



Colonialidade, decolonialidade e pensamento decolonial: uma (re)conceituação

Coloniality, decoloniality and decolonial thinking: a (re)conceptualization

Breno Augusto da Costa, Kelly Gabriella Machado e Adriano Eurípedes Medeiros Martins

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir o conceito de colonialidade, decolonialidade e pensamento decolonial. Partindo da literatura acadêmica, são apresentadas algumas definições correntes destes termos e em seguida discute-se a diferenciação entre “descolonial” e “decolonial”. Na discussão, argumentamos acerca da existência de duas vias para conceber o pensamento decolonial: ambas lícitas e que podem ser unificadas por meio de uma Teoria Geral do Pensamento Descolonial, reflexões feitas a partir do pensamento do filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto. Por fim apresenta-se a tese de que os conceitos de colonialidade e decolonialidade podem ser esquematizados em um *continuum* e que cada um deles ocupa um de seus polos.

Palavras-chave: Colonialidade; Decolonialidade; Pensamento decolonial.

Abstract

The aim of this paper is to discuss the conceptualization of coloniality, decoloniality and decolonial thinking. Departing from the academic literature some current conceptualizations of

these terms are presented and next the differentiation between “descolonial” and “decolonial” is discussed. In the discussion, we argued the existence of two ways to conceive decolonial thinking: both are licit and can be unified through a General Theory of Decolonial Thinking, reflections done from the thinking of the Brazilian philosopher Álvaro Vieira Pinto. Lastly it is presented a thesis that the concepts of coloniality and decoloniality can be schematized as a *continuum* and each of them occupies its poles.

Keywords: Coloniality; Decoloniality; Decolonial thinking.

Introdução

A verdadeira revolução é o desabrochar das novas ideias, que as antigas fecundam pelo fato inevitável de se esgotarem.

Álvaro Vieira Pinto (2008, p. 31)

Dedicamos este artigo às senhoras Flávia Souza, Cassiana Rodrigues, Kelly Diogo e Gabriela Barreto

Neste trabalho discutiremos a conceituação de colonialidade, decolonialidade e pensamento decolonial. Embora sejam termos com já considerável, mas ainda crescente, difusão na literatura acadêmica e movimentos sociais, percebemos que a forma como têm sido tratados impede seu uso sistemático e favorece mal-entendidos. A sua fecundidade para representar dados e fenômenos da realidade e favorecer a reflexão crítica, conseqüentemente, é fortemente prejudicada.

Iniciaremos o texto com uma breve revisão da literatura acerca dos conceitos de colonialidade e de decolonialidade. Isto servirá como base para a proposição de nossa concepção sintetizadora dos termos. Em seguida trataremos da questão terminológica que atribula alguns autores: trata-se de pensamento “*de*”colonial ou “*des*”colonial? O que há de novo na decolonialidade? Logo após, tomando como ponto de partida a noção expressa por Nelson Maldonado-Torres, de que “o giro decolonial requer uma genealogia que mostre seus vários momentos através da história juntamente com uma fenomenologia, ambas como parte de sua analítica” (2018, p. 46), proporemos a existência de duas vias possíveis de se conceber o

pensamento decolonial, ambas lícitas e unificadas através da proposta de dialética do filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto (1969). Teremos assim os fundamentos para defender a tese principal deste trabalho: a de que os conceitos de colonialidade e decolonialidade podem ser esquematizados em um *continuum*, configurando cada um deles seus polos opostos. Para sustentar a tese realizamos uma exposição acerca das posições de alguns autores da história das ideias do Brasil sobre a raça.

O advindo principal destas reflexões, cremos, cifra-se na proposição de uma Teoria Geral do Pensamento Descolonial, proposta que encontra convergências na obra de alguns autores (Dussel, 2010; Martins, 2019).

Colonialidade e decolonialidade na literatura atual

A tematização do conceito de colonialidade partirá da produção de Aníbal Quijano, pensador peruano cujas reflexões ocupam lugar de destaque nesse campo e que por isso é tomado como referência por outros expoentes. O processo de dominação do Norte Global sobre o Sul¹, instalado a partir da colonização moderna, constitui um dos tópicos de sua obra (Quijano, 2005). No que se segue, apresentaremos sua conceituação de colonialidade, bem como a de alguns expoentes do outrora chamado Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade.

O colonialismo, aponta Quijano (2010), é um processo de dominação e exploração de determinada comunidade através do qual o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho são geridos por outra população, de diferente identidade e jurisdição territorial. Vinculada a esse processo, sendo, porém distinta, a colonialidade, como prova os últimos 500 anos de história, é mais profunda e duradoura. Ela “foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo [de modo] tão enraizado e prolongado” (Quijano, 2010, p. 84n.).

A colonialidade constituiu-se como dispositivo multifacetado de poder que garantiu, manteve e permitiu a dominação de cunho colonial-moderno. As lutas pela descolonização protagonizadas pelos países africanos na segunda metade do século XX escancararam, todavia,

¹ Note que falamos em “Norte e Sul Global”, e não geográfico. Geograficamente o mundo é separado em norte e sul através da linha do Equador. Contudo, as linhas que separam o Norte Global do Sul Global são irregulares, e acompanham as fronteiras que separam os países desenvolvidos dos subdesenvolvidos; os países ricos dos pobres; os países que exploram dos países que são explorados... Alguns países se situam no norte geográfico, mas fazem parte do Sul Global, como o México, enquanto outros se situam no sul geográfico, mas fazem parte do Norte Global, como a Austrália. A noção de Sul Global tem caráter geoesistêmico e geopolítico.

a perduração da colonialidade através de múltiplas manifestações ainda presentes na realidade mundial atual.

O poder capitalista colonial-moderno se constituiu e se articula ainda hoje em uma estrutura global comum através da “colonialidade do poder”. Na concepção de Quijano o poder pode ser entendido como “uma malha de relações de exploração/dominação/conflito que se configura entre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da ‘natureza’, do sexo, da subjetividade e da autoridade” (2010, p. 113). Assim, o poder envolve a disputa sobre a natureza e os recursos dela advindos, os meios de produção, bem como os bens produzidos pelo ser humano; a sexualidade e as questões de gênero; os produtos da consciência humana, como o imaginário e o conhecimento; e a autoridade e a coerção em geral. Segundo o autor, a cada uma destas áreas da existência social corresponde uma instituição moderna: ao trabalho corresponde o capitalismo; à sexualidade a noção de família burguesa; à intersubjetividade o eurocentrismo e à autoridade o Estado-nação (Quijano, 2005).

Quijano (2005) aponta que o colonialismo foi justificado a partir da ideia de que existem diferenças na estrutura biológica do colonizador e do colonizado. Ou seja, a dominação dos corpos e de grupos foi explicada por uma suposta ordem biológica na qual a população não-europeia foi tida como inferior. Ele explica que o próprio conceito de raça é consolidado em seu sentido corrente apenas após o processo de conquista da América, sendo que os brancos foram tomados como superiores e, diminuindo gradativamente sua perfeição, os asiáticos amarelos, os vermelhos ameríndios e os negros africanos foram tomados como inferiores. Nesse processo, a relação entre as identidades sociais foi sendo determinada por protótipos raciais. As relações de poder indicavam estruturas relacionadas a papéis, espaços, hierarquias de acordo com o instituído pela classe dominante: aspectos fisiológicos como a cor da pele, atrelados a outros marcadores de identidade, como gênero e religião, passam a legitimar a definição do papel a ser ocupado pelo sujeito dominado.

Esse movimento foi conveniente economicamente e socialmente para os exploradores, uma vez que a divisão do trabalho era diretamente influenciada pela racialização. Para Quijano (2005), a colonialidade é um fenômeno que ultrapassa o colonialismo enquanto marco histórico-cultural, transcendendo os episódios de independência. Desbravar esses conceitos é necessário para entender o quanto as forças do processo de colonização, ainda hoje, atravessam a modernidade, apontando a existência de formas de poder que emergem da reprodução da lógica colonial.

No entendimento de Walter Mignolo (2012) a colonialidade do poder pressupõe a “diferença colonial”, isto é, a classificação do mundo a partir do imaginário moderno/colonial, que é condição para a legitimação da subalternização dos conhecimentos e subjugação dos povos do Sul Global.

Alguns autores sugerem que, além da colonialidade do poder, existem outras formas de colonialidade, como a do saber, referida aos conhecimentos e pontos de vistas considerados válidos, sendo componente fundamental do eurocentrismo; a do ser, que instaura-se pela “introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e espaço, bem como subjetividade”, sendo vinculada especialmente à linguagem; e a do gênero, estabelecendo os padrões aceitáveis de gênero e de uso dos prazeres (Lugones, 2020; Maldonado-Torres, 2018; Martins, 2019; Mignolo & Walsh, 2018).

A colonialidade, portanto, perpassa todos os âmbitos da existência humana, individual e coletiva, enfatiza-se, a partir das relações de poder iniciadas com o domínio colonial e que perduraram em essência nos cinco últimos séculos, passando pelo imperialismo, neocolonialismo e neoliberalismo.

A esse respeito, de como a colonialidade é uma experiência total, poderíamos recorrer a Paulo Martins, quando afirma que ela se trata:

da condição de existência histórica do capitalismo a nível mundial, estando associada a um projeto econômico que se revela, quando analisado mais profundamente, como um processo político, cultural, moral e estético forjado no centro e adaptado para diferentes áreas de exploração do capitalismo. Este processo ainda se faz presente nas franjas internas e externas do imperialismo, sendo agora atualizado pela nova divisão internacional da produção de riquezas, pelas novas tecnologias e pelos modos particulares de recepção do imperialismo (2019, p. 49).

De acordo Mignolo (Mignolo & Walsh, 2018), o conceito de colonialidade tem como papel fundamental iluminar a parte obscura da modernidade. Se as várias narrativas modernas², como

² Hoje vigem novas narrativas: a da democracia, da liberdade e da luta anticorrupção, notadamente. Se as anteriores se relacionavam à dominação europeia especialmente, estas vinculam-se mais à liderança estadunidense. Uma vez que os Estados Unidos são o cume, a realização das aspirações civilizacionais europeias, não seria despropositado empregar o termo “euronidense” para caracterizar e marcar geograficamente essa forma de domínio. Aliás, este termo nos permite a seguinte reflexão: o europeu foi o ninho (“*nido*” em espanhol) do estadunidense. A esse respeito, conferir Dussel (2017), Mignolo e Walsh (2018) e Paulo Martins (2019). O último autor afirma que “a colonialidade foi atualizada pela globalização através do controle dos sistemas estatais pelas oligarquias transnacionais” (p. 124).

a da salvação, do progresso e do desenvolvimento foram responsáveis por justificar ao mundo o processo através do qual o Norte Global alcançou sua hegemonia, as reflexões em torno da colonialidade vêm denunciar que o assim chamado processo de “civilização dos indígenas” foi na verdade um empreendimento de cunho econômico que ocorreu junto à submissão cultural. Por outro lado, aponta o autor, a colonialidade permite a transformação das reflexões da descolonização em decolonialidade e pensamento decolonial, isto porque ela se trata da contraposição à colonialidade.

Esse mesmo autor aponta que a colonialidade está diretamente ligada à manutenção do poder colonial, servindo ideologicamente, por exemplo, para, por meio de falsas promessas, justificar a violência colonial e imperial. A decolonialidade surge como resposta a estas falácias e ficções de progresso perante a esse movimento (Mignolo, 2017). O decolonial é proposto como uma nova perspectiva que se desvincula das cronologias desenvolvidas pelas epistemes ou paradigmas da modernidade. No pensamento de Mignolo, ela exige desobediência epistêmica, pensar na exterioridade, nas temporalidades que a narrativa europeia autoelogiosa impõe para justificar a modernidade. O autor defende que um dos objetivos do fazer decolonial é a naturalização em oposição à modernização, uma vez que a modernidade europeia é apenas uma possibilidade e não consequência intrínseca e necessária do desenrolar histórico.

Em um processo de oposição ao projeto de manutenção dos poderes eurocêntricos³ que sustentam a modernidade, o conceito de decolonialidade busca suplantando aspectos históricos associados a colonialidade, pois ele se:

refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad (o [...] la modernidad/colonialidad). Por eso, la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado (Restrepo & Roja, 2010, p.17).

O conceito de decolonialidade sugere temas, demandas e práticas que vão além do âmbito formal e jurídico da independência colonial, buscando debater, criticar e combater estruturas que permeiam a modernidade, sua historiografia e sua superação histórica. A decolonialidade atua na superação do imaginário intelectual, das relações de poder, do culturalismo e eurocentrismo que ainda estão presentes no cenário “pós-colonial”.

³ Termo que deve ser entendido sempre à luz do conceito de euronidense, que abordamos acima.

Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) afirmam que a decolonialidade vai muito além de um projeto acadêmico, sendo uma práxis interventista e opositora àquilo que foi imposto epistemologicamente por homens brancos europeus ou europeizados que, através do uso de sua posição hegemônica, produzem a invisibilidade de outros indivíduos que historicamente foram sujeitados às hierarquizações de gênero, sexualidade e raça. Assim, esse projeto reconhece as interseccionalidades heterogêneas da matriz colonial de poder, propiciando o diálogo entre territórios epistêmicos que em suas histórias tem a colonização como ponto comum.

Segundo Maldonado-Torres, decolonialidade “é tanto uma atitude como um projeto inacabado que busca ‘*construir o mundo do Ti*’” (2018, p. 45, grifos nossos), entendendo as palavras grifadas a partir de Frantz Fanon (2008). Em seu bojo reflexivo o autor porto-riquenho denuncia que a “descoberta” das Américas, termo que ele mesmo utiliza em aspas, e que nós, dando toda razão a Enrique Dussel (2008), preferimos substituir pelo correto “invenção” das Américas – ou “invasão” de Abya Yala, ou então de Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama, termos estes utilizados pelos povos originários desta nossa terra –, esse processo de invasão das Américas se deu em meio a um colapso do edifício da intersubjetividade e da alteridade, pois o significado da humanidade foi distorcido. Tal processo foi chamado por ele de *catástrofe metafísica* e foi responsável pela introdução da diferença subontológica entre seres e os inferiores, ou seja, entre os europeus, brancos e cristãos e os demais entes considerados inferiores, como as mulheres brancas, os mouros, depois os índios, os amarelos asiáticos, os negros, mestiços etc. A decolonialidade, para Maldonado-Torres, “tem a ver com a emergência do condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização” (2018, p. 46), e isso opõe-se diretamente à catástrofe metafísica, ao paradigma da guerra colonial e à separação ontológica.

Claro está que, considerando-o em sua concretude, devemos afirmar, rechaçando veementemente a concepção de Mignolo e Walsh (2018), que o “projeto decolonial” não é um caminho, uma opção, mas sim, *é o único caminho*. Assumimos esta radicalidade libertadora⁴, pois os condenados da terra ou lutam por sua libertação, ou sucumbem à necropolítica engendrada pelas forças dominadoras. A forma como se concretizará a libertação descolonial, não podemos dizer de antemão. A esse respeito muito ainda se encontra por fazer. Poderíamos recorrer a Álvaro Vieira Pinto, quando afirma que, enquanto os filósofos europeus especulam sobre o Nada, pois estão contentes na realidade atual e por isso não se dispõem a mirá-la e mudá-la, ao filósofo do país subdesenvolvido cabe refletir sobre o Tudo: tudo quanto está por

⁴ A esse respeito cf. Paulo Freire (2016, cap. “Primeiras palavras”).

fazer na sua realidade existencial. A essência de sua situação enquanto humano é o “a fazer” (1960, vol. I, p. 65).

Além disso, não podemos dizer de antemão como se concretizará a libertação descolonial, pois as tensões entre colonialidade e decolonialidade, que abordaremos logo mais, permitem uma heurística antropofágica avessa a toda forma de pureza, pelo menos de pureza idealista. Dificilmente seria sustentável descartar a obra de uma Lélia Gonzalez, por exemplo, devido ao fato de ela ter se fundamentado na psicanálise, uma das filhas caras da civilização ocidental.

Feita esta retomada dos conceitos de colonialidade e decolonialidade conforme a literatura fundamental do campo, passaremos agora a uma exposição acerca da possível diferenciação entre o decolonial e o descolonial.

Decolonial ou Descolonial? Uma breve discussão

Nas publicações, discussões e práticas que visam concretizar esse conjunto de *projetos de cunho descolonial* é comum nos depararmos com várias expressões, às vezes usadas como sinônimo ou não e que suscitam algumas indagações: afinal trata-se de um pensamento “de”colonial ou “des”colonial? Almeja-se a “de”colonização do saber ou “des”colonização do saber? Estamos tratando de sinônimos ou são termos distintos? Entendemos que é necessário um olhar crítico e investigativo sobre essa diferença de escrita. Longe de pretendermos esgotar o debate, apresentaremos a seguir algumas posições oriundas de diferentes campos disciplinares.

Castilho (2013, p. 12n) comenta que a escolha do termo “descolonial” ao invés de “decolonial” ultrapassa o âmbito terminológico, e acaba por desembocar em uma posição teórica e política acerca do conteúdo produzido. No entendimento da autora, autores que defendem a utilização da palavra “decolonial”, acreditam que o “descolonial” se refere apenas à perspectiva da superação do colonialismo. Porém, há discussões que apontam a utilização do “descolonial” no meio acadêmico/científico como correspondente a uma corrente que vai além da superação do colonialismo formal, sendo também discussão política, epistemológica, cultural e social. A partir disso, emprego de “descolonial” seria uma estratégia para evidenciar as produções que vêm sendo traduzidas, visto que de um ponto de vista quantitativo, o número de produção nacionais sobre tal temática ainda é baixo.

Vivian Santos desenvolve uma concepção similar, mas com uma distinção significativa, ao fazer a seguinte reflexão:

como se diferencia ‘descolonial’ e ‘decolonial’? Primeiramente, é relevante pontuar que as diferenciações postas por estes termos articulam-se como teóricas e políticas. O decolonial encontra substância no compromisso de adensar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetrando profundamente a existência dos povos colonizados mesmo após ‘o colonialismo’ propriamente dito ter se esgotado em seus territórios. O decolonial seria a contraposição à ‘colonialidade’, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao ‘colonialismo’ (2018, p. 3).

Colaço e Damásio (2012) justificam sua escolha pela utilização de “decolonial” por acreditarem que ao suprimir o “s” se tem uma linha que demarca a transgressão e insurgência, que vai além da tentativa de reverter o colonialismo. Nessa mesma perspectiva Ballestrin (2013), afirma que o termo “decolonial” é distinto de “descolonização”, uma vez que pelo viés histórico e temporal, descolonização implica a superação do colonialismo. Por sua vez, a ideia de decolonialidade se refere à superação da modernidade e da colonialidade e suas consequências/significados, que atravessam ainda hoje nossa realidade, conforme indicado anteriormente

Martins e Benzaquen afirmam que “a diferença não é significativa e que se relaciona a distintas formas de traduzir o termo do espanhol, mas pode também significar diferentes filiações teóricas” (2017, p. 15n). Os autores optam, no texto em questão, por utilizar o termo descolonial. Em sua concepção, descolonizar “é colocar-se contra as diferentes formas de dominação que existiram e existem e que nos impõem uma lógica de pensar. Descolonizar é construir lógicas diferentes” (2017, pp. 15-16). É preciso enfatizar, todavia, a necessidade de apreensão da especificidade dessa luta, que é contra a matriz colonial de poder, a que esse conceito está implicado. O pensamento decolonial não se refere a uma “generalidade libertadora”.

Paulo Margutti (2018) mostra sua preferência pelo termo “descolonial” por três razões: em primeiro lugar, ele entende que “decolonial” se trata de um anglicismo advindo de uma tradução colonizada. Ele aponta que essa grafia desrespeita o português em prol de uma expressão com influência estrangeira. Exercer o pensamento descolonial nessas condições criaria um paradoxo que deveria ser evitado a todo custo. A segunda razão é que ele não vê

perigo na confusão entre o fazer “des”colonial, tomado por ele como a luta constante pela superação da colonialidade, e a descolonização, que faz referência às lutas contra o colonialismo ocorridas especialmente ao longo do século XX. Por fim, Margutti aponta que “descolonial” “também denota uma forma de descolonizar, embora esse último termo não seja tomado em seu sentido clássico” (2018, p. 236). Devemos considerar, todavia, que o uso de ambos os termos, “decolonial” e “descolonial”, são lícitos em nossa língua e podem, inclusive, significar a mesma coisa. O prefixo “de” pode ser utilizado para indicar as noções de “movimento de cima para baixo”, “origem”, “procedência”, “afastamento”, “intensidade”, mas também “*significação contrária*”, conforme se verifica nos vocábulos “depenar”, “decompor”, “degelar” e “degenerar”. Já o prefixo “des” pode indicar “separação”, “transformação”, “intensidade” e também “ação contrária”, “negação” e “privação”, conforme constata-se em “despedaçar”, “desesperança”, “desumano”, “desabonar”, “desobedecer” etc. Ambos os prefixos são étimos de origem latina, bem como a raiz do termo, portanto seria inadequada a assunção de que se trata de um anglicismo o emprego do termo por si só. Todavia Margutti traz uma reflexão de extrema importância que cremos ser melhor explicitada nos seguintes termos: a assimilação que muitos pensadores têm feito dos estudos decoloniais tem sido acrítica e meramente “bancária”, no sentido freiriano do termo. Ao invés de munirem-se de instrumentos teóricos e conceituais para poderem interpretar melhor sua realidade, muitos acadêmicos desse campo, que deve ser necessariamente prático e insurgente, têm se comportado como tabeliões das ideias, conforme descrição de Álvaro Vieira Pinto (2005, vol. I, p. 46). São intelectuais “decoloniais colonizados”, por assim dizer.

Margutti afirma também que não haveria perigo em confundir-se o descolonial e a descolonização. Naturalmente são termos indissociáveis, tal como colonialismo e colonialidade; este é um ponto de fácil aceitação. Por outro lado, interpretar a descolonização como uma luta meramente política de substituição dos grupos dirigentes estrangeiros por nativos é um grande erro, incidindo nele um grande expoente do campo, Walter D. Mignolo (Mignolo & Walsh, 2018). Não podemos pensar que Fanon tratava a descolonização como uma política de “mandar o colonizador para casa” (Mignolo & Walsh, 2018, p. 222), nem que ele não pôs em questão o conhecimento europeu e sua assimilação na realidade colonial, visando romper com o eurocentrismo. Quando Fanon criticava o maniqueísmo do colonizador, ele fazia uma denúncia ao dualismo epistêmico-existencial da dominação colonial; quando criticava o universalismo europeu, ele fazia epistemologia; quando propunha que as reflexões marxistas deveriam ser “ligeiramente distendidas” na realidade colonizada, ele realizava uma apropriação

crítica do pensamento de origem europeia que se volta diretamente contra a colonialidade do saber. Em suma, quando ele afirma que “na descolonização há, pois exigência de um questionamento *integral* da situação colonial” (Fanon, 2005, p. 53, grifos nossos), ele concebia a descolonização não apenas como um processo político, mas cultural, científico, filosófico, religioso, social, histórico etc. Um processo total. Poderíamos defender o mesmo quanto a Amílcar Cabral, um dos líderes da descolonização de Guiné-Bissau e Cabo-Verde (Villen, 2013) e vários outros descolonizadores clássicos. A raiz dos equívocos de Mignolo reside em dois elementos principais: em primeiro lugar, na falta do emprego da categoria crítica de totalidade. Não é que a descolonização falhou por manter as novas nações dentro de um mesmo esquema social e cultural: não se trata apenas disso. A descolonização foi batida porque seus teóricos foram assassinados, foram negligenciados pela academia dos centros hegemônicos (onde coincidentemente Mignolo atua profissionalmente) e foram subalternizados. Hoje na França – uma república construída sobre os destroços humanos dos africanos, dos ameríndios e dos asiáticos colonizados por eles – o campo acadêmico hegemônico ainda reluta em reconhecer o estatuto acadêmico do pensamento decolonial. Os políticos que empreenderam a descolonização africana no século XX conheceram esse mesmo caminho da perseguição, de boicote das elites internas e estrangeiras, de serem seduzidos e enganados pelos poderes neocolonialistas, liberalistas, ou quaisquer outras rubricas pelas quais assina a colonialidade. Enfim, é preciso entender a totalidade social, histórica e cultural que compôs o quadro da descolonização e fez com que ela se desenvolvesse da forma como está patente hoje.

Também na América Latina, em toda a sua história, mas no período pós-independência especialmente, houve pensadores e pensadoras devotados à superação mais ou menos radical das manifestações da colonialidade. Contudo, a perseguição política, como aquelas feitas pelas ditaduras militares guiadas por forças imperialistas, auxiliada pela dominação epistêmica perpetrada pela academia eurocêntrica, fez com que diversos projetos de cunho descolonial fossem debelados. Algo similar poderia ser dito a respeito da Ásia, por exemplo. Nada obstante, nos limitaremos a fazer essas indicações e ressaltar que faltou a Mignolo a consideração dessas experiências. Outras na história do pensamento do Sul Global.

Alguns autores chegam a atribuir significados radicalmente diferentes aos termos “descolonização” e “decolonialidade”, muito embora sua indissociabilidade, tal como colonialismo e colonialidade. Poderíamos lançar mão do termo “decolonial” para indicar a luta de insurgência e superação da colonialidade em suas múltiplas manifestações. Por sua vez, a

descolonização nunca é um processo completo se não for aplicada ao colonialismo enquanto experiência total, ou seja, que traz em si a colonialidade. É possível tomar ambos os termos com significado idêntico, mas nós optamos por entender que o “decolonial” assume o caráter de superação da colonialidade e se refere a uma corrente recente (desde a década de 1990) de pensamento. Esse pensamento decolonial pode ser criticado por outras vertentes, como a anticolonial ou a contracolonial. Mas o “descolonial”, quando bem compreendido, implica uma radicalidade libertadora. Cremos que reconhecer a aludida indissociabilidade, entre a descolonização e decolonialidade, nos permite avançar reflexivamente e vislumbrar uma nova concepção de pensamento descolonial. Trata-se de englobar ambos os conceitos, unificando-os de forma a compreender também a tradição anticolonial do Sul Global. É à elaboração desta concepção que nos devotaremos a seguir.

Por uma genealogia do pensamento decolonial: as duas vias de entendimento do conceito de pensamento decolonial

Teremos sempre que nos reportar aos mesmos autores e aos mesmos clássicos para interpretar e compreender a nossa realidade? Será que, paralelamente ao que acostumamos chamar de “clássicos” e que compõem o cânone acadêmico, não tivemos outras produções de caráter mais crítico e analítico que, por diversos motivos e até pela luta por hegemonia no campo do conhecimento, foram esquecidos, invisibilizados e relegados ao ostracismo? Como seria a nossa interpretação do mundo atual e dos fatos já acontecidos se retornássemos essas obras, hoje, numa postura decolonial?

Nilma Lino Gomes (2018, p. 232).

Baseados na proposta epistemológica de Álvaro Vieira Pinto (1969) entendemos que o pensamento descolonial não pode ser devidamente entendido fora da teoria geral da cultura. O esclarecimento de sua essência, significado, valor, limites e modos de proceder, por isso mesmo, pode ser empreendido a partir de duas vias: a) partindo do fato objetivo da presença do pensamento descolonial na história das ideias, neste caso o histórico do desenvolvimento deste pensar é a origem das reflexões feitas a seu respeito, que cremos ser a via mais frequentemente tomada; b) ou então pelo caminho oposto, que parte de um plano conceitual de maior

amplitude: partindo da reflexão geral sobre a realidade e passando à caracterização do pensamento descolonial como atividade humana de engajamento libertador das amarras da colonialidade. Esta via consiste em entendê-lo como resultado dos expedientes cognoscitivos e reflexivos que o elaboraram enquanto campo desse pensar.

Ainda que ambos os empreendimentos conceptuais sejam legítimos, e se complementem em uma Teoria Geral do Pensamento Descolonial, que deve ser elaborada, a segunda via apontada por nós guarda um interesse reflexivo importante, pois está relacionada à busca por permitir falar novamente todos aqueles e todas aquelas que foram silenciados e silenciadas pelos serviços da colonialidade. Esteja claro, todavia, que em se falando de pensamento descolonial, o pensamento – enquanto atividade mental humana – e o registro escrito que dele se pode manter não devem ser confundidos, caso contrário se configurará um aristocratismo de cunho intelectual, variante do pedantismo, que por sua vez é um traço patente da consciência ingênua ilustrada (Vieira Pinto, 1960, vol. I, pp. 193-210). O pensamento não provém de uma mônada, de uma *res cogitans*, cujo ápice de prestígio em uma sociedade dividida em grupos antagônicos é a erudição formal, mas é gestado, validado e difundido por meio da comunidade que permite a existência desse pensar. A existência de um pensamento de resistência à colonialidade sempre esteve presente nas sociedades dominadas pela matriz colonial de poder: uma tendência da vida é interpelar, demandar, queixar, clamar pelas condições de sua produção e reprodução. Todavia por razões facilmente discerníveis – censura e submissão cultural – ele não pôde vigorar enquanto proposta sistematicamente elaborada e vertida em textos acadêmicos. O epistemicídio colonial-moderno também deve ser analisado considerando as formas intelectuais de resistência que foram silenciadas.

A proposta de nossa tese, de que o pensamento descolonial pode ser concebido a partir de duas vias, tendo a segunda maior relevância, pode ser introduzida e fundamentada através das reflexões de três autores: Enrique Dussel (2010), Nelson Maldonado-Torres (2018) e Paulo Henrique Martins (2019). Iniciaremos esta discussão a partir de Nelson Maldonado-Torres, já citado anteriormente quando disse que “o giro decolonial requer uma genealogia que mostre seus vários momentos através da história juntamente com uma fenomenologia, ambas como parte de sua analítica” (2018, p. 46). Tal reflexão situa-se em um texto em que o autor, dentre outras, defende a tese de que a decolonialidade está enraizada em um giro decolonial ou, em outras palavras, um afastar-se da modernidade/colonialidade. Ele enfatiza que o giro decolonial, em sua expressão mais fundamental, encontra-se no nível da atitude, conceito entendido por ele a partir das reflexões de Frantz Fanon (2008) e que se concretiza na

formação de uma atitude decolonial. A atitude decolonial, por sua vez, é crucial para o engajamento crítico contra a colonialidade do poder, do saber e do ser, sendo base do projeto decolonial. A ideia de uma genealogia do giro decolonial, que venha a mostrar seus vários momentos através da história, decorre do fato já aludido de que a decolonialidade se trata de um projeto inacabado.

Acreditamos que a noção de decolonialidade como projeto inacabado, como um empreendimento a ser feito, corrobora a tese de que sua manifestação, e, portanto, a manifestação de sua antípoda, a colonialidade, é um fenômeno já conhecido e vivido na história, ainda que o saber disso não estivesse sistematizado, elaborado cientificamente ou filosoficamente, ou tenha sequer chegado até nós nesses termos. A esse respeito a própria natureza da empresa colonial, um processo com interesses econômicos – e hoje complexificando-se até às minúcias do aspecto comercial –, mas que é indissociável da batalha cultural e de espezinhamento do mundo pobre, explica o estatuto de não-ser dessas atitudes decoloniais progressas. Devemos ter em mente a luta constante dos concretizadores da colonialidade para subalternizar seus dominados: devido a ela as iniciativas de resistência, superação e libertação, em seus diversos âmbitos, são imperdoáveis, consistindo em ameaça a ser neutralizada a todo custo.

Uma das tarefas de magna importância para o pensamento decolonial é o resgate dos pensadores, artistas, revolucionários e todos os outros e outras que foram apagados pela colonialidade. É uma verdade meridiana dizer que a modernidade tem como face oculta a colonialidade, entretanto não podemos dizer que este conjunto de fenômenos se esgota aí. Há que se complementar essa fórmula compreendendo também os pensadores da resistência e re-existência que foram silenciados ao longo destes mais de cinco séculos de constituição da matriz colonial de poder.

Uma alegoria explica bem a relação entre esses conceitos. A colonialidade é um púlpito de ouro e aço, resplandecente e lustroso. Emanava poderio imenso. Nele fala um branquelo engomadinho, defensor do progresso, do desenvolvimento, da liberdade, da democracia e da civilização. Do progresso, mas unicamente aquele tutelado pelos europeus e estadunidenses; do desenvolvimento, mas aquele feito em determinados moldes antipopulares e atendendo aos interesses do Ocidente; da liberdade, mas uma liberdade abstrata e usada como justificativa para derrotar politicamente aqueles que se opõem ao extrativismo que alimenta o Norte Global; e assim sucessivamente. A face oculta desse púlpito é a colonialidade e todos os

atravessamentos de poder que dela são derivados. Pisoteados pelo engomadinho, para que ganhe mais altura, estão os povos oprimidos da terra: os latinoamericanos, os africanos, os asiáticos, bem como todos seus correspondentes diaspóricos; estão as mulheres, as crianças, os indígenas, as lideranças ambientalistas, os trabalhadores e trabalhadoras do Sul Global, todos aqueles que arcaram com os prejuízos para a glória da modernidade. E à sombra do engomadinho os libertadores e as libertadoras. Os embrutecedores tentaram de muitas formas: torturaram, massacraram, ridicularizaram, negaram o estatuto de produção científica ou acadêmica, ignoraram. Os libertadores dos condenados da terra sofreram forte resistência de seus dominadores obscurantistas, mas nunca foram totalmente derrotados. Estão prontos para se reerguer e anunciar o raiar de um novo dia, proclamar o novo saber, a palavra de uma nova Humanidade, uma Humanidade pluriversal.

Por isso é importante explicitar que na segunda via de concepção do pensamento decolonial, em que ele é tomado como resultado do engajamento libertador das amarras da colonialidade, essa nota política é de suma importância para sua adequada conceituação. Coloca-se em destaque personagens até então unsuspeitados, como as populações quilombolas e suas lideranças, que a história imortalizou ou esqueceu, que se engajaram em lutas contra o escravagismo. Suas finalidades entravam em contradição dialética com as dos dominadores: seu sucesso era o fracasso dos dominadores e, sua derrota, a manutenção do quadro de dominação colonial. Essa nota política, esteja claro, não é neutra: traz ínsita a finalidade ética de melhoria das condições de existência dos condenados da terra, conforme já salientamos em outra definição de pensamento decolonial que propusemos (Costa & Martins, 2018).

O segundo autor que podemos levar em consideração para essa discussão é Enrique Dussel, quando discute o primeiro antidiscurso filosófico da modernidade, produzido pelo Frei Bartolomeu de Las Casas a partir de suas vivências na região de Chiapas, México, e seu entorno (DUSSEL, 2010, p. 361 e segs.). Bartolomeu de Las Casas foi apontado por Dussel como o primeiro crítico frontal da modernidade, trazendo inovações na Ética, Política e História através de sua prolífica e argumentativa produção. Ele refuta a pretensão de superioridade da cultura ocidental, conseqüentemente a barbárie das culturas indígenas, e assume uma postura engajada de defesa dos indígenas ante a tirania espanhola e seu tratamento desumano. Sua obra, de acordo com Dussel, trata-se “do primeiro anti-discurso da modernidade (antidiscorso esse que é filosófico e moderno), em cuja tradição haverá sempre representantes em toda a história da filosofia latino-americana ao longo dos cinco séculos seguintes” (Dussel, 2010, p. 371, grifos nossos).

Entretanto, ainda que Dussel assinale que Bartolomeu de Las Casas tenha tido o máximo grau de consciência crítica possível a um europeu, ele adverte que “*o máximo de consciência possível universalmente é a consciência crítica do próprio indígena que sofre a dominação colonial moderna, cujo corpo recebe frontalmente o traumatismo do ego conquiro*⁵ moderno” (2010, p. 371, grifos no original). Dussel aponta um discurso que conflui com o de Las Casas, mas desta vez produzido pela própria vítima da dominação moderna: Guamán Poma de Ayala. Ele faz, segundo Dussel, uma:

interpelação crítica do Outro da modernidade, uma perspectiva única no gênero, já que nos permite descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de uma família inca [...] [. Ele] produz uma síntese interpretativa, uma narração *crítica* que contém uma ética e uma política a partir de uma ‘localização’ da sua visão que situa numa perspectiva central, tanto no tempo como no espaço, extremamente criativa (2010, p. 373, grifos no original).

Essas reflexões de Dussel são importantes para nosso argumento, pois ao revisitar estes dois pensadores e reconhecê-los como os primeiros críticos frontais da modernidade – e de sua indissociável colonialidade – ele nos oferece a indicação de que é possível a concepção de pensamento descolonial como vinculado à atividade cognoscitiva de engajamento libertador das diferentes formas pelas quais a colonialidade se concretizou historicamente. Ainda que não tenham sido sistematizadas e explicitadas por seus autores como um pensamento “decolonial”, percebe-se claramente que os advindos de suas reflexões atuam diretamente contra a colonialidade nascente. Por extensão devemos reconhecer que em muitos outros pontos do globo surgiram iniciativas distintas, mas que incidiam sob a mesma finalidade: resistir e superar a colonialidade e seu padrão de poder.

Por fim, o terceiro autor que podemos citar é Paulo Martins (2019), quem talvez traz a contribuição mais sistematizada e explícita para fundamentar a tese que apresentamos. Ele defende a sistematização de uma Teoria Crítica da Colonialidade (TCC), proposta que conflui com nossa Teoria Geral do Pensamento Descolonial, e que é “um programa de pesquisa sociológica que considera haver uma unidade ontológica na variedade de experiências intelectuais que, em diferentes momentos e lugares, nasce de um sentimento libertário e anticolonial e compartilhado” (2019, p. 14). O autor, por um lado, busca fundamentação na Teoria social do Norte Global, especialmente nas teses da Teoria Crítica de origem alemã e

⁵ Do latim “eu conquisto”, a razão fundamentadora da dominação colonial, conforme o próprio Dussel (2010).

francesa. Por outro lado, e cremos ser o mais importante, ele considera em suas reflexões o Sul Global. Trata-se de reconhecer a existência:

de uma conexão entre as diversas teorias emergentes sobre colonialidade, oriundas do pluralismo de campos de reflexão sobre a sociedade e também da liberação de um sentimento anticolonial que vem se firmando em diferentes lugares, embora ainda de modo difuso [...] [...] A] TCC não inclui todas as teorias que se produzem no Sul, pois há várias narrativas que ali são sistematizadas e que não se refere à colonialidade (Martins, 2019, p. 17).

Ele cita distintas correntes intelectuais para a sistematização da TCC, as quais reproduzimos e indicamos alguns pensadores por ele citados: teorias pós-coloniais tradicionais (Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi e Edward Said), crítica cultural do colonial (Homi Bhabha e Stuart Hall), pluralismo sociológico (Syed Hissein Alatas e Alberto Guerreiro Ramos), sociologias do Sul (Maria Paula Meneses), estudos subalternos da Índia (Spivak, Partha Chatterjee), movimento intelectual e indigenista boliviano (Giuseppe de Marzo, Ivonne Farah e Luciano Vasapollo), feminismo indígena e comunitário da América Central (Rosalva Hernández), crítica da colonialidade na Europa (Johanna Turunen). Martins cita em particular a *tradição pós-colonial latinoamericana*, da qual ele aponta que a Teoria Crítica da Colonialidade deve “resgatar e valorizar todas as contribuições anteriores às teses pós-coloniais mais recentes; reflexões que, em diferentes tempos, colaboraram para o desenvolvimento de um campo de reflexão anticolonial” (2019, p. 19-20). Nesta tradição estão arrolados o pensamento pós-independentista (Gonçalves Dias, Olavo Bilac, Manoel do Bomfim e Euclides da Cunha); pensamento estrutural-desenvolvimentista da CEPAL⁶ (Raul Prebisch e Celso Furtado); pensamento sobre dependência e imperialismo (André Gunder Frank, Enzo Faletto, Theotonio dos Santos e Rui Mauro Marini; tradições da teologia e da filosofia da libertação (Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez, Leopoldo Zea e Paulo Freire); pensamento do colonialismo interno (Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen e Silvia Rivera Cusicanqui); e, por fim, pensamento decolonial (Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres e Walter Dignolo).

Martins ressalta que esse mapeamento mostra a complexidade do campo acadêmico do Sul Global, embora enfocando nos contornos disciplinares da sociologia. Todavia, ele afirma, é importante realizá-lo, pois a Teoria Crítica da Colonialidade “resulta do esforço de articular as

⁶ Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. Trata-se de um dos órgãos da Organização das Nações Unidas.

várias produções já existentes ou emergentes, em particular na América Latina e no Caribe” (2019, p. 22).

Esse arrolamento de pensadores e correntes intelectuais feito por Paulo Martins, apesar de longe de ser exaustivo, serve para dar-nos uma ideia de que pensar a colonialidade, a decolonialidade e a libertação, ainda que lançando mão de outros conceitos, é um empreendimento já feito e registrado anteriormente. Poderíamos citar também Nilma Lino Gomes, por exemplo, quando afirma que “há vários exemplos de uma perspectiva negra decolonial brasileira ao longo da história da educação” (2018, p. 235). Ainda que sejam citados por ela apenas alguns trabalhos datando da década 1980 e 1990 acreditamos que na história de nossas ideias inúmeros outros casos, inclusive em nos outros campos da cultura, não apenas na educação. A própria autora traz uma lista de alguns pensadores e pensadoras negros brasileiros que, ainda que de forma descontínua, tímida e subalternizada, têm sido inseridos nos programas de graduação e pós-graduação em ciências humanas e sociais do Brasil: Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), Clóvis Moura (1925-2003), Abdias do Nascimento (1914-2011), Joel Rufino do Santos (1941-2015), Milton Santos (1926-2001), Henrique Cunha Junior (1952-), Lélia Gonzalez (1935-1994), Beatriz Nascimento (1942-1995), Luiza Barros (1953-2016), Sueli Carneiro (1950-), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (1942-) e Conceição Evaristo (1946-). Por sua vez Lucas Veiga (2019) cita algumas personalidades que contribuíram para a decolonização da psicologia no Brasil, como Neusa Santos Souza (1948-2008).

A tentativa de Mignolo (Mignolo & Walsh, 2019) de tratar as recentes reflexões sobre a decolonialidade como algo excelsamente novo é um corte arbitrário. Entender que os processos independentistas dos países latinoamericanos e, posterior a isso e com muito mais aplicabilidade, a descolonização empreendida pelos países africanos, significaram apenas a tomada do poder, ou o seu rearranjo em prol das elites nativas e em detrimento das elites forâneas, é um grande reducionismo e uma apreensão equivocada do real interesse e alcance das lutas libertadoras. Quando Fanon (2005) propunha a luta pela descolonização, a todo instante abordava o papel do intelectual que fora cooptado pela burguesia da colônia. O que estava em jogo não era apenas o controle do cratos, ou seja, poder político, por parte dos nativos, mas também o enfrentamento dos embustes ideológicos, culturais e científicos dos colonizadores. É possível encontrar em Fanon reflexões epistemológicas extremamente fecundas para a superação da colonialidade e do eurocentrismo, conforme já abordamos, assim como em outros autores “descolonizadores”, como Amílcar Cabral e Kwame Nkrumah.

A esse respeito Paulo Martins afirma que “ao subestimarem o interesse das teorias pós-coloniais anteriores a 1990, os decolonialistas terminaram desvalorizando uma série de contribuições que poderiam ser estratégicas para promover a crítica teórica da nova colonialidade expandida com o neoliberalismo” (2019, p. 86).

Em outro trabalho os autores deste artigo definiram o movimento decolonial como sendo “um processo social, cultural, político e filosófico de luta por melhores condições de existência dos povos dos países subdesenvolvidos, tanto os nativos quanto os diaspóricos” (Costa & Martins, 2018, p. 15). Não podemos deixar de explicitar, entretanto, o marcador colonialidade, e seu oposto, decolonialidade, que são aspectos indissociáveis do pensamento decolonial. A crítica da modernidade, neste contexto, também ocupa lugar essencial, entretanto não se trata de qualquer crítica. Assim como a melhoria das condições de existência não é uma melhoria em abstrato, mas uma melhoria que se proponha radicalmente superadora da colonialidade; a crítica que delimita o pensamento descolonial é uma crítica além da modernidade. Ela aponta para a transmodernidade (Dussel, 2016). Por isso ainda que Heidegger, Foucault, Freud e outros tantos europeus tenham criticado a modernidade, o fizeram ainda dentro do cânone eurocêntrico e por isso têm posto subsidiário apenas na luta pela libertação autêntica.

Os modos de proceder do pensamento descolonial são variados, pois surgem diretamente como resposta teórica e prática aos diversos e complicadíssimos dispositivos da matriz colonial de poder. Sua operacionalização e explicitação são um dos afazeres principais daqueles que se propõem a se dedicar a esse campo. Nos limitaremos a enunciar alguns dos procedimentos descoloniais possíveis:

- a) Abordagem crítica à realidade nacional a partir da teoria da mente elaborada por Álvaro Vieira Pinto (1960), e aqui enfatizamos o emprego das categorias de liberdade e nacionalidade.
- b) A Redução sociológica de Alberto Guerreiro Ramos (1965) é outra possibilidade, pois permite uma apropriação crítica da produção acadêmica estrangeira.
- c) A desconstrução decolonial, compartilhada pelos expoentes clássicos da teoria decolonial, conforme salientado por Paulo Martins (2019), e que visa desarmar diretamente os dispositivos da matriz colonial de poder (MIGNOLO & WALSH, 2018). Nesse procedimento incluiríamos a referência, quando do exame da modernidade, aos conceitos de colonialidade, decolonialidade e seus correlatos, especialmente, discutindo a operacionalização concreta destes dois conceitos.

d) O situar-se descolonial, que consiste na produção de conhecimentos e práticas desde os contornos geopolíticos e existenciais do Sul Global, ou então da experiência vivida pelos seus habitantes diaspóricos, mas que tem como finalidade contrastar o que é viver no centro e o que é viver na periferia; o que é produzir para o centro e aplicar aí esse conhecimento e o que é estar na periferia, ter disponível o conhecimento do centro, mas não deve aplicá-lo sem uma radical depuração, não apenas conceitual, mas também descolonial. O situar-se descolonial é o reconhecimento da realidade circunstante, considerando sua história, a totalidade econômica e social que ela constitui e da qual ela é uma parte, e sua diversidade cultural, tudo isso com o objetivo de explicitar suas distinções perante as produções oriundas do Norte Global, a que somos obrigados a contrastar quando realizamos um esforço que se proponha descolonizador. Acreditamos que, ainda que utilizando outros termos, diferentes expoentes do movimento descolonial, concebido em sua segunda via, realizaram o situar-se descolonial. Agora propomos sua sistematização e o alçamos à condição de componente metodológico fundamental da luta pela descolonização mental. Ao situar-se desta forma, considerando o contexto em que vive, o pensador e a pensadora são capazes de se dedicar à resolução dos problemas com os quais se defrontam e projetar outra realidade, mais humanizada e desenvolvida, e por isso caracterizada por ser mais próxima à realização da decolonialidade. Assim ele é capaz de elaborar, ao invés das cópias ociosas do pensar estrangeiro, um pensamento autêntico (Vieira Pinto, 1960, vol. II, pp. 287-294). Só então veremos a produção científica e filosófica valorizadas bens nacionais, e não as produções fruto de uma intelectualidade alienada, ociosa, encastelada em sua torre de marfim e que “chove no molhado”. O situar-se decolonial é um dos componentes principais para desarmar a “bomba cultural” de que fala Wa Thiong’o (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres & Grosfoguel, 2018, introdução). Ele se constitui através da denúncia da colonialidade e do anúncio da liberdade.

e) A matriz metodológica proposta por Paulo Martins e Júlia Benzaquen (2017).

f) A guerra de denominações, de Antônio Bispo dos Santos (2023).

Essa breve enunciação, conforme já apontamos, falta em operacionalização e na discussão das diferentes propostas, pois nosso intuito foi meramente indicativo. Apesar disso, consideramos que pode contribuir para apontar alguns elementos metodológicos úteis ao empreendimento libertador. Outras possibilidades poderiam ser elencadas, como a “escrevivência”, de Conceição Evaristo, ou a analética e a exterioridade, conforme concebidas por Enrique Dussel.

Vale ressaltar, a respeito da pluralidade de métodos nesse campo, que não existe decolonialidade sem uma heurística descolonial.

Feitas essas considerações acerca do pensamento descolonial, resta fazer sua definição geral. Em nossa concepção o pensamento descolonial é o resultado reflexivo da atividade de libertação da colonialidade e de seus efeitos. Trata-se de um programa disciplinar cujo foco principal é a libertação da Humanidade das relações de poder – em seu caráter de interseccional, que abarca o trabalho, a sexualidade, intersubjetividade e a autoridade, todos eles em sua concreção – que foi criada e difundida junto à modernidade e que se mantém ainda hoje.

O dispositivo que permite a manutenção dessas relações é a colonialidade, que pode ser definida como sendo o caráter-de-ser das malhas de poder que permitem e constituem o colonialismo moderno e suas atualizações neocolonialistas, imperialistas e neoliberalistas. Manifesta-se enquanto um fenômeno total, perpassando a existência social como um todo, tanto no centro, no Norte Global, quanto na periferia, no Sul Global.

A decolonialidade, por sua vez, é o caráter-de-ser das malhas de poder que se configuram enquanto tentativas de resistência ou superação da colonialidade. A modernidade foi construída junto à colonialidade, por sua vez, a decolonialidade emerge a partir da resistência ao projeto colonial-moderno de poder. Hoje o que assistimos de inédito em relação à resistência anticolonial é o alvorecer de uma nova onda de pensamento, que foi capaz de tomar consciência crítica de diversos aspectos da colonialidade e da libertação que antes eram insuspeitados ou concebidos fragmentariamente.

O aprofundamento reflexivo na discussão da colonialidade e decolonialidade nos permitiu entrever uma nova concepção da relação entre estes dois conceitos. Iremos apresentá-la a seguir. Acreditamos que é uma contribuição inovadora para sua conceptualização adequada.

Por uma nova concepção da relação entre colonialidade e decolonialidade

O comportamento humano; as interações que alguém trava consigo mesmo, com seus próximos e com sua realidade circunstante; a produção cultural; o intercâmbio econômico; o exercício do poder político; as condições e o processo de produção da existência humana; o domínio sobre os seres em geral e sobre os povos e coletividades: tudo isso quando analisado à luz dos conceitos de colonialidade e decolonialidade nos abre a possibilidade de esquematizar uma

polaridade. Aprender um dado evento da realidade à luz da oposição colonialidade-decolonialidade é em muitos casos confusa, contraditória e não delineada claramente. Todavia é possível perceber, após um exercício crítico, a qualidade desse fenômeno e sua distribuição adequada nesse *continuum*.

É preciso levar em consideração que se, em um primeiro momento, a decolonialidade se opõe à colonialidade, o entendimento adequado da opção descolonial nos leva ao “pensar-fazer” (Mignolo & Walsh, 2019), mas não apenas como uma contraposição maniqueísta, pois ela é a própria superação da modernidade rumo à transmodernidade (Dussel, 2016). Dialeticamente poderíamos dizer que a decolonialidade não é apenas a negação, mas concomitantemente o desabrochar da negação da negação em emergência.

A concepção acima exposta, da existência de uma relação de polos opostos que os fenômenos da existência social apresentam distintos graus de proximidade em relação a um ou outro extremo – colonialidade e decolonialidade –, pode ser ilustrada a partir de breve exame de um caso da história das ideias brasileiras. Tomaremos como foco certas ressonâncias que conceito de raça encontrou em alguns pensadores de nossa pátria, mostrando que cada um representou uma posição mais ou menos definida nesse *continuum*: dois nas polaridades extremas e um deles entreposto. A escolha deste conceito se deu considerando os impactos atuais e remotos da racialização no Brasil. Tal como aponta Livio Sansone (2002) é necessário considerar as particularidades brasileiras, nação com o maior número de afrodescendentes fora da África. Esta esquematização faz frente à necessidade de uma autoconsciência de nossa realidade social nacional, o que é feito, também, por meio de um estudo de nossa história das ideias. Advertimos que se trata, porém, de simples esquema que, embora lícito, não invalida nem pretende suplantar uma análise de cada autor em suas especificidades conceituais. Advertimos também que essa breve retomada de alguns pontos do pensamento desses autores compreende exatamente isso: um rápido exame de alguns aspectos que mais interessam aos nossos objetivos. Longe de uma apreciação de sua obra em totalidade, salientamos desde já que nosso empreendimento foi muito específico em torno do tema da raça no horizonte colonialidade

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um pensador maranhense radicado na Bahia, cujas preocupações intelectuais compreendiam a questão racial, as religiões afro-brasileiras e a inserção do negro na sociedade brasileira. Tendo forte ascendência evolucionista e positivista, assimilou o pensamento racista de Gobineau, o que o fez enfrentar sérias dificuldades teóricas para encaixar os dados da sua realidade vivida aos sistemas teóricos estrangeiros que

moldavam sua consciência. Ainda que as reflexões do autor trouxessem algumas contribuições humanizadoras às pessoas com transtornos mentais, institucionalizadas ou desamparadas de qualquer serviço de saúde mental, seu pensamento defende e legitima as teses de desigualdade e hierarquização racial. Ele chegou a propor que negros, índios e mestiços, marcados pela inferioridade racial, deveriam ser tratados a partir de estatuto jurídico distinto, que restringisse sua cidadania e responsabilidade penal (Souza, 2011).

A obra de Nina Rodrigues leva a crença da divisão da espécie humana em raças inferiores e superiores às suas últimas consequências. Quando o autor se refere ao negro brasileiro como um ser que foi “tomado às suas hordas” (Nina Rodrigues, 1957, p. 106, citado por Souza, 2011, p. 99) e levados à escravidão, comete um evidente processo de animalização, bem tratado por Frantz Fanon (2005, p. 59 e 288). Ele afirma que “a responsabilidade penal, fundada na liberdade do querer das raças inferiores, não pode ser equiparada a das raças brancas civilizadas” (Nina Rodrigues, 1957, p. 118, citado por Souza, 2011, p. 98), atualizando o maniqueísmo usado para a dominação colonial, e que separa o branco do de cor, o civilizado e superior europeu do bárbaro e inferior de qualquer outra parte do mundo, a colônia da metrópole, o adiantado do atrasado etc., conforme vários autores do pensamento descolonial já trataram (Fanon, 2005; Maldonado-Torres, 2008; Quijano, 2005). Nina Rodrigues naturaliza a suposta inferioridade racial dos povos de cor dizendo que “um índio selvagem aprisionado e domesticado, um negro africano reduzido à escravidão, não terão, pelo simples fato da convivência com a raça branca, mudado de natureza” (Nina Rodrigues, 1957, p. 168, citado por Souza, 2011, p. 102). Ele serve ao embuste ideológico que trata os resultados da subalternização dos povos de cor como um fato biológico, uma questão natural sobre a qual ninguém é responsável e a ninguém ofende, porque não está direcionada a um indivíduo especificamente, mas a uma configuração biológica apenas, conforme crítica confluyente feita por Álvaro Vieira Pinto (2008). Ele também autoriza e reforça a colonialidade de gênero ao associar a mulata ao erotismo desenfreado e afirmar que a negra é movida por impulsos pouco racionais, possuindo ambas uma excitação genésica que coloca em perigo a família e a sociedade brasileira (Souza, 2011, p. 112), ponto debatido e criticado pelo feminismo descolonial. A esse respeito Giovana Xavier da Conceição Cortes afirma que a mulher negra sofreu uma sexualização que se constituiu através da:

supervalorização dos seus traços físicos expressa através da sua associação restrita à sexualidade, erotismo e sedução. Neste sentido, elas ocupam um lugar bastante

específico nas hierarquias de gênero e raça: fornecedoras de prazeres carnavais (2004, p. 20).

Como um balanço da condição de Nina Rodrigues no que se refere à colonialidade em seu pensar, podemos dizer que ainda que o autor tenha assumido uma ou outra atitude de cunho crítico, não deixou de, no final das contas, assumir os embustes teóricos estrangeiros. Diríamos que sua posição incide, pelo menos no que se refere a esse aspecto do seu corpo reflexivo sobre a raça, no grau mais elevado de colonialidade. Por outro lado, ainda que assimilando o pensamento europeu, trazendo em suas reflexões, do início ao fim, a marca da colonialidade, outros pensadores foram capazes de assumir uma consciência mais crítica em relação a esse conceito e, portanto, mais descolonial. A esse respeito nos reportamos a Euclides da Cunha.

Euclides da Cunha (1866-1909) se propôs em “Os sertões” a relatar a Campanha de Canudos e analisá-la à luz dos conhecimentos racistas da época. O autor divide a obra em três partes: a terra, em que descreve as características geológicas, botânicas, zoológicas e hidrográficas do caminho que percorre de São Paulo à Bahia, onde desenvolveu-se o povoado de Canudos; a vida, em que relata os costumes, usos e a religiosidade sertaneja; e o homem, narrando as circunstâncias do conflito e expedições enviadas ao arraial liderado por Antônio Conselheiro (Cunha, 2009). Sua proposta basicamente era descrever como a natureza influenciou sobre os seres humanos, entendidos aqui como primordialmente seres biológicos de diferentes raças. A respeito de propostas similares Vieira Pinto (2008) oferece uma resposta, desmontando o argumento a partir do qual faz-se crer que são as condições climáticas, ambientais e naturais que moldam as condições socioeconômicas dos povos.

A atitude intelectual de Euclides da Cunha (2009) ante os sertanejos e gaúchos é o que tem maior valor para nossas reflexões. Ele não apenas assume – erroneamente, diga-se de passagem – que estas eram de raças inferiores graças à mestiçagem, Cunha, por assim dizer, reconhece as qualidades e virtudes dos brasileiros. Ou seja, sua postura, ainda que se mantivesse estritamente dentro dos ditames das cavilações racistas, era capaz transcendê-las no que tange, e apenas nisso, a reconhecer atributos positivos daqueles tipos de brasileiros.

Por fim, a postura de Manoel do Bomfim. A sua obra detém um grande potencial ao pensamento descolonizador, pois, segundo Sérgio Mota, ele “denunciou o colonialismo, o imperialismo, a opressão e a espoliação parasitárias implantados na América Latina mediante um regime de exploração que ele denomina parasitismo colonial” (2015, p. 43). Bomfim demonstra uma atitude que poderíamos conceber como sendo descolonial ao lançar mão do

conceito de parasitismo social, pois é através dele, na obra “América Latina: males de origem” (2008), que ele rechaça as explicações europeias sobre a situação de miséria da Nossa América, que residiam especialmente em causas “naturais”, como o clima e a raça dos habitantes. Esse conceito é construído a partir do recurso a um organismo marinho, o *Chondracanthus gibbosus*⁷, que por muito tempo foi classificado taxonomicamente como um verme inferior, pois detinha apenas estruturas de fixação, sucção e reprodução, aliás, essas últimas extremamente desenvolvidas. Todavia, aponta Bomfim, quando examinaram seu ciclo vital completo, perceberam que o *Chondracanthus* apresenta órgãos locomotores livres, tegumento protetor, centros nervosos desenvolvidos, órgãos sensoriais e aparelho digestivo completo nas fases iniciais de seu desenvolvimento, impondo a conclusão de que na verdade trata-se de um crustáceo, do grupo dos copepodos. Bomfim inquire, então:

por que razão degenerou ele? Por que se atrofiaram e desapareceram todos esses órgãos, em cuja síntese e harmonia se acusava uma organização superior? Simplesmente porque o *Chondracanthus* se fez parasita. Foi o parasitismo que reduziu o copepodo a esta condição de inferioridade e degradação, e por um processo bem fácil de perceber (2008, p. 22).

Bomfim explica a partir deste conceito a fragosa degeneração dos outrora poderosos reinos ibéricos. Com o advento do ouro e da prata rapinados da Latinoamérica eles foram responsáveis por numerosos feitos científicos, culturais, técnicos e sociais. Após a degradação social, cultural e humanística provocada pelo colonialismo sobreveio a eles a subalternidade ante os povos europeus mais desenvolvidos. João Cruz Costa (1956) assinala a forma como o próprio filosofar dos ibéricos degradou-se em uma deplorável escolástica-metafísica, após os progressos pretéritos. Esse conceito ganha relevância, porque demonstra até mesmo a originalidade de Bomfim, quem, conforme Mota (2015), foi capaz de substituir o conceito de “luta de classes” como motor da história pela luta entre parasitas e parasitados. A esse respeito é preciso reter que pode haver a espoliação concomitante surgida através da associação entre a exploração externa, efetivada pelo colonialismo ou pelo imperialismo, e a interna, fundada nos conflitos entre grupos sociais antagônicos de uma mesma sociedade. Sergio Mota é explícito ao ressaltar Bomfim como um pensador que antecipou-se à noção de colonialidade (2015, p. 118).

⁷ Segundo o World Register of Marine Species (WORMS, 2023) a nomenclatura *Chondracanthus gibbosus* já não é mais aceita, prevalecendo o nome *Chondracanthus lophii*.

O livro de Bomfim “O Brasil na história: deturpação das tradições. Degradação política” (2013) também é uma obra de interesse do pensamento descolonial, pois além de outras razões, o autor critica o uso dos conceitos de clima e raça, derivados de uma “sociologia para brancos” (Bomfim, 2013, p. 68).

Feito esse breve exame, poderíamos dizer que Nina Rodrigues chega aos muros da colonialidade e aceita seus limites, cerceando suas reflexões e seu projeto de sociedade no âmbito deles. Euclides da Cunha, por sua vez, se propõe a subir no muro e mirar um horizonte além daquele em que vivia, nada obstante não deixou esse muro. Por fim, Manoel do Bomfim tem atitude diferente. Chega ao limite e ultrapassa-o. Ele foi capaz de superar as delimitações de cunho colonizante através de uma produção crítica, criativa e libertadora, avistando com clareza uma heterotopia, nesse caso concretizada através da educação.

Temos evidências suficientes para sugerir que colonialidade e decolonialidade fazem parte de um *continuum*. Ainda que seja uma divisão meramente esquemática, entendemos que concretamente tal concepção enriquece-nos as possibilidades de entendimento e análise da realidade intelectual do mundo marcado pela matriz colonial de poder.

Todavia, é preciso clareza e discernimento para não confundir essa esquematização conceitual com a busca por formas puras e abstratas que só têm validade em um âmbito aberto pela lógica formal e pelo idealismo. Ainda que Bomfim, neste exame, tenha afigurado como o representante máximo da decolonialidade, isso não quer dizer que sua obra esteja livre de contradições em face do projeto descolonial. Concretamente, por conseguinte, admite-se uma mescla e certas indefinições quanto a como objetivamente podem se manifestar graus “equilibrados” entre a colonialidade e a decolonialidade. Seria idealismo buscar uma decolonialidade pura e nativismo buscar uma essência “pura”, livre de quaisquer resquícios de colonialidade⁸.

É de interesse perguntar sobre a decolonialidade que almejamos, sobre a radicalidade de ruptura que projetamos atingir a partir através do pensamento descolonial, se formos tomar como referência a noção walshiana de decolonialidade como desvinculação (*delinking*) (Mignolo & Walsh, 2018). Poderíamos iniciar por nossa língua, ao estabelecer que nos próximos dois anos a língua oficial do Brasil será o nheengatu, apenas como uma transição, um estágio, para que anos depois a população fosse capaz de assumir o tupi-guarani em sua

⁸ Aqui também seria valioso indicar a importância de se considerar a interculturalidade e de se superar o pensamento ontológico em prol de um pensamento ético. Conferir a lógica da alteridade sugerida por Enrique Dussel (2011), que se contrapõe à ontologia da dominação.

pureza, ou então, a rigor, uma infinidade de outros idiomas nativos que a história de nossa nação compreende. A decolonialidade poderia, então, culminar em um “triste fim de Policarpo Quaresma” a depender da ruptura que se dispõe a alcançar.

Consequentemente, cremos que um aspecto fundamental de nossa concepção deva ser o seguinte: diversas propostas podem alcançar um teor maior ou menor de decolonialidade, todavia só aquelas que se colocam explicitamente e objetivamente em franca oposição à colonialidade merecem ser qualificadas com esse caráter de ser. Manoel do Bomfim inovou a discussão sobre a pobreza na realidade da Latinoamérica ao lançar mão do conceito de parasitismo social, entretanto percebe-se em seu pensar nítidas influências europeias e até mesmo eurocêntricas. O que nos permite qualificá-lo como um libertador, como um pensador devotado ao fazer-pensar descolonial, é sua denúncia às formas como se manifestam a colonialidade: o uso do conceito de raça, o sofisma do clima como explicação do quadro nacional e a recusa às concepções historiográficas errôneas e ideológicas, bem como sua proposição de projetos libertadores.

Conclusão

A modernidade tem como outra face a colonialidade, que por sua vez implica a decolonialidade. Isso ocorre porque o colonial, que sustentou e fez crescer o moderno, exprime-se, no âmbito das relações de poder, através da colonialidade, ou seja, modernidade e colonialidade são co-constituintes e interagem reciprocamente. A decolonialidade, por sua vez, surge como o caráter de ser das ações de resistência e de busca de superação da colonialidade. Ainda que em algumas ocasiões esses atos libertadores sejam reconhecidos, lembrados e legitimados, o mais comum é o seu desvirtuamento, depreciação, reducionismo, escamoteamento e obnubilação de seu autêntico entendimento. O importante, no caso, para a manutenção da dominação, é o silenciamento, a subalternização ou o esquecimento do descolonial. Não seria equivocado representar a modernidade e colonialidade como as faces de uma mesma moeda, e a decolonialidade como uma cunha feita para destruí-la. A modernidade e a colonialidade crescem para permitir maior exploração econômica, maior expropriação, maior espoliação e para gerar mais riqueza, ainda que custe a vida de milhões. Entretanto à sombra, escondido, mas pronto para agir, o descolonial, o libertador, que deriva de nossa vocação história e ontológica de ser mais. Não podemos cair em um aristocratismo intelectual, que flerta com o pedantismo enquanto traço da consciência ingênua (Vieira Pinto, 1960, vol. I,

pp. 193-210), de entender que a decolonialidade surge apenas, e só apenas, quando se publica textos em inglês sobre ela, preferencialmente em “*peer reviewed papers*”. A decolonialidade surge, pois, quando alguém, oprimido o suficiente para que a história registrasse seu nome, se levantou pela primeira vez contra a nascente dominação colonial.

Em uma perspectiva autêntica, os movimentos de resistência e proposição de re-existência ante a colonialidade devem ser entendidos de forma unificada através de uma Teoria Geral do Pensamento Descolonial, que engloba as reflexões dos autores vinculados ao Grupo Modernidade/Colonialidade, mas abarca também – e esse é o principal desta teoria – os esforços dos antecessores da libertação. Em nosso trabalho reiteramos que a vivência do jugo colonial e as possibilidades da libertação decolonial não são possibilidades exclusivas dos habitantes do Sul Global. Ainda que sejam os mais espezinhados pelos porta-bandeiras da colonialidade, é preciso considerar que também sofrem aqueles diaspóricos, que foram forçados a sair de sua terra natal em consequência de preconceitos ou perseguições de quaisquer matizes, ou então pelos grilhões da escravidão. Não podemos negligenciar o fenômeno através do qual aqueles sojigados à dialética da dominação (Vieira Pinto, 1960, vol. II, p. 145; 1969, p. 328) buscam na pátria dominadora melhores condições de existência. Todavia ainda que a colonialidade seja um dispositivo global, oprimindo populações em todos os cantos do mundo, as populações dos países subdesenvolvidos a vivem de maneira distinta do Norte Global. Essa exterioridade, por isso, oferece uma perspectiva única para sua superação.

A Teoria Geral do Pensamento Descolonial conflui com a Teoria Crítica da Colonialidade, conforme proposta por Paulo Henrique Martins. Contudo, enquanto esta última tem um enfoque disciplinar sociológico, a nossa Teoria Geral se propõe a elaborar um programa disciplinar mais amplo. Além disso, ela sugere um esclarecimento conceitual e filosófico dos conceitos e categorias do pensamento decolonial em geral.

Entendemos que a maior contribuição do pensamento decolonial nos tempos atuais cifram-se na possibilidade de propor a desconstrução dos embustes modernos europeus, bem como de outras ideologias e doutrinas que, ainda que bem-intencionadas, pecam, ou por serem ingênuas ou por terem sido apropriadas dessa maneira. Além disso, o pensamento decolonial devolve às massas sua voz e sua ação: “aprender a dizer a própria palavra”, título do prefácio de “Pedagogia do oprimido”, de Paulo Freire, pode sintetizar bem essa potencialidade, entretanto não podemos negligenciar, nunca, o aspecto positivo e propositivo do pensamento decolonial.

Não se trata apenas de desconstruir a narrativa moderna europeia: é preciso construir nosso caminho rumo à transmodernidade pluriversal.

Referências

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>> Acesso em 13/06/2020

BERNARDINO-COSTA, J. & GROSGOUEL, R. Decolonialidade perspectiva negra. **Soc. estado.**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso. Acesso em 24/05/2020.

BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. & GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BOMFIM, M. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. ISBN: 978-85-99662-78-6. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/zg8vf>. Acesso em: 01 ago. 2019.

BOMFIM, M. O Brasil na História. Deturpação das Tradições. Degradação Política. Rio de Janeiro: Topbooks, 2013.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores. (Dissertação). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2013. Disponível em < <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/00000A/00000A6C.pdf> > Acesso em 13/06/2020.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. Disponível em < <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y> > Acesso em 13/06/2020.

CORTES, G. Coisa de pele: mulheres mulatas e mestiças na literatura brasileira (Rio de Janeiro, 1880-1920), 2004, (mimeo).

COSTA, B. & MARTINS, A. Álvaro Vieira Pinto e o Pensamento Decolonial: A questão da colonialidade do saber. Em: **Colóquio Álvaro Vieira Pinto**, 3, 2018, Porto Alegre. Anais do 3º Colóquio Álvaro Vieira Pinto: por uma consciência da realidade nacional hoje. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em: www.researchgate.net/publication/329697939_Anais_do_3_Coloquio_Alvaro_Vieira_Pinto.

Acesso em: 14 abr. 2019

CRUZ COSTA, J. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

DUSSEL, E. 1492 El encobrimiento del otro: hacia el origen del “Mito de la modernidad”. La Paz: Biblioteca indígena, 2008.

DUSSEL, E. Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. Em: B. SANTOS & M. MENESES (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 341-395.

DUSSEL, E. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, 31 (1), jan./abr. 2016, pp. 51-73.

DUSSEL, E. Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 2017.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.

GALLAS, Luciano; MACHADO, Ricardo. Para transcender a colonialidade. Entrevista com Luciana Maria de Aragão Ballestrin. Online, **Revista Instituto Humanistas Unisinos**, v. 13, n. 431, nov. 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin>>. Acesso em 24/05/2020.

GOMES, N. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. Em: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. & GROSFUGUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, pp. 223-246.

- GUERREIRO RAMOS, A. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965.
- LUGONES, M. Colonialidade de gênero. Em: Hollanda, H. (Org.). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 53-83.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. & GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. pp. 27-53.
- MARGUTTI, P. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. **Sapere aude** – Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, p. 223-239, jul./Dez. 2018.
- MARTINS, P. **Teoria crítica da colonialidade**. Rio de Janeiro: Ateliê das Humanidades, 2019.
- MARTINS, P. & BENZAQUEN, J. Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, Recife, v. II, n. 11, 2017
- MIGNOLO, W. **Local histories/global designs: coloniality**, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1(1), pp. 12-32, 2017.
- MIGNOLO, W. & WALSH, C. **On Decoloniality: concepts, analytics and praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.
- MOTA, S. Manoel Bomfim: autêntico pensador latino-americano. Florianópolis: Insular, 2015.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, E. (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. Em: Em: B. SANTOS & M. MENESES. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 84-130.
- RESTREPO, E. & ROJAS, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, 2010. Disponível em: <<http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>> Acesso em 24/05/2020.

SANSONE, LIVIO. Making “Africa” in Brazil: Old trends and new opportunities. Em: RAMON GROSGOUEL & MARGARITA CERVANTES-RODRÍGUEZ (Orgs.). **The modern/colonial/capitalist world-system in the twentieth century**. Westport: Praeger, 2002, pp. 251-266.

SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte, v. 30, e200112, 2018. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822018000100242&lng=en&nrm=iso>. access on 23 June 2020. Epub Dec 03, 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>.

SOUZA, R. **Pensamento social brasileiro: de Raul Pompéia a Caio Prado Júnior**. Uberlândia: EDUFU, 2011.

VIEIRA PINTO, A. **Consciência e realidade nacional**. Rio de Janeiro: ISEB, 1960. 2 v.

VIEIRA PINTO, A. **Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

VIEIRA PINTO, A. **O conceito de tecnologia**. São Paulo: Contraponto, 2005. 2 v.

VIEIRA PINTO, A. **A sociologia dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

VILLEN, P. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

WORMS Editorial Board (2023). **World Register of Marine Species**. Disponível em: <https://www.marinespecies.org>. Acesso em: 9 de setembro de 2023. doi:10.14284/170

Autores/a

Breno Augusto da Costa, Professor do Instituto Federal do Paraná, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, <https://orcid.org/0000-0002-9251-9533>, brenobac@gmail.com, <http://lattes.cnpq.br/1891065039881854>

Kelly Gabriella Machado, especialista em Psicologia da Saúde pelo Programa de Residência Multiprofissional em Atenção ao Paciente em Estado Crítico pela Universidade Federal de Uberlândia, <https://orcid.org/0000-0003-2038-2483>, kellygabrielampsi@gmail.com, <http://lattes.cnpq.br/3405750738554291>

Adriano Eurípedes Medeiros Martins, Professor do Instituto Federal do Triângulo Mineiro, Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, <https://orcid.org/0000-0003-0640-3567>, adrianomartins@iftm.edu.br, <http://lattes.cnpq.br/5567439874482998>