



O DECOLONIALISMO E SUAS INTERFACES

Afonso Welliton de Sousa Nascimento, Roberto Francisco de Oliveira



<https://doi.org/10.36557/2009-3578.2025v11n2p1217-1239>

Artigo recebido em 11 de Julho e publicado em 11 de Agosto de 2025

ARTIGO ORIGINAL

RESUMO

O presente artigo trata do fenômeno da decolonização, categoria epistemológica imprescindível para os nossos tempos, buscando atingir uma compreensão geral do conceito sem, contudo, esgotar a complexidade do tema. Falar de decolonização requer o entendimento da própria colonização e da sua sobrevivência e permanência na atualidade. Vislumbramos essas diferenciações, chegando ao conceito de colonialidade que engloba a intersecção do tripé: modernidade racionalista, capitalismo e a colonização. O poder de dominação e a alienação decorrentes do colonialismo foram os principais aspectos explorados pelos pesquisadores decoloniais, em busca de elementos que combatam esse regime de desigualdades. Abordamos o nascimento e os principais teóricos contestatórios do sistema colonial, desde as primeiras abordagens dos martinicanos Fanon e Césaire e do camaronês Mbembe até os representantes brasileiros nas personalidades de Lélia Gonzalez e Nêgo Bispo. A constante popularização da epistemologia decolonial nos mais variados setores da vida humana tem contribuído para a difusão e fortalecimento dessa tendência, seja nos ambientes acadêmicos seja nos meios populares.

PALAVRAS-CHAVE: decolonialidade; colonialismo; epistemologia.



Decolonialism and its interfaces

SUMMARY

This article deals with the phenomenon of decolonization, an essential epistemological category for our times, seeking to achieve a general understanding of the concept without, however, exhausting the complexity of the theme. Talking about decolonization requires understanding colonization itself and its survival and permanence in the present. We envision these differentiations, arriving at the concept of coloniality that encompasses the intersection of the tripod: rationalist modernity, capitalism and colonization. The power of domination and alienation resulting from colonialism were the main aspects explored by decolonial researchers, in search of elements that combat this regime of inequalities. We approach the birth and the main contesting theorists of the colonial system, from the first approaches of the Martinicans Fanon and Césaire and the Cameroonian Mbembe to the Brazilian representatives in the personalities of Lélia Gonzalez and Nêgo Bispo. The constant popularization of decolonial epistemology in the most varied sectors of human life has contributed to the dissemination and strengthening of this trend, whether in academic environments or in popular circles.

KEYWORDS: decoloniality; colonialismo; epistemology.



INTRODUÇÃO

Bruno Simões Gonçalves, pós-doutor em Psicologia decolonizadora, um dos estudiosos nacionais mais respeitados sobre a decolonialidade brasileira, em entrevista ao programa *Quem somos nós?* da Casa do Saber¹, explicita de maneira bastante didática o que seja o pensamento decolonial.

Em linhas gerais, podemos definir o *decolonialismo* como uma tendência atualíssima do campo da epistemologia que visa desconstruir o que há de pernicioso nas meta-narrativas que se perpetraram com o fenômeno da colonização. Trouxe a colonização uma condição de pensamento que caminha ladeada pela modernidade e pelo capitalismo. “La perspectiva teórica respecto a la decolonialidad se vincula con la red de pensamiento modernidad/colonialidad” (MILLÁN, RAPIMÁN, 2019, p. 14). Modernidade, capitalismo e colonização formam um tripé de realidades simbioticamente envolvidas.

Exemplificando a discussão, Bruno Simões cita as guerras antigas e a opressão de civilização contra civilização. Trata-se de situações onde aflora, como que instintivamente, o mau desejo de o homem hobbesiano² dominar o seu igual, sobrelevando-se a ele. Essa tendência natural de o homem sobrepujar-se ao homem é vista, pelos autores decoloniais, como algo espontâneo e meio que instintivo, no sentido freudiano da palavra. Aqui, portanto, não há a caracterização que pretendemos chegar.

O colonialismo pressupõe a racionalização do processo e, enquanto fenômeno racionalizado, funde-se obrigatoriamente com a modernidade humanista-iluminista e, ainda, com os interesses do capitalismo nascente. As diferenças entre colonialidade e seus sistemas anteriores se revelam de uma maneira muito explícita. Um exemplo disso é a escravidão como condição. Antes da arrancada colonial, a escravidão de seres humanos por seres humanos era praticada pelas perdas de direitos, como do servo para com seu patrão, da nação derrotada em conflito bélico etc.

Com a virada colonial se racionalizam as cláusulas da servidão. O colonialismo transforma a escravidão em sistema compulsório, fundamentando sua ação

¹ A *Casa do Saber* é uma plataforma de cursos online gravados com professores referências em diversas áreas do conhecimento.

² Popularizada por Thomas Hobbes, a frase latina de Plauto *homo homini lupus* condensa o sentimento nefasto que faz o homem subjugar seu semelhante.



devastadora nos esquemas da razão humana. Não foi a ciência moderna que aventou ser o negro não-humano? Que o mesmo não possuía alma? Não se serviu essa racionalidade dos embaraços da religião que sustentava que os negros eram descendentes de Cam, um dos filhos de Noé, de tez negra, que fora amaldiçoado pelo patriarca e se refugiado no continente africano? Ora, se é a Escritura Sagrada que lança uma maldição contra tal descendência, como havemos de duvidar?

Mais tarde, Achille Mbembe desenvolverá a tese *necropolítica*, segundo a qual o sistema colonial customizou o aprimoramento dos atores sociais: quais seriam os papéis desse elenco, quem era o mocinho e o bandido, quem merece ter e viver e a quem se presta o não-possuir e o morrer. Um será bem-sucedido e outro deverá ser eliminado, e quem decidirá isso é a política neocolonial: “A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança” (MBEMBE, 2018, p. 19-20).

Através de inúmeros processos de racionalização, levados ao infinito, a roldana colonial fez girar a condição do servo devedor que se converteu em escravo para o amaldiçoado por Deus, o sem-alma, o pele negra, o marginal, o criminoso. E, enquanto tal, não merece estar no meio dos bons, não merece sequer viver.

Impressiona-nos o testemunho de Frantz Fanon. Andando desavisadamente pelas ruas de Paris, percebe, pela primeira vez, o peso de sua condição negra. Uma criança o observa.

Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas. Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens” (FANON, 2008, p. 105-106).

O racismo – a nota preconceituosa que é dada à pessoa por suas características fenotípicas – estende seus tentáculos nos domínios da religião. O que se diz do negro se fala de sua religião: seita de preto, macumbaria, feitiçaria. E contra essa avalanche de investidas, os vitimados têm as alternativas da passividade ou reação.



Fanon optou pela ofensiva, participando inclusive das insurreições desejosas da independência da Argélia. Para ele, reagir e lutar contra o sistema era o único caminho a trilhar. Caso contrário, as vítimas permaneceriam na *alienação*. E apresenta uma sutileza que envolve essa palavra. A alienação não se dá apenas quando a parte envolvida desconhece os mecanismos da trama que a envolve. Fanon apreende a compreensão marxista da história, vendo a alienação como despojamento, subtração, não-apropriação. Ou seja, a pessoa alienada pode ser clarividente dos mecanismos de sufocação que lhe recaem, mesmo assim permanece alienada. Isso porque o simples saber não modifica a sua condição. Se nos fecham numa prisão, conhecer a montagem da armadilha que nos levou ao aprisionamento não nos exime da condição de prisioneiros. Importa desmascarar o sistema e partir para o enfrentamento. Sem ação não acontece mudança.

No entanto, a recepção de toda essa carga conceitual não se deu de maneira consensual entre os estudiosos de negritude. Tanto no Brasil como fora dele a compreensão da complexidade dos temas decoloniais forjou uma atmosfera de suspeita, de indiferença e, às vezes, de interpretações contraditórias dos teóricos em questão.

Não sem razão, Deivison Faustino (2022), um dos principais analistas de Frantz Fanon no Brasil, evidencia que não raro o pensamento decolonial se viu identificado ora como uma extensão do pós-estruturalismo, ou como continuidade das ideias sartreano-hegelianas, ou como um prolongamento da psicanálise de Jacques Lacan, ou uma forma de neomarxismo pós-colonial, ou como um braço da epistemologia de Jacques Derrida. Igualmente o decolonialismo ficou associado a feminismos, a orientalismos, a vertentes de guerrilhas.

Foi, aliás, a partir de leituras mais acirradas do pensamento decolonial que se instaurou um tom de suspeita nos autores defensores dessa categoria. Faustino (2022, p. 104) lembra o famoso adágio de Fanon: “Não basta escrever um canto revolucionário para participar da revolução africana; é preciso fazer essa revolução com o povo”. Ou seja: teorizar sem se envolver é não pertencer à causa de fato.

Com efeito, a insistência pelo engajamento, para utilizar um conceito sartreano, da epistemologia decolonialista estabelece um *modus* de integração que impediu ou dificultou o seu ingresso em determinados contextos, incluindo o brasileiro. Dessa



forma, a transposição das teorias consideradas mais avançadas da decolonialidade em espaços conservadores não foi bem recepcionada e ocasionou, durante décadas, o ofuscamento de sua literatura e práxis em locais hostis a grandes transformações.

Nunca podemos nos esquecer que grande parte da produção dos escritores decoloniais se deu nas décadas de 60, 70 e 80, entrecrocando-se aqui no Brasil com o nefasto período da ditadura militar. Os militares hostilizavam uma espécie de *index librorum prohibitorum* – livros considerados como perversores da ordem estabelecida e, portanto, proibidos – perseguindo seus autores e seguidores. Faustino (2022, p. 221), a propósito, relata a experiência de Amauri Mendes Pereira nos dias da ditadura: “Vivia com os livros debaixo dos braços. Tinha todo um folclore de que, na ditadura, quem vivia com livros tinha que ler encobrendo os nomes, olhando para os lados. Havia todo um temor”.

1. RAÍZES E EVOLUÇÃO DO CONCEITO

Decolonialidade não é uma nomenclatura de fácil entendimento. A terminologia, sim, podemos afirmá-la muito recente, mas o seu significado deita raízes muito longínquas na linha do tempo. Com efeito, antes mesmo que o termo existisse, não se pode negar a presença, ainda que embrionária, do pensamento decolonial na vida, em fatos e circunstâncias do passado.

Assombra-nos, até em certo sentido, figurar o maior escritor brasileiro, Machado de Assis, como decolonial, tendo vivido o romancista em pleno século XIX. No entanto, se entendemos a decolonialidade como uma narrativa crítica ao colonialismo, então a associação se encaixa perfeitamente. Afinal, ao compilar as *Memórias póstumas de Brás Cubas* em 1881, Machado descreve a história de um homem branco, endinheirado e desocupado, afortunado pelos privilégios de gênero, raça e classe consolidados pelo regime escravocrata. Ironicamente, o escritor denuncia as interfaces sombrias da cultura de época. Fez, sem que o soubesse, decolonização.

E não só nos impressiona a cronologia retroativa que apresentamos no exemplo machadiano, como também o fato de situarmos a temática em questão no âmbito da literatura. Onde se vê que a fenomênica decolonial se instaura nos mais variegados



campos da existência: literatura, filosofia, sociologia, teatro, música, psicologia, política, religião, arquitetura. Navega, assim, diante de tamanha versatilidade.

Enrique Dussel acena os anos 60 do século XX como o período de elaboração teórica dessa leitura da realidade, inserindo nessa proposição, notadamente, a *filosofia da libertação*, da qual participava. Entendia a onibrangência do novo saber decolonial em todo e qualquer movimento ou teoria que se dispusesse a criticar e desconstruir os parâmetros erigidos pela colonização.

La filosofía de la liberación desempeña la función de fundamentación filosófico-metafísica y ética del giro decolonial. Lo fue así desde su inicio a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, aun antes de la formulación formal de dicho giro (DUSSEL, 2020, p. 6).

Há que se explicar também uma nuance terminológica: *colonização*, *colonialismo* e *colonialidade*. O primeiro termo designa uma prática muito antiga em que determinados povos buscavam ocupar e assenhorar-se de territórios alhures. Nesse contexto, as finalidades da colonização eram diversas, mas convergentes: ampliar o espaço geográfico do ocupador, utilizar a mão-de-obra escravizada pela ocupação, apoderar-se dos recursos naturais da região ocupada. Não obstante localizarmos esse tipo de práxis já nas civilizações do mundo antigo, a historiografia ponderou os tempos modernos como momento exponencial desse fenômeno. De fato, com a experiência inédita das grandes navegações, o anelo de apoderar-se de terras além-mar saltou aos olhos dos conquistadores e o mundo conhecido, mais do que nunca, concentrou sua atenção na opulência pela ocupação. Impressiona-nos o fato que as políticas de colonização se iniciaram no século XV e se mantiveram vivas e dinâmicas até o século XIX.

A palavra *colonialismo* indica o assentimento à prática colonizadora. Funciona como uma apologia, uma afirmação, uma defesa da colonização. Justifica ideologicamente tal tendência e a legitima. Isso significa dizer que, embora se tenham enfraquecidas ou mesmo desaparecidas as ocupações, permanece o pensamento de reforçá-las no inconsciente coletivo, para usarmos uma linguagem junguiana, e o desejo de perpetrá-las numa outra ordem e dimensão.



E é precisamente nessa passagem que devolve o passado ao presente onde inserimos o termo *colonialidade*. Passaram-se os tempos das conquistas bélicas, mas os ideais dos conquistadores continuam latentes. Se o colonialismo legitima a colonização, a colonialidade pretende restaurar o que se pensava perdido. É possível, portanto, tornar real e atual para o agora o pensamento inspirador que moveu a modernidade na dinâmica das conquistas territoriais dos séculos XV-XIX.

La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, possibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (RESTREPO, ROJAS, 2010, p. 17).

Essa compreensão põe em relevo o alargamento conceitual que o mero fenômeno da colonização não projetava. Enquanto este se limitava a uma dominação político-administrativa que envolvia a estreita relação entre colônias e metrópole, a colonialidade se mostra como um padrão de poder global bem mais ostensivo. Ganha feições universalizadas, extrapolando o vetor político. Exorbita da geografia, gravitacionando-se em todas as outras órbitas culturais. Cosmopolitiza-se.

Não há campo da realidade que não seja tocado pela visão colonialista. É o olho que tudo vê, a mão que tudo pega. Anela gerenciar os quatro cantos do cosmo, com uma milimétrica atenção. Um poder que aciona *dispositivos*, segundo Foucault, os mais diversos em busca de manipulação.

O termo “dispositivo” é empregado por Michel Foucault em uma tentativa de demarcar “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (STREVA, 2018, p. 30).

Torna-se extravagante admitir que mesmo a ciência, desde sempre encarada como um conhecimento neutral, dança na roda colonial. Sobre isso, os teóricos da Escola de Frankfurt já tinham nos alertado ao desenvolverem o tema da instrumentalidade do conhecimento. Sim, a ciência, como qualquer esfera do saber, é alvo ideológico. Cria elitismos, racismos, parcialismos.



Gobineau escreveu a obra *Essai sur l'inégalité des races humaines* ("Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas") em 1853-1855, na qual constrói uma teoria da pureza e superioridade da raça branca, considerando a mestiçagem como causa de degenerescência e degradação (STREVA, 2018, p. 78-79).

Arthur de Gobineau era cientista francês, como Cesare Lombroso fora psiquiatra, cirurgião, higienista, criminologista, capaz de defender a ideia da predisposição biológica do indivíduo à conduta antissocial. Este intelectual italiano disseminou, no século XIX, a hipótese do *criminoso nato* pelas veias e artérias do conhecimento científico. Pelo formato da mão e dos dedos, pela curvatura do nariz e quadratura do queixo, era possível inferir se a pessoa possuía alguma tara patológica. Foi assim que a degenerescência psicológica se associou à biologia, com respaldo médico-científico.

A ciência de então assume conotações biologicistas e raciológicas, fortalecendo as antigas formulações derivadas da religião cristã. Então, a raça negra começa a ser avaliada multifocalmente: pelo crivo das crenças religiosas, pelos óculos da superestrutura econômica e pela análise científica. Ora, o sistema escravocrata que subsistia pelo braço negro, era justificado pelo aval da Igreja e aceito pelas narrativas científicas que grassavam a modernidade.

Temos aqui um sumário modelo de como a colonialidade age. Planta uma ideia e a reforça através de processos de racionalização, cooptando ganchos em todo e qualquer dispositivo que se coloque ao seu alcance.

2. A GLOBALIZAÇÃO E A ALIENAÇÃO

Vimos que a colonialidade não trata suas questões sob um prisma unilateral. Ao contrário, acerca-se de todos os elementos que servem para substancializar seu foco, afim de que, bem cimentado, resista aos seus paradoxos e se imponha imbatível na esquematização cognitiva.

Para tanto, serve-se de uma grande aliada – a globalização. O tudo em todos, a intersecção dos contrários, a aglutinação dos meios de comunicação social promovidos



por esse fenômeno global provocou um certo eclipse cultural vantajoso para a sedimentação colonialista.

A globalização intensificou o esvaziamento das discussões e reforçou a alienação do pensamento, a desarticulação das redes de solidariedades, o apagamento da identidade dos grupos subalternizados, entre tantas outras ideologias orquestradas para enfraquecer a criticidade (MIRANDA, 2020, p. 40).

Não foi por acaso que Fanon (2020) dedicou uma obra inteira para discorrer sobre a alienação e seus efeitos. A um tempo só que a globalização expande uma parte do conhecimento com uma mão, muitas vezes em tempo real, retém com a outra mão a segunda metade. Dá à luz uma informação seletiva e guarda na escuridão o que se pretende ocultar. Escolhe, portanto, a parte do saber que lhe apetece revelar, invisibilizando o restante.

Exploram aqui, ao máximo, os pensadores decoloniais o conceito de *poder* formulado por Michel Foucault. Conhecer é poder: poder sobre a vida (biopoder); poder sobre a morte (necropoder) – conclui Achille Mbembe. Quem tem o poder tem o controle de todas as coisas, decide o que pode ser dito e o que deve ser calado.

Assim, o que designamos por globalização não passa de uma falácia. Não se trata de uma integração mundial com características de encurtar distâncias de qualquer natureza. Trata-se, do lado avesso, do vir à tona de *verdades* escolhidas e convenientes aos donos do poder. E havendo uma instrumentalização do que se quer explicitar, procura-se reforçar o explicitado, apologizando-o.

Como o pensamento globalizado é seletivo, escolhe também os temas que, embora existam, devem parecer como se não existissem. O racismo figura entre estes. Concordam, sob esse aspecto, todos os escritores decoloniais. Na *Crítica da razão negra*, encontramos uma referência a essa verdade quando Mbembe declara que o preconceito ao negro não se enterrou no passado e “não é demais lembrar que terá sobrado qualquer coisa, das fendas e até das lesões da crueldade colonial, para dividir, classificar, hierarquizar e diferenciar. Pior ainda, a clivagem criada permanece” (MBEMBE, 2014, p. 21).

O estratagema colonial procede como um ilusionista, fazendo as pessoas crerem numa mentira, que o racismo é coisa do passado superado com o fim da escravidão.



Favorece uma falsa percepção que projeta o negro como pessoa valorizada e redimensionada nos escalões da sociedade. Enaltece os raros exemplos da negritude empresária, detentora de poder, como se o mercado de trabalho tratasse a todos indiscriminadamente. As portas estariam abertas a qualquer um; entra quem quiser.

Pela via do maravilhoso, o mundo colonial apresenta o seu colorido, sua desejada simetria, sua harmonização. Suas calçadas de ouro e cristal se assemelham à Nova Jerusalém descrita nas Sagradas Escrituras. Religiosamente equânime e perfeito em suas ordenações, se fosse verdadeiro, esse constructo da colonização assume o protótipo da civilização humana. Nele não há espaço para a barbárie, para os crimes, para as injustiças, para os desmandos. O desequilíbrio fora extirpado de suas entranhas e a paz entre os homens estabelecida para sempre.

A ideia segundo a qual a vida em democracia é, no seu fundamento, pacífica, policiada e desprovida de violência (nomeadamente sob a forma da guerra e da devastação) não nos convence. É verdade que a emergência e a consolidação da democracia vêm a par de imensas tentativas de controlar a violência individual, de a regulamentar e reduzir, suprimindo nomeadamente as manifestações mais espetaculares e mais abjetas por reprovação moral ou por sanções jurídicas. Mas a brutalidade das democracias nunca foi senão abafada (MBEMBE, 2017, p. 33)

Salta às vistas o quadro de horror em que nos encontramos, exposto a todos os olhos. Bem intuíram os filósofos existencialistas do pós-guerra que a evolução e o desenvolvimento não nos fizeram melhores que os hunos e visigodos. Prova isso a deflagração de duas guerras mundiais que dilaceraram a Europa, a instalação de regimes totalitários na Alemanha e Itália (nazifascismo), tendo como saldo a perda da dignidade e liberdade humanas. Tristemente, o mundo civilizado não desintegrou a barbárie. Antes, camuflou-a e a alimentou para que crescesse ainda mais.

Desconjuntado verticalmente, o homem não mais se reconhece em sua dignidade natural. Assim, o alheamento de si mesmo converte-se no efeito direto de uma economia global, detentora de poder e gerenciadora da verdade que se convém transmitir. O homem, diante de tal complexidade, perde-se em si mesmo e experimenta um tipo de esquizofrenia ontológica. Fanon categoriza isso como alienação.

Em última instância, um louco é uma pessoa que não encontra mais seu lugar entre as pessoas, seja porque se sente superior a elas, seja porque se sente



indigna de entrar na categoria do humano. Em todo caso, ela se sente diferente delas (FANON, 2020, p. 246).

Notemos aqui uma substancial contribuição interdisciplinar. O conceito de alienação, proveniente da sociologia marxista, é enriquecido exemplarmente com a psicanálise lacaniana. Quando Jacques Lacan se predispõe a discutir sobre identidade humana, conclui ser insuficiente considerar o Eu sem o Outro. Eu me compreendo a partir do que o Outro me informa e de como ele me vê. Eu sou o que o Outro me diz que eu sou. Na lógica colonialista, o Branco me declara Negro. Eu, portanto, me vejo como Negro porque o Outro, o Branco, assim me categorizou.

Se o Eu necessita de um Outro para tomar consciência de si, ao criar o negro como específico, apartado e estranhado da universalidade humana genérica, o europeu colonialista cria a si próprio como branco, estranhando-se, portanto, daquilo que é o seu Outro (FAUSTINO, 2022, p. 76).

O branco cria o negro. Octavio Ianni dirá: o escravo é metamorfoseado em negro. O que importa nessa lógica é que o Outro (o branco) me declara negro, e Eu me vejo, a partir do Outro, como tal. Ora, essa criação se torna irreversível porque é epidérmica. O racismo define a cor da pele e as características fenotípicas como fatores determinantes nessa análise. Não há disfarce que encubra o que os olhos deflagram.

A partir de então, podemos introduzir a temática do racismo neocolonial de caráter não mais parcial, mas estrutural. Isso significa dizer que os racismos que vislumbramos no passado eram fomentados basicamente por um sistema econômico que se movia através de tímidas engrenagens. No hoje contamos com a sofisticação de um racismo deveras racionalizado que deita raízes tão profundas a ponto de dificilmente serem arrancadas.

3. RACISMO ESTRUTURAL E DESCOLONIZAÇÃO

Diante de uma permanente condição de declive, a vítima do preconceito tenderá a se conformar com sua sina ou rebelar-se contra ela. Na perspectiva fanoniana, bastante realista, a maioria embarca no convés dos desvalidos. Encontra-se desprovida



de armas e de ânimos para guerrear. Rende-se ao sistema opressor, muito poderoso para ser combatido.

Fanon elabora uma leitura a partir da psicanálise, sua casa teórico-filosófica. Ele próprio negro, considera suas vicissitudes e formula um diagnóstico deplorável. Vê-se como um portador de uma *doença* incurável – a cor de sua pele. O agravante é que se trata de uma anomalia externa porque salta à vista de todos. O negro não tem como se escamotear pois sua tez o *denuncia*. Sua *doença* não se disfarça, é aparente. E nisso se faz seu drama.

Medo, angústia, desânimo, frustração, culpa, complexo de inferioridade, instabilidade emocional, rejeição, timidez, retração, o que mais se poderia acrescentar à alma do negro? Absorvido o derrotismo total, a única saída parece desembocar na autoanulação e no comprazimento do louvor ao modelo instituído.

Culpabilidade e inferioridade são as consequências habituais desta dialética. O oprimido tenta então escapar-lhes, por um lado, proclamando a sua adesão total e incondicional aos novos modelos culturais e, por outro lado, proferindo uma condenação irreversível do seu estilo cultural próprio (FANON, 2021, p. 21).

Outro caminho é o da rebelião ou desalienação. Sim, porque para os autores da decolonialidade há uma nuance no conceito marxista de alienação. Como vimos, a globalização traz no seu bojo os mecanismos pragmáticos da alienação. Dando uma falsa impressão de ofertar um saber totalizante, o que faz na verdade é dar visibilidade a um conhecimento e invisibilizar outros. Assim, o indivíduo só tem acesso a um fragmento da realidade ideologicamente adulterado. Por isso, globalizar é alienar.

No entanto, poderíamos pensar que a recuperação da consciência crítica constituiria a maneira desalienante de escape do sistema. Mas não é. Fanon deixa claro que de nada serviria saber-mos alienados, ou seja, termos a mera ciência que somos despojados do que nossa humanidade nos garantiria de direitos. A ciência da alienação não corresponde à superação dela. Mas é condição, uma espécie de primeiro passo. Para quê? Para a reação!

Talvez semelhantes manifestações não surjam espontaneamente. Para que existam, para que tomem forma, é preciso que numa certa medida, precisamente na consciência nacional, se tenha produzido uma sedimentação



suficiente de racismo, de complexo de superioridade, de discriminação. Estas manifestações, vindas diretamente do coração, isto é, do coração do indivíduo, exprimem não só o vício da educação francesa relativamente ao resto da humanidade, como também as consequências de dezenas de anos de dominação colonial (FANON, 1980, p. 200).

O indivíduo que atingiu a clarividência de seu estado de alienação se põe numa encruzilhada que converge para duas direções. A primeira aponta para o retraimento do ser. O vitimado, nesse caso, acredita que suas chances de emancipação são nulas diante de uma conjuntura gigante que o esmaga. Rende-se ao opressor onipotente. Por vezes, é tentado a pactuar com seu próprio inimigo afim de suportar uma dor mitigada. Acovarda-se. Adota esse caminho na esperança de ser o mais suave. Ledo engano porque a política de exclusão não se faz mais branda para o sujeito pacífico lhe concedendo qualquer privilégio.

Nos arredores da encruzilhada desponta outra vereda: a rebelião. Achille Mbembe, em *África insubmissa*, enaltece a revolução social como um ideário a ser seguido. O terror da insurreição é a única linguagem que a ideologia operante escuta e, diante dela, estremece. Por isso, diriam Mbembe e Fanon, partamos para a guerra.

O que os analistas designam de “vingança das sociedades africanas” é, sem dúvida, o conjunto dos procedimentos através dos quais estas últimas minam a hegemonia que pesa sobre elas e tentam libertar-se das estruturas constrictivas que tentam captura-las (MBEMBE, 2013, p. 29-30).

É na politização dos indivíduos vitimados que se pode agregar uma frente de combate e resistência ao sistema. Contudo, os fracos não estão aptos para guerrear. Decolonizar é dar um adeus à psicologia da vitimação. Sem a afirmação identitária despida dos arroubos do vitimismo não se pode falar de decolonialidade. Trata-se de um campo onde o negro se reconhece e se autoafirma, é conhecedor de seus direitos e encontra-se disposto a lutar por eles. As feridas causadas por esse embate atual e as já abertas pelo passado sombrio que remonta ao período da escravidão, não podem imprimir na alma do negro o desânimo ou qualquer sentimento que o leve ao desalento ou fracasso.

O afropolitanismo é uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma forma de estar no mundo que recusa, por norma,



qualquer forma de identidade vitimária – o que não significa que não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infligiu a esse continente e a essa gente. É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral (MBEMBE, 2014b, p. 186-187).

O agente decolonizador é o indivíduo que se refez. Atravessou as diversas fases da negação de si mesmo até atingir o ponto da maturação afirmativa. Fatigou-se das manobras do sistema e propôs-se lutar pelo seu espaço social. É alguém conscientizado e disposto a assumir os desafios do enfrentamento político-social. Acordou do sono apaziguador e vestiu-se das armaduras para a guerra contra a conjuntura.

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a “coisa” colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta (FANON, 1968, p. 26-27).

Uma nova criação de seres humanos, no pensamento fanoniano, se instaura. Como a fênix ressurgue das cinzas, o negro ressurreto levanta-se de sua condição indigente para assenhorar-se de um novo status. Assume-se humanidade plena, não se permitindo mais viver das sobras da sociedade.

4. BRASIL DECOLONIAL E CONTRACOLONIAL

Outrora propriedade portuguesa, palco de uma colonização violenta, o Brasil levantou também vozes decoloniais. A maior delas, sem dúvidas, foi a mineira Lélia Gonzalez. Sua vida e obra merecem o nosso destaque.

Lélia de Almeida Gonzalez nasceu em primeiro de fevereiro de 1935, na capital mineira Belo Horizonte, falecendo no Rio de Janeiro nos anos de 1994, por infarto no miocárdio. Seu pai, Accacio Serafim d’Almeida era ferroviário e sua mãe, mãe de 18 filhos dos quais Lélia foi a décima sétima, fora empregada doméstica. Seu irmão mais velho, Jaime, se tornou jogador de futebol do renomado Flamengo.



Negra pelo lado do pai e indígena pelo maternal, Lélia batalhou como babá, sem nunca abandonar os estudos. Graduiu-se em geografia, história e filosofia. Aprofundou-se na psicanálise lacaniana e antropologia. Foi professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e de outras instituições de ensino superior.

Como ativista integrou o grupo de intelectuais que se mobilizaram contra o Regime Militar, sendo, por isso, monitorada pelo DOPS (Departamento de Ordem Política e Social). Fundou o Movimento Negro Unificado, filiou-se ao PT e PDT, combateu o *Apartheid* na África do Sul e criou o *Nzinga* Coletivo de Mulheres Negras além de participar, durante toda a década de 1980, de protestos e mobilizações em favor dos direitos da mulher, integrando o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) que combatia as desigualdades raciais e de gênero.

Seu sobrenome Gonzalez veio do marido, Luiz Carlos Gonzalez, e foi motivo de mais uma experiência traumática na vida da autora. De origem europeia, a família de Luiz rejeitou veementemente o enlace matrimonial inter-racial. Em *Por um feminismo afro-latino-americano*, Lélia desabafa.

No Brasil é aceitável que um homem branco tenha um caso com uma mulher negra, mas casamento é outro assunto. Quando eles descobriram que nos casamos, ficaram furiosos. Me chamaram de preta suja. Era isso que eu tinha me tornado aos olhos deles, apesar da minha educação, apesar da minha posição (GONZALEZ, 2020, p. 283-284).

Em termos de contribuição filosófica, sociológica e antropológica, Lélia cunhou a terminologia *pretuguês*, designando com ela a criouliização do idioma português falado no Brasil. Foram as mães-pretas das senzalas brasileiras as autoras-transmissoras de palavras e sotaques africanizados e hibridizados que dispomos até aos dias de hoje.

O ano de 1988 foi destacado na vida acadêmica da pensadora em questão. Ela escreveu o livro *Por um feminismo afro-latino-americano* e redigiu um artigo intitulado *A categoria político-cultural da Amefricanidade*. Exatamente neste artigo procura imprimir sua linha de pensamento decolonial. A dita americanidade, na compreensão epistemológica de Lélia Gonzalez, não passa de mais uma palavra que reforça a dominação colonial, invisibilizando os caracteres negros e indigenistas que compuseram, junto com a branquitude, a realidade da nossa América.



A substituição proposital da expressão *América Latina* por *América Ladina* realça a liberdade e ousadia filológica da autora em questionar o uso da linguagem colonizadora-opressora. Os efeitos deletérios do colonialismo necessitam ser desmantelados desde as suas teorizações até às suas consequências práticas.

Procedendo assim, Lélia se enfileira na lista dos pensadores decoloniais, mas não só ela. O piauiense Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nêgo Bispo, compõe igualmente a listagem dos estudiosos dedicados ao tema da decolonialidade. Nasceu em 1959 no Vale do Rio Berlingas e faleceu em dezembro de 2023, em São João do Piauí. Lavrador, foi o primeiro da família a ser alfabetizado. Sua atuação política se dá nos movimentos de luta pela terra e ancora-se na cosmovisão dos povos contracolonizadores. Comunga, portanto, da mesma acepção de militância que alimenta o projeto decolonial.

Quem foi colonizado faz a decolonização; quem não foi, pratica a contracolonização. Trata-se de populações quilombolas e indígenas remanescentes que não foram ainda contaminadas pela colonização e, portanto, não precisam decolonizar. Elas vivem em regime de insurreição, sem aceitar os dogmas do colonialismo; são contracoloniais.

Nêgo Bispo adotou nomenclaturas neológicas como a Afro-Pindorama para melhor expressar a nossa realidade sul-americana: “Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul” (BISPO, 2015, p. 20). *A terra dá, a terra quer* é considerada sua principal obra escrita.

Porém, não é tarefa fácil incrustar no Brasil as categorias epistemológicas da decolonialidade. Pensar temas como insurreição, revolução, luta armada e similares acoplados à realidade brasileira requer um certo malabarismo no campo das ideias. Isso porque a maneira como se deu a nossa colonização difere em muito dos modelos que se instauraram nas colônias francesas, afro-caribenhas, francófonas ou anglófonas.

O nível de envolvimento das mentes em muitos Estados nacionais encontrava-se bastante amadurecido para o embate frontal. Na Argélia de Fanon, por exemplo, o conceito de luta política pressupunha a tomada do aparelho do Estado (FAUSTINO, 2022, p. 233). Essa condição seria impossível de ser pensada nas nossas terras nacionais que, segundo Lélia Gonzalez, maquiava um racismo “disfarçado”, fazendo aparentar-se



e acomodar-se com as teorias de abrandamento e pacificação, denotando um racismo mitigado ou minimizado. Conspiravam aqui as hipóteses em voga da miscigenação, da assimilação e a tão conhecida concepção da *democracia racial* apregoada por Gilberto Freyre.

Então, mesmo dentro dos círculos intelectuais brasileiros, o conceito de racismo estrutural não era bem entendido ou bem aceitado e, conseqüentemente, a noção de um levante da negritude não fora aventado.

Falando especificamente de Frantz Fanon, Deivison Faustino pontua o desinteresse e desinformação dos sociólogos e antropólogos brasileiros acerca das teses fanonianas que se encontravam no auge das discussões no exterior. Fanon estava na lista dos autores suspeitos pelos olhares da ditadura militar de sorte que, embora muitos intelectuais o tenham lido, evitavam citá-lo diretamente. Esse fora o caso dos renomeados pensadores Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Roger Bastide, Renato Ortiz e mesmo Paulo Freire (FAUSTINO, 2022, p. 163). Isso não impediu que muitas concepções decoloniais fossem diluídas nos escritos desses autores sem explicitação de suas origens. Nesse mesmo tempo, penetravam no nosso país as escolas marxistas e as correntes do existencialismo de Sartre, Gabriel Marcel e Merleau-Ponty, cada qual com suas hermenêuticas sobre os desarranjos e contradições da sociedade.

O pensamento do autor martinicano [Fanon] chegou oficialmente ao Brasil na década de 1960, época em que o marxismo e o existencialismo disputavam o cenário cultural e político internacional, alimentando os horizontes teóricos e políticos (FAUSTINO, 2022, p. 179).

Depois de 1980 é que se percebe uma incondicional assimilação do pensamento decolonial no Brasil pelos intelectuais da negritude, que vem avançando até os dias atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A decolonização é uma categoria epistemológica recente. E muito antiga também. O seu sentido de atualidade nasce do pensamento de muitos teóricos de diversas áreas do conhecimento que sistematizaram a terminologia há poucas décadas.



O seu carácter antigo se reconhece no engrossar do caldo dos saberes críticos que se misturam no caldeirão das mentes irrequietas.

Entendida por esse ângulo, a decolonização atrai para dentro de si toda e qualquer cabeça pensante que hipotetiza uma contestação ao sistema legitimado. Seja um Paulo Freire do século passado que propõe uma educação libertadora, seja um Bartolomeu de las Casas que se esmerou na defesa indigenista já no século XVI. Trate-se de uma teoria científica, de uma historiografia crítica, de um postulado filosófico, não importa, sendo uma elaboração contestatória serve como contributo decolonizador.

Também abrange um carácter multidisciplinar. Dessa forma, há pensamento decolonizador na filosofia, na sociologia, na antropologia, na literatura, na psicologia e psicanálise, na ciência política, nas artes plásticas e cênicas, nas narrativas históricas, nas homilias religiosas, nas instituições sindicais, em ONGs, nos planejamentos escolares, na reitoria universitária, clubes de leituras, nas discussões informais de um café da tarde, no modo como a mãe educa o filho e onde se desenvolva um viés de criticidade aos modelos vigentes de dominação.

Os autores decolonizadores acreditam que a trajetória a ser percorrida para a transformação passa necessariamente pela conscientização. Uma mente crítica é intolerante para com as injustiças e não se permite à indolência e complacência aos tratamentos assimétricos que a sociedade impinge a muitos.

Contudo, é importante ressaltar, não basta aperceber-se a consciência vivaz da amplitude conjuntural com toda sua carga de antagonismos porque a simples conscientização não muda a realidade. Isso significa dizer que o pensamento decolonial chama à militância. O injustiçado, vendo-se como tal, adota posturas justiceiras contra o meio que o oprime.

Não há limites para a reação das vítimas, segundo Fanon. Vai desde a produção de um escrito contestador ao alistamento militar que visa o conflito bélico. Todas as armas, físicas e ideológicas, devem ser lançadas. O importante é combater para vencer. Sob este aspecto, o viés marxista-militante, que detecta o núcleo do problema social e o ataca frontalmente, é preservado e valorizado.

Existe uma ideia maturada entre os autores decoloniais que a transformação se dará lentamente, muito lentamente. Isso porque as raízes colonizadoras são profundas e se fortalecem por um entrelaçamento entre pares. Seus efeitos são devastadores pois



penetram o consciente, o inconsciente e o subconsciente dos povos. Nenhuma estratégia poderia eliminar tanto poder instantaneamente.

Por isso, a mentalidade decolonizadora sonha em reunir as forças de todos os setores da humanidade desejosos da desintegração colonial. É otimista quanto à sua missão. Alimenta sua esperança em cada pequena conquista que se soma a cada outra pequena conquista, ao modo do tijolinho que se junta a outros para levantar uma grande muralha.

No seu exército de combate, conta com a colaboração e dedicação de todos os agentes envolvidos. Os intelectuais que abraçaram a causa formam apenas uma camada dessa tropa. A outra, mais substancial, é feita pela massa da população inconformada com a própria condição. Congrega todas as pessoas de coragem que compõem as culturas mais diversificadas em prol de uma justa causa: reconstruir um mundo novo que trate os seus semelhantes com equidade.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: Ed. UnB, 2015.

DUSSEL, Enrique. **Siete ensayos de filosofía de la liberación**: hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: UBU Editora, 2020. (Coleção Explosante)

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa, Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Racismo e cultura**. Ed. Alexandre Wellington dos Santos Silva. Brasil: Editora Terra sem Amos, 2021. (Coleção Textos Essenciais)



FAUSTINO, Deivison. Frantz **Fanon e as encruzilhadas**: teoria, política e subjetividade. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. (Coleção 2 Pontos, v. 3)

MBEMBE, Achille. **África insubmissa**: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Tradução de Narrativa Traçada. Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa, Portugal: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução de Marta Lança. Lisboa, Portugal: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Tradução de Narrativa Traçada. Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo, 2014b.

MILLÁN, Segundo Quintriqueo, RAPIMÁN, Daniel Quilaqueo (Coord.). **Interculturalidad**: aproximación crítica e decolonial en contexto indígena. Temuco, Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2019.

MIRANDA, Eduardo O. **Corpo-território e educação decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

RESTREPO, Eduardo, ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

STREVA, Juliana Moreira. **Corpo, raça, poder**: extermínio negro no Brasil: uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana. Rio de Janeiro: Grupo Multifoco, 2018.