

O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas

MAURÍCIO DE NOVAIS REIS*

MARCILEA FREITAS FERRAZ DE ANDRADE**

Resumo: O presente artigo tem como escopo essencial discutir o pensamento decolonial na perspectiva da reestruturação das nações africanas no âmbito da aquisição da consciência política de sua autonomia sociocultural de campo epistêmico legitimamente constituído, bem como identificar e explicitar conceitos necessários para se pensar a decolonialidade no interior de uma construção gnosiológica da emancipação dos povos africanos. A partir das conceituações presentes no decurso das argumentações, surgem elementos da realidade brasileira e latino-americana que convergem com a realidade africana. Os conceitos analisados revestem-se de relevância fundamental porque estão amparados no arcabouço das práticas políticas – colonialismo, modernidade, transculturalidade, colonialidade do poder – e retomam debates imprescindíveis para se pensar as culturas colonizadas no contato com a modernidade.

Palavras-chave: Decolonialidade; Transculturalidade; Estudos Subalternos; Colonialidade do Poder.

The decolonial rationality: analysis, challenges and perspectives

Abstract: The present article has as object of rationality discuss the decolonial thought in the perspective of the restructuring of the African nations in the ambit of the acquisition of the political conscience of its socio-cultural autonomy of legitimately constituted epistemic field, as well as to identify and to explain concepts necessary to think the decoloniality within a gnosiological construction of the emancipation of the African peoples. From the conceptualizations present in the course of the arguments, there are elements of the Brazilian and Latin American reality that converge with the African reality. The concepts analyzed are of fundamental importance because they are supported by the framework of political practices - colonialism, modernity, transculturality, coloniality of power - and return to essential debates to think of cultures colonized in contact with modernity.

Key words: Decoloniality; Transculturality; Subaltern Studies; Coloniality of Power.



* MAURÍCIO DE NOVAIS REIS é mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia.



** MARCILEA FREITAS FERRAZ DE ANDRADE é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia.

Introdução

O colonialismo europeu resultou em complexas marcas na civilização dos povos colonizados, especialmente no continente africano. A situação colonial, conforme analisada e teorizada pelo etnólogo francês Georges Balandier (2014), provocou transformações profundas na cultura dos sujeitos envolvidos no processo colonialista decorrido desde o final do século XIX até a primeira metade do século XX. Se por um lado o empreendimento colonial das nações europeias objetivava a obtenção de vantagens econômicas mediante a expansão do capitalismo industrial, com a abertura de novos mercados fornecedores de matéria-prima, ensejava também a abertura de mercados consumidores. Por outro lado, os próprios sujeitos europeus envolvidos no sistema colonial foram afetados pelo intercâmbio cultural existente na “zona de contato” estabelecida no encontro entre as diferentes identidades culturais, produzindo o fenômeno designado por “transculturização” (PRATT, 1999).

Não obstante as nações africanas tenham conseguido suas independências políticas mediante um colossal movimento de resistência, adentrando no que se habituou designar de período pós-colonial, observam-se as irrefragáveis alterações culturais ocorridas na vida dos mais variados povos integrantes desse continente. As marcas da situação colonial persistem como chagas abertas na cultura dos povos africanos, mesmo no período posterior à independência política dos seus países diante do seu reconhecimento como Estados soberanos; por exemplo, os idiomas oficiais desses Estados são, majoritariamente, línguas impostas pelos colonizadores.

Na contemporaneidade, especialmente após decurso da época de aquinhoamento e colonialismo do continente africano, cujos efeitos podem ser inferidos hodiernamente, torna-se necessário o debate acerca dos caminhos pós-coloniais trilhados pelos povos africanos anteriormente subalternizados mediante o severo domínio neocolonialista imposto pelas nações europeias, sob o pretexto de levar “civilização” aos “primitivos” habitantes de África (BALANDIER, 2014, p. 52). Este pretexto justificou, entre outras coisas, a instalação europeia no continente africano. Afirmando combater “o mercadejo de escravos, ingleses e franceses ocuparam cidades e portos africanos, humilharam e depuseram chefes, sobas e reis” e promoveram o enfraquecimento dos reinos africanos então existentes com o escopo de impor seu poder (COSTA E SILVA, 1994, p. 30).

As palavras introdutórias ora expressas, a despeito de contemplar uma série de elementos que seriam justificadamente acolhidos no corpo deste trabalho, surgem nesta introdução como dimensões contextualizadoras dos acontecimentos concernentes à historiografia do neocolonialismo em África, a fim de que a discussão propriamente dita no tocante ao pensamento decolonial torne-se mais palatável, visto que a necessidade de compreensão histórica dos eventos constitui contributo indispensável para o majoramento do conhecimento. Assim, situar historicamente os eventos conforme ocorridos subsidiará a compreensão dos argumentos ensejados pelo pensamento decolonial, os quais serão recorrentemente utilizados no decurso deste ensaio teórico.

Neste sentido, o presente tem como escopo essencial discutir o pensamento

decolonial na perspectiva da reestruturação das nações africanas no âmbito da aquisição da consciência política de sua autonomia sociocultural de campo epistêmico legitimamente constituído, bem como identificar e explicitar conceitos necessários para se pensar a decolonialidade no interior de uma construção gnosiológica da emancipação dos povos africanos. Logo, os conceitos analisados revestem-se de relevância fundamental porque se amparam no arcabouço das práticas políticas – colonialismo, modernidade, transculturalidade, colonialidade do poder – e retomam debates imprescindíveis para se pensar as culturas colonizadas, especialmente, no que concerne a este artigo, as culturas africanas.

Pensamento pós-colonial e decolonial

O pensamento decolonial¹ objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial. Grosfoguel aponta que “é preciso descolonizar não apenas os estudos subalternos como também os pós-coloniais” (*apud* ROSEVICS, 2017, p. 189).

¹ O vocábulo “decolonial” é utilizado no lugar de “descolonial” em virtude da indicação de Walter Mignolo “para diferenciar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade e da luta por descolonização do pós-Guerra Fria, bem como dos estudos pós-coloniais asiáticos” (ROSEVICS, 2017, p. 191).

Nesta perspectiva, torna-se necessário estabelecer as diferenças fundamentais entre os termos “pós-colonial” e “decolonial”. Tendo esboçado no parágrafo anterior a fundamentação etimológica do termo “decolonialidade”, passaremos agora, embasados nas noções trazidas por estudiosos desta seara específica, a elaborar uma conceituação do vocábulo “pós-colonial”. Todavia, urge explicitar que os pensamentos pós-colonial e decolonial constituem projetos que estão sendo construídos à medida que as relações sócio-históricas acontecem no âmbito da sociedade moderna². Assim, o pensamento pós-colonial articula-se na perspectiva de demonstrar as dessemelhanças antagônicas existentes entre colonizador e colonizado, denunciando essa discrepância como um projeto de domínio e opressão. Larissa Rosevics explica que

O projeto pós-colonial é aquele que, ao identificar a relação antagônica entre colonizador e colonizado, busca denunciar as diferentes formas de dominação e opressão dos povos. Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz (*sic*) Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Stuart Hall e ao Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo

² “O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. [...] Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua” (COLAÇO, 2012, p. 08).

indiano Ranajit Guha (2017, p. 187).

As marcas indelévels da situação colonial simplesmente não abandonaram os povos colonizados, tampouco os abandonarão, tendo-se em vista a magnitude da operação do processo colonial que hodiernamente se desdobra na colonialidade do poder. Nesta esteira, fez-se necessário que pesquisadores estruturassem um pensamento inovador, que, conforme salienta Rosevics, não se trata de uma matriz teórica única, mas de um emaranhado de olhares e vozes que se debruçaram insistentemente sobre a temática da interferência política, cultural e econômica resultante do neocolonialismo, tanto em África como em outros continentes do planeta nos quais este penetrou incontestavelmente. Esse emaranhado de vozes ergueu-se retumbantemente contra a hegemonia política, econômica e epistemológica europeia que reivindicava o domínio soberano sobre as terras do sul.

O pós-colonialismo tem seu nascedouro marcado pelo processo de independência dos países africanos, assumindo a responsabilidade de encontrar – ou até mesmo de criar – uma identidade africana³.

A preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado

³ Achille Mbembe (2001, p. 198) empreendendo uma análise minuciosa das diferentes maneiras como se tentou pensar uma identidade africana utilizando-se, essencialmente, de duas formulações discursivas, a saber, o discurso nativista e o discurso instrumentalista, parece, à guisa de conclusão, concordar com Appiah (1997, p. 243) de que não há uma identidade africana que “possa ser nomeada por uma única palavra”, mas que, sendo uma “coisa nova”, a “identidade africana não existe como substância.”

é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador (ROSEVICS, 2017, p. 188).

Não obstante o pensamento pós-colonial esteja intrinsecamente vinculado às lutas pela independência dos países africanos, deve-se considerar que a África não foi o único continente onde o neocolonialismo se instalou. Na América Latina os processos de colonização demarcaram a hegemonia econômica das nações europeias, forçando a resistência anticolonialista a desenvolver estratégias de combate à dominação dos seus povos. Foi nesta perspectiva que Frantz Fanon escreveu o livro “Pele Negra, Máscaras Brancas” (2008), no qual descreve como jovens antilhanos, ao emigrarem para a França, retornam simbolicamente embranquecidos, transformados em franceses, dominando a sua língua e a sua cultura. Fanon demonstra que o colonialismo não está baseado somente no poderio bélico e econômico das nações europeias, mas principalmente na diferença de raça.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será (2008, p. 34).

Fanon argumenta que o negro que viveu algum tempo na França retorna completamente transformado. Depreende-se disso que o mundo colonizado é constituído a partir do

olhar do colonizador, dos valores do colonizador, da branquitude do colonizador. É a partir dos valores introjetados pelo colonizador nas mentes dos sujeitos subalternizados que os valores colonizados passam a ser estruturados, numa lógica de inferioridades racial, econômica, bélica, linguística e cultural que impõe aos indivíduos colonizados um paradigma de valores fundamentados, notadamente, nos valores dominantes articulados pelo aparato cultural do colonizador. *Grosso modo*, é o “colono que fez e continua a fazer o colonizado” (FANON, 1968, p. 26)⁴.

Transpondo o pensamento pós-colonial, “o pensamento decolonial propõe romper com os pensamentos gravados nas mentes e corpos por gerações”, representados, por exemplo, pelas tradições greco-romanas, eurocentradas, incorporando “o pensamento dos povos originários (índios) e de diáspora forçada (negros)” como epistemologias legítimas para a cultura dos povos colonizados (COSTA NETO, 2016, p. 51). Trata-se, por conseguinte, de conceder voz às narrativas oriundas de experiências históricas vivenciadas

localmente pelos povos subalternizados na situação colonial.

Neste sentido, o conhecimento apresenta-se como elemento-chave na disputa e na manutenção da hegemonia (NOGUERA, 2014, p. 23). Ciente disso, o eurocentrismo colonial colocou seu equipamento epistêmico em pleno funcionamento dividindo os humanos em raças e desqualificando todos os povos não europeus, o que acarretou na imposição sistemática da cultura europeia sobre os demais povos. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010, p. 84) assevera que o conceito de colonialidade refere-se às condições de estabelecimento do sistema capitalista como modelo de funcionamento das relações de poder na modernidade, que operam mediante a “imposição de uma classificação racial-étnica da população do mundo”. Destarte, o capitalismo opera mediante uma lógica étnico-racial, subsidiando um paradigma completamente novo de império, a saber, a “colonialidade do poder”, que promove uma classificação social mediante os aspectos culturais de controle e domínio dos povos outrora subalternizados pelo colonialismo. Assim, o processo de descolonização intelectual torna-se laborioso em decorrência dos resquícios do colonialismo nas culturas dos povos colonizados.

A perspectiva da colonialidade são percepções que emergem de experiências fronteiriças, nas quais um indígena sob o domínio espanhol, por exemplo, viu-se obrigado a incorporar às suas referências de vida conceitos e noções da epistemologia moderna (LEDA, 2015, p. 124).

Em contraponto à lógica da colonialidade, o giro decolonial objetiva transfigurar a concepção de mundo,

⁴ “*C'est le colon qui a fait et qui continue à faire le colonisé*” (FANON, 2002, p. 40). Neste sentido, Valentim Yves Mudimbe (2013, p. 15-16) elucida que o vocábulo “colonos” refere-se àqueles “que estabelecem uma região”, enquanto que “colonizadores” diz respeito àqueles “que exploram um território pelo domínio de uma maioria local”. Parece ficar evidente que o sentido expresso por Frantz Fanon ao utilizar, no fragmento mencionado, o termo “colono”, era designar os “colonizadores”, posto que o contexto expresso pelo autor indica forte antagonismo, embora refira-se à coabitação, entre colonizadores e colonizados. Resta-nos, contudo, buscar compreender as razões pelas quais o autor utilizou a palavra “*colon*” em vez de “*colonisateur*” na expressão ora analisada.

transpassando os conhecimentos estabelecidos pela racionalidade (pós)moderna (MIGNOLO, 2003). O projeto da decolonialidade não é fundado no discurso acadêmico, tampouco trata de uma inovação intelectual, mas faz emergir conhecimentos que sempre existiram e que não encontravam espaço de apreciação, invisibilizados pelos saberes acadêmicos eurocentrados. Na consecução do projeto decolonial, percebe-se a preponderância da transculturalidade sistêmica, ou seja, explicita-se, no âmbito do encontro de culturas⁵ que os impactos culturais não afetam apenas as nações colonizadas, mas também as nações colonizadoras, possibilitando falarmos em transculturalidade como um fenômeno da “zona de contato” instalada nos limites das tensões estabelecidas pela situação colonial (PRATT, 1999). Não somente o universo semântico do colonizado retornou impregnado pela cultura do colonizador, como algo especialmente similar ocorre no sentido contrário, resultando numa “troca” cultural e epistêmica. Entretanto, no volume, o colonizador conseguiu implementar a sua cultura com maior êxito do que o subjugado, haja vista que o lugar ocupado pelo colonizador apresenta-se como lugar de poder hegemônico hierarquizado institucionalmente.

O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a

⁵ Torna-se necessário diferenciar a expressão “encontro de culturas” da expressão usualmente utilizada “choque cultural”, trazida por Lisa Velazquez para designar a angústia sentida por indivíduos que se veem operando no interior de um ambiente sociocultural desconhecido (*apud* MENDONÇA, 2014, p.70).

crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma *fratura epistemológica* capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 78).

No aspecto próprio do conhecimento e, particularmente, da cultura, a racionalidade decolonial questiona não somente os espaços de poder em que as tensões acontecem, mas também os territórios geopolíticos em que as relações de poder se materializam, fundamentadas na suposta legitimidade pós-industrial do conhecimento sistematizado como epistemologia homogeneizadora. Se as bases históricas da modernidade institucionalizaram-se no Iluminismo e na Revolução Francesa mediante o liberalismo político e econômico que corroboraram a racionalidade eurocentrada como princípio orientador da iluminação da consciência política e filosófica ocidental, hierarquizando as relações de poder dentro de uma geopolítica própria de dominação protagonizada pelo Ocidente, de outro lado, as raízes históricas da decolonialidade encontram-se fixadas na Conferência de Bandung de 1955, onde representantes de 29 países dos continentes africano e asiático reuniram-se para sistematizar as bases de “um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista”, mas que

tivesse como elemento central a reflexão sobre as epistemologias subalternas (MIGNOLO, 2017, p. 14). O caminho encontrado foi a descolonização.

Todavia, não se trata do estabelecimento de uma meta simplesmente descolonizadora no sentido de retirar os sedimentos coloniais da cultura subalterna, uma vez que esta opção culminaria na possibilidade do encontro com o vazio epistêmico, que acabaria por legitimar o epistemicídio promovido pelo etnocentrismo europeu e demonstraria a não-epistemologia colonizada. Pelo contrário, o escopo decolonial não se refere apenas a retirar a roupagem europeia das sociedades colonizadas, mas resgatar e até mesmo reconstruir as epistemologias autóctones, violentamente destroçadas pelo (neo)colonialismo.

Para tanto será necessário o uso de recursos parecidos com aqueles utilizados pelos europeus. Os franceses, por exemplo, adentrando em África, estimularam a construção de escolas e inseriram elementos da sua cultura nos seus currículos justificando o “acesso” dos autóctones à civilização. Similarmente, a fim de se colocar em prática o projeto decolonial, tornar-se-á necessário utilizar os aparatos educacionais, políticos e curriculares a fim de se proporcionar o direito à voz aos sujeitos subalternos, constituindo-os como seres epistemologicamente situados na *práxis* reflexiva da condição subalterna. Para tanto, tornar-se-á necessário um currículo educacional cuja pluriversalidade⁶ configure

orientação teórico-metodológica na produção dos conhecimentos.

Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA & GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Apropriar-se dos recursos utilizados pelo colonizador tornou-se necessidade premente para a construção de um projeto decolonial verdadeiramente emancipatório. Neste aspecto, torna-se oportuno lembrar dos projetos de educação escolar indígena atuais no Brasil, liderados pelos movimentos indígenas que reivindicam maior atenção às suas culturas no âmbito da diversidade gnosiológica. A decolonialidade perpassa invariavelmente a descolonização epistêmica do lugar ocupado pelos sujeitos indígenas, ensejando do Estado o fomento de modelos diferenciados de currículos escolares que garantam o protagonismo dos povos indígenas brasileiros dentro de suas peculiaridades culturais, econômicas e sociais (BRASIL, 2006).

Nessa perspectiva educacional, os modelos de educação indígena têm sido tomados como alternativas pedagógicas decoloniais importantes, pois trazem cosmovisões diferentes como, por exemplo, a visão não exploratória da natureza ou do trabalho, ou ainda a valorização dos interesses coletivos

⁶ Advogando a existência de vários universos culturais, Mogobe Ramose, filósofo sul-africano, argumenta que o vocábulo “universal” pressupõe um sistema único organizado hierarquicamente em centro e periferia. Desta

forma, defende a utilização do conceito de pluriversalidade para referir-se a um conjunto de sistemas policêntricos no qual os conhecimentos possuem semelhante valor epistemológico (RAMOSE, 2011).

antes dos individuais – valores que põem em questionamento “categorias explicativas (e normativas) até então naturalizadas como absolutas” (MIGLIEVCH-RIBEIRO, 2014, p. 68).

Pensar a educação indígena remete-nos aos fundamentos legais que regem o modelo de Educação Escolar Indígena, como a LBD 9394/96, cujo artigo 78 do título VII preconiza que o Sistema de Ensino da União deverá desenvolver programas integrados de ensino e pesquisa, para a oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas (BRASIL, 1996). Vale ressaltar, entretanto, que na América Latina o termo interculturalismo tem sido apropriado pelas políticas neoliberais integracionistas que sem visar a transformação das estruturas coloniais de poder, buscam apenas amenizar conflitos étnicos e assegurar os interesses do capitalismo globalizado. A esse tipo de interculturalismo, Walsh chama de funcional. Em contrapartida a esse interculturalismo funcional, é proposto então, o interculturalismo crítico. De mãos dadas com a decolonialidade, o interculturalismo crítico aparece como alternativa ao projeto neocolonial na medida em que propõe a “transformação radical das estruturas, instituições e relações existentes”, partindo das cosmologias dos submetidos e subalternizados pelo poder hegemônico ocidental mercadológico (WALSH, 2009, p. 22).

A descolonização intelectual mostrar-se-á indispensável na mesma medida em que a colonização do pensamento faz com que perdurem a opressão e o domínio, especialmente na esfera econômica. Antes de qualquer coisa, não se trata de um projeto comunista, que se apresentaria anticapitalista na essência, mas de um projeto

emancipatório e libertador. Explícite-se, ademais, que o fato de não constituir um projeto comunista à medida que opera na contramão do capitalismo, sistema imbuído de assimetrias, não podemos conceber o projeto decolonial como aderente à noção de terceira via⁷, conforme teorizado pelo sociólogo britânico Anthony Giddens (1999). O projeto decolonial refere-se primordialmente à condição de libertação dos povos subalternos, reconhecendo sua autenticidade cultural, política, econômica e ideológica. Afinal, liberdade não tem preço, tem valor.

Considerações finais

As profundas marcas produzidas pela experiência colonial na realidade cultural e territorial dos povos africanos, asiáticos e americanos operam como matriz ideológica de processos compreendidos mediante os designados estudos subalternos, cuja perspectiva de reflexão da colonialidade do poder perpassa certamente os elementos mais sutilmente imbricados na cosmovisão dos povos colonizados. Tornou-se imprescindível, conseqüentemente, repensar a situação colonial mediante as construções epistemológicas produzidas a partir do processo de independência

⁷ A terceira via constitui-se um fenômeno político-econômico cujo escopo refere-se à reconciliação entre elementos ideológicos da esquerda e da direita, uma vez que defende uma política econômica aparentemente conservadora associada a uma política social progressista. Neste sentido, a terceira via, advoga a necessidade de uma intervenção moderada do Estado na economia alinhada à responsabilidade social do Estado no combate às desigualdades sociais. Surgida após o antagonismo protagonizado durante a Guerra Fria entre os dois blocos hegemônicos, a saber, o socialismo soviético e o liberalismo estadunidense, a terceira via formulou os componentes essenciais da Social-Democracia.

política das nações colonizadas. Todavia, não se trata somente de repensar a situação colonial em si. Antes, trata-se fundamentalmente de se repensar as bases epistemológicas do próprio pensamento pós-colonial, constituído sobre os alicerces da identificação das assimetrias existentes nas relações coloniais, cujos antagonismos possibilitam a reflexão referente à suposta hegemonia bélica, epistemológica, cultural e social eurocentrada.

Nesta perspectiva, articulações interdisciplinares entre política, economia e cultura objetivam fazer emergir os saberes outrora ocultados, mas que estiveram permanentemente submersos no manto da dominação europeia. Desta forma, buscamos considerar não somente os efeitos do denominado período colonial, mas especialmente os desdobramentos do colonialismo para além das independências políticas dos povos colonizados, a saber, a permanência da dominação epistemológica operada mediante a perspectiva da colonialidade do poder na reprodução da modernidade. Como narrativa hegemônica da modernidade, a Europa ocupa espaço privilegiado de poder que favorece a sobreposição de sua cultura em detrimento das demais referências de vida (cf. LEDA, 2015).

Após o advento dos estudos subalternos, assistimos emergir um pensamento pós-colonial sustentado na denúncia das assimetrias provocadas pela experiência colonial. A percepção dos antagonismos perpetrados pela situação colonial passou a proporcionar aos intelectuais de terras colonizadas um pensamento emancipatório e descolonizador das epistemologias. Ao mesmo tempo, ocorreu o que se convencionou chamar de transculturalidade, referindo-se às

influências mútuas sofridas pelo contato cultural entre colonizador e colonizado, porém, com maior vantagem de transmissão dos valores culturais do lado colonizador em decorrência do forte aparato burocrático imposto sobre as nações colonizadas. Para exemplificar, pode-se utilizar a língua implementada nas colônias francesas mediante o estamento burocrático educacional, cujo objetivo não era outro senão homogeneizar o idioma a fim de perpetuar o domínio. Nesta perspectiva, embora as colônias francesas tenham passado pelo processo de independência política, os resquícios da experiência colonial continuam presentes na língua, na cultura⁸ e na economia das outrora colônias francesas africanas. A despeito da autonomia formal alcançada pelas antigas colônias francesas africanas, as ligações entre ex-colônias e ex-metrópole se mantiveram, assemelhando-se às relações anteriores ao processo descolonizatório⁹. O aparelho ideológico francês mostrou-se

⁸ O filósofo francês Félix Guattari, teorizando a respeito do conceito de cultura, em *Micropolítica: cartografias do desejo*, subdividiu-o em três categorias básicas: cultura-valor, cultura-mercadoria e cultura-alma coletiva (GUATTARI, 1996). Para esta argumentação, interessa-nos especificamente a noção de cultura-valor, uma vez que a expressão promove a ideia de um julgamento diferencial na direção de indicar que alguém possui cultura e que outro alguém não a possui. Esta, segundo Guattari, é a noção mais antiga de cultura. Por outro lado, interessa-nos adicionalmente a noção de cultura-alma coletiva, que se refere à identidade cultural dos povos. Portanto, todos os povos possuem uma identidade cultural própria, ou seja, uma alma coletiva. Não obstante, pensemos a cultura-valor como um valor imposto pelo aparato cultural-estatal do colonizador sobre o colonizado de maneira que a identidade cultural deste último se transforme, paulatinamente, nos valores implantados pela cultura colonizadora.

⁹ Verschaves (*apud* FILHO & BADOU, 2014) passou a designar essa ligação de *Françafrique*.

eficiente adicionalmente na expansão da francofonia, alçando o idioma entre os mais falados do mundo¹⁰.

[...] após vários séculos de assimilação progressiva, de apropriação, de reapropriação e de tráficos, o francês acabou por converter-se *numa língua africana de pleno direito* (MBEMBE, 2014, p. 87, grifo do autor).

Todavia, o pensamento decolonial não trata simplesmente de retirar o verniz imposto pela situação colonial, tampouco se refere à emancipação simplesmente em termos políticos e econômicos. Trata-se, dentre todas estas possibilidades, especialmente, de retomar a cultura autóctone dentro da sua legitimidade e autenticidade epistêmica, posto que apenas retirar o verniz imposto pelo colonizador resultaria em sociedades vazias, e não um retorno às epistemologias originárias dos povos subalternos. Um simples desnudamento da cultura eurocentrada poderia inclusive legitimar o epistemicídio promovido pelo processo colonial. Portanto, faz-se imprescindível o pensamento de fronteira como “resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade” (BERNARDINO-COSTA & GROSGOUEL, 2016, p. 19). Esse pensamento de fronteira operacionaliza na borda entre a modernidade e a tradição gnosiológica subalternizada, propiciando, para além da denúncia dos antagonismos, o reconhecimento da validade epistêmica dos saberes inerente às sociedades colonizadas. Trata-se tão-somente (mas não apenas isso) de reconduzir os saberes outrora recônditos à condição

de legitimidade epistêmica social, política e cultural.

Trata-se, portanto, de alterar a cosmovisão, desarticulando a hierarquização epistemológica estruturada nos moldes “norte-sul”, sob a noção de uma divisão das epistemologias entre centro e periferia, mas reconhecendo a existência de outros universos para além dessa hierarquização rígida. Por isso, pluriversalidade é um conceito que se encaixa melhor quando nos referimos às epistemologias dos povos constituintes da humanidade, subalternizados ou não, uma vez que pressupõe a existência de vários centros. A pluriversalidade não retira a legitimidade de nenhuma epistemologia porque opera numa matriz de pensamento fundamentada nas noções de policentro e polifonia, apostando na horizontalidade dos saberes e culturas, e não na verticalidade, que opera com as noções de superioridade e inferioridade.

Referências

BALANDIER, Georges. [1951]. **A Situação Colonial**: abordagem teórica. Cadernos Ceru v.25, n. 1, dezembro 2014.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado. V. 31, N. 1. Janeiro/Abril 2016.

BRASIL. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Coleção Educação para Todos. Brasília: MEC/UNESCO, 2006.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei número 9394, 20 de dezembro de 1996.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina**: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

¹⁰ A Organização Internacional da Francofonia reúne 57 Estados-membros e 20 países observadores em cinco continentes.

- COSTA E SILVA, Alberto da. **O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX.** *Estud. av.*, Ago. 1994, vol.8, no.21.
- COSTA NETO, Antonio Gomes da. **A Denúncia de Cesáire ao Pensamento Decolonial.** Revista EIXO, Brasília – DF, v. 5, n. 2, julho-dezembro de 2016.
- FANON, Frantz. [1963]. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. [1961] **Os Condenados da Terra.** Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. [1961]. **Les Damnés de la Terre.** Paris: Éditions La Découverte & Syro, 2002.
- FILHO, Pio Penna. BADOU, Koffi Robert. **A França na África: as intervenções militares e suas motivações – o caso da Costa do Marfim.** In: Carta Internacional, Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2014 [p.156 a 172].
- GIDDENS, Anthony. **A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia.** Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.
- GUATTARI, Félix. **Micropolítica: cartografias do desejo.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LEDA, Manuela Corrêa. **Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade.** *Temáticas*, Campinas, 23, (45/46): 101-126, fev./dez. 2015.
- MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição.** *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.
- _____. **Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada.** Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.
- MENDONÇA, Florsil Alfredo. **Choque cultural de alunos guineenses na USP.** In: Anais de resumos do I Simpósio Internacional sobre Linguagem e Cognição: USP, 2014.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. **Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna.** *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.
- MIGNOLO, Walter. **Desafios Decoloniais Hoje.** *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.
- _____. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Lisboa: Edições Pedagogo, Edições Mulemba, 2013.
- NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639.** Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.
- PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império.** Relatos de viagem e transculturação. Bauru, EDUSC, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social.** In: SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.
- RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana.** *Ensaio Filosófico*. Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.
- ROSEVICS, Larissa. **Do pós-colonial à decolonialidade.** In: CARVALHO, Glauber. ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo.** Rio de Janeiro: Perse, 2017.
- WALSH, Catherine. **Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e reviver.** In.: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas.** Rio de Janeiro: documento eletrônico, 2009.

Recebido em 2017-12-22
Publicado em 2018-03-10