos) e omitidos no ensino de histórias nacionais, culturas e práticas literárias nacionalísticas. Do ponto de vista da população ameríndia, as línguas eram cruciais para a manutenção de um senso de continuidade dos tempos coloniais através do processo de construção da nação até o final do século XX. As mudanças testemunhadas nos anos 70, o surgimento de uma nova consciência indígena, foram impulsionadas por índios que tinham sido empregados pelo estado como trabalhadores para o desenvolvimento da comunidade ou como professores. Eles procuravam não apenas uma nova identidade indígena, mas, também, a chance de pressionar os que estavam no poder ou no governo, a fim de influenciar o futuro da política indígena. Por outro lado, a contribuição tecnológica favoreceu o processo desde que ativistas nativos e seus

colaboradores internacionais puderam se interligar através de uma rede transnacional de informação. Um dos paradoxos da globalização é que ela permite que comunidades subalternas dentro do estado-nação criem alianças transnacionais fora do estado, para lutarem por seus próprios direitos sociais e humanos.

Qual é a ligação entre os movimentos sociais dos ameríndios e o processo de civilização? Os movimentos sociais dos ameríndios estão mudando os legados coloniais e as estratégias de construção de uma nação para ligar as línguas, as fronteiras da humanidade e mudando a idéia colonial de "missão de civilização". Como? No final do século XIX, quando a institucionalização de línguas nacionais estava em voga (Hobsbawn, 1980) e os canibais do Período Colonial Inicial foram reconvertidos nos primitivos da era da expansão colonial e do surgimento da Antropologia, os "padrões de civilização" foram também estipulados entre as maiores potências européias (Gong, 1982). Foi observado (Featherstone, 1992), também, que a idéia de Elias acerca do processo de civilização não considera devidamente as circunstâncias em que "civilidade" se transforma em princípios reguladores nas relações interestaduais e, realmente, que o processo de civilização funciona como uma coação **externa** e político-cultural sobre nações-estado. De acordo com Robertson, Elias usa o conceito de processo de civilização principalmente em referência a um padrão de tendências objetivamente discerníveis em direção à auto-limitação - em oposição à limitação externa -, portanto, ignorando completamente os meios pelos quais o processo de civilização surgiu para assumir uma vida "própria global". Um exemplo em questão será a "fronteira" como um tópico para discussão e um dos últimos capítulos (do ponto de vista da construção de uma nação) da história de luta da civilização contra o barbarismo; ou seja, contra a sobrevivência dos canibais reconvertidos em primitivos e ainda habitando as "terras férteis" dos EUA, Canadá, Argentina e Brasil, e criando dificuldades para a expansão de novos colonialismos (Inglaterra, França e Alemanha) e criando as condições para o surgimento de um novo (EUA depois da Segunda Guerra Mundial). Nesse sentido, então, o renascimento e a transnacionalização de movimentos indígenas por todas as Américas não são apenas movimentos exigindo seus direitos sociais, mas também seus direitos humanos. Ou seja, pondo fim à idéia de que apenas parte da espécie humana é propriamente humana, e o resto, canibais, primitivos ou bárbaros. "Direitos humanos", nesse contexto, também significam a reconversão da idéia do processo de civilização, um processo de civilização em dimensão planetária, além do colonialismo, do ocidentalismo e da modernidade. Talvez seja essa uma das consequências inesperadas da globalização.

Movimentos sociais locais aumentaram a crescente preocupação com a alfabetização e a política de línguas na educação pública, o que se

assemelha às crescentes forças de movimentos sociais locais dos anos 70 até hoje. As políticas públicas no México, por exemplo, eram relacionadas à teoria do "colonialismo interno" (Casanova, 1965; Stavenhagen, 1965, 1992). Essa teoria enfatizava que os índios na América Latina eram não somente uma relíquia do antigo Anáhuac ou Tenochtitlan, mas explorava grupos sociais identificados linguística e etnicamente. Então, se o âmago da continuidade cultural para as comunidades nativas (do século XVI até o presente) era a língua, permitindo a transmissão e a troca de cosmologias alternativas e a manutenção de uma diversidade de conhecimentos e de organizações sociais, assim a alfabetização e a política de línguas precisavam de um recomeço: não a filosofia da nação-estado (colocando línguas e culturas nativas numa posição inferior), mas uma filosofia de liberação que, no México e nos Andes, tomaram a forma de "colonialismo interno" (Cusicanqui, 1994).

3.2 A linguagem e a transformação do conceito "civilizado" de literatura são a segunda área em que o processo de civilização penetra numa rede complexa. Num mundo globalmente interdependente, a civilização se transforma num conjunto de processos pluridirecionais. Os anos da Guerra Fria e do pós-Guerra Fria convidam (se é que não forçam) os pensadores a olharem para as línguas de forma diferente; por essa razão, não há nenhum modelo viável de onde se começar. Nem modelos linguísticos nem uma filosofia de língua são muito úteis para o entendimento de alguns dos mais interessantes fenômenos do legado renascentista-colonial no âmbito da linguagem. Não estou, é claro, me referindo a sociedades e educação bilíngües (ou plurilingües), para as quais nós certamente temos modelos, mas sim ao que chamo de *bi-lingüismo* ou *pluri-lingüismo* verificados quando se VIVE em duas ou mais línguas (Mignolo, s/d.). De maneira sucinta, novos processos de pensamento estão surgindo em que o conceito de pureza da língua não é mais considerado como um sinal de nacionalidade. Em vez disso, a celebração de limites está transformando a suposição de que o controle lingüístico e a homogenização são a garantia de altos padrões de pensamento e de produção cultural; e mostrando que *bi-lingüismo* é tão legítimo quanto o *mono-lingüismo* para o pensamento e expressão literária, embora, assim como em certas formas de comportamento sexual, isso tenha sido banido, reprimido e reduzido ao estágio de anormalidade. Se a globalização, em vez de ser um manto que cobre e homogeneiza o mundo, fosse concebida como uma rede de interconexões que produz constantemente, em termos locais, suas próprias aberturas, vivendo então numa fronteira (não apenas geográfica, como entre o México e os EUA, mas, também, cultural, como o árabe e o francês no Marrocos ou na Argélia), ela poderia ser feita em várias direções: situando-a dentro da autenticidade de

comunidades "nativas" sendo molestadas pela globalização; situando-a dentro da autenticidade da cultura "nativa" do Atlântico Norte (ou ocidente) de onde a globalização se espalha; ou situando-a nas fronteiras onde as reivindicações de autenticidade de culturas em contato violento estão num constante processo de transformação mútua. A celebração do bi (ou pluri) lingüismo é precisamente uma celebração das rupturas no processo global (desde línguas até movimentos sociais) e uma crítica à idéia de que a civilização está ligada à "pureza" da (mono) linguagem colonial e nacional. Viver e pensar a partir das interseções de línguas e recordações conflitantes é, talvez, o estágio de um movimento contra-moderno emergente e vigoroso rumo à rearticulação do passado no presente, projetando-se em direção a transformações sociais. Escritores e pensadores como Khatibi, Charibi, e Djebar, no Marrocos e na Argélia; como Roa Bastos ou Arguedas, na América Latina; como Anzaldúa, Moraga e Alarcón, dentre os intelectuais de Chicana, são todas forças vivas trabalhando e convidando-nos a trabalhar em prol de uma mudança epistemológica sedimentada no espaço móvel entre as línguas coloniais da "razão e da modernidade" e as línguas subalternas, que até então não alcançaram "o ponto de chegada" estabelecido pelos inventores da razão, modernidade e do processo de civilização.

The Last Generation, de Cherrie Moraga (1992), constrói um forte argumento a favor da inversão da direcionalidade do processo de civilização. O livro foi publicado em 1992, um ano marcante para o processo de civilização: "Como esses 500 anos chegam a um final, eu anseio por uma nova América, onde a única "descoberta" a ser feita seja a redescoberta de nós mesmos como membros da comunidade global" (p. 174). O "nós mesmos" de Moraga refere-se à Nação Chicana, e a Nação Chicana é conceituada ao longo do livro como estando ameaçada por uma dupla extorsão:

... primeiro pelos espanhóis e depois pelos Gringos. Na metade do século XIX, a Anglo-América apossou-se de um terço do território do México. Um novo opressor, falante do inglês, assumiu controle sobre os povos espanhóis, mestiços e índios habitantes daquelas terras (p. 153).

Pronunciamentos emocionais e pessoais desse tipo podem soar estranhos aos ouvidos acostumados com discursos impessoais da teoria da globalização. Entretanto, uma vez que o global não pode existir sem o local, é no local que as chagas do processo de civilização ainda estão abertas. Não é por acaso, então, que em 1992 Moraga articula-se e contribui para a conscientização do Chicano/uma nação, reposicionando-a não ao longo da linha do nacionalismo mexicano, mas ao longo das linhas das nações Nativas Americanas, Ameríndios da América do Sul e Central. A "nação" que os antigos Astecas construíram como Anáhuac, o território a partir do atual Novo

México até a atual América Central, era um território mapeado em quatro cantos e um centro; um território cuja forma espelhava a forma do cosmo e do céu, mas não conhecia fronteiras imperiais ou nacionais. A "América com acento no e" de Moraga, a Mova América que ela está reivindicando, é a "América" local, sendo concebida dentro e num momento em que a "América" global mantém a posição de liderança no mundo de corporações e tecnoglobalismo transnacionais. A América de Moraga é similar ao "Quinto Mundo" de Leslie Marmon Silko (1991) e à idéia de "Um Mundo, Várias Tribos". Eu não sei se escrever é mais ou menos convincente do que a comunicação de massa, a tecnologia ou as transações econômicas, mas estou convencido de que a escrita continua sendo um meio eficiente de redirecionar o processo de civilização e reinscrever o que a expansão colonial e imperial suprimiram no presente global dos processos de colonização em locais diversos.

Uma vez que nesta própria palestra "a nação" tem sido um tópico acalorado de discussão, merecendo altos elogios e altas críticas (ver os pronunciamentos de Geeta Kapur, Paik Nak-chung, Sherif Hetata e Manthia Diawara e as discussões subsequentes), gostaria de explicar como Moraga está concebendo a Nação Chicana:

Através dos anos, eu tenho testemunhado muito do nacionalismo progressivo: nacionalismo chicano, nacionalismo negro, a Independência de Porto Rico (...), a "Nação Lésbica" e seu movimento separatista lésbico e, é claro, a mais recente "Nação Homossexual". O que eu admirei em cada uma foi o seu radicalismo íntegro, seu imperturbável anti-assimilacionismo e sua rebeldia. Eu reconheço a ira do nacionalismo como uma estratégia de mudança política. Sua tendência para o separatismo pode chegar perigosamente perto do determinismo biológico e a um tipo de fascismo... Mas é historicamente evidente que o corpo feminino, como o povo chicano, foram colonizados. E qualquer movimento para descolonizá-los pode ser cultural e sexualmente específico (p. 149).

Na terminologia global, pode-se interpretar o "cultural e sexualmente específico" como "cultural e sexualmente local". É precisamente nessa localidade, no local específico de uma nação colonizada, que é necessário, como Moraga reivindica no final do livro, "descobrir" a si mesmo como um membro da comunidade global e reconverter posições subalternas em fortes contribuições para o enriquecimento das civilizações humanas.

Feridas foram saradas nesse processo. Das duas extorsões através das quais Moraga conceitua o processo de civilização, a segunda (de 1848) é específica da história chicana - ou seja, refere-se à interseção da história dos EUA e do México. A primeira extorsão, por outro lado, é comum à população

inteira de descendentes de índios na América. Entretanto, ambos os momentos têm duas faces. A chegada de Colombo à ilha (concebida como sendo caribenha depois da sua segunda viagem) tem sido referida durante 500 anos como um momento fundamental na história da espécie humana. Os cronistas espanhóis (como Gómara), compararam a aventura de Colombo com a criação do mundo. Pode-se imaginar que expressões de discordância poderiam ser encontradas durante todo o processo de colonização através daquelas construções de nações durante o século XIX. Entretanto, foi o 500º aniversário que instigou a voz de pessoas descendentes de índios a expressarem sua oposição à celebração espanhola e euro-americana do "descobrimento" e a melhorarem sua própria narrativa em oposição à história da América. Movimentos indígenas no Equador e na Colômbia celebraram o 11 de outubro como o último dia de liberdade. O "começo" do processo de globalização foi narrado desde o "início" como um momento de celebração da cristianização, mais tarde, da missão de civilização, e, por fim, como desenvolvimento e modernização.

3.3 Um terceiro caso são as cumplicidades entre o "processo de civilização" (uma articulação intelectual da "missão de civilização"), as emergentes transformações econômicas e tecnológicas com padrões de conhecimento e intelectualidade e as línguas específicas em que o saber é produzido e a intelectualidade é praticada. Se seguirmos brevemente o modelo neomarxista de Elias (1987) — segundo o qual, na evolução de uma espécie humana, quando as comunidades não precisavam que todos os seus membros se dedicassem à produção e preservação da comida, mas tornaram-se organizadas e sobreviveram com comida em excesso —, o "guerreiro" e o "sábio" emergiram na comunidade como funções sociais específicas. Se dermos agora um salto quantitativo e ligarmos a mais simples versão do modelo ao perigo de uma guerra nuclear (a sua última preocupação) e para culturas de saber (o tópico que estou tentando introduzir agora), seremos forçados a confrontar mais uma vez a cumplicidade entre a "missão de civilização" articulada no discurso colonial, o "processo de civilização" postulado como um objeto de estudo das ciências humanas e as "ciências humanas" em cumplicidade como a "missão de civilização": as culturas do saber eram exatamente aquilo de que os povos fora da Europa careciam (como os Astecas ou os incas) ou, se acontecesse possuírem-nas (como China, Índia ou Islã), tinham que ser reparados por estarem no caminho errado. Ao longo dos 500 anos de expansão ocidental, essa crença tem-se tornado tão forte a ponto de fazer as pessoas duvidarem da sua própria sabedoria quando essa sabedoria não é articulada nas instituições de educação e nas línguas do ocidente. Quando estudos comparativos da civilização se tornaram uma disciplina de prestígio dentro

das instituições de pesquisa do ocidente, uma distinção foi feita entre civilizações que foram convertidas em objetos de estudo e civilizações que tinham a organização de pensamento e cultura de saber necessários para serem a fonte de onde os estudos de outras civilizações foram/são produzidos. As culturas do saber, depois da Segunda Grande Guerra Mundial, foram redistribuídas sob esses legados.

No princípio do que eu chamei de terceiro estágio de globalização, a descolonização seguiu de mão dadas com o cenário da Guerra Fria e a divisão do mundo em três áreas ordenadas (Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo). Tal divisão geocultural também implicou a divisão do trabalho científico e acadêmico. Uma vez que os países eram identificados como sendo a) tecnologicamente avançados e livres de restrições ideológicas; b) tecnologicamente avançados mas oprimidos por uma elite ideológica, privando-os do pensamento utilitário; e c) tradicionais, econômica e tecnologicamente subdesenvolvidos, com uma mentalidade tradicional, obscurecendo a possibilidade de pensamento utilitário e científico; os locais de enunciação científica e escolar foram estabelecidos, bem como os lugares que mereciam atenção e estudos profundos (Pletsch, 1981). O poder da distribuição acadêmica e científica do trabalho foi tal que ainda hoje podem-se ouvir discursos oficiais tanto quanto acadêmicos mostrando satisfação e insatisfação, dependendo da atenção que eles recebem dos centros intelectuais do saber. Não "ser estudado" pode produzir certa insatisfação, enquanto que a distribuição de dinheiro para o estudo da área X, no (antigo) Terceiro Mundo, gera a satisfação de políticos e intelectuais daquela área por receber tal atenção de centros de fomento à pesquisa.

Uma vez que a divisão do trabalho científico e acadêmico foi alcançada, cientistas sociais e estudiosos reservaram o conceito de cultura para as mentalidades de sociedades tradicionais (subdesenvolvidas) em seus estados primitivos ou como produtores de cultura, mas não como produtores de ciência ou teorias. O Segundo Mundo, por sua vez, era o produtor de ideologia em vez de cultura, e o Primeiro Mundo era visto como o paraíso da ciência, e a razão moderna do pensamento utilitário estava situada no Primeiro Mundo. Portanto, de acordo com essa divisão acadêmica do trabalho, um grupo de cientistas sociais foi destacado para estudar o estado primitivo dos países subdesenvolvidos ou suas interações com a expansão ocidental. Essa tarefa foi colocada principalmente nas mãos dos antropólogos. Outros clãs (de sociólogos, cientistas políticos e economistas) estudaram os mesmos mundos nos seus processos de modernização, embora a verdadeira província do domínio do estudo dessa comunidade científica permanecesse sendo o oriente, de onde se viu a modernização acontecer e se espalhar. As mesmas disciplinas, e especialmente aquelas mais próximas do entendimento da ideologia, tomaram o Segundo Mundo

como seu laboratório. Surgiram áreas de estudos, ao passo que a distribuição do trabalho científico tornou-se associada a um mundo dividido em três partes, uma distribuição que situou consistentemente ciência e teoria no primeiro.

As humanidades não estavam alienadas dessa redistribuição do trabalho, embora não estivessem sempre envolvidas diretamente. Por exemplo, línguas e literaturas seguiram um padrão similar como culturas do saber. As línguas do Primeiro Mundo permaneceram basicamente as línguas da expansão colonial, organizadas de acordo com conflitos imperiais e estruturas de hegemonia imperial no mundo moderno do Atlântico Norte: inglês, francês e alemão tornaram-se as línguas da ciência, razão e filosofia. Italiano, espanhol e português permaneceram como línguas importantes, mas eram de importância secundária no âmbito do conhecimento científico e da produção filosófica. O italiano nunca foi a língua de uma potência colonial, mas foi a língua da Renascença e a língua âncora comum às outras cinco. Línguas não ocidentais entraram num circuito diferente. Línguas tradicionalmente fortes, como o chinês, o japonês, o árabe e o hebreu, para nomear algumas, mantiveram suas forças apesar de terem sido apartadas das línguas da modernidade, da razão e da teoria. Enquanto elas permaneceram como línguas regionais importantes para a produção do conhecimento regional, estavam subordinadas aos centros hegemônicos e às línguas de conhecimento universal³. É na e pela "literatura" (Djebar, Shammas, Chairibi, Khatibi) que, por exemplo, o conflito entre língua, poder e estruturas de conhecimento começou a ser explorado criticamente nos últimos 30 anos ou mais. Por outro lado, línguas "menores", como aimara ou quíchua, permaneceram as línguas de comunidades periféricas, sem maior influência na produção do saber e na educação além dos limites das comunidades regionais (Mignolo, 1994). No Peru, por exemplo, Arguedas lidou com esse problema de um modo muito mais trágico do que Chairibi ou Khatibi na Argélia e Marrocos. Tanto o aimara quanto o quíchua representam tradições linguísticas fortes (como o hebreu e o árabe) e línguas menores (como o quíchua ou o aimara) dividindo uma propriedade comum na repartição do trabalho no Terceiro Mundo: elas se tomaram as ferramentas de cientistas sociais ou humanistas estudando culturas do Terceiro Mundo ou se tornaram partes de objetos de estudo. Elas nunca se tornaram as línguas, *per se*, das ciências sociais ou do saber.

Darcy Ribeiro, ao contrário, produz uma narrativa que é ao mesmo tempo "nova" em relação à de Elias (e pode eventualmente substituí-la num modelo progressivo e evolutivo do conhecimento e do saber) e, "diferente", porque propõe uma forma de coexistência de processos de civilização. Em

³ Uma perspectiva de SAKAI, 1994.

outras palavras, os conceitos de civilização de Elias e de Ribeiro surgem de suas experiências individuais (Elias na Alemanha nazista nos anos 30, Ribeiro num país de "Terceiro Mundo" [Brasil] e subcontinente [América Latina] nos anos 70). Não foi o próprio Ribeiro quem articulou as implicações políticas e epistemológicas de sua narrativa do processo de civilização, mas, interessantemente, a arqueóloga americana Betty J. Meggers, que introduziu a tradução inglesa do livro, e o sociólogo alemão Heinz Rudolf Sonntag, que escreveu o epílogo para a edição alemã (Ribeiro 1968).

Betty J. Meggers encerra seu prólogo à edição norte-americana destacando que, dentre todas as razões que ela dá em louvor ao livro de Ribeiro, uma é de particular interesse. Nos EUA, diz Meggers, "nós" herdamos a civilização ocidental européia que considerávamos principal ou central para a evolução humana. Consequentemente, o resto da humanidade foi medido com o padrão de medida do processo (ocidental) de civilização tido como culpado por carecer de algumas coisas fundamentais e ter outras em excesso. Assim, ela continua, objetivos nacionais e políticos eram fundamentados e perseguidos com a pressuposição de que o senso e a direção do progresso consistem em fazer outras pessoas mais semelhantes a nós em todos os sentidos: político, social, industrial e ideológico. Ela diz ainda que os melhores estudos sobre evolução cultural foram escritos por pensadores europeus e norte-americanos, e, consequentemente, confirmam tais perspectivas. Ribeiro, destaca Meggers, não é um produto da tradição política e acadêmica norte-americana, mas um cidadão e um acadêmico do assim chamado "Terceiro Mundo".

Como tal — continua Meggers (1969) — ele confronta a evolução cultural de uma nova perspectiva, pois está apto a perceber nuances que estão escondidas para nós (Ribeiro, 1968:20).

Então, não é necessariamente o caso de a "razão pós-colonial" ser uma invenção dos intelectuais do Terceiro Mundo" nos EUA, como alguém sugeriu recentemente, mas, sim, um resultado do trabalho de intelectuais do "Terceiro Mundo" no "Terceiro Mundo" que, devido à subordinação de línguas e às línguas do saber, "permaneciam escondidos para nós", intelectuais do "Primeiro" ou "Terceiro Mundo", mostrando, mais uma vez, a força do processo de civilização na promoção de posições acadêmicas e hegemônicas e mantendo a "diferença" como produção acadêmica subalterna. Sonntag observa as experiências pessoais e acadêmicas de Ribeiro, no "Terceiro Mundo", como o resultado positivo de uma crítica epistemológica às ciências sociais e de um marxismo dogmático, dois lados da mesma moeda. Ele também sublinha a necessidade de uma nova teoria do processo de civilização, baseada, precisamente, numa nova experiência

peçoal e acadêmica no sentido de preparar o fundamento para transformações sociais (Sonntag, 1969, p.203-216).

Em resumo, o que a conquista de Ribeiro está a nos dizer é que, primeiramente, culturas do saber durante o processo de civilização eram parte e parcela do próprio processo de civilização e, por isso, mantiveram conceitos hegemônicos de conhecimento universal. Segundo, a globalização está levando o processo de civilização a um novo estágio em que a subordinação de línguas, literaturas, culturas e culturas de saber estão sendo reconvertidas. Línguas subalternas e culturas do saber estão mudando seu estado e tornando-se partes de um processo de civilização planetário que estava escondido pela ideologia universal subjacente ao conceito ocidental de civilização. Talvez o "processo de globalização" seja uma expressão mais adequada para substituir "o processo de civilização".

4 O "processo de civilização" tornou-se um objeto de estudo de uma das ciências sociais constituídas pela própria "missão de civilização". Se seguirmos Elias um pouco mais adiante, poderemos nos beneficiar de sua noção de globalização como uma rede cara de estados interdependentes (em vez de dependentes) e de crescentes corporações transnacionais, sendo que os nódulos da rede não têm exatamente o mesmo caráter dos seus países de origem (e.g., países do Primeiro Mundo). Além disso, corporações transnacionais estão constituindo nódulos de mercado cujas ligações com países específicos não são simplesmente não-específicas, mas são também isentas de ideologias nacionais. Certamente, a interdependência não nos deveria levar a esquecer as relações de poder e domínio, ou o fato de estados interdependentes não estarem todos no mesmo nível. Corporações transnacionais ainda funcionam com base na exploração do trabalho. Mesmo assim, eles prestam menos atenção a ideologias nacionais.

A noção de interdependência pode-nos ajudar a perceber a globalização não como supercobertores ou nuvens gigantes que cobrem e homogeneizam o mundo, mas como uma rede de conexões em que o esforço pelo controle e hegemonia ocorre em várias regiões locais, assim como fazem os movimentos constantes de adaptação, transformação e resistência. Não foi a revolução tecnológica em si mesma que determinou o meio pelo qual as sociedades ocidentais evoluíram, mas a filosofia e a base lógica do oriente que direcionaram a maneira como as novas descobertas e novas técnicas eram exploradas. Não acredito, entretanto, que a aquisição dessas técnicas se afinou com a filosofia ocidental que os criou. Tudo o que se pode dizer com confiança é que eles ativarão, de maneira inesperada, todo o mecanismo de países receptores, os efeitos da revolução industrial e

do mercado, e que eles proporcionarão mudanças nas instituições sociais e um realinhamento de forças sociais.

Esse ponto de vista pode parecer um tanto quanto otimista, haja vista que uma das conseqüências da globalização do mercado é o crescente pendor no sentido de se atribuírem valores e desejos à possessão de objetos e no sentido de aumentar o montante pessoal de propriedades de objetos para dinheiro. E, a discussão segue, enquanto os valores do mercado dominarem, haverá pouca esperança de se crer que a rede global de interdependência permitirá processos de civilização dos quais o planeta inteiro participará; se as comunidades do planeta participarem, será na consolidação de valores ocidentais e não na sua transformação. Mas, talvez, precisemos observar nódulos globais específicos a fim de entendermos quanto permanece inalterado e quanto está sendo transformado no processo de globalização. Por exemplo, se desenharmos um mapa de quatro nódulos básicos e pudermos chamá-los de mercado, estado, forma de vida e movimentos sociais, poderemos ver que a interação entre as leis do mercado para aumentar a produção e a distribuição e a lei do estado para controlar o sentido estão sendo contestadas pelos defensores de formas de vida (práticas diárias para as quais arte, literatura, educação e outras formas de organização contribuem grandemente) em oposição à Lei de Mercado, ou por movimentos sociais, contestando a exploração e opressão impostas pelo mercado e pelo estado. Desta forma, se o processo de civilização continuar nos domínios das Leis de Mercado e da Lei do Estado, ele permanecerá na estrutura da missão de civilização, modernidade e ideologias de desenvolvimento.

Para reverter o processo de civilização em um processo verdadeiro, será necessário que se trabalhe rumo à negação da negação da contemporaneidade, um princípio básico da missão de civilização e modernidade que logrou êxito em rotular línguas e culturas como primitivas e subdesenvolvidas e em situar a produção do conhecimento no coração de países coloniais e imperiais — línguas e culturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMSELLE, Jean-Loup.
1990 *Legiques metisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs.*
- AVIRAMA, Jesus, MARQUES, Rayda.
s.d. The indigenous movement in Columbia. In: VAN COTT, Donna Lee. (ed.) *Indigenous People*. p.83-106.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera.
1994 La raíz: colonizadores y colonizados. In: ALBO, X., BARRIOS, R. (eds.) *Violences Encubiertas en Bolivia. La Paz:*

- COULMAS, De Florian.
1984 *Linguistic minorities and literacy* Berlim.
- ELIAS, Nobert.
1937 *The civilizing process*. [s.l.,s.n.], v.1.
- ELIAS, Nobert
1978 *The history of manners*. Nova Iorque: v.2.
- ELIAS, Nobert
1982 *State formation and civilization*. Nova Iorque:
- ELIAS, Nobert
1987 The retreat of sociologists into the present. *Theory, Cultura and Society*, v.4, n.2/3.
- FABIAN, Johannes.
1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Nova Iorque:
- GONG, G. W.
1984 The standard of civilization. *International Society*. Oxford.
- GONZÁLEZ-CASANOVA, Pablo.
1965 Internal colonialism and national development. *Studies In Comparative International Development*, [s.l.], n.1/4, p.27-37.
- HOBBSBAWN, E. J.
1980 *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge:
- JANSEN, M., LEYMOUR, T. (eds.)
1981 The indian of México in pré-Columban and modern times. In: INTERNATIONAL COLLOQUIUM. Leiden:
- LAFITAU, P.
1742 *Moeurs des sauvages Ameiquains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris:
- MEGGERS, BettyJ.
1969 Prologo a edição norte-americana. In: RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural*. Rio de Janeiro
- MIGNOLO, Walter D.
s.d. Bi-languaging love: national identifications and cultures of scholarships in a transnational world. In: GARCIA-MORENO, L, PFEIFFER, P.D. (eds). *Text and nation*. (no prelo).
- MIGNOLO, Walter D.
1994 Dices fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripcion. *Revista Latinoamericana de Crítica Literária*, [s.l.], n.41, p.9-31.
- MIGNOLO, Walter D.
1995 *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. [s.l.], Ann Arbor.