

Fronteiras

Revista Catarinense de História

O que é a crítica decolonial¹

What is Decolonial Critique?

Nelson Maldonado-Torres²

Tradução: Fábio Amorim Vieira³

Tathiana Cristina da Silva Anizio Cassiano⁴

Introdução: Notas sobre a Colonialidade da Teoria Crítica e o Eterno Retorno do Eurocentrismo

Em minha trajetória pela filosofia e teoria crítica europeia dominantes, encontrei duas respostas recorrentes daqueles que procuram proteger e blindar o cânone filosófico e crítico eurocentrado das acusações de cumplicidade entre o pensamento das principais figuras desse cânone e a colonialidade. A primeira resposta consiste em argumentar que, por mais escandalosa que seja, a presença do racismo, do sexismo e de outros pontos de vista

¹ N.T.: Na tradução para o espanhol ou português há autores que usam “decolonial” ou “descolonial”, porém aqui preferimos o uso de “decolonial” embasados em Walsh :“Suprimir o ‘s’ e nomear ‘decolonial’ não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar uma distinção com o significado em castelhano do ‘des’. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e marcas deixassem de existir. A intenção, ao invés disso, é sinalizar e provocar um posicionamento, uma postura e atitude contínua, de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas” (2009, p. 14-15) (tradução nossa). O texto original foi dedicado a Mireille Fanon Mendès França.

² Professor de filosofia na Universidade de Connecticut: Storrs (Estados Unidos). <https://orcid.org/0000-0001-7738-7029>

³ Mestre em História (linha de pesquisa Cultura e Representações) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e graduado em História (licenciatura e bacharelado) pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), onde atuou como pesquisador associado do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros - NEAB/UDESC. É pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais - AYA/UDESC. Atualmente é professor substituto no Departamento de História da UDESC, onde ministra disciplinas para os cursos de bacharelado e licenciatura em História.

⁴ Graduada (bacharelado e licenciatura) em História Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), mestra em Ensino de História pelo Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (PROFHISTÓRIA-UDESC), doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), na linha de pesquisa Políticas de Memória e Narrativas Históricas. Vinculada ao AYA -Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais, do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED/UDESC), ao Grupo de Trabalho em História da África da Associação Nacional de História, seção Santa Catarina (GT África - SC), à Rede de Historiadorxs Negrxs e bolsista CAPES.

problemáticos na obra de figuras canônicas não é central para os seus argumentos teóricos mais importantes⁵. De acordo com esta resposta, essas visões apenas refletem os preconceitos gerais da época e do lugar dos autores e/ou que seus trabalhos teóricos eram suficientemente abstratos ou genéricos para evitar um envolvimento com estes preconceitos. Uma implicação familiar desta resposta é que pelo menos algumas destas obras canônicas não só escapam às acusações de racismo e preconceitos relacionados, como também fornecem as melhores ferramentas para criticar e expor essas visões problemáticas. A conclusão é que levantar o problema da colonialidade dos cânones da filosofia acadêmica hegemônica e da teoria crítica não só falha em compreender a base epistemológica destas obras, como priva os críticos dos recursos mais importantes para engajar em sua prática – ou seja, presumivelmente, as obras dos próprios pensadores ocidentais canônicos. As consequências são previsíveis: rejeição de desafios aos cânones, condescendência para com aqueles que não aderem a eles e esforços reforçados de disciplinamento através da formação acadêmica, concepções distorcidas de excelência e aplicação desigual de critérios de seleção para publicação e vários tipos de cargos e recompensas.

A segunda resposta que apoia uma atitude colonizadora nos círculos da teoria crítica é mais simples e direta. Esta resposta é também menos defensiva, pelo menos superficialmente e, embora por vezes afirmada por acadêmicos radicais, enquadra-se completamente no modelo liberal (e colonial) de “diversidade e inclusão”, dominante na maioria da academia contemporânea. Face às críticas ao cânone, esta resposta envolve um reconhecimento das contribuições de vozes não canônicas; admite que a teoria crítica não se encontra apenas no pensamento europeu dominante e canônico e no pensamento dos descendentes da Europa, vistos como brancos. Assim, cria-se algum espaço para acomodar e “incluir” algumas obras de autores não europeus em cursos ou livros didáticos⁶. Contudo, permanecem vários pressupostos

⁵ Ver, por exemplo, William Uzgalis (2017, p. 21-30); Pauline Kleingeld (2014, p. 43-67); e Darrel Moellendorf, (1992, p. 243-255). Também é possível encontrar discussões críticas relevantes sobre este ponto em avaliações do racismo de David Hume, por exemplo, John Immerwahr (1992, 481-486); e Aaron Garrett e Silvia Sebastiani, (2017, p. 31-43). Também é importante neste contexto Paula Moya (2011, p. 79-94), onde Moya cita os comentários de Martin Jay (2005) sobre o cosmopolitismo como uma forma de transcender “a situação que parece nos constrear”; citado em Moya (2011, p. 82). Moya sugere que a rejeição de Jay sobre a identidade e as relações materiais que condicionam as produções intelectuais no Norte e no Sul serve tanto para proteger das críticas o cânone da teoria crítica quanto para agir de maneira condescendente em relação aos intelectuais latino-americanos, latinos e de outras regiões não ocidentais (Moya, 2011, p. 82-83).

⁶ Ver, por exemplo, Steven M. Cahn (2018); Stephen Stich, Masaharu Mizumoto e Eric McCready (2018); Daniel Bonevac e Stephen Philips (2009); e Bryan W. Van Norden (2017). Embora esses textos não necessariamente endossem a ideia da Europa como o lar original da filosofia e da crítica, eles abordam a filosofia através de lentes liberais e multiculturais que registram apenas as diferenças culturais e não coloniais. Para uma análise crítica do multiculturalismo em relação à colonialidade, ver Walter D. Mignolo (2000). Para uma discussão crítica recente

questionáveis: 1- Que a crítica é um bem incondicional; 2- Que a crítica é o componente essencial de uma prática teórica; 3- Que o cânone estabelecido representa a melhor configuração possível do corpo do pensamento crítico ao qual podemos acrescentar outras vozes; e 4- Que a filosofia, a teoria e a crítica são fundamentalmente uma invenção e assunto europeu.

A ideia da relevância fundacional, perene e universal das figuras europeias canônicas é utilizada para justificar a criação de programas acadêmicos e projetos editoriais investidos na autoridade do cânone. Entretanto, outros pensadores e expressões de pensamento são relegados para o domínio do opcional ou do eletivo. Por isso, os apelos à diversificação da filosofia e da teoria crítica acabam muitas vezes por se transformar em projetos que recentralizam e impõem a autoridade do pensamento europeu e a supremacia teórica das ideias consideradas de procedência europeia. Este exercício constitui uma espécie de processo cíclico perverso que, previsivelmente, resulta muitas vezes num regresso perverso e perpétuo do eurocentrismo. A estratégia parece consistir em travar ou conter a mudança, bem como em ganhar tempo suficiente – sempre mais tempo – para domesticar e subalternizar qualquer conjunto de obras de autores negros, indígenas ou racializados que fora “incluído” no cânone.

O primeiro passo do processo de contenção envolve admitir apenas aqueles acadêmicos “não-brancos”⁷ nos currículos da teoria crítica cujo trabalho possa ser reconciliado com, ou que direta ou indiretamente reforce, em vez de questionar, a prioridade do conjunto de questões, conceitos e teorias eurocêntricas já estabelecidas. A presença desses acadêmicos recém-empossados ajuda a adiar – às vezes com o apoio deles mesmos – a necessidade de enfrentar desafios mais substanciais levantados por outras vozes. Menos frequentemente, e apenas após muito trabalho de gerações de acadêmicos “não-brancos” com uma orientação antirracista, anticolonial e decolonial, bem como alguns aliados, uma unidade cria espaço para um membro do corpo docente “não-branco”, qual geralmente é esperado para representar vastos corpos de conhecimento (por exemplo, filosofia africana ou filosofia latino-americana) enquanto outros colegas se concentram em tópicos e literaturas muito mais específicos. Os membros de corpo docente “não-branco” também são geralmente colocados em posições onde as demandas de orientação e serviço são mais pesadas, por estarem entre as poucas pessoas de cor em seus

sobre racismo, colonialismo e multiculturalismo na filosofia, ver Li-Hsiang Lisa Rosenlee, Amy K. Donahue, David Kim, Nelson Maldonado-Torres e Kris Sealey (2020, p.121–76).

⁷ N.T. o autor usa a expressão “of color” para referir-se a pessoas consideradas não-brancas, como populações afrodescendentes, indígenas, etc. O fato da expressão “pessoa de cor” não ter no Brasil o mesmo significado de “people of color”, nossa escolha recaiu na expressão “não-brancos” para preservar a compreensão de que se trata de um grupo diverso, não apenas afrodescendentes.

campus⁸. Aos acadêmicos nesta posição, que se especializam em áreas que só recentemente foram reconhecidas como importantes em programas convencionais, também é esperado que continuamente expliquem e justifiquem seus trabalhos⁹. Em sua maioria, as aulas e seminários de pós-graduação que se relacionam com suas áreas de especialização são considerados eletivas.¹⁰

O regresso perpétuo do eurocentrismo através da rejeição, evasão e/ou estratégias de “diversidade e inclusão”, constitui uma modalidade central da colonialidade do conhecimento na maioria dos círculos acadêmicos de filosofia e teoria crítica atuais¹¹. A colonialidade do conhecimento é reproduzida em métodos estabelecidos, disciplinas e cânones, bem como em atitudes que moldam e limitam as possibilidades de crítica. Essas expressões contemporâneas da colonialidade do conhecimento no cerne das visões dominantes e dos projetos institucionais da teoria crítica levantam questões sobre a possibilidade de uma forma decolonial de crítica: Pode a crítica ser decolonial? A crítica é necessária? E, se a crítica for utilizada, ela não precisa de ser primeiro descolonizada? Em caso afirmativo, como nos empenhamos nessa descolonização? E quais são as principais características das formas descolonizadas de crítica? Mais importante ainda, quais são as virtudes e os limites das formas decoloniais de crítica, partindo do princípio de que existam, no projeto em grande parte inacabado de descolonização? Estas são algumas das questões que exploro neste ensaio.

Sobre descolonizar a crítica e a atitude decolonial

O fato de a crítica precisar ser descolonizada parece nítido nas definições dominantes do conceito. Tais definições tendem a estabelecer uma ligação íntima e direta entre a crítica e a modernidade ocidental. Por exemplo, refletindo sobre a obra de Immanuel Kant, Michel Foucault defende a ideia de que “a crítica é, num certo sentido, o manual da razão que cresceu no Iluminismo; e, inversamente, o Iluminismo é a era da crítica”¹². Foucault também argumenta que:

⁸ Sobre esse assunto, ver, por exemplo, Amado M. Padilla (1994, p. 24-27); Laura E. Hirshfield e Tiffany D. Joseph (2011, p121–41); e René O. Guillaume e Elizabeth C. Apodaca (2020).

⁹ Ver, por exemplo, Padilla (1998, p. 130)

¹⁰ Ver, por exemplo, Christopher C. Sonn (2008, p.158); Frances Henry e Carol Tator (2012, p.83); N. Martin Nakata, Victoria Nakata, Sarah Keech e Reuben Bolt (2012, p.122).

¹¹ Sobre o conceito de colonialidade do saber, ver Edgardo Lander (2000); e Aníbal Quijano, (2000, p. 533-580),

¹² Michel Foucault, (1984, p. 38). Para uma comparação e crítica do ponto de vista decolonial das interpretações de Foucault e Habermas sobre o Iluminismo como atitude e projeto, ver Nelson Maldonado-Torres (2015). Note que, embora a discussão relevante não esteja incluída na tradução deste ensaio, o texto em inglês oferece um relato

o fio que pode nos conectar ao Iluminismo não é a fidelidade a elementos doutrinários, mas a reativação permanente de uma atitude, isto é, de um ethos filosófico que poderia ser descrito como uma crítica permanente da nossa época histórica (p. 42).

O ethos filosófico da crítica define uma “atitude histórico-crítica” que Foucault considera ser a atitude quintessencial da modernidade (ibid, p. 46). Ora, se a modernidade ocidental é ou tem sido de caráter colonial, então há que considerar a questão de saber se a crítica é também colonial ou está ligada à colonialidade.

Perante esta questão, poder-se-ia tentar distinguir, como faz Foucault, entre a modernidade como acontecimento ou projeto histórico e a modernidade como uma atitude. Poder-se-ia argumentar que o projeto moderno está ligado à colonialidade, mas não à atitude moderna de crítica. Pode-se ir mais longe e argumentar que a atitude moderna de crítica é indispensável para qualquer crítica da modernidade enquanto grande projeto histórico. Nesta linha, Foucault afirma que “a ontologia histórica de nós próprios”, que é o resultado da atitude histórico-crítica moderna, “deve afastar-se de todos os projetos que pretendam ser globais ou radicais” (ibid, p. 46). Com isto, Foucault tem em mente “os programas para um homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX”, entre outros projetos (ibid., p. 47). Em vez disso, Foucault admira “transformações parciais” em “áreas que dizem respeito aos nossos modos de ser e de pensar”, tais como as “relações entre os sexos” ou “a forma como percebemos a loucura ou a doença” (ibid., p. 46-7). O trabalho do próprio Foucault sobre a sexualidade e a “loucura” parece ser um exemplo de uma forma de erudição que se envolve na “ontologia histórica de nós próprios” e na tarefa da crítica, tal como ele as define.

Embora Foucault pareça ter como alvo certas formas de marxismo e, talvez, de comunismo na sua crítica de “todos os projetos que afirmam ser globais ou radicais”, é preciso questionar se o seu ceticismo se estende ao ativismo internacionalista de comunidades racializadas e colonizadas que lutam rumo à descolonização¹³. É óbvio que não existem movimentos sociais perfeitos, quer tenham ou não uma visão grandiosa. A questão crucial poderá ser então: Como conceber a descolonização como algo menos que global quando a colonização moderna é um projeto de expansão global?¹⁴ E como evitar a radicalidade do

da descolonização como projeto e atitude que é importante para outros argumentos neste artigo (ver Maldonado-Torres, 2019, p. 232-234).

¹³ As respostas ao trabalho de Foucault no contexto das ex-colônias variam, como é demonstrado em Sam Binkley e Jorge Capetillo-Ponce (2008, p.437-451; 2008, p. 452-463); e Mariana Canavese (2012, p 79-97).

¹⁴ Mignolo há muito tempo argumenta sobre a necessidade de “construir macronarrativas a partir da perspectiva da colonialidade,” não como “o contraponto da história mundial ou universal,” mas como projetos de convivialidade pluriversal, emergindo de múltiplos lugares, incluindo as fronteiras entre corpos, espaços e saberes dominantes e colonizados (ver Mignolo, 2012, p. 22).

projeto decolonial quando este enfrenta formas sistêmicas e sistemáticas de desumanização? Deve-se ignorar a dimensão global da modernidade/colonialidade – e com isso quero dizer as maneiras pelas quais áreas que dizem respeito às “nossas formas de ser e pensar”, como o corpo e a mente, a exploração do trabalho, a racialização e a socialização de gênero, tornam-se profundamente emaranhadas? As múltiplas fontes para definir o ser e o pensar deveriam ser ativadas apenas para se envolverem em transformações parciais? E deveríamos delimitar a priori até que ponto a atividade de descolonização gera novos modos de subjetividades e formações sociais? Por que se deve determinar antecipadamente o âmbito e a profundidade da descolonização?¹⁵

As questões que emergem dos movimentos decoloniais indicam que as opções para definir o âmbito da transformação não se esgotam numa divisão entre roteiros estatais ou globais pré-fabricados, por um lado, e as transformações parciais a que Foucault se refere, por outro. Da mesma forma, a atitude histórico-crítica da modernidade não dá conta das múltiplas formas pelas quais se pode engajar-se na crítica e menos ainda na descolonização, por mais úteis que algumas das reflexões de Foucault possam ser para certas dimensões destes atos. Pode então acontecer que a colonialidade não seja encontrada apenas nas visões do Iluminismo Europeu como um projeto – ver, por exemplo, o trabalho de Jürgen Habermas para uma explicação clássica disto – mas também na visão de Foucault do Iluminismo como uma atitude crítica¹⁶. Chegamos a uma suspeita que Mark Jackson formulou bem:

os conceitos de crítica e de subjetividade crítica, que são frequentemente considerados como a possibilidade moderna de articular a legitimidade política e jurídica, são eles próprios produtos das geografias coloniais e das colonialidades contemporâneas. Assumir que a crítica e a atitude crítica estão de alguma forma inerentes à reprodução colonial e à colonialidade é míope e equivocado.¹⁷

As lutas decoloniais indicam a presença de uma atitude crítica que é notavelmente diferente da atitude histórico-crítica do Iluminismo. A atitude decolonial não só motiva a crítica do eu e das estruturas e padrões globais, como também gera novas subjetividades e formações sociais através da organização e do envolvimento criativo e crítico com vivências de mundos e saberes que precedem, e muitas vezes resistem, à modernidade/colonialidade. Em suma, como

¹⁵ Baseando-se no trabalho de Quijano, Édouard Glissant e Enrique Dussel, entre outros, Mignolo propôs a ideia de "pluriversalidade como um projeto universal", que parece desafiar o ditame foucaultiano sobre o pensamento opositivo (Mignolo, 2007, p. 452–453). Para Mignolo, "designs globais" devem ser confrontados com diferentes projetos globais (ver também Mignolo, 2012).

¹⁶ Ver Jürgen Habermas (1997, p. 38-58). Ver também Maldonado-Torres (2016) para o desenvolvimento deste ponto.

¹⁷ Mark Jackson (No prelo)

afirmou Catherine Walsh, a decolonização exige a consideração de “outros” saberes, bem como de “outras” críticas.¹⁸ Na medida em que estes outros conhecimentos e formas de crítica têm um caráter decolonial - e isto não quer dizer que sejam todos consistentemente decoloniais, ou que qualquer um deles represente uma formação decolonial perfeita -, devem ser reconduzidos, não à atitude moderna, ao Iluminismo europeu ou à modernidade ocidental, mas à atitude decolonial e à decolonialidade enquanto projeto inacabado¹⁹. Esta atitude decolonial envolve a crítica, mas não é limitada ou presa pela crítica. Para promover encontros ético-políticos entre os colonizados e a abertura a outras visões de mundo que não as modernas, a atitude em questão tem de envolver humildade face a formas de pensar desconhecidas e a flexibilidade para se adaptar e mudar no processo de se juntar a outros numa luta. Isto significa que a atitude decolonial terá também de envolver o comprometimento nas lutas do presente.

Felizmente, há muitos exemplos desta atitude decolonial. Como já discuti em outros textos, podemos encontrá-los nas obras de pensadores decoloniais como Frantz Fanon, Gloria E. Anzaldúa e Chela Sandoval, entre muitos outros²⁰; Os seus trabalhos baseiam-se na luta contra o racismo anti-negro e o colonialismo (no caso de Fanon) e no movimento do feminismo americano do terceiro mundo e nas lutas internacionais contra a colonização (no caso de Anzaldúa e Sandoval). Sara C. Motta identifica características semelhantes nas obras de feministas negras e não-brancas, como bell hooks e María Lugones²¹. Motta contrasta a crítica como performance profética com a crítica decolonizante que está presente na narrativa de várias mulheres negras e não-brancas que abordam o emaranhamento de raça, gênero e o projeto colonial. Existem também filósofos, escritores e intelectuais indígenas, como Doug White, Deborah McGregor e Leanne Betasamosake Simpson, que ancoram formas amorosas de ser e pensar para além da distinção natureza-cultura²². Como diz Jackson, os seus trabalhos sugerem que “a ‘ontologia crítica de nós próprios’ não tem sido suficientemente radical”.²³

¹⁸ Catherine E. Walsh (2012, p. 12-27).

¹⁹ Para uma explicação sobre a "atitude decolonial", ver Nelson Maldonado Torres (2017, p.432-441). A noção de decolonialidade como um projeto inacabado aparece, entre outros lugares, em Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, e José David Saldívar, (2005, p. 3-27).

²⁰ Ver, por exemplo, Nelson Maldonado-Torres (2018) daqui em diante referido como TCD, seguido pelo número da página. Também ver Maldonado-Torres (2005; 2017).

²¹ Sara C. Motta (2016, p. 33-48).

²² Ver, por exemplo, Doug White, “Re-Imagining Reconciliation: Confronting Myths and the Future of Canada,” CBC Audio Archive, <https://www.cbc.ca/radio/ideas/re-imagining-reconciliation-and-the-future-ofcanada-1.5000450> (acesso em 18 de julho de 2020); Deborah McGregor (2018, pp. 7-24); e Leanne Betasamosake (2011); citado em Jackson (2019).

²³ Jackson (2019)

Um traço comum ao trabalho dos autores decoloniais acima mencionados é o fato de desafiarem o pressuposto de que a crítica é um *summum bonum*²⁴ ancorado na força do negativo ou no agonismo. Em vez disso, no trabalho destes e de muitos outros intelectuais, artistas e organizadores decoloniais, a função da crítica é desempenhada como parte de um esforço maior e mais abrangente, em que o amor e a procura de justiça são o fundamento da ação. Na sequência de Sandoval e Fanon, referi-me a este surto positivo da atitude decolonial como amor decolonial²⁵. Neste artigo, centrar-me-ei na obra de Fanon para iluminar o sentido e o significado da atitude descolonial, do amor decolonial e da crítica decolonial que nela se baseia.

Crítica e Amor no Projeto Inacabado da Decolonialidade

Argumentei em outro trabalho que se pode ler *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Fanon como uma narrativa que procura realizar uma busca da atitude decolonial, bem como do amor decolonial²⁶. A atitude decolonial, por oposição a uma atitude hegemônica moderna/colonial que sustenta múltiplas ideologias à esquerda e à direita, permite a Fanon tematizar a colonização e a desumanização racial como problemas fundamentais e levantar questões críticas sobre as formas dominantes de razão e crítica, incluindo o positivismo, a psicanálise freudiana e a fenomenologia sartreana. A atitude decolonial também leva Fanon a procurar a descolonização do conhecimento como parte de um compromisso mais amplo com a decolonialidade enquanto projeto inacabado, e a identificar formas de conhecimento e crítica que emergem fora do âmbito da filosofia europeia e das ciências europeias. Por isso, não é de surpreender que Fanon se aventure fora do cânone europeu da filosofia e da crítica ao afirmar em *Os Condenados da Terra* que “a autocrítica tem sido muito falada recentemente, mas poucos se apercebem de que foi, antes de tudo, uma instituição africana”.²⁷

Considero o argumento de Fanon sobre a existência da autocrítica em África menos como um argumento sobre as origens da crítica do que como uma afirmação de que os africanos não tiveram de esperar pelos franceses ou outros colonizadores europeus para saberem o que era a autocrítica. A afirmação de Fanon é também uma afirmação de que a autocrítica pode

²⁴ N.T.: “Bem maior” ou “sumo bem”.

²⁵ Ver Nelson Maldonado-Torres (2008). Foi a feminista Chicana Sandoval quem primeiro introduziu e desenvolveu o conceito de amor decolonial (ver Chela Sandoval, 2000, p. 137–84). O amor também ocupa um lugar central em Maldonado-Torres (2019). Outras discussões relevantes sobre o amor decolonial incluem Junot Díaz e Paula M.L. Moya (2016, p. 391–402); Cornelia Gräbner (2014); Leanne Betasamosake Simpson (2013); Yomaira Figueroa (2015, p. 41-58); e Carolyn Ureña (2017, p. 86-102).

²⁶ Frantz Fanon (2008) daqui em diante referido como BSWM; Ver Maldonado-Torres (2017; 2019).

²⁷ Frantz Fanon (2004, p. 12) daqui em diante referido como WE, seguido pelo número da página.

surgir em múltiplos tipos de contextos e práticas institucionais, e não apenas sob a forma de documentos escritos explicitamente auto-reflexivos e abstratos, ou como parte do Estado-nação moderno, da academia ocidental moderna e/ou da sociedade civil. Tomei a afirmação de Fanon como sendo incontroversa até ao momento em que citei a ideia numa sala com teóricos críticos proeminentes e isso pareceu causar um pânico momentâneo. Era como se eu tivesse atravessado a linha para além da qual nem mesmo aqueles dentre eles que eram mais receptivos a autores não europeus se atreveriam a seguir. A linha consistia na suposição de uma ligação única e primordial entre a crítica e a Europa. Fizera-me compreender que a crítica era, antes de mais, uma criação franco-alemã e que os pensadores de outros lugares só podiam afirmar que se dedicavam a ela na medida em que o seu trabalho se enraizava ou dependia de fontes europeias.

Dada a centralidade da filosofia cartesiana, da Revolução Francesa e do Iluminismo francês na definição da filosofia moderna e da crítica, não é sem significado que Fanon, um intelectual francófono que recebeu sua educação doutoral na França, reconheça a “autocrítica” como uma instituição fora da Europa e independente da influência europeia. O fato de ele indicar que a autocrítica existia em um território colonizado antes da chegada dos europeus, e que este território não era outro senão a África, é ainda mais significativo porque, no imaginário eurocêntrico dominante, a África é a verdadeira antítese da Europa: um lugar sem história e sem razão²⁸. Ideias semelhantes sobre a África tiveram e continuam a ter consequências: quando se considera que a África é privada de história e razão, é impossível pensar que os africanos se envolveram ou podem se envolver em qualquer revolução significativa. As revoluções envolvem uma rejeição de um estado de coisas e uma geração de abstrações e horizontes de expectativa, que necessitam tanto de razão quanto da antecipação de mudança histórica. Portanto, se alguém aborda a África como se ela fosse privada de uma história e pensamento substanciais, só se pode presumir que as revoluções são impossíveis na África sem infusão da Europa – o oposto permanece impensável dentro dos termos das formas hegemônicas de racionalidade ocidental e da atitude histórico-crítica ocidental.

Na perspectiva eurocêntrica, a suposta ausência de história e razão na África não apenas exclui a própria possibilidade de convulsões revolucionárias na região, mas também a possibilidade de reflexão sobre limites e excessos em movimentos sociopolíticos e a criação de formações sociais que possam se organizar racionalmente. Como resultado, a atitude de crítica moderna ocidental predominante e altamente seletiva exige que se olhe para cada convulsão

²⁸ Ver V.Y. Mudimbe (1988); e Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2013).

social ou política na África com ceticismo, enquanto se deve esforçar para encontrar o significado universal e a dimensão normativa de revoluções ou outros eventos políticos semelhantes na Europa. Sob o mesmo ponto de vista moderno/colonial, até mesmo a verdadeira resistência revolucionária ao colonialismo europeu não pode deixar de ser imaginada como dependente da influência europeia. Isso não apenas está incorreto e condescendente, mas também reforça a ideia problemática de que o colonialismo europeu não foi tão negativo quanto geralmente é retratado; que ele proporcionou as condições de possibilidade para os africanos se revoltarem e aspirarem a construir Estados-nação modernos, como se os Estados-nação modernos estivessem isentos da colonialidade. Da mesma forma, essa lógica convida à legitimação do neocolonialismo: os colonos europeus e até mesmo a elite política distante e a burguesia metropolitana são percebidos como importando algum grau de racionalidade para regiões privadas de racionalidade. A pressuposição é que as ferramentas dos mestres e, por extensão, os próprios mestres são indispensáveis em qualquer esforço para construir uma “casa decente”. Qualquer desmontagem da velha casa é relativa e leva a uma recentralização das perspectivas dos mestres. Audre Lorde entendeu bem essa lógica perversa quando declarou: “Pois as ferramentas do mestre nunca desmantelarão a casa do mestre. Elas podem nos permitir temporariamente vencê-lo em seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão promover uma mudança genuína”.²⁹

O grande número de preconceitos e duplos padrões na filosofia e na crítica, como aqueles relacionados à existência de razão e história na África, podem parcialmente explicar a falta de apoio à Revolução Argelina que Fanon encontrou entre os ativistas franceses e estudiosos de esquerda no final dos anos 1950 e início dos anos 1960³⁰. A “intelligentsia francesa” como um todo se via como incorporando um maior senso de racionalidade do que o encontrado na Frente de Libertação Argelina. Isso se manifestava em um “desejo mal reprimido de guiar, de dirigir o próprio movimento de libertação dos oprimidos” (FAR, p. 80). Os democratas franceses e a esquerda francesa se colocavam como árbitros ou juízes racionais e esperavam que a Frente de Libertação Argelina condenasse o que os europeus consideravam repreensível e tornasse sua violência particularmente seletiva, conforme definido e aceito pelos franceses (ibid.). Fanon descreve bem esse padrão de pensamento e ação:

dez civis franceses... foram mortos em uma emboscada e toda a esquerda francesa, em um grito unânime, clamou: não podemos mais segui-los! A propaganda foi orquestrada, insinuou-se nas mentes das pessoas e desmantelou convicções que já estavam

²⁹ Audre Lorde (1984, p. 112). Ver também Lewis R. Gordon e Jane Anna Gordon (2006).

³⁰ Ver Frantz Fanon (1988, p. 76-90) daqui em diante referido como FAR, seguido pelo número da página,

desmoronando. O conceito de barbárie apareceu e decidiu-se que a França na Argélia estava lutando contra a barbárie (FAR, p. 79).

Depois de uma inicial simpatia superficial com a luta pela descolonização em alguns setores na França, não foi necessário muito para que esse apoio fosse condicionado ou até mesmo se transformasse em oposição. Dessa e de outras maneiras, a arrogância filosófica eurocêntrica se torna um terreno para a arrogância política ocidental, bem como a justificação do poder militar ocidental, e vice-versa. Nesse contexto, fica novamente claro que o ponto de Fanon de que “a autocrítica... foi, antes de tudo, uma instituição africana” tem tanta significância teórica quanto prática. Isso significa que a África não era, como a “intelligentsia francesa” gostaria de afirmar, a terra da barbárie, e que os revolucionários argelinos já estavam construindo sobre formas africanas de crítica.

Também quero enfatizar que Fanon não apenas aponta para a existência de autocrítica na África. Seu ponto não é apenas que a África e os africanos devem receber crédito por terem produzido um ou dois exemplos de autocrítica em sua história - presentes no trabalho de indivíduos específicos e talvez excepcionais - dos quais a maioria, senão todos, ocorreu em um local específico no continente ou em tempos antigos (por exemplo, no antigo Egito). Em vez disso, Fanon tem um ponto mais profundo a fazer sobre as tradições de crítica nos países africanos. Ele escreve:

seja nas djemaas do Norte da África ou nos *palavers* do Oeste da África, a tradição diz que disputas que surgem em uma aldeia são resolvidas em público. Com isso, quero dizer autocrítica coletiva com um toque de humor, porque todos estão relaxados, porque no final todos queremos a mesma coisa (WE, p. 12).

Fanon aponta para esforços estruturados e coletivos, não apenas para o trabalho de indivíduos excepcionais, e explicitamente se refere a diferentes partes da África – Norte da África, Oeste da África – bem como ao passado – “a tradição diz” – e ao presente – “todos queremos a mesma coisa”. Além disso, ele argumenta que essa autocrítica ocorre “em público”, o que significa que não é uma atividade isolada ou que admitiria simplesmente uma concepção privada de crítica ou razão; a crítica em público pode gerar responsabilidade.

Em nota, Constance Farrington, tradutora da edição inglesa de 1963 de *Os Condenados da Terra*, explica que os djemaas são “assembleias de aldeia”³¹. Em outro lugar, Fanon descreve o djemaa como “uma espécie de conselho municipal”.³² Segundo Neil MacMaster, “a djemaa ou assembleia de aldeia (...) constituiu uma base organizacional fundamental para a

³¹ Constance Farrington, nota da tradutora (Fanon, 1963, p. 48).

³² Frantz Fanon (2018, p. 364).

comunidade camponesa durante o período de 1871-1962”.³³ Ele argumenta que “essas formas de assembleia tradicional sobreviveram melhor nas zonas montanhosas de refúgio, as mesmas áreas em que o maquis³⁴ da Armée de Libération Nationale (ALN) mais tarde encontraria apoio estratégico” (RI, p. 421). Isto explica como Fanon conheceu os djemaa. Alguns etnólogos compararam um tipo de djemaa à “antiga cité grega democrática”, observa MacMaster (RI, p. 426).³⁵ Este é o tipo de djemaa que surpreendeu Jacqueline Guerroudj, militante comunista e professora, quando chegou com Abdelkader Guerroudj “para organizar células políticas entre os camponeses empobrecidos do interior de Tlemçen em 1948” (RI p. 439). No primeiro contato, “ficou espantada ao constatar que os camponeses isolados e em grande parte analfabetos das montanhas já possuíam uma organização comunista altamente estruturada, fato que ela tinha dificuldade em compreender ou explicar” (ibid.).

Como Fanon salienta, o djemaa não é exclusivo da Argélia e pode ser encontrado em vários locais do Norte de África. Estes territórios foram, em sua maioria, colonizados pelos governos francês e espanhol, que ou retiraram funções aos djemaas existentes e os fizeram desaparecer, ou os tomaram para manter o controle sobre os colonizados³⁶. O destino de algumas djemaas é bem descrito por M.D.W. Jeffreys, que conclui o seu estudo com as seguintes linhas:

Dois sistemas de administração, um baseado na conversa e o outro na lei, não podem funcionar permanentemente em simultâneo num território; e quando o djemaa perde qualquer método de impor as suas conclusões unânimes a qualquer membro recalcitrante, a sua autoridade diminui e com o tempo deixará de funcionar.³⁷

Isto não significa que os norte-africanos fossem passivos face ao colonialismo. Por exemplo, como refere Fanon, os argelinos não reconheceram a autoridade dos djemaas tomados pelos franceses e, em vez disso, criaram outros djemaas que foram “democraticamente eleitos”³⁸. Os djemaas não desapareceram simplesmente; alguns mantiveram a sua forma tradicional, outros transformaram-se em unidades políticas anticoloniais, e novos foram criados (RI, p. 440). Fanon registra este fato em *Os Condenados da Terra*: “As instituições tradicionais são reforçadas, alargadas e, por vezes, literalmente transformadas. O tribunal para conflitos locais, os djemaas, e as assembleias de aldeia são transformados em tribunais revolucionários

³³ Neil MacMaster (2013, p.420); daqui em diante referido como RI, seguido pelo número da página.

³⁴ N.T: Formação vinculada aos combatentes da ALN durante a Guerra da Argélia (1954-1962).

³⁵ MacMaster está se referindo a Émile Masqueray (1886, p. 48).

³⁶ Ver M.D.W. Jeffreys (1954, p. 40); e Stephen Zunes, Jacob Mundy, *Western Sahara* (2010, p. 95).

³⁷ Jeffreys (1954, p. 40).

³⁸ Frantz Fanon, (1956, p. 34).

e comitês político-militares” (WE, p. 93-4). Anne Lippert observa que o djemaa pode também ter inspirado a tomada de decisões democráticas em organizações como a Frente Polisário no Saara Ocidental, que, ao contrário do djemaa tradicional, inclui participantes mulheres, que “em alguns casos, dominam ... a elaboração de políticas locais e nacionais”³⁹.

Os djemaas eram também um local de “transmissão da memória de atos de rebelião passados” – não de forma passiva, “mas como sempre acontece na cultura oral camponesa, a recontagem envolvia a transformação do ‘texto’ e uma reinterpretação instrumental do passado à luz das contingências e perigos presentes” (RI, p. 445). Os djemaas eram, assim, um local de discussão e debate que incluía a autocrítica e a crítica anticolonial. No entanto, estavam longe de serem perfeitos, o que significa que, mais do que um ponto de chegada, representavam um possível ponto de partida para a crítica, bem como um importante ponto de ligação para a luta revolucionária.

Para além dos “djemaas do Norte de África”, Fanon menciona “os *palavers* da África Ocidental” como um exemplo de autocrítica não-europeia (WE, p. 12). Na verdade, o texto original em francês não menciona “*palavers*”, mas sim “les réunions d’Afrique occidentale”, que a tradução de 1963 apresenta como “as reuniões da África Ocidental”⁴⁰⁴¹. “Palaver” é uma palavra inglesa que vem do português palavra, significando também “discurso”. Aparentemente, os ingleses adotaram o termo dos portugueses, que o usavam para se referirem à “negociação com os nativos” na África Ocidental⁴². Mesmo no século XXI, os guias turísticos “nos fortes de escravos restaurados da cidade de Cape Coast, em Gana ... descrevem frequentemente as salas onde os comerciantes europeus e africanos se encontravam para discutir os seus negócios como a ‘Sala do Palaver’”⁴³. Mas “palaver” tem um significado mais amplo; também se refere a práticas de “restabelecimento de relações através da resolução de conflitos” que existiam em África antes da colonização e das incursões portuguesas no continente⁴⁴. Nesse sentido, a instituição do palaver na África Ocidental parece próxima da do djemaa no Norte de África, o que explica por que razão Richard Philcox traduz “les réunions d’Afrique occidentale” de Fanon como “os *palavers* da África Ocidental”.

³⁹ Anne Lippert (1992, p. 644–650).

⁴⁰ N.T.: A edição da obra *Os Condenados da Terra* da Editora Zahar (2022) também traduziu como “reuniões da África Ocidental” (p. 44).

⁴¹ Frantz Fanon (2011, p. 461; 2005, p. 48).

⁴² Ver Online Etymology Dictionary, s.v. “palaver,” <https://www.etymonline.com/search?q=Palaver> (acessado em 6 de março de 2020).

⁴³ Moradewun Adejunmobi (2004)

⁴⁴ Moradewun Adejunmobi (2004)

Embora a instituição do palaver seja “subutilizada na sociedade africana contemporânea”, há várias tentativas de lançar luz sobre a sua relevância atual⁴⁵. Em 1973, Robert Smith defendeu a relevância dos *palavers* no contexto da compreensão das “relações internacionais na África Ocidental pré-colonial”⁴⁶. Smith acreditava que, apesar da negligência do estudo das instituições indígenas da África pré-colonial,

e apesar da natureza não escrita da lei em África, e de muitas das fontes históricas, há provas abundantes de relações formais aos mais altos níveis governamentais entre os diferentes povos da África Ocidental no período pré-colonial, e há mesmo alguns indícios da existência de um sistema interestatal.⁴⁷

Mais recentemente, em 1997, o filósofo Jean-Godefroy Bidima publicou um livro sobre o significado filosófico do palaver, ou “la palabre”, como é conhecido em francês. Como diz Souleymane Bachir Diagne no prefácio da tradução inglesa do livro de Bidima, para este último, o palaver é “um processo de argumentação inextricavelmente ligado ao objetivo global de manter a paz, a harmonia e o consenso social”. Bidima sugere que “a atenção ao palabre pode motivar os juristas em África e nos espaços pós-coloniais a pensar em resgatar o direito do monopólio do Estado e transformá-lo num ‘bem comum’”. Tal como Fanon e outros salientaram em relação aos *djemaas*, as “reuniões da África Ocidental” constituem uma importante fonte de recuperação crítica e criativa das práticas pré-coloniais de discussão, deliberação e autocrítica. Estas instituições, práticas e abordagens filosóficas não são certamente as únicas. Por exemplo, poder-se-ia acrescentar a *gacaca* de Ruanda e o *ubuntu* da África do Sul.

Ainda que o palaver ou o palabre possa ser importante para as relações internacionais, para a formação do direito pós-colonial africano e para a formação do Estado, Fanon estava mais interessado no papel da autocrítica e da crítica coletiva no processo de descolonização. A crítica como autocrítica coletiva desempenha um papel importante no processo de descolonização, uma vez que desvia dos aparatos coloniais para a produção e legitimação do conhecimento e permite a presença de vozes nativas e a exploração de ideias que não seriam admitidas nesses outros contextos. O “toque de humor” e a ligação coletiva que Fanon menciona dão uma indicação do modo de relacionamento que faz parte da atividade coletiva – um modo que, sem dúvida, promove o amor decolonial e a atitude decolonial.

⁴⁵ *ibid.*

⁴⁶ Robert Smith (1973, p. 599-621).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 599.

A atividade de “autocrítica coletiva” serve para desativar as atitudes colonizadoras existentes, incluindo entre os intelectuais. Gradualmente, ao participar na vida da comunidade e na “autocrítica coletiva”, Fanon postula que “o intelectual perde todo aquele calculismo, todos aqueles silêncios estranhos, aquelas segundas intenções, aquele pensamento desonesto e secreto, à medida que mergulha gradualmente no meio do povo” (WE, p. 12). Neste processo, os intelectuais podem abandonar o seu tradicional individualismo exacerbado e o papel de “sentinela de serviço que guarda o pedestal greco-romano” (WE, p. 11) e descobrir a dimensão produtiva dos esforços coletivos. “A este respeito, então”, acrescenta Fanon, “podemos dizer genuinamente que a comunidade já triunfou e exala a sua própria luz, a sua própria razão” (WE, p. 12). A formação e o cultivo da comunidade fazem parte do projeto de “[construir] o mundo do você” (BSWM, p. 206), onde o amor e a compreensão – φιλο-σοφία – são possíveis.⁴⁸ A comunidade decolonial é diferente da sociedade civil liberal. Na medida em que há um esclarecimento no processo de formação da comunidade decolonial – “a sua própria luz, a sua própria razão” – não se refere a uma vitória da racionalidade secular moderna sobre a “tradição”, mas a um processo coletivo de transformação que já se encontra na vida comunitária. O processo torna-se eficaz e generativo na busca da descolonização e pode ajudar a decolonizar atitudes modernas/coloniais enraizadas em visões modernas/coloniais de esclarecimento e em práticas de crítica.

A reconceitualização dos conceitos de crítica, filosofia, razão e esclarecimento não é exclusiva de intelectuais francófonos como Fanon, cuja educação foi fortemente informada por uma filosofia que encontrou inspiração no cartesianismo, na Revolução Francesa e no Iluminismo europeu. Do mesmo modo, é possível defender que a “autocrítica” não tem lugar apenas em África, mas também em outros espaços geopolíticos. Uma figura notável das Américas que contribui para a tarefa de identificar a filosofia, a razão e a crítica fora do contexto europeu é o filósofo, crítico, teórico e teólogo nativo americano Vine Deloria Jr. Em uma análise perspicaz de percepções da maturidade, Deloria convida os seus leitores a considerar uma visão da maturidade que surge em sociedades tipicamente consideradas “primitivas”. Para Deloria:

a maturidade, no contexto indígena americano, é o objetivo final de toda a existência humana ... [É] a capacidade de refletir sobre as coisas comuns da vida e descobrir tanto o seu verdadeiro significado quanto a maneira adequada de as compreender quando

⁴⁸ Para um relato da filosofia como a luta pelo amor e compreensão, e a decolonialidade como filosofia primeira, ver de minha autoria “Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality.” Para a ideia de decolonialidade como filosofia primeira, ver Juan Blanco e Nelson Maldonado-Torres (2016, p. 147-164).

aparecem nas nossas vidas. Esta ideia parece tão abstrata como qualquer outra proferida por um cientista ocidental, mas não é abstrata no contexto indígena.⁴⁹ (1977, p. 16)

Pelo menos desde a obra de Kant “Uma resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?”, o Iluminismo europeu tem sido associado à capacidade de “sair da imaturidade provocada por si próprio”⁵⁰. Na visão de Kant, o Iluminismo e, portanto, a maturidade, podem ser obtidos através da afirmação da liberdade, entendida principalmente como “a liberdade de fazer um uso público da própria razão em todos os assuntos”⁵¹. Kant entendia o uso público da razão como diferente do seu uso privado: o primeiro é o exercício da razão na sua qualidade de acadêmico “perante todo o público do mundo da leitura”, enquanto o uso privado tem a ver com o exercício da razão “num determinado cargo ou ofício civil”.⁵²

Enquanto Kant considerava importante identificar as especificidades e limites de cada uso da razão no processo de modernização e iluminismo europeus, Deloria e Fanon, escrevendo das colônias, das nações indígenas e/ou dos territórios ocupados, descobriram que tanto o funcionário público europeu que usava a razão em particular quanto o acadêmico europeu que usava a razão publicamente eram em grande parte cúmplices do colonialismo. No relato de Fanon, o típico estudioso europeu e o típico intelectual eurocêntrico que utilizam a razão pública aparecem nas colônias não apenas como imaturos, mas também como potencialmente perversos e incompetentes diante do processo de descolonização. A prática institucionalizada da “autocrítica coletiva”, presente nas comunidades africanas, é muito mais adequada ao processo de descolonização e mais próxima de qualquer sentido sério de maturidade face à colonialidade.

Deloria também considera os limites das principais pesquisas ocidentais. Assim como Fanon, Deloria identifica e critica “uma postura geral” nas formas dominantes do pensamento ocidental. Para Fanon, essa postura geral era a Negrofobia (ver BSWM, p. 169). Deloria direciona sua crítica ao que ele considera metafísica ocidental, ao qual ele atribui o “desenvolvimento de uma atitude que vê a realidade como basicamente física, o conhecimento desta como basicamente mental ou verbal, e a eliminação de qualquer meio-termo entre extremos”⁵³. Esta atitude produz, sem dúvida, os polos opostos típicos do racionalismo e do positivismo. O “efeito devastador” desta atitude ou “orientação fundamental dos povos

⁴⁹ Vine Deloria, Jr (1999, p. 13-14).

⁵⁰ Immanuel Kant (1996, p. 58).

⁵¹ Ibid., p. 59.

⁵² Ibid., p. 60.

⁵³ Vine Deloria, Jr (1977, p.16).

ocidentais em relação ao mundo" inclui a formulação de questões e a busca pelas respostas a essas questões que reproduzem e ampliam os problemas que elas presumivelmente pretendem resolver⁵⁴. Esses problemas incluem pôr em perigo a vida no planeta e a reprodução das condições enfrentadas pelos povos indígenas e “grupos minoritários”⁵⁵.

Deloria desafia as pressuposições metafísicas das abordagens dominantes ocidentais em relação ao conhecimento e à realidade, e convoca a uma consideração cuidadosa das visões indígenas, que oferecem a base para uma atitude diferente e uma orientação geral em relação à realidade. A metafísica indígena que Deloria considera inclui uma crítica à metafísica da individualidade e temporalidade linear, e a exploração da relevância da terra e das relações comunitárias. Em outro lugar, referi-me à imposição de uma metafísica eurocêntrica como uma “catástrofe metafísica”, o que significa uma virada devastadora que cria e sustenta um mundo de guerra permanente em relação às populações colonizadas e racializadas⁵⁶. É uma catástrofe, e não uma crise, que melhor descreve a modernidade ocidental. O desapego ao absolutismo da metafísica ocidental e a abertura para outras concepções metafísicas levam a novos tipos de perguntas e à exploração de soluções inesperadas. Isso resulta em uma nova experiência de liberdade que difere do uso público da razão nas restrições da metafísica ocidental e as atitudes que a acompanham, e é mais semelhante à decolonização epistêmica, à pluriversalidade decolonial, interculturalidade e transdisciplinaridade⁵⁷.

Assim como na descrição de Fanon sobre a descolonização, o objetivo de Deloria não é simplesmente encontrar equivalentes não ocidentais de ideais ocidentais, como se o processo de pensamento crítico precisasse permanecer dentro dos limites do que os filósofos europeus consideraram significativo. Pelo contrário, conceitos ocidentais dominantes, como luz, razão e maturidade, facilitam um trabalho de tradução decolonial – principalmente para o leitor ocidental e para todos os leitores formados no pensamento ocidental – que aponta para semelhanças, bem como para diferenças entre práticas epistêmicas. Esse processo facilita uma crítica às formas dominantes de entender tais conceitos. Parte do argumento de Deloria e Fanon é que não é tão difícil mostrar que a afirmação europeia de virtudes como esclarecimento e maturidade é contradita no próprio esforço de caracterizar os povos não europeus como imaturos ou irracionais, bem como em sua contínua desumanização e subordinação. Também não é difícil demonstrar que existem expressões mais sérias de razão, maturidade e crítica em

⁵⁴ Ibid., p. 15–6.

⁵⁵ Ibid., p. 15.

⁵⁶ Eu desenvolvi alguns aspectos dessa ideia de catástrofe (cf. 2016; 2019, p. 324–334; 2017, p. 247–259).

⁵⁷ Ver Catherine E. Walsh (2009); Mignolo (2007); Jackson (2019); e Maldonado-Torres (2019).

muitos outros lugares, incluindo espaços considerados a-históricos e primitivos. Uma vez que o Ocidente mostrou abertamente suas próprias contradições e violências nesses espaços, não deve ser surpreendente encontrar formas de crítica que visem a colonialidade juntamente com o trabalho para forjar ali pontos de vista, expressões criativas e práticas decoloniais. O pensamento decolonial envolve a identificação e proliferação dessas formas de crítica e esforços criativos.

Com base na discussão até agora, é possível concluir que, na virada decolonial, a crítica é pluriversal, intercultural e transdisciplinar. É pluriversal na medida em que pode ser expressa e praticada em diferentes idiomas e em referência a múltiplas histórias e problemas; intercultural no sentido de que também pode ser encontrada dentro e através de múltiplas formações culturais; e transdisciplinar no sentido de que não está limitada pelo escopo de qualquer disciplina específica, e no sentido de que inclui o envolvimento com práticas não disciplinares e indisciplinadas, como movimentos sociais e artísticos decoloniais. Isso significa que a crítica não pode ser monopolizada ou limitada a uma região ou conjunto específico de questões, e que, em um mundo grandemente marcado pela colonialidade, a crítica deve participar da tarefa da decolonialidade para permanecer crítica.

Compreender a crítica em termos de pluriversalidade, interculturalidade e transdisciplinaridade decolonial significa, resumidamente: (1) reconhecer a existência da crítica em múltiplas cosmovisões, práticas comunitárias, expressões criativas e sistemas de conhecimento; e (2) mobilizar essas fontes de crítica na luta pela decolonialidade. Por decolonialidade, entendo, por um lado, o projeto inacabado de envolver a colonialidade do poder, do ser e do conhecimento, incluindo a colonialidade de gênero e a colonialidade da natureza, entre outras formas⁵⁸. Por outro lado, a decolonialidade refere-se ao surgimento de ideias, práticas, símbolos e instituições que possibilitam o amor e a compreensão, o que Fanon chamou de “[construir] o mundo do você”. Juntos, a tarefa crítica de desfazer a colonialidade e a tarefa construtiva de “[construir] o mundo do você” dão forma a uma concepção de filosofia não como o amor ao conhecimento, mas como o esforço criativo para restaurar o amor e a compreensão (ver TCD, p. 21). Nesse sentido, em um contexto constituído pela colonialidade, a decolonialidade torna-se a primeira filosofia⁵⁹.

⁵⁸ Para mais discussões sobre essa ideia de colonialidade, ver Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel, (2007); Walter D. Mignolo e Catherine E. Walsh, (2018); Walter D. Mignolo e Arturo Escobar, (2010); Edgardo Lander, (2002) e María Lugones (2007).

⁵⁹ Ver Blanco e Maldonado-Torres (2016, p 147–164).

A primeira filosofia não deve ser entendida aqui como um conjunto de princípios racionais básicos estabelecidos a priori, mas sim como uma prática e um modo de vida que buscam tornar o amor (φίλος) e a compreensão (σοφία) possíveis. Em um contexto marcado pela colonialidade, que mina as bases do amor e da compreensão, a filosofia requer uma virada decolonial e o surgimento de uma atitude decolonial⁶⁰. Embora algumas dessas ideias tenham sido explicitadas com referência específica aos conceitos de colonialidade e decolonialidade no feminismo chicano⁶¹ e no trabalho que Arturo Escobar se referiu como “o programa de pesquisa de modernidade/colonialidade latino-americana”, elas fazem parte de uma virada decolonial mais ampla em várias partes do globo que emergiu em resposta à catástrofe da “descoberta”, conquista, colonização moderna e colonialidade⁶². As obras de Fanon e Deloria são apenas algumas entre muitas.

Catástrofe e o Giro Decolonial

Fanon e Deloria identificam práticas de reflexão e crítica que não podem ser subordinadas à crítica europeia e à teoria crítica europeia. São formas de pensamento que não ficam apenas à margem do pensamento europeu predominante, mas que oferecem possibilidades de criticar e decolonizar elementos da filosofia europeia — incluindo o que é tradicionalmente considerado a prática de ser um filósofo ou um intelectual. Eles não abrem a porta para novos nacionalismos filosóficos e provincialismos, mas para formas mais abrangentes, robustas e rigorosas de pensamento crítico, e para práticas epistêmicas que não são limitadas pelo momento negativo da crítica.

Nas narrativas de Fanon e Deloria, a substância das formas de pensamento e crítica que eles identificam precede a modernidade europeia e, portanto, o colonialismo moderno. Essas formações intelectuais, no entanto, tornam-se fontes epistêmicas eficazes na crítica do colonialismo e nas práticas de decolonização. Certamente há elementos da filosofia europeia que também podem desempenhar papéis úteis na luta pela decolonização. Contudo, para que isso seja possível, essas ideias do pensamento europeu precisam ser deseurocentralizadas e descolonizadas, o que só pode ser feito colocando-as em relação a outros conceitos dentro de um quadro e conjunto de atividades que promovam a decolonização. Da mesma forma, há

⁶⁰ Ver Nelson Maldonado-Torres (2017, p. 111–127).

⁶¹ N.T.: Movimento e segmento feminista atrelado às demandas de mulheres de origem mexicana sob intersecções raciais, de gênero e classe nos Estados Unidos. Garcia (1989, p. 217-238).

⁶² Arturo Escobar (2007, p. 33–64); Maldonado-Torres, (2017, p. 111–127).

também elementos nas práticas epistêmicas não europeias que precisam ser revisados ou rejeitados no processo de decolonização. A decolonização não é a repetição ou recuperação de formas de pensamento devido a um sentido de perda trágica ou nostalgia, mas o esforço para criar o que Fanon se referiu como “o mundo do você”.

A razão pela qual é necessário construir “o mundo do você” é que o colonialismo moderno envolveu o colapso das estruturas intersubjetivas que teriam permitido o surgimento de um senso global de sociabilidade. O colapso dessas estruturas no nível da identidade pessoal, ética, política e econômica, entre outras áreas, pode ser compreendido não apenas como uma crise, mas como uma catástrofe (ver nota 56 deste ensaio). A catástrofe em questão foi tanto demográfica – com as mortes de milhões de povos indígenas, colonizados e racializados – quanto metafísica. Nesse sentido, concordo com Deloria que a descolonização implica uma crítica à metafísica ocidental, mas acrescentaria que essa metafísica moderna/colonial não existe em um continuum com a metafísica cristã mais antiga. Pelo contrário, o aspecto mais central da metafísica ocidental é sua dimensão catastrófica – catástrofe indicando uma “decadência” que ocorreu em grande parte no contexto do “longo” século XVI, que inclui momentos antes e depois do século XVI. Pode-se argumentar de forma semelhante em relação a outras maneiras de conceituar a crítica da metafísica ocidental, de Nietzsche a Heidegger e Derrida, que também pressupõem uma continuidade na metafísica ocidental desde a filosofia grega antiga até a modernidade. No entanto, a análise de Deloria tem a vantagem de que ele identifica vínculos entre a metafísica ocidental e a colonialidade enfrentada pelos povos indígenas, e também contribui para a formulação de uma visão metafísica que facilita a descolonização.

Fanon também destaca a relevância da catástrofe metafísica. Considere que o primeiro capítulo de “Pele Negra, Máscaras Brancas” foca na linguagem, e que Fanon define a linguagem como uma “dimensão do ser-para-outros, entendendo-se que falar é existir absolutamente para o outro” (BSWM, p. 1). O “outro,” em termos estritos, só pode ser encontrado além do horizonte do ser e do significado, uma característica que o torna uma categoria metafísica por excelência. Falar é, portanto, um tipo de encontro e relação metafísica. O racismo anti-negro representa uma modalidade da modernidade/colonialidade que cria um desvio na rota para a alteridade: a linguagem, que inclui sotaque, cultura e conhecimento, é usada como uma forma de mascarar a negritude para aparecer como branco, próximo ao branco, ou como diferente do negro. Isso representa uma catástrofe metafísica: uma queda da relação metafísica que parece inevitável e intratável.

Depois de discutir a catástrofe no nível linguístico, Fanon volta sua atenção para os relacionamentos amorosos. Uma vez que o amor, assim como a linguagem, é uma modalidade de relação com o outro, o fracasso em alcançar o amor inter-racial como um ato comum é outra forma de catástrofe metafísica. O desvio existencial e a catástrofe metafísica estão unidas, antes de tudo, por uma atitude anti-negra naturalizada que está no cerne da modernidade/colonialidade. O amor é impossível quando os sujeitos são movidos pela anti-negritude. Em resumo, a anti-negritude faz com que as pessoas negras busquem escapar da negritude entrando em relações íntimas com pessoas brancas, e faz com que as pessoas brancas busquem dominar e desejar as pessoas negras porque as concebem como subservientes e altamente eróticas⁶³. As dinâmicas raciais que colocam alguns na posição de mestres e outros na posição de escravos permanentes assumem as dinâmicas intersubjetivas e tornam o amor anormal em um mundo anti-negro. No entanto, Fanon afirma que acredita “na possibilidade do amor” (BSWM, p. 24), e conclui “Pele Negra, Máscaras Brancas” com uma afirmação inequívoca do amor: “Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade” (BSWM, p. 197). Para Fanon, o humano é um “‘sim’ ressoando das harmonias cósmicas” (BSWM, p. xii). É essa afirmação que impulsiona o humano em direção ao outro e que explica um giro decolonial ao nível do afeto e da ação: em vez de desejar substituir o mestre, o colonizado pode se voltar para outro escravo⁶⁴. Essa virada é o começo do fim para uma atitude anti-negra e a condição de possibilidade para o amor apesar da linha de cor. É também a base a partir da qual pode emergir uma práxis decolonial—aqueles na posição de escravos e seus aliados trabalhando juntos ou de maneira coordenada para combater a colonialidade e criar um mundo diferente. Tanto o amor quanto a linguagem são sobre conexão e oferecem as condições de possibilidade para relações entre sujeitos, comunidades, lutas, ideias, projetos e além. Isso representa uma libertação do isolamento, bem como do império da negação e das formas de pensamento que mantêm a filosofia e a crítica confinadas à modernidade/colonialidade.

Nos três primeiros capítulos de “Pele Negra, Máscaras Brancas”, Fanon oferece uma descrição dos sujeitos negros sob a catástrofe: as pessoas negras e a negritude não devem aparecer, particularmente em si mesmas, mesmo que sejam negras, mas também, de modo geral, não devem aparecer em lugar algum. A pessoa negra negrofóbica é um bom exemplo das dimensões catastróficas dessa expectativa de desaparecimento, razão pela qual Fanon inicia seu

⁶³ Para aprofundamento adicional dessas questões, além do trabalho de Fanon, ver Lewis R. Gordon (1995); e Lewis R. Gordon, (1997, p. 51–72).

⁶⁴ Eu descrevo essa mudança longe das narrativas dominantes de reconhecimento em *Against War* (Maldonado-Torres, 2008, p. 122–162)

estudo psicológico e fenomenológico com esse tipo de subjetividade. O imperativo do apagamento e do desaparecimento violento da pessoa negra no mundo moderno aponta para um vínculo entre catástrofe metafísica e genocídio. A catástrofe demográfica anda de mãos dadas com a catástrofe metafísica, e vice-versa. Isso pode ser o que distingue a modernidade/colonialidade das formas anteriores de imperialismo e colonialismo: a modernidade/colonialidade está intimamente ligada à guerra contínua, tortura, estupro e genocídio. O genocídio massivo dos povos indígenas nos primeiros momentos da modernidade/colonialidade não terminou ou permaneceu confinado à eliminação dos povos indígenas. Pelo contrário, o que encontramos é tanto a continuidade do genocídio indígena quanto a proliferação de uma atitude genocida em relação a comunidades que aparecem como uma ameaça à ordem da modernidade/colonialidade⁶⁵. A anti-negritude ancora a atitude genocida na aparência e na cor, enquanto também se espalha de várias formas pela sociedade. É por isso que Fanon propôs uma abordagem sociogênica para entender a catástrofe da subjetividade moderna em várias populações.

Aqui encontramos outra característica da crítica decolonial em relação à crítica ocidental moderna. A crítica ocidental moderna e a atitude moderna estão tipicamente ligadas à crise: a crise da tradição que abre a possibilidade de crítica, e a crítica que possibilita colocar a tradição em crise⁶⁶. Esta operação é frequentemente celebrada como uma virtude do Iluminismo Europeu. Em contraste, a crítica decolonial faz parte de um giro decolonial contra a decadência da catástrofe. Esta catástrofe é de natureza demográfica, metafísica, material, ambiental, epistêmica e psicológica. No coração disso, estão comunidades que se encontram em luto interminável e enfrentando guerra perpétua. Suas terras e rios foram tomados, suas línguas dizimadas e suas identidades dilaceradas. Nesse contexto, a crítica emerge como uma atividade contra-catastrófica de questionamento que faz parte do desdobramento de uma nova subjetividade que abraça a decolonialidade como seu projeto. A crítica decolonial está ancorada na atitude decolonial e desempenha papéis importantes no giro decolonial: ela contribui para iluminar as dimensões catastróficas da modernidade e para fornecer evidências da má-fé e hipocrisia nos esforços modernos/coloniais de engajar-se com problemas modernos/coloniais. No entanto, criticar é uma tarefa quase impossível sob a catástrofe.

Se os sujeitos que vivem sob a catástrofe não conseguem usar a linguagem como uma forma de comunicação com o outro, sua capacidade de falar e escrever também é

⁶⁵ Ver Jeffrey Ostler (2019); e Roxanne Dunbar-Ortiz, (2014).

⁶⁶ Ver, por exemplo, Bo Isenberg (2012). Para um argumento relacionado, ver Reinhart Koselleck (1988).

comprometida. Isso inclui sua habilidade de fazer perguntas. Portanto, o giro decolonial precisa envolver o processo de se tornar um questionador (TCD p. 24-5). Fanon sugere que a modernidade/colonialidade pode ser entendida como a grande decadência de uma catástrofe, e que essa catástrofe pode gerar emoções e orações que iniciam um processo de interrogação e, portanto, de crítica (TCD p. 11-6). Fanon conecta a ação de rezar com a crítica na última frase de “Pele Negra, Máscaras Brancas”: “Minha oração final: Ó meu corpo, faz de mim sempre um homem que questiona” (BSWM, p. 206). Isso significa que um novo sujeito questionador pode emergir como resultado, mas também apesar da catástrofe. Portanto, pode-se traçar um caminho desde a decadência da catástrofe até um giro decolonial que inclui afeto, espiritualidade e pensamento (TCD p. 13-6). Assim, o giro decolonial parece ser crucial na formação do pensamento e da crítica decolonial. O giro decolonial parece residir em uma mudança fundamental de atitude: da atitude moderna/colonial encontrada nas formas principais de crítica que referenciei no início deste ensaio para a atitude decolonial que se encontra nos projetos de descolonização.

Considerando que um sujeito em meio a uma catástrofe não consegue falar ou questionar adequadamente, agora fica claro por que Fanon valorizava tanto a atividade das djemaas e dos palavers. Eles podem servir como espaços contra catastróficos que fomentam atitudes decoloniais e, portanto, restauram a capacidade de falar e questionar até a si mesmo. O autoquestionamento através do engajamento com os outros no contexto da luta contra a colonialidade também pode servir como um motor para a descolonização do intelectual e do teórico crítico. No entanto, a teoria crítica mainstream opera com a presunção de que os teóricos críticos são sujeitos que criam ou respondem à crise através da crítica. É extremamente difícil, senão quase impossível, para os teóricos críticos perceberem a extensão em que suas práticas e pressupostos contribuem para a catástrofe. Reconhecer como as práticas estabelecidas de produção de conhecimento e crítica avançam a catástrofe, e como, portanto, tornam as pessoas – incluindo os teóricos críticos – incapazes de falar e pensar adequadamente, seria um bom ponto de partida para considerar a possibilidade de crítica decolonial e luta decolonial. Mas até mesmo um passo muito simples, em meio a uma catástrofe, é nada menos que uma impossibilidade lógica e existencial. Sem dúvida, os filósofos acadêmicos e os teóricos críticos continuarão a desempenhar o papel de “sentinela de plantão guardando o pedestal greco-romano [e também o franco-alemão]” por muito tempo (WE p. 12). Esses acadêmicos continuarão racionalizando as exclusões, às vezes engajando-se em estratégias liberais/coloniais de diversidade e inclusão; eles manterão e reforçarão os portões dos programas acadêmicos, graus

e bolsas com critérios de seleção baseados em ideias peculiares de excelência, se não com rankings consolidados. Enquanto isso, outros continuarão produzindo “teoria gerada pelo movimento”, engajando-se em atos de esperança radical decolonial e avançando múltiplas outras formas de pensamento, criação e ação contra-catastróficas⁶⁷. Ecoando o grito de guerra dos combatentes da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) em sua guerra de independência, “a luta continua”...

Agradecimentos

Agradecimentos a Chiara Bottici e Tomás Lima Pimenta pelos comentários sobre uma versão anterior deste ensaio, e a Ceciel Meiborg pela revisão de texto astuta e útil.

Referências bibliográficas

ADEJUNMOBI, Moradewun. *Introdução de Vernacular Palaver: Imaginations of the Local and Non-Native Languages in West Africa*. Clevedon, Reino Unido: Multilingual Matters Ltd., 2004.

BINKLEY, Sam; CAPETILLO-PONCE, Jorge. Foucault, Marxism, and the Cuban Revolution: Historical and Contemporary Reflections. *Rethinking Marxism*. Londres: Routledge, v.20, n.3, p. 437-463, 2008.

BLANCO, Juan Blanco; MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización como filosofía primera: ‘Giro decolonial,’ universidad y ‘meditaciones fanonianas,’”. *Cultura de Guatemala*, v.37, n.2, p. 147-164, 2016.

BONEVAC, Daniel; PHILIPS, Stephen. *Introduction to World Philosophy: A Multicultural Reader*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAHN, Steven M. *The World of Philosophy: An Introductory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

CANEVESE, Mariana. El efecto Foucault, entre el hombre nuevo y la crisis del marxismo. *Prismas*, v.16, n.1, p. 79-97, 2012.

⁶⁷ Eu adoto a noção de “teoria gerada pelo movimento” do Decolonize This Place, <https://www.decolonizethisplace.org> (acessado em 28 de janeiro de 2020); e Deena ElGenaidi, “‘Movement-Generated Theory Magazine’ Anemones Launches at Hyperallergic HQ on March 14,” *Hyperallergic*, <https://hyperallergic.com/486220/anemones-magazine-march-14/> (acessado em 28 de janeiro de 2020). A ideia de esperança radical é mobilizada em formas decoloniais pela Colectiva Feminista en Construcción de Porto Rico (ver, entre outros, o texto *La manifiesta*, <https://www.scribd.com/document/263057948/La-ManifiestaColectiva-Feminista-en-Construccion> [acessado em 28 de janeiro de 2020]). A Coletiva se inspira e contribui para ideias avançadas pelo feminismo radical negro, como o trabalho do Combahee River Collective, e pelo pensamento decolonial.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Orgs.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana e Siglo del Hombre Editores, 2007.

DELORIA Jr., Vine. Perceptions and Maturity: Reflections on Feyerabend's Point of View in Spirit and Reason. In: DELORIA, Barbara; FOEHNER; SCINTA, Sam. *The Vine Deloria, Jr., Reader*. Golden, CO: Fulcrum, 1999.

DELORIA, Jr. Vine. A Native American Perspective on Liberation. *Occasional Bulletin of Missionary Research*, v. 1, n.3, p. 16, 1977.

DÍAZ, Junot Díaz; MOYA, Paula M.L. *The Search for Decolonial Love: A Conversation between Junot Díaz and Paula M.L. Moya*. In: HANNA, Mônica; VARGAS, Jennifer. SALDÍVAR, José David (Orgs.). *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*. Durham: Duke University Press, 2016.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

ESCOBAR, Arturo; MALDONADO-TORRES, Nelson. *Globalization and the Decolonial Option*. Routledge, London, 2010.

ESCOBAR, Arturo. Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2, p. 179-210, 2007.

FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Nova York: Grove Press, 2008.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Kiyikaat Editions, 2016.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Points, 1964.

FANON, Frantz. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero, 1959.

FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine*. Paris: La Découverte, 2011.

FANON, Frantz. French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution. In: FANON, Frantz. *Toward the African Revolution: Political Essays*, trad. Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1988.

FANON, Frantz. Social Therapy in a Ward of Muslim Men: Methodological Difficulties. In: KHALFA, Jean; YOUNG, Robert J.C (Orgs.) *Alienation and Freedom*, trad. Steven Corcoran. London: Bloomsbury, 2018.

FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004.

FIGUEROA, Yomaira. Reparation as Transformation: Radical Literary (Re)Imaginations of Futurities through Decolonial Love. *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, v.4, n.1, p. 44-58, 2015.

FOUCAULT, Michel. What Is Enlightenment?. In: RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

GARCIA, Alma. The development of Chicana feminist discourse, 1970-1980. *GENDER & SOCIETY*, v. 3, n. 2, p. 217-238, 1989.

GARRET, Aaron; SEBASTIANI, Silvia Sebastiani. David Hume on Race. In: ZACK, Naomi. *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

GORDON, Lewis R; GORDON, Jane Anna (Orgs). *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder: Paradigm Press, 2006.

GORDON, Lewis R. *Bad Faith and Antiblack Racism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995.

GORDON, Lewis R. Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiblack World. In: GORDON, Lewis R. *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.

GRABNER, Cornelia. 'But How to Speak of Such Things?': Decolonial Love, the Coloniality of Gender, and Political Struggle in Francisco Goldman's *The Long Night of White Chickens* (1992) and Jennifer Harbury's *Bridge of Courage* (1994) and *Searching for Everardo* (1997). *Journal of Iberian and Latin American Studies*, v.20, n.1, pp. 51-74, 2014.

GROSGOUEL, Ramon; MALDONADO-TORRES, Nelson; SALÍVAR, José David (Org.). *Decolonization Struggles in the Twenty-First Century U.S. Empire*. Boulder: Paradigm Press, 2005.

GUILLAUME, René O; APODACA, Elizabeth. Early Career Faculty of Color and Promotion and Tenure: The Intersection of Advancement in the Academy and Cultural Taxation. *Race, Ethnicity, and Education*, v.25, n.4, 2020.

HABERMANS, Jürgen. Modernity: An Unfinished Project. In: PASSERIN, Maurizio; BENHABIB, Seyla. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1997.

HENRY, Frances Henry; TATOR, Carol Tator. Interviews with Racialized Faculty Members in Canadian Universities. *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, v. 44, p.2, 2012.

HIRSHFIELD, Laura E; JOSEPH, Tiffany D. Why Don't You Get Somebody New to Do It?: Gender, Race, and Cultural Taxation in the Academy. *Ethnic and Racial Studies*, v. 34, n.1, p. 121-141, 2011.

IMMERWAHR, John. Hume's Revised Racism. *Journal of the History of Ideas*, v.53 n.3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 481-486, 1992.

ISENBERG, Bo. Critique and Crisis: Reinhart Koselleck's Thesis of the Genesis of Modernity Eurozine Network of European cultural journals, 2012.

JACKSON, Mark. Critique's Coloniality and Pluriversal Recognition: On Care as the Ecological Ground of Justice. In: CHARTRAND, Vicki; SAVARESE, Josephine. *Unsettling Colonialism in the Canadian Criminal Justice System*. Edmonton: Athabasca Press, a ser publicado.

JAY, Martin. Response to 'Latina/o Philosophy. In: *Mapping the Decolonial Turn Conference*. Berkeley: University of California, 23 de abril de 2005.

JEFFREYS, M.D.W. Democratic Institutions in Primitive Societies. *Civilisations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, v.4, n.1, p.40, 1954.

KANT, Immanuel. An Answer to the Question: What Is Enlightenment. In: SCHMIDT, James. *Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996.

KLEINGELD, Pauline. Kant's Second Thoughts on Colonialism. In: FLIKSCHUH, Katrin; YPI, Lea (Org). *Kant and Colonialism*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: MIT Press, 1988.

LANDER, Edgardo. Eurocentrism, Modern Knowledges, and the 'Natural' Order of Global Capital. *Nepantla: Views from South*, v.3, n. 2, p. 245-268, 2002.

LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales; Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LIPPERT, Anne. Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Sahrawi People. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v.17, n.3, p. 644-650, 1992.

LORDE, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.

LUGONES, María Lugones. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, v.22, n.1, p. 186-209, 2007.

MACMASTER, Neil. The Roots of Insurrection: The Role of the Algerian Village Assembly (Djemâa) in Peasant Resistance, 1863–1962. *Comparative Studies in Society and History*, v. 55, n. 2, p. 420, 2013.

MALDONAD-TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Decolonization and the Decolonial Turn. *Tabula Rasa* [online], n. 9, p. 61-72, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats. *Radical Philosophy Review*, v.8, n.1 p. 35-67, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Ethnic Studies as Decolonial Transdisciplinarity. *Ethnic Studies Review*. Berkeley: University California Press, v. 42, n.2, p. 232-244, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Ethnic Studies as Decolonial Transdisciplinarity. In: FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude. *South African Journal of Psychology*, v. 47, n. 4, p. 432-441, 2017.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. Frantz Fanon Foundation. https://fondationfrantzfanon.com/wp-content/uploads/2018/10/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16.pdf (acesso em 4 de fevereiro de 2020).

MALDONADO-TORRES, Nelson. The Decolonial Turn. In: POBLETE, Juan. *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. London: Routledge, 2017.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinariedad y decolonialidad. In: *Quaderna: A Multilingual and Transdisciplinary Journal*. Champs-sur-Marne: Université Gustave Eiffel. v.3, n.1, 2015.

MALDONADO-TORRES. Critique and Decoloniality in the Face of Crisis, Disaster, and Catastrophe. In: BONILLA, Yarimar; LEBRÓN, Marisol. *Aftershocks of Disaster: Puerto Rico Before and After the Storm*, Chicago: Haymarket Books, 2019.

MALDONADO-TORRES. On Metaphysical Catastrophe, Post-Continental Thought, and the Decolonial Turn. FLORES, Tatiana; STEPHENS, Michelle Ann. *Relational Undercurrents: Contemporary Art of the Caribbean Archipelago*. Durham: Duke University Press, 2017.

MASQUERAY, Émile. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mzâb). Paris: Ernest Leroux, 1886.

McGREGOR, Deborah. Mino-Mnaamodzawin: Achieving Indigenous Environmental Justice in Canada. In: *Environment and Society: Advances in Research*, v.9, n. 1, p. 7-24, 2018.

MIGNOLO, Walter D; WALSH, Catherine E. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter D.; ESCOBAR, Arturo (Orgs.) *Globalization and the Decolonial Option*. Londres: Routledge, 2010.

MIGNOLO, Walter. Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. In: *Globalization and the De-Colonial Option* (edição especial), *Cultural Studies*, v.21, n.2-3, p. 452-453, 2007.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MOELLENDORF, Darrel. Racism and Rationality in: Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. *History of Political Thought*, v. 13, n. 2. United Kingdom: Imprint Academic, p. 243-55, 1992.

MOTTA, Sara C. Decolonizing Critique: From Prophetic Negation to Prefigurative Affirmation. In: DINERSTEIN, Ana (Org). *Social Sciences for an Other Politics: Women Theorizing without Parachutes*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

MOYA, Paula. Who We Are and from Where We Speak. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 3, n. 2., p. 79–94, 2011.

MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* Bloomington: Indiana University Press, 1988.

NAKATA, N. Martin; NAKATA, Victoria; KEECH, Sarah; BOLT, Reuben. Decolonial Goals and Pedagogies for Indigenous Studies. In: *Decolonization: Indigeneity, Education, and Society*, v. 1, n.1, 2012.

NDLOVU-GATSHENI Sabelo Ndlovu-Gatsheni. *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. Dakar: CODESRIA, 2013.

OSTLER, Jeffrey. *Surviving Genocide: Native Nations and the United States from the American Revolution to Bleeding Kansas*. New Haven: Yale University Press, 2019.

PADILLA, Amado M. Ethnic Minority Scholars, Research, and Mentoring: Current and Future Issues. *Educational Researcher*, v. 23, n. 4, p. 24–27, 1994.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: NOUZEILLES, Gabriela; MIGNOLO, Walter. *Press Nipantla: Views from South*. Durham: Duke University, 2000.

ROSENLEE, Li-Hsiang; DONAHUE, Amy K.; KIM, David; MALDONADO-TORRES, Nelson; SEALEY, Kris. Symposium: Why Historicize the Canon?. *Journal of World Philosophies*, Vol.5, n.1. Bloomington: Indiana University, p. 121–176, 2020.

SANDOVAL, Chela. *Love in the Postmodern World: Differential Consciousness*. Pt. 4 de Methodology of the Oppressed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SIMPSON, Leanne Betasamosake Simpson. *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*. Winnipeg: ARP Books, 2011.

SIMPSON, Leanne Betasamosake. *Islands of Decolonial Love: Stories and Songs*. Winnipeg: ARP Books, 2013.

SMITH, Robert. Peace and Palaver: International Relations in Pre-Colonial West Africa. *Journal of African History*, v. 14, n. 4, p. 599-621, 1973.

SOLÓRZANO, Daniel G. Critical Race Theory, Race and Gender Microaggressions, and the Experience of Chicana and Chicano Scholars. *Qualitative Studies in Education*, v.11, n.1, p. 130, 1998.

SONN, Christopher C. Educating for Anti-Racism: Producing and Reproducing Race and Power in a University Classroom. *Race, Ethnicity, and Education*, v. 11, n. 2, 2008.

STICH, Stephen; MASAHARY, Mizumoto; McCREADY, Eric (Org). *Epistemology for the Rest of the World*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

UREÑA, Carolyn. Loving from Below: Of (De)Colonial Love and Other Demons. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, v. 32, p. 1, p. 86-102, 2017.

UZGALIS, William. John Locke, Racism, Slavery, and Indian Lands. In: ZACK, Naomi (Org). *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

VAN NORDEN, Bryan W. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press, 2017.

WALSH, Catherine E. 'Other' Knowledges, 'Other' Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in: The 'Other' America. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* Merced: University Of California, v.1, n. 3, p. 12-27, 2012.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ed. Abya-Yala, 2009.

WHITE. Doug. Re-Imagining Reconciliation: Confronting Myths and the Future of Canada. CBC Audio Archive, <https://www.cbc.ca/radio/ideas/re-imagining-reconciliation-and-the-future-ofcanada-1.5000450> (acesso em 18 de julho de 2020).

ZUNES, Stephen; MUNDY, Jacob. *Western Sahara: War, Nationalism, and Conflict Irresolution*. Syracuse: Syracuse University Press, 2010, p. 95.

Fronteiras

Recebido em 03/06/2024.
Aceito em 07/08/2024.