



---

## Sobre a descolonização e seus correlatos

*On decolonization and its correlates*

*À propos de la décolonisation et de ses corrélats*

**Wilson Trajano Filho**

---



### **Edição electrónica**

URL: <https://journals.openedition.org/aa/11829>

DOI: 10.4000/aa.11829

ISSN: 2357-738X

### **Editora**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### **Edição impressa**

Paginação: 15 - 65

ISSN: 0102-4302

### **Referência eletrónica**

Wilson Trajano Filho, «Sobre a descolonização e seus correlatos», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024, posto online no dia 15 abril 2024, consultado o 25 junho 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11829> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11829>

---



Apenas o texto pode ser utilizado sob licença CC BY 4.0. Outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.



**Anuário Antropológico**

v.49 n.1 | 2024

2024/v.49 n.1

---

## Sobre a descolonização e seus correlatos

*On Decolonization and its Correlates*

**Wilson Trajano Filho**

---



### **Edição eletrônica**

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11829>

DOI: 10.4000/aa.11829

ISSN: 2357-738X

### **Editora**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### **Referência eletrônica**

Wilson Trajano Filho, «Sobre a descolonização e seus correlatos», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11829>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11829>

---



*Anuário Antropológico* is licensed under a Creative Commons. Atribuição- CC BY 4.0



# PPGAS 50 anos

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1



## Sobre a descolonização e seus correlatos<sup>1</sup>

*On decolonization and its correlates*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11829>

**Wilson Trajano Filho**

Universidade de Brasília – Brasil

ORCID: 0000-0002-1911-1048

wilson.trajanofilho@gmail.com

Wilson Trajano Filho é professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Foi professor visitante da Universidade de Cabo Verde, da Universidade de Lisboa e da Sciences Po/Bordeaux bem como pesquisador do Instituto Max Planck for Social Anthropology. No Brasil, é um dos pioneiros no estudo antropológico da África.

Este ensaio faz uma análise crítica da literatura sobre descolonização (e seus correlatos), desde os estudos realizados por agentes e administradores coloniais até a recente moda dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Ele destaca as limitações da abordagem *top-down* da maioria dos estudos até a década de 1970, o binarismo que tem caracterizado os estudos contemporâneos e a ambivalência conceitual, bem como a lógica de marketing que distinguem a abordagem decolonial. Por fim, considera a ideia de usar o quadro conceitual dos estudos de criouliização e as ideias de Oswald de Andrade sobre antropofagia para obter uma melhor compreensão da *descolonização*.

*Crioulozação, descolonização, colonialismo.*

This essay offers a critical analysis of the literature on decolonization (and its correlates), from the studies carried out by colonial agents and administrators to the recent vogue for postcolonial and decolonial studies. It highlights the limitations of the top-down approach of most studies up to the 1970, the binarism that has characterized contemporary studies, and the conceptual ambivalence as well as marketing perspective that distinguish the decolonial approach. Lastly, it considers the idea of using the conceptual framework of creolization studies and the ideas of Oswald de Andrade on anthropophagy to get a better understanding of decolonization.

*Creolization, decolonization, colonialism.*

Uma conclusão possível a se tirar da proposição de que o colonialismo ainda não acabou é a de que a descolonização está por toda parte. Essa conclusão parece ser o que está por trás da afirmação de Mignolo (2018, 119) de que *a coloniality is not over, it is all over*<sup>2</sup>. Posto nesses termos, o jogo verbal de Mignolo tem um razoável poder evocativo, mas carece de precisão e clareza. Na realidade, estando em toda parte ou *all over*, a generalidade da descolonização e da *coloniality* precisa ser mais bem compreendida, e esse é um dos objetivos deste ensaio.

Depreende-se do que foi posto acima que a ideia de descolonização é um desdobramento de uma ideia anterior: a de colonialismo. A primeira seria o desfazimento da segunda. O problema é que intuitivamente não é difícil encontrar algum valor de verdade na proposição inicial de que a descolonização está em toda parte, mas não é imediatamente plausível que o colonialismo esteja em todo lugar. Isso talvez explique o fato de Mignolo optar pelo neologismo “*coloniality*” e pelo jogo verbal “*not over, all over*”<sup>3</sup>. Assim, antes que mal-entendidos se acumulem e que inadvertidamente eu agregue mais imprecisão ao debate, convém examinar o sentido que queremos dar à proposição inicial.

A ideia de que algo está por toda parte tem uma conotação semelhante às ideias de generalidade e, no extremo, de universalidade. Isso, por si só, faz dela um sujeito interessante para a reflexão científica, na medida em que o pensamento científico tem uma preferência pelo que é geral, comum, padronizado e repetitivo, preterindo os resíduos e as individualidades. Estando por toda parte, a descolonização incitaria a especulação científica por se assemelhar com as regularidades institucionais, por ter a generalidade das prestações matrimoniais ou a quase universalidade da proibição do incesto? Certamente, a resposta a isso é francamente negativa. Ainda que seus contornos sejam imprecisos e que o significado que se atribuí a ela ainda não esteja imune a contradições e ambivalências, parece-nos indisputável que a descolonização seja um processo histórico identificável no tempo e no espaço. Poderia até mesmo ocorrer em espaços e períodos temporais descontínuos (ver adiante), estando, portanto, em (quase) toda parte, mas sua generalidade é limitada ao que é histórico.

Devo então encontrar outra perspectiva para dar sentido à suposta generalidade da descolonização. Isso, de certo modo, nos remete ao tema das regiões disciplinares em que o termo se originou e se consolidou. Na próxima seção farei uma breve genealogia do uso do conceito. Agora é suficiente notar que é possível derivar duas linhas de desenvolvimento: a da reflexão motivada dos atores envolvidos com a vida e com a prática nas sociedades coloniais (indígenas ou metropolitanos) e a do pensamento acadêmico nas humanidades, que muitas vezes se mostrava distante da práxis. No primeiro caso, a descolonização é um dado simultâneo à crítica ao colonialismo e à luta anticolonial. No segundo, ela emerge originalmente como um conceito secundário, um desdobramento do pensamento sobre o colonialismo e o fim dos impérios coloniais. Em última estância, é uma ideia teleológica. Será visto mais tarde que, como conceito, o termo “descolonização” se consolidou originalmente nos estudos de governo (uma área específica da Ciência Política) e na história política dos impérios. Ganhou uso corrente como

1 Este texto deve muito à minha colega Jacqueline Knörr. Em 2022, ela propôs que escrevêssemos conjuntamente um texto sobre o tema da descolonização, que, em sua opinião, estava muito marcado por uma abordagem *top-down* e que se beneficiaria muito das contribuições dos cientistas sociais que estudam a crioulização cultural. Tendo aceitado o convite, passei três meses no Instituto Max Planck de Antropologia mergulhado na literatura sobre o tema. Chegamos a escrever uma estrutura do que seria o texto conjunto e, de volta ao Brasil, eu elaborei um borrão do que seria a revisão crítica da literatura. Nosso texto conjunto ainda não foi completado e explora em mais detalhes a contribuição dos estudos de crioulização cultural para um melhor enquadramento do tema da descolonização.

2 Mignolo (2018, 119). Ver também Ndlovu-Gatsheni (2018, 43).

3 Nota-se que linguisticamente o movimento entre colonialismo e colonialidade é equivalente ao movimento, nos estudos de gênero, entre homossexualismo e homossexualidade. Ficam em aberto a equivalência da carga semântica e a relação entre modelo e cópia entre os dois movimentos. Para as razões e os sentidos desse movimento nos estudos de gênero, ver Castorino e Xavier (2021). Em todo caso, a passagem do colonialismo para a colonialidade cristaliza os eventos históricos, torna unidimensional a vida colonial e homogênea a dominação. Ver mais adiante.

um termo descritivo nas instituições governamentais e no meio acadêmico após a Segunda Guerra. Só mais tarde, já bem consolidado, o termo descritivo torna-se um conceito apropriado por sociólogos e antropólogos e, a partir dos anos 1990s, pelas várias abordagens interdisciplinares que passaram a pipocar nas universidades do Norte Global: nos chamadas *Area Studies* (os centros de estudos africanos, asiáticos, latino-americanos), nos departamentos de estudos étnicos, de gênero, literários, culturais etc.

Assim, a descolonização, que no início era um termo descritivo usado para falar de um processo de mudança política, expandiu-se para outros domínios e hoje está por toda parte. Atualmente, fala-se com a mesma naturalidade com que os agentes coloniais dos anos 1940s e 1950s falavam em descolonização da África Ocidental Francesa de descolonização do corpo (Blackwell 2023), dos zumbis (Saldarriaga e Manini 2022), da gastronomia (Janer 2022), da *metal music* (Varas-Diaz 2021), da saúde (Nunes e Louvison 2020), do cabelo (Norwood 2018), do *design* (Tlostanova 2017), do cinema (Piçarro, Cabecinhas e Castro 2016), do trabalho, tempo e lazer (Shippen 2014), entre outros tópicos. Ela está por toda parte, no sentido de ser um sujeito popular no meio acadêmico, tratado de vários modos, com base em distintas e às vezes contraditórias perspectivas teóricas, ideológicas e práticas. Em outras palavras, a descolonização está na moda e isso sugere uma relação relativamente inédita entre o pensamento acadêmico e o mundo da cultura em geral (ver mais adiante)<sup>4</sup>.

Em consequência da pretensão à generalidade, da ideia de estar por toda parte, o termo “descolonização” engordou ou, em outros termos, inflacionou. Como tem ocorrido com outros conceitos das ciências sociais (cultura, identidade, resistência, populismo, gênero, entre outros), o conceito “descolonização” tem passado por um processo que tenho alternativamente denominado “inflação semântica” ou “obesidade conceitual”. Trata-se de um tipo específico de desventura que assola o universo conceitual das humanidades. Como a inflação nos sistemas econômicos, a obesidade conceitual opera de modo a retirar dos agentes da reflexão as referências básicas de valor e de sentido. Trata-se de um processo pelo qual um conceito passa a sofrer, ao longo do tempo, de excesso de significação. O contexto em que tal processo se desenrola é apenas um nicho secundário da economia política da academia, aquele em que viceja o mercado conceitual das humanidades, caracterizado por uma dinâmica intensa e por vezes caótica, que não tenho tempo para examinar neste texto.

Um exame perfunctório da literatura apropriada mostra-nos que os sentidos que são dados ao termo “descolonização” são muito variados, frequentemente em contradição uns com os outros. Nas seções seguintes, farei uma breve reflexão sobre o modo com que a ideia foi usada no mundo acadêmico, apontando para as incoerências, inconsistências, contradições e imprecisões que caracterizam a sua história. A seguir, vou propor o que acredito ser uma abordagem à descolonização baseada na crioulização, que penso ser mais produtiva do que as abordagens pós-coloniais e decoloniais.

4 O termo se tornou tão popular, que seu destino parece ser o de todas as modas no universo da cultura popular: desfazer-se pela autonegação e pelo rápido esquecimento. Um exemplo da negação encontra-se no título do artigo de E. Bua e S. L. Sahi (2022): *Decolonizing the Decolonization Movement in Global Health: A perspective from global surgery*.

## Descolonização: uma revisão

A despeito de sua imensa popularidade nas Ciências Sociais, os estudos sobre a descolonização têm uma história recente<sup>5</sup>. Uma evidência indireta disso vem da afirmação do historiador inglês D. K. Hargreaves (1988, 1) de que até o final da década de 1980 ainda não havia uma definição consensual para essa palavra. Conforme tem sido apontado por mais de um estudioso, o grande interesse contemporâneo sobre o sujeito é mais intenso do que nas três décadas que se seguiram à segunda guerra europeia de 1939-1945 (Chabal 1996, Cooper 2005). Curiosamente, no período em que as sociedades coloniais se tornaram independentes, nem o colonialismo e menos ainda a descolonização eram objetos da atenção de cientistas sociais ou de historiadores; quanto muito era tema de discussão para os altos oficiais da administração colonial e para a gente ligada aos estudos governamentais. Durante as décadas de 1950s e 1960s, a dominação colonial era, sobretudo, um objeto de mobilização de parte da população nas colônias (sobretudo as elites nacionalistas engajadas nas lutas por autogoverno) e de alguns intelectuais nas universidades dos países imperiais e o regime como um todo (o colonialismo), objeto de ataque. À exceção de Balandier (1951) e outros poucos, o mundo acadêmico estava mais interessado na mudança social associada à modernização e ao desenvolvimento dos territórios que até então o colonialismo impedira de ocorrer<sup>6</sup>. Modernização, desenvolvimento, urbanização e industrialização eram as categorias chaves para os cientistas sociais e historiadores pensarem as transformações profundas que então estavam a ocorrer nas colônias. O passado e o presente das sociedades coloniais eram então tratados de maneira genérica, com base nas concepções teleológicas e eurocêntricas acerca da modernidade. Cooper (2005, 33) argumenta que os estudos coloniais se tornaram objeto do interesse acadêmico somente quando os impérios coloniais já não tinham mais legitimidade institucional e o colonialismo, enquanto regime de dominação, já não era mais uma forma de organização política. Isso significa que a explosão dos estudos coloniais nas décadas de 1980 e 1990 só veio a ocorrer 30 ou 40 anos depois do fim dos impérios coloniais. O colonialismo e a descolonização só se tornaram objetos importantes da reflexão acadêmica quando a teoria social já anunciava o advento de uma nova moda ou fase: a do pós-colonialismo. Daí, se é mantido o mesmo o intervalo-lacuna, entre a vida social e as construções teóricas, é possível descortinar uma simetria inaudita: depois de 30 ou 40 anos da consolidação dos estudos coloniais, talvez seja o momento de elevar a descolonização à condição de objeto de reflexão crítica.

O termo “descolonização” tem uma história de quase 200 anos. Aparentemente, foi usado pela primeira vez em 1836 pelo escritor francês Henry Fonfrède, em um texto chamado *Décolonisation d'Algers*, no qual ele vociferava contra a ocupação francesa de Argel. Esse primeiro uso do termo mantém uma continuidade com o uso corrente no presente, expressando um protesto, uma atitude contrária, de resistência intelectual contra a ocupação e dominação de um império sobre um território e um povo além-fronteiras (Ward 2016, 232; Wood 2020, 9). A palavra

5 Uma consulta ao site *libgen.is*, muito acessado por pesquisadores no Global South, revela um dado interessante. Havia em seu banco de dados 267 livros contendo a palavra *decolonization* em seu título. Desse total, somente 10 foram publicados antes de 1985, sendo a imensa maioria publicada no século XXI.

6 Merece menção o fato de que uma parte dos antropólogos ingleses ligados ao *Rhodes-Livingstone Institute* após a segunda guerra, e mais tarde formando o que se convencionou chamar de Escola de Antropologia de Manchester, também estavam interessados em compreender o que Balandier chamou de situação colonial. O trabalho pioneiro de Gluckman (1940) sobre a situação social na Zululândia, bem como os de Mitchel (1956) e Epstein (1958) são exemplos do incipiente interesse dos antropólogos sobre o tema.

reapareceu em 1853 em um discurso do senador abolicionista norte-americano William Henry Steward, no qual ele falava de “descolonização geral” para se referir ao desmantelamento (*rollback*) constante da ocupação espanhola e, mais tarde, mexicana no oeste americano (Ward 2016, 232). Há uma sutil diferença de sentido no uso dessa palavra pelo abolicionista. Para ele, a descolonização se refere ao processo já em andamento que conduz à transição do poder de um país a outro (ambos pertencentes à mesma configuração civilizacional) sobre um território determinado.

Parece que o termo não caiu no gosto do mundo acadêmico e político de então, como veio a ocorrer no início do século XXI, caindo na obscuridade por cerca de 70 anos. Depois de aparecer em contextos variados nos anos 1920s, o termo passou a ser usado de modo sistemático, como um conceito nascente, pelo cientista social alemão Moritz J. Bonn. Numa série de ensaios publicados a partir de 1926<sup>7</sup>, Bonn vai utilizar o termo *Gegenkolonisation* como sinônimo de descolonização. Para ele, esse processo de mudança era devido às transformações na ordem política, econômica e cultural global que estavam a ocorrer no início do século XX bem como à crescente assertividade dos povos colonizados. Sua principal consequência seria o fim da era de dominação imperial sobre vastos territórios<sup>8</sup>.

Um pouco antes de Bonn dar um caráter de conceito ao termo, nos turbulentos anos após a guerra de 1914-1918, o presidente norte-americano Woodrow Wilson fez uma proclamação em janeiro de 1918 em que promovia a autodeterminação nacional e negava o direito dos impérios coloniais de exercerem a soberania sobre outros territórios sem o consentimento dos povos que neles habitam, como se fosse uma propriedade imperial<sup>9</sup>. Wilson não usou o termo “descolonização”, e parece que estava pensando, ao fazer tal defesa, em países como a Polônia e outros da Europa Central e do Leste<sup>10</sup>. Apesar disso, sua proclamação teve grande apelo entre os líderes anticolonialistas do mundo colonial em África e Ásia. É muito citado nos estudos sobre o tema, o fato de o líder vietnamita Nguyen Tat Thanh (mais tarde conhecido como Ho Chi Minh) ter buscado uma audiência com o presidente, procurando sem sucesso um aliado à sua causa nacionalista (Kohn e McBride 2011, 22).

A palavra “descolonização” só veio a aparecer como título de livro em 1952, na obra de um administrador colonial e estudioso da vida de alguns povos das colônias francesas em África (Labouret 1952). Tendo um conhecimento direto da vida colonial na África Ocidental Francesa, bem como experiência etnográfica entre vários povos da região e falante de muitas línguas africanas, Labouret entende a descolonização como o ponto culminante do regime colonial, que foi precocemente alcançado – para ele, de modo imprudente – por causa das pressões da guerra fria. De maneira semelhante ao uso subsequente do termo na França, a descolonização era vista por Labouret como um processo histórico de mudança política objetivo, que não devia ser identificado nem com a agência dos governos coloniais e suas instituições, nem com os nascentes movimentos nos territórios coloniais.

Nos sentidos dados ao termo pelos quatro autores acima mencionados bem como na proclamação de Woodrow Wilson em favor da autodeterminação e do

7 Em língua inglesa, ver seu verbete sobre o Imperialismo para *Encyclopedia of Social Sciences* (1932) e seu livro (1938).

8 Ver Ward (2016) para uma análise detalhada da perspectiva de Bonn.

9 Esse fato parece ser um dos marcos dos estudos da descolonização, sendo objeto da menção de vários estudiosos. Ver Füredi (1994, 10), Rothermund (2006, 48-51), Shipway (2008, 11), Kohn e McBride (2011, 21-22), Jansen e Osterhammel (2013, 39-40), Kennedy (2016, 19, 82), Jansen e Osterhammel (2013, 39-40), Gerwarth 2018, 27).

10 Sobre o apelo e influência da declaração do presidente Wilson, ver Manela (2007).



autogoverno dos povos, encontram-se as principais linhas de desenvolvimento do conceito nos anos seguintes, bem como as principais tensões, imprecisões e inconsistências que nele residem. As diferenças entre as perspectivas de cada autor se referem a quem são os agentes da descolonização, ao tipo de mudança nela implicada e à natureza da relação entre dominados e dominadores.

A tensão mais visível é a que diz respeito ao agente da descolonização. Em Fonfrède, ele parece ser o sujeito dominado por um poder exógeno, como os argelinos querendo pôr fim a uma ocupação francesa que mal se consolidara. E como o seu tema é a descolonização de Argel, subentende-se que o sujeito dominado que reage e resiste à ocupação são agentes urbanos, com alguma história de relação com poderes exógenos. Na mesma linha, Bonn atribui parcialmente a descolonização à crescente assertividade dos que estão sujeitos à dominação colonial, mas a agência dos colonizados é complementada por uma força difusa, de natureza global, que conduzia ao fim dos impérios coloniais. Já os textos do senador norte-americano e do administrador-etnólogo francês parecem sugerir que o agente da descolonização é uma força histórica impessoal. Labouret é mais específico, adotando uma perspectiva teleológica da descolonização como o ponto culminante do regime colonial.

No que diz respeito ao tipo da transformação implicada pela palavra “descolonização”, Fonfrède, Steward e Labouret parecem sugerir tratar-se de uma mudança política, dada a ênfase que atribuem à ocupação territorial e à forma de governo colonial (Labouret)<sup>11</sup>. Por sua vez, Bonn argumenta que a descolonização vai além da política e economia, alcançando as esferas social e cultural, o que está em linha com a maioria dos estudiosos atuais do fenômeno<sup>12</sup>. No que se refere à natureza da relação social que produz tanto o processo de dominação colonial quanto o seu oposto, as posições de Fonfrède e Labouret são claras: trata-se de uma relação entre povos pertencentes a configurações civilizacionais diferentes. Wilson e Bonn parecem estar pensando em relações de dominação entre povos de origem cultural e linguística semelhante, posição que é compartilhada, de modo ainda mais nítido, por Steward. Em suma, para os autores franceses, a descolonização (assim como a colonização implícita a ela) seriam formas históricas de dominação assimétricas, entre unidades radicalmente diferentes, enquanto para os outros autores, ela seria uma forma relativamente simétrica, entre unidades sociais culturalmente assemelhadas.

As perspectivas desses autores primevos (com a exceção provável de Labouret) deixam em aberto e sem tratamento detalhado a possibilidade de os agentes principais da descolonização serem os próprios impérios coloniais. Jansen e Osterhammel (2017, 3-4) argumentam que, depois de Bonn, o termo só ganhou frequência regular a partir de meados dos anos 1950s, tornando-se um item importante no léxico de administradores e políticos dos impérios coloniais europeus que desde os anos 1930s se esforçavam para engendrar um projeto de transferência do poder nos territórios das colônias para líderes indígenas confiáveis, num ritmo e numa escala gerenciada segundo as ideias das elites governantes europeias.

A primazia da motivação europeia e a consequente relativa falta de agência

11 Política também parece ser a proclamação do Presidente Wilson ao falar em autodeterminação e autogoverno dos povos.  
12 Vale notar que um autor africano envolvido com a prática da descolonização vai, *avant la lettre*, notar sua natureza extrapolítica. Trata-se de Leopold Senghor, que em 1957 vai dar a ela uma definição psicologizante: a abolição de todos os preconceitos e dos complexos de superioridade e inferioridade da mente dos colonizadores e colonizados. Ver Hargreaves (1988, 2).

dos colonizados foram uma constante no entendimento do termo pela elite política dos impérios coloniais, incluindo os que ocupavam posições elevadas na administração dos territórios coloniais. A natureza política da inevitável descolonização também foi uma constante por essa época, complementada pela dimensão econômica. A ênfase na agência dos colonizadores como propulsora da descolonização prosseguiu sem grandes rupturas nos trabalhos dos historiadores dos impérios dos anos 1970s, a despeito das diferenças entre eles no tocante à avaliação do regime colonial e do próprio processo de descolonização. Alguns atribuem a descolonização a falhas e deficiências dos poderes coloniais. Entre outras, Gann e Duignan (1967) apontam: a competição entre os impérios, a falta de planificação coordenada entre as metrópoles no processo de descolonização, a debilidade política e psicológica dos colonizadores e a falta de apelo à causa colonial nas metrópoles. Outros eram simpáticos aos nacionalistas e críticos da descolonização deste ou daquele império colonial (Grimal 1978). Havia também os que preferiram comparar as diferentes administrações coloniais (sobretudo a francesa e a inglesa) e seus planos de descolonização (Albertini 1971). E um pouco mais tarde, Holland (1985) também advoga uma abordagem metropolitana, argumentando que a descolonização era basicamente o produto de mudanças nas metrópoles. Apesar das mencionadas diferenças, essas abordagens têm alguns pontos em comum. Primeiramente, seus autores pertencem à elite intelectual das metrópoles. Uma exceção interessante vem do trabalho do sociólogo nigeriano Peter Ekeh (1975). Ele percebeu que a descolonização africana é produto da agência de duas elites em disputa sobre o controle do poder do Estado: a elite colonial-administrativa (nas colônias e nas metrópoles) por vezes associada com colonizadores europeus sem vínculos com a administração (comerciantes, empresários, profissionais qualificados etc.) e a emergente elite burguesa africana, de base urbana. Em segundo lugar, apesar de trabalharem implicitamente com a ideia de um agente indutor metropolitano, suas análises focaram as mudanças políticas e econômicas nos territórios coloniais que se transformaram em estados-nações. Implícito fica que a descolonização levou igualmente ao fim dos impérios coloniais, que também se transformaram em estados-nações.

### **O olhar do outro lado**

A primazia da agência dos dominados (a massa da população, seus líderes e pensadores) no processo de descolonização foi constante nas reflexões dos intelectuais e ativistas oriundos do mundo colonial. De certo modo, a volição dos dominados, a resistência e o desejo de alterar o estado de coisas que os alienava e os tornava sujeitos coloniais foram complementados pela atitude de recusa da responsabilidade por parte dos dominadores que patrocinavam a descolonização. Isso pode ser observado em argumentos como “o custo do desenvolvimento das colônias é muito mais alto do que os retornos econômicos que tal desenvolvimento propicia”, “se as políticas de autogoverno falharem, a culpa não é do poder imperial, mas das lideranças indígenas que as dirigem”, e “as eventuais falhas no

processo se devem sempre ao mau planejamento da descolonização, em virtude das pressões internacionais e das lideranças indígenas” (Cooper 2004, 22-23).

A primeira coisa a notar aqui é que o mesmo processo de mudança que os administradores coloniais, a elite política dos impérios e, um pouco mais tarde, historiadores e cientistas políticos chamavam de descolonização foi enquadrado segundo uma outra ótica, por parte da liderança nacionalista no mundo colonial e dos pensadores vinculados à esquerda na Europa: a do anticolonialismo, da luta de libertação nacional da unidade africana ou panafricanismo. Muitos líderes que se engajaram na luta para tornar sujeitos coloniais em cidadãos ancoravam a mudança e o futuro de seus países independentes em tradições e instituições do passado de suas sociedades, fazendo uso delas na mobilização das massas para a resistência e na legitimação de novas estruturas políticas e econômicas, apesar de derivadas em muitos aspectos das estruturas coloniais. Gandhi, Afghani representam essa perspectiva. Outros pensadores/ativistas percebiam e lutavam para que as transformações associadas à descolonização tivessem a natureza de uma ruptura radical com o passado e presente colonial e imperialista, enfatizando a natureza libertadora da luta anticolonial, bem como sua dimensão holista, que ia muito além da autodeterminação política e independência econômica, envolvendo as dimensões afetivas e cognitivas da vida social. Ho Chi Minh e Fanon ilustram pensadores e líderes nacionalistas que adotaram tal perspectiva.

Fanon (2004) talvez seja, dentre os estudiosos/ativistas, o que deu mais atenção à ideia de descolonização em seu pensamento sobre o mundo colonial e sobre a luta anticolonial, destacando a inevitabilidade de seu caráter violento e revolucionário e seu alcance holístico. Outros como Nkrumah (1964) e Cabral (1973) utilizam a palavra em contextos muito restritos dando a ela um lugar secundário em seus arcabouços conceituais. Cabral só menciona a palavra quando se refere às resoluções das Nações Unidas sobre o tema e ao seu comitê de descolonização. Além desse contexto, Cabral pensa a descolonização como “luta de libertação nacional”, “movimento anticolonial”, “retorno às fontes”, “unidade dos povos africanos” e “luta de classes”. Influenciado por panafricanistas norte-americanos, como Du Bois e Garvey, e pelo pensamento marxista, Nkrumah (1964) subordina a descolonização ao *Consciencism* e ao panafricanismo. O *Consciencism* seria uma ideologia ou uma estratégia baseada numa ontologia afrocêntrica materialista (baseada na ideia de uma personalidade africana), mas contendo também elementos da experiência africana com o Islão e com o cristianismo, elaborada para vencer os desafios do colonialismo e do neocolonialismo e alcançar o desenvolvimento africano. Em seu pensamento, a descolonização está associada ao desenvolvimento e esse, às noções de solidariedade anticolonial e unidade africana. Mais importante do que a descolonização em seu edifício conceitual, é a sua ideia de neocolonialismo, que afirma que o colonialismo não acabou, que as novas instituições resultantes da descolonização somente adornam e mantêm as forças da dominação colonial sob uma aparência mais suportável<sup>13</sup>. Sua luta seria, enfim, uma batalha sem previsão de final contra essa nova forma de ressurgência do colonialismo, agora não mais sob a forma de impérios coloniais institucionalizados, mas como

13 Sobre o lugar central da ideia de neocolonialismo, ver Nkrumah (1965).

uma formação comercial-militar não territorializada (Ndlovu-Gatsheni 2018, 56).

A proximidade entre a ideia de neocolonialismo e as ideias desenvolvidas pouco tempo depois pela teoria da dependência em instituições sul-americanas é marcante. Como será visto adiante, a fertilização cruzada de ideias e os termos viajantes que essas perspectivas desenvolveram e puseram em movimento vão ser muito influentes no pensamento pós-colonial e decolonial que despontou nos anos 2000, conferindo à descolonização um novo e inaudito vigor. A vertente teórica de fundo a influenciar tanto o pensamento dos pensadores e líderes anticoloniais dos anos 1960s quanto o dos teóricos da dependência dos anos 1970s e as teorias pós-coloniais e decoloniais dos anos 2000 é o pensamento marxista em toda a sua complexidade e variedade<sup>14</sup>.

### **A antessala da popularidade: os estudos coloniais**

Por razões que nos escapam, as Ciências Sociais esperaram entre 30 e 40 anos depois das primeiras independências das antigas colônias europeias para enfrentarem analiticamente o colonialismo. Deste enfrentamento emergiram alguns consensos parciais que devem ser destacados.

### **Colonização versus Colonialismo**

Primeiramente, a ideia de que o regime colonial resulta de formas específicas de colonização que foram desenvolvidas na Europa dos séculos XIX e XX (Cooper 2005, 38). É sabido que o termo “colonização” pode ter como referente uma vasta gama de casos históricos, dispersos territorialmente por todo o planeta, de dominação e conquista caracterizados pela transferência de gente, recursos, saberes, valores e signos da unidade política conquistadora para a unidade conquistada. Dada essa definição, seria possível listar os casos das cidades-estado gregas com suas colônias no Mediterrâneo cerca de quatro séculos antes da era cristã; do Império Romano no início da era cristã por quase toda a Europa, norte da África e Oriente Médio; dos mongóis da Ásia Central, que construíram colônias dispersas por um vasto território da Eurásia; do Império Omani com seus postos de troca no Oceano Índico, dos reinos Europeus (da Península Ibérica, França e Inglaterra) do século XVI no continente americano; e dos impérios coloniais europeus do século XIX pela África, Ásia e Caribe. Do ponto de vista histórico e macroestrutural, esses casos pouco têm a ver uns com os outros, além da pura dominação e conquista. Desse modo, quando se leva a cabo a hipótese original de que o colonialismo conteria os germes da descolonização, sem fazer uma distinção entre colonização e colonialismo, fica-se com uma ideia genérica de descolonização, de pouca valia analítica, por ter como condições básicas algo muito geral e abstrato: relações de forte assimetria entre as sociedades e rupturas pontuais desse estado de coisas.

Felizmente, a prática dos cientistas sociais e historiadores vai numa outra direção. Quando se esquadrinham os estudos sobre os temas correlatos da colonização, colonialismo e descolonização, nota-se que, apesar da referência inicial a

14 Ver Ndlovu-Gatsheni e Ndlovu (2022) para uma avaliação das teorias marxistas nos estudos de descolonização contemporâneos.

casos como os apontados acima, o real interesse dos estudiosos são os da conquista de povos e territórios além-mar pelos reinos/impérios europeus. E esses casos se resumem a dois processos históricos distintos: (a) o da colonização resultante da expansão europeia do século XVI, e que veio a ter uma inflexão formal com as independências dos países americanos entre o último quartel do século XVIII e o primeiro do século XIX; e (b) o da implantação do colonialismo em África e Ásia no século XIX, que desmoronou entre 1947 e o 1974. Como se trata de dois processos históricos diferentes, separados no tempo, cujos agentes são claramente distintos<sup>15</sup>, ocorrendo em contextos macroestruturais díspares, proponho então fazer uma distinção entre colonização e colonialismo, o primeiro designando o processo genérico de dominação e conquista com transferência de gente, recursos, valores e signos entre as sociedades envolvidas. O segundo termo ficaria então restrito ao caso histórico da dominação imperialista dos impérios europeus na África e Ásia nos séculos XIX e XX.

De acordo com minha terminologia, de modo a manter um nexo de causalidade histórica entre colonialismo e descolonização, o segundo termo se aplicaria somente ao processo de mudança que ocorreu com o desfazimento formal do primeiro após a segunda guerra europeias de 1939-1945. Noto, no entanto, que isso não é um consenso nos estudos recentes da descolonização, sendo muitos os pesquisadores que não só a remetem à colonização do continente americano, mas também a concebem como tendo continuidade nos dias de hoje (ver mais adiante).

### Englobamento dos contrários

Em segundo lugar, o colonialismo bem como a descolonização foram processos que envolveram e transformaram tanto as sociedades metropolitanas quanto as que foram por elas subordinadas. Essa perspectiva, que estava implícita nos trabalhos de alguns historiadores dos impérios, tornou-se um consenso com alguma abrangência nos trabalhos de historiadores e cientistas sociais envolvidos com o estudo do colonialismo nos anos 1980s e 1990s. Conforme apontou Cooper (2004, 22), a descolonização produziu, pela primeira vez na história, a equivalência formal das unidades políticas em escala planetária, criando o mundo dos estados-nações. Na mesma linha, Goody (1991, 46) notou que o fim do império britânico foi parte integrante do processo de reconstrução do Reino Unido após a Segunda Guerra. Apesar da relativa indiferença das massas populares acerca da questão colonial nos centros dos impérios nos anos que se seguiram à guerra de 1939-1945<sup>16</sup>, as sociedades metropolitanas foram profundamente afetadas pelo colonialismo e pela descolonização dos anos 1950s e 1960s. Conforme bem ilustrou o psicólogo indiano Ashis Nandy (1983), as sociedades metropolitanas também foram profundamente transformadas pelo colonialismo, e tal perturbação chegou alcançar a dimensão do *self* e das identidades pessoais. Em complemento à proposição geral de Nandy, Jewsiewicki (2007, 131) argumenta que não somente a descolonização exemplifica a afirmação dos Estados Unidos como uma força moral da história, mas que ela tem sido uma terapia para curar a América de sua mais perturbadora

15 Se é verdade que são os mesmos reinos europeus que foram nominalmente os agentes ativos nos dois processos históricos, sociologicamente eles eram estados completamente distintos. A estrutura política dos reinos do século XVI era tradicional e hierárquica, baseada no que Weber (1978) chamava de patrimonialismo; a dos reinos do século XIX era liberal e burocrática. A economia europeia do século XVI era baseada no mercantilismo centrado em poucas casas reais; a do século XX, plenamente baseada no modo de produção capitalista. Os saberes prevaletentes nos reinos do século da expansão tinham uma base religiosa, e as tecnologias da produção material era de natureza artesanal; os do século XIX eram francamente baseados no método científico, e a produção era de natureza industrial e de massa. As tecnologias da violência e da conquista dos primeiros reinos tinham a seu dispor formas um tanto primitivas de armas de fogo; as do século XIX e XX eram baseadas nas armas de repetição, nos motores movidos a combustível fóssil e no domínio dos ares. Em suma, a Espanha, Portugal, França e Inglaterra dos dois períodos tinham em comum pouco mais que o nome, sendo unidades políticas completamente diferentes no eixo temporal (e entre si). O mesmo vale para os povos que foram sujeitados nos dois períodos.

16 Essa indiferença não foi característica de todos os impérios coloniais. No caso português, de descolonização tardia, a questão colonial não gerou indiferença na metrópole. Pelo contrário, foi uma questão candente na sociedade metropolitana, produzindo a emigração em massa dos homens jovens, que fugiam do serviço militar e da guerra nas colônias, e despoletando o movimento militar que pôs fim à ditadura e ao império colonial português. Vale notar que a descolonização também foi (e ainda é) um tópico que mobiliza parte da sociedade. Primeiro

aflição, a da discriminação racial.

Uma última evidência da natureza englobante do colonialismo (e como consequência, da descolonização) pode ser apreendida no surgimento e no alcance de um novo conceito para analisar os fluxos de gente em escala mundial. No mundo criouloizado, híbrido ou mestiço da globalização, a migração internacional deu lugar ao transnacionalismo, aos transmigrantes e às comunidades de diáspora. Diferentemente dos imigrantes retratados na literatura clássica da migração internacional, os estudos transnacionais mostram que os novos imigrantes constroem suas relações sociais no interior de uma rede que se estende através das fronteiras dos estados nacionais. No mundo das diásporas e dos transmigrantes, as pessoas têm seus pertencimentos diferenciados e se vinculando a mais de um estado-nação (Basch *et al.* 1994, 8). É verdade que os estados nacionais ainda ancoram identidades, sentimentos de pertencimento e redes de solidariedade e reciprocidade, mas o fazem no ambiente de competição das zonas francas de interpenetração geradas pela ação dos transmigrantes<sup>17</sup>.

### Hegemonia que orienta a experiência e a percepção

Em terceiro lugar, o retomar de ânimo que assaltou os estudos coloniais a partir dos meados da década de 1980 deu legitimidade a novas temáticas na análise do colonialismo, até então consolidado em sua versão reduzida como um processo de dominação política e de exploração econômica<sup>18</sup>. Como em outros tantos lugares, os habitantes das colônias não eram seres com a obsessão única na política. Eles se engajavam cotidianamente em inúmeras atividades ligadas a outras esferas do social, como, por exemplo, a religião e as formas locais e híbridas de sociabilidade que envolviam o cultivo de intensos e às vezes contraditórios sentimentos de pertencimento aos muitos coletivos e associações que pipocavam nas cidades urbanas coloniais<sup>19</sup>. No âmbito da política, predominavam na vida diária as disputas e mobilizações visando a construção e manutenção de redes de poder e prestígio locais tendo como nós as lideranças de vários tipos, e isso raramente tinha ligação direta com a política anticolonial e com a ideologia nacionalista. No que se refere à dimensão econômica, noto que eram muitos os fenômenos de caráter não utilitário a habitar o dia a dia da vida colonial. Por exemplo, eram (e ainda são) frequentes nos rumores que infestam as cidades africanas os sardônicos comentários sobre as estrepolias vinculadas ao consumo excessivo, aos apetites sexuais exagerados e à ganância das pessoas influentes. A proximidade e intimidade implícita entre os que contam tais histórias e os poderosos aos quais elas se referem sugerem que a vida pública era caracterizada por teias de solidariedade que pouco levavam em conta o cálculo econômico racional (Murphy 2010, Trajano Filho 2010a).

Ainda com referência à economia, desta vez de uma perspectiva macro, vou encontrar um germe desse consenso que expande a ideia de colonialismo no trabalho polêmico de Hammond (1966) sobre o imperialismo português. Segundo ele, o esforço por legislar e elaborar políticas para as possessões coloniais implicava em despesas com as quais Lisboa não podia se dar ao luxo de arcar. E apesar disso,

porque produziu uma massa de retornados, que a metrópole tinha dificuldades de absorver. Passados 40 anos do fim do Império Colonial, a descolonização é um dos assuntos preferidos dos antigos militares que serviram durante a guerra e de parte da elite política do país. Sua discussão visa apontar os eventuais problemas do processo: seu ritmo acelerado e falta de controle por parte das autoridades metropolitanas quanto à sua abrangência e dinâmica. As falhas no gerenciamento da descolonização são, para muitos, uma das causas da extrema violência política que de certo modo ainda perdura em Angola e Moçambique. Ver Guerra (1996), MacQueen (1997) e as coletâneas editadas por Morier-Genoud (2012) e Peralta (2021).

17 Não disponho de espaço para fazer mais do que apontar para as possíveis conexões entre descolonização e globalização, tema de debates e polêmicas.

18 Quando se tomam os quatro volumes da coleção *Colonialism in Africa 1870-1960* (Gann e Duignan 1969, 1970, 1975; Turner 1971) nota-se que a maioria dos trabalhos ali apresentados lida com os aspectos político-administrativos e econômicos da vida colonial. 19 Como exemplo, ver a mística da exclusividade oriunda da participação em associações urbanas de ajuda mútua como as lojas da maçonaria em Freetown (Cohen 1981) e as *manjuandadis* do meio crioulo da Guiné-Bissau (Trajano Filho 2010b).

os portugueses conseguiram consolidar sua autoridade e até mesmo ampliar os seus territórios ultramarinos em África, a despeito (e em resposta) do garrote das grandes potências coloniais europeias e da resistência das sociedades tradicionais africanas. Para ele, isso só foi possível porque uma parcela da elite metropolitana desenvolveu, ao longo da segunda metade do século XIX, uma atitude com relação às possessões ultramarinas que veio a se constituir num imperialismo não-econômico. Do ponto de vista dessa elite, a possessão de territórios no ultramar não se justificava pela extração de proveitos econômicos. Pelo contrário, as possessões ultramarinas eram boas para se contemplar, para reafirmar para si mesmos que eles, os portugueses, eram um povo de marinheiros, uma nação colonizadora (Hammond 1966, 139, 199).

Levando adiante a perspectiva posta por Hammond, Trajano Filho (2004) notou que a percepção que portugueses e luso-africanos tinham de sua experiência social era filtrada pelas lentes do pessimismo e da debilidade. A permanência, ao longo do tempo, dos elementos constituidores dessa autoimagem marcada pela humildade e pequenez sugere que o frágil e humilde Portugal foi exitoso em criar, nas suas províncias ultramarinas, uma hegemonia orientadora da percepção e da experiência social. Débil demais para se impor militarmente aos outros impérios coloniais, excessivamente dependente para recusar a “cooperação” com eles, sem meios para implementar o que concebia como a sua centenária missão civilizadora no mundo, o fraco império colonial português foi forte o bastante para construir, manter e inculcar em seus sujeitos coloniais uma imagem derivada de seu olhar para si mesmo<sup>20</sup>.

Implícito nessas posições está a ideia de que o colonialismo é um processo histórico totalizante, instituidor de uma hegemonia orientadora da percepção e da experiência social que vai além do puro e violento exercício de subjugação política e exploração econômica (Fabian 1986, 1998; Comaroff e Comaroff 1991). Por um lado, ele é um fenômeno que alcança as dimensões mais insólitas da vida cotidiana e que pertence aos domínios da percepção e da experiência. Conforme foi bem resumido por Conklin (1997, 248), o colonialismo é “tanto um estado mental como um conjunto de práticas coercivas e um sistema de extração de recursos”. Por outro, ele é tipicamente um fato social total que abraça todas as dimensões do social.

O surgimento de novos tópicos de pesquisa no contexto da renovação dos estudos coloniais também é um indício do consenso sobre a natureza totalizante do colonialismo. A partir de meados da década de 1980, historiadores e antropólogos das sociedades coloniais passaram a se perguntar como o regime colonial impactou e foi impactado por coisas tão díspares como formas locais de sociabilidade e lazer (Martin 1997, Trajano Filho 2009, 2011), práticas desportivas (Fair 1997, Domingos 2012); formas de vestuário (Hendrickson 1996, Gondola 1999, Hansen 2004, Rathbone 2013), artes da performance (Fabian 1990, Barber *et al.* 1997, Kringelbach 2013), higiene e consumo associado aos cuidados corporais (Burke 1996), pintura popular (Fabian 1996), relação entre a produção de álcool bem como seu consumo e a política nacionalista (Akyempong 1996), e o sistema de comunicação não oficial, formado por uma miríade de rumores, boatos e intrigas que fazem a

20 A ideia de poder dos fracos se consolidou nos estudos coloniais e pós-coloniais sob a forma do conceito “armas dos fracos” formulado por Scott (1985, 1990). Na antropologia, precursores dessa abordagem se encontram em Lewis (1963) e Turner (1969, 1974).

crônica da vida social e a crítica política (Trajano Filho 2002, Bonhomme 2009), entre outros temas que até então não eram objetos da atenção dessas disciplinas.

## Além das dicotomias

O último ponto de consenso ao qual quero me referir tem a ver com a visão crítica ao pensamento dicotômico que marcou tanto os trabalhos dos historiadores dos impérios quanto os dos historiadores e cientistas sociais nacionalistas nos anos que se seguiram às independências asiáticas e africanas. Em larga medida, essa crítica resulta de uma compreensão mais aprofundada da questão da resistência.

Até muito recentemente, os estudos coloniais (em África e Ásia) estiveram prisioneiros de uma visão binária da experiência colonial. No passado, as narrativas imperiais reduziam o encontro histórico entre europeus e não-europeus a um esforço de cumprir teleologias ambivalentes, voltadas para identificar e dissolver identidades, para distinguir e, ao mesmo tempo, apagar as distinções. Isso se revela na ideia imperial de missão civilizadora que assimilaria, num futuro fantasiado, as diferenças, ao mesmo tempo que as mantém segundo a moldura dicotômica implicada nas distinções do tipo colonizado/colonizador, selvagem/civilizado e tradicional/moderno<sup>21</sup>. Em oposição às narrativas imperiais, as narrativas nacionalistas dos anos 1960s e 1970s deram um novo estatuto às dinâmicas das sociedades locais, concedendo a elas uma história e a seus membros o atributo básico da humanidade que é a capacidade para agir, tomar decisões e escolher. A expressão-chave de todo este esforço se resume à “resistência à conquista e à dominação”. Essa geração de cientistas sociais e historiadores nacionalistas estabeleceu um laço de continuidade entre um passado de sociedades idealizadas como sendo organicamente integradas e o presente em que eles escreviam. Tendo a resistência como elemento-chave para compreender a história contínua das sociedades pós-coloniais, as narrativas nacionalistas postulavam que a reconstrução de instituições e formas estruturais do passado pré-colonial deveria ser o modelo de integração social para os estados independentes (cf. Cooper 1994, 1520-1522)<sup>22</sup>.

Ao conceber a história das sociedades coloniais como a história dos movimentos de resistência, os cientistas sociais nacionalistas mostraram que a resistência assumiu feições variadas, muito além das lutas armadas de libertação nacional<sup>23</sup>. Os méritos dessa abordagem foram muitos. Além de mostrar que o mundo colonial tinha uma história anterior à chegada dos europeus, ela desvelou a distorção da imagem preferida das narrativas imperiais sobre as colônias: um espaço vazio, um vácuo institucional, uma pedra mole que poderia ser esculpida pelo colonizador e cuja forma acabada seria uma versão escurecida e em escala pequena da Europa. No caso dos estudos africanos, essa abordagem indicou continuidades históricas entre o passado pré-colonial e o tempo pós-colonial, contextualizando histórica e estruturalmente certas facetas da realidade contemporânea, como a continuidade da subordinação econômica, das extremas desigualdades sociais e das práticas patriarcalistas e clientelistas naquilo que Bayart (1993) chamou de “*politics of the belly*”.

21 Para bem realizar essa tarefa, os regimes coloniais puseram em ação um monumental esforço classificatório (Stoler e Cooper 1997, 11-18). Por um lado, buscava-se conhecer a vida indígena através de censos, inquéritos etnográficos, *surveys*, mapeamento do espaço e assinaturas de tratados de concessão territorial. Por outro, procurava-se regular o espaço urbano em que os agentes coloniais estavam instalados, bem como criar e manter uma ordem totalizadora por meio do estabelecimento e imposição de rotinas administrativas, padrões de conduta considerados adequados, posturas e códigos urbanos (Martin 1997, Goerg 1998).

22 O “retorno às fontes” proposto por Cabral (1973) seria o exemplo desse pensamento nacionalista. O estudo de Terence Ranger (1968), que mostra a ligação entre os movimentos de resistência primária no início do período colonial e o moderno nacionalismo de massa na África Oriental e Central, é o exemplo clássico deste tipo de esforço.

23 Entre tantos exemplos, vale mencionar a caricatura mordaz dos agentes de poder europeu nas danças e rituais (Ranger 1968, Vail e White 1983, Olivier de Sardan 1993), os movimentos de revitalização religiosa (Fabian 1971, Fernandez 1982), além das formas que, segundo Scott (1985 e 1990), constituem as “armas dos fracos”.



No entanto, há alguns elementos de continuidade entre a abordagem nacionalista e as narrativas imperiais. Destaco aquele que me parece ser o que mais obscurece o entendimento do que foi a vida social no período colonial bem como o da realidade contemporânea no antigo mundo colonial. Apesar de se contrapor ao maniqueísmo das narrativas imperiais, permanece na historiografia africana dos anos 1960s e 1970s a mesma visão dicotômica da episteme colonial. Em vez da oposição totalizadora “colonizador civilizado *versus* colonizado primitivo” das narrativas imperiais, surgem então oposições polares tais como “moderno *versus* tradicional” e “dominação *versus* resistência”. Conforme bem notou Cooper (1994, 1518), esse tipo de historiografia também é prisioneiro de uma teleologia que impede que se considere que os sujeitos subordinados pudessem alterar as linhas de subordinação no interior do regime colonial. Em última instância, a teleologia nela embutida sinaliza um entendimento do colonialismo como um processo histórico sufocante em que as coisas são bipolares e bicolores, em que toda mediação é impossível e a vida se resume a uma violenta questão de tudo ou nada, de resistir ou colaborar.

Um mote comumente repetido nesses estudos é que os regimes coloniais não foram monolíticos e onipresentes<sup>24</sup>. Os colonizadores nunca trouxeram para as colônias uma agenda única para a apropriação e uso do poder e nunca compartilharam um mesmo ideal sobre como tratar os indígenas. Na realidade, os “colonizadores” não formavam um corpo homogêneo. Havia distinções de classe, de gênero e de inserção econômica, e essas diferenças balizavam a competição e os conflitos entre eles<sup>25</sup>. Trata-se de tensões que se originavam na própria estruturação da diferença nas metrópoles, já que os projetos coloniais reverberavam a política de classes existente na própria Europa (Stoler e Cooper 1997, 9). O mesmo acontece com relação aos “colonizados”. Também eles não constituíam uma classe homogênea, e as redes de relações que os conectavam eram tão ou mais complexas que a dos europeus que ocupavam suas terras. Em África, havia os camponeses mais ou menos engajados com os setores exportadores da economia colonial, os africanos que migravam de suas aldeias para os aglomerados multiétnicos que nasciam da intervenção colonial, os jovens impedidos de alcançar a maturidade social plena por causa do excesso de poder patrimonial dos chefes “tradicionais” impostos ou apoiados pelo governo colonial; havia chefes e comuns, homens e mulheres, anciãos e jovens; havia, por fim, toda uma área sombria habitada por mestiços culturais e raciais. E todos eles com agendas e estratégias diferenciadas, cada um se apropriando das tecnologias e saberes trazidos pelos europeus segundo seus idiomas culturais diferenciados e seus interesses particulares, sem que os agentes coloniais compreendessem plenamente o que estava de fato acontecendo. Localizados em posições variadas na estrutura de suas comunidades de origem e com inserções e articulações diferenciadas no sistema colonial, os sujeitos coloniais operavam em universos sociais concorrentes e desenvolviam uma capacidade de oferecer uma pluralidade de respostas às demandas da situação colonial sem estarem aprisionados à alternativa binária de colaborar ou resistir.

A própria estrutura de dominação mostrava-se frágil. Como a diferença entre

24 Ver Mbembe (1991, 95), Cooper (1994, 2005), Stoler e Cooper (1997, 6), Comaroff (1997).

25 Martin (1997, 190) mostra que em Brazzaville havia uma curiosa forma de estratificação social. Nela, os comerciantes portugueses que interagiam (casavam, comerciavam, residiam) com os africanos ocupavam as posições mais baixas e eram vistos por muitos europeus como não brancos. Aparentemente a posição social das missionárias suecas também era baixa porque elas não eram francesas nem católicas. Sobre o lugar do gênero nas relações coloniais, ver Stoler (1997).

africanos e europeus não era radical e permanente (Stoler e Cooper 1997, 7), toda diferença dificilmente instaurada tinha de ser mantida a duras penas ao sabor das circunstâncias. Por isto observa-se uma grande inconstância nas formas dos regimes coloniais formularem suas políticas da diferença. Entramos aqui no coração da contradição do colonialismo, que pode ser apreendida no esforço por satisfazer a uma dupla necessidade: a de civilizar o outro, apagando assim as diferenças, e a de mantê-las para assegurar a dominação e o desenvolvimento das colônias, mas somente até um determinado limite, de modo que os territórios coloniais não alcançassem autonomia suficiente para dispensar os donos do poder. Não é por outra razão que o estado colonial tinha o vai-e-vem como seu modelo ideal de operação (Stoler e Cooper 1997, 26). Por trás do modelo orientado pela lógica do constante reexame em que se cede hoje para impor amanhã, do aspecto aparentemente gratuito de uma legislação de eficácia duvidosa, que a tudo pretendia alcançar (da macroeconomia às posturas urbanas mais microscópicas, da tributação pesada à higiene com o corpo), da violência colonial que intervinha na intimidade da vida social, do discurso normatizador que se pretendia hermético e imune a contradições, o estado colonial sempre se mostrou incapaz de operar só pela coerção (Cooper 1994, 1529). Para manter a vida social em funcionamento, carecia costurar alianças, ceder algum espaço de atuação para as elites locais (indígenas e crioulas), fazer vista grossa para certos tipos de insubordinação e indisciplina, deixar abertos os canais de comunicação não oficiais, como o sistema de rumores e boatos, e incorporar parcialmente valores, normas e práticas de alguns grupos subordinados. Havia assim vastas áreas da vida social em que o estado não operava e que funcionavam à revelia do poder colonial institucionalizado. Igualmente, aos subordinados não interessava participar em todas as dimensões da vida colonial, mas somente daquelas que lhes ofereciam vantagens simbólicas e materiais. Tudo isso faz do colonialismo um regime no qual a participação era contextual e móvel, a hegemonia precária, a submissão diferenciada e os conflitos localizados (Mbembe 1991, 95-96).

O corolário dessas análises já se anuncia. Os novos estudos coloniais dos anos 1990s mostram que apesar de toda a violência e da assimetria objetiva de poder no encontro colonial, a agência dos dominados desempenhou um importante papel no desenho e na reprodução da vida social e política (Mbembe 1991, 91-92, Cooper 1994, 1529, Stoler e Cooper 1997). A própria estrutura simbólica do poder colonial foi construída com elementos oriundos de uma agência africana e asiática, que realizava uma incorporação transformadora de parte da simbólica ocidental para devolvê-la transfigurada na construção dos edifícios das culturas coloniais<sup>26</sup>. Não sendo, portanto, os regimes coloniais produto da pura vontade dos impérios, a oposição polar entre colonizados e colonizadores perde muito de seu poder de estruturar o conhecimento sobre o que de fato aconteceu nas colônias.

Antes de prosseguir com o exame das proposições e limitações da recente literatura sobre a descolonização, é prudente fazer um balanço do que foi até agora avançado. Um ponto isento de controvérsias é o de que um dos significados do termo tem a ver com a mudança de natureza política e econômica pela qual o

26 Há uma vasta literatura com exemplos de como a agência dos africanos se engajou na resignificação de símbolos caros à cultura europeia. Celebrações rituais como as do culto Hauka (Stoller 1995) e as dos cortejos das tabancas (Trajano Filho 2011) agregavam novas camadas de significado às ideias europeias de ordem e disciplina. O consumo de produtos de cuidado corporal como sabonetes, xampus e loções fazia o mesmo com relação às ideias de higiene e saúde (Burke 1996).

poder colonial se retira de seus territórios conquistados, que ganham assim independência política e autonomia econômica. Isso deriva da existência de um laço intrínseco a ligar colonialismo e descolonização. Também não é controverso o fato de que esse processo de mudança afetou os dois lados da relação que constituía o colonialismo. Impérios e colônias se transformaram em estados-nações. O que não é consensual é a questão de o quanto o colonialismo é uma forma de organização política extinta e do grau em que a descolonização é um processo concluído

O par colonialismo-descolonização tem uma natureza holística. Sua existência afeta diferenciadamente todos os elementos envolvidos na relação: os que dominam e os que são dominados. Ainda sobre sua natureza holística, vale notar que os estudos coloniais dos anos 1980s e 1990s fizeram uma importante crítica ao modo como o par foi concebido tanto nas narrativas imperiais quanto na historiografia nacionalista. Em vez de tratar a descolonização como um fenômeno de exclusiva natureza política, que promove a transformação de colônias em estados-nações, os estudos coloniais mostraram que o par colonialismo-descolonização abarca as dimensões da percepção e da experiência e cria uma hegemonia cujo alcance vai muito além da política e economia. Assim, esse par alude a um fato social total que engloba todas as dimensões da vida social. Apesar da ampliação do alcance do par conceitual, as análises de casos específicos de descolonização ainda têm a mesma natureza *top-down* das abordagens imperiais e nacionalistas. Elas olham para coisas como o lugar das formas de vestir, da música, das formas de sociabilidade, da religião prática, entre outras, mas quase sempre têm como pano de fundo o processo de construção nacional através do qual as unidades políticas se tornam “cultured states”<sup>27</sup>. Nesse sentido, mantêm com as análises anteriores o mesmo viés institucional que busca compreender o mundo como deveria ser.

### A chegada da decoloniadade

Interessantemente, cerca de 50 anos depois de finda a “descolonização” formal da Índia, que inaugurou uma onda geral de descolonização em África e Ásia, e 35 anos depois do colapso do último e mais débil império colonial em 1974, as humanidades entraram no século XXI revigoradas por uma nova e surpreendente moda: a dos estudos decoloniais. Parece-me importante realçar, mesmo sem aprofundar a reflexão sobre o tema, a curiosa relação entre teoria e mundo empírico estabelecida pelas ciências sociais na atualidade e a impressionante lacuna entre os dois.

A descolonização voltou com todo vigor no século XXI, e esse retorno é tributário de duas linhas de abordagem previamente existentes. É tentador fazer a genealogia que liga os estudos decoloniais do século XXI a essas abordagens, pois creio que isso revelaria a intrincada rede de inspirações que alimenta o forno da reflexão contemporânea sobre a sociedade e a cultura, bem como a série de paradoxos e de fertilizações cruzadas imprevistas. No entanto, por nos faltar espaço para essa tarefa, vou me contentar em esboçar as suas linhas gerais<sup>28</sup>. O que queremos agora não é discutir em detalhes os múltiplos laços genealógicos das várias abordagens contemporâneas da descolonização, tampouco as suas controversas

27 Tomo emprestada essa expressão do título do livro de Andrew Ivaska (2011), que nos oferece um bom retrato da descolonização na Tanzânia como um fato social total.

28 São numerosas as tentativas de enquadrar os estudos decoloniais contemporâneos segundo as correntes dominantes da teoria social. Destaco o trabalho de Amselle (2010), por olhar para o fenômeno a partir de uma perspectiva inusual, a do mundo francófono. Como em toda classificação genealógica, o meu esforço também é enviesado pelas escolhas que fazemos e pelos interesses que temos. Por exemplo, não são poucos os autores que defendem que as teorias pós-coloniais se originaram no campo da crítica literária, o que não é meu entendimento. Ver Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1989) e Gupta (2007) a este respeito. Sobre a natureza interessada, as manipulações das genealogias e a construção de mitologias, ver também o clássico texto de Leach (1954) sobre a manipulação da mitologia das linhagens Kachin.

fontes de inspiração, mas somente as correções de rumo que elas fizeram no que concerne aos sentidos atribuídos ao termo “descolonização”.

Aparentemente, a reivindicação de que os estudos decoloniais teriam sua origem em correntes de pensamento não ocidentais seria o elemento-chave que daria a elas a legitimidade que alcançaram no meio acadêmico a partir dos anos 1990s. Eles realizaram, de modo implacável, a crítica das assimetrias de poder entre os estados-nações e da supremacia do pensamento europeu que, em estreita relação com o colonialismo e imperialismo, pretende se aplicar a todas as coisas, em todos os tempos e lugares. Para isso, adotaram uma perspectiva radicalmente crítica de qualquer viés eurocêntrico, buscando desenvolver categorias, enquadramentos, teorias e formas de pensamento originalmente associadas a outras vertentes culturais. Se há uma propensão geral a compartilhada por suas variadas abordagens, ela poderia ser posta como um esforço, às vezes reativo outras vezes proativo, para se desligar, se afastar, ou se contrapor ao Ocidente, suas instituições e seus saberes<sup>29</sup>.

Tais correntes de pensamento prosperaram no abrigo de dois ninhos básicos. O primeiro localiza-se nos esforços dos indianos para construir uma historiografia de seu país que rompesse com a abordagem *top-down* tanto da historiografia europeia quanto da nacionalista de forte inspiração marxista que faziam a história a partir da perspectiva das elites do Estado. Formado por historiadores, filósofos e antropólogos indianos como Guha (1982), Chatterjee (1993), Spivak (1988), Prakash (1995) e Chakrabarty (2000), o grupo dos *Subaltern Studies* se propôs, por um lado, a reconstituir a vida das pessoas esquecidas por sua situação subalterna, desvelando a agência dos desvalidos e a consciência dos marginalizados. São os camponeses, a gente das castas baixas ou de fora do sistema de castas, as mulheres, os jovens e outros grupos que foram oprimidos e dominados no passado colonial e que permanecem sem se fazerem ouvir na historiografia nacionalista. Além do foco nos sujeitos subalternizados, os trabalhos desse grupo também trouxeram uma inovação metodológica, questionando a moldura básica da historiografia nacionalista que só ouve as elites e só se interessa pelo Estado e, de certo modo, oculta os antagonismos de classe em prol da unidade nacional. Eles olham criticamente para a ideia eurocêntrica de universalidade do progresso histórico e da construção estatal e advogam o desenvolvimento de uma história por baixo ou a construção de um olhar indígena para a história que crie uma ruptura com o olhar universalizante do Ocidente<sup>30</sup>. Um dos conhecidos motes dessa corrente de pensamento é a chamada epistemológica feita por Chakrabarty (2000) para provincializar a Europa, que é uma reivindicação em favor da multipolarização do pensamento, descentramento da Europa ou, no dizer de Ndlovu-Gatsheni (2018, 4), deseuropeização do mundo.

Essa corrente de pensamento teve acolhida calorosa no meio acadêmico norte-americano e de lá se difundiu pelo sul global, conformando o que desde o início do século XXI é chamado de estudos ou teoria pós-colonial. Devo aqui fazer uma nota de precaução no sentido de indicar que o que é celebrado como exemplo da cooperação sul-sul — que seria a apropriação das bandeiras dos *Subaltern Studies*

29 Esse esforço se torna visível quando se nota a centralidade de termos como *delinking* (Mignolo 2007, 2018), *décrocher* (Amselle 2010), *dewesternization* (Mignolo 2007), *provincializing* (Chakrabarty 2000).

30 Que não fique subentendido se tratar de um grupo coeso e monolítico. Pelo contrário, as filiações de seus principais proponentes ao grupo nem sempre foram estáveis ao longo do tempo. Para uma avaliação dessa corrente historiográfica, ver Mallon (1994) e Amselle (2010).

por pensadores africanos, asiáticos, caribenhos e da periferia europeia, que finalmente produziria uma alternativa ao pensamento eurocentrado — é, na realidade, a reprodução de uma situação hegemônica, a afirmação do modo universitário americano de fazer história e ciências sociais. O que é difundido para as universidades do sul global e que acaba por se consolidar como teoria pós-colonial não é o pensamento dos historiadores indianos, mas uma versão filtrada pela lógica capitalista do pensamento de um conjunto selecionado a dedo de étnicos chiques que são necessários à criação de distinção e de um sentido raso de cosmopolitismo para o mundo acadêmico norte-americano.

Em todo caso, feita essa qualificação, a chamada para descentralizar o Ocidente, a ele se contrapondo ou dele se desligando e propondo compreensões locais da sociedade e da história, foi aceita por intelectuais em África e no Caribe, que também se meteram a olhar criticamente para as sociedades pós-coloniais que acabavam de emergir da descolonização, e para a hegemonia eurocêntrica que organiza o saber e as ciências. Em África, historiadores, filósofos, antropólogos e cientistas políticos como Mudimbe (1988), Diagne (1989), Diouf (1990), Mamdani (1996), Mbembe (2001), Zeleza (2003), entre outros, engajam-se, cada um a seu modo, na procura de um paradigma africano para as humanidades. Nessa busca, e em diálogo com os indianos-americanos dos *Subaltern Studies*, eles também rejeitam os grandes sistemas de compreensão do mundo e a ideia subjacente de universalidade, pondo em seu lugar interpretações particularistas e fragmentadas dos eventos históricos, fundadas na multipolarização do pensamento, criando assim uma ideia de contemporaneidade em que tudo é híbrido<sup>31</sup>.

Um exame detido do conjunto da teoria pós-colonial revela a natureza aparente de suas raízes não ocidentais. Os tão procurados e enaltecidos paradigmas locais das ciências sociais paradoxalmente se mostram profundamente ocidentais. A teoria pós-colonial é profundamente tributária dos trabalhos dos filósofos da desconstrução — Foucault, Derrida e Deleuze. Trata-se de uma espécie de Santíssima Trindade que bem antes da chamada pela provincialização da Europa, já tinha culturalizado o pensamento, transformando o velho continente numa espécie de área cultural, uma dentre muitas, que não é o modelo para o qual outros povos confluem (Amselle 2010, 11). Contestando o logocentrismo europeu e a sua pretensão de universalidade, que é vista como manifestação do imperialismo cultural, esses filósofos foram a fonte de inspiração para a imensa maioria dos estudos pós-coloniais, desde o trabalho de Said (1979), que é por muitos considerado o fundador dessa corrente de pensamento. Foucault, Derrida e Deleuze são oriundos do centro da filosofia ocidental. Seus trabalhos dialogam exclusivamente com filósofos europeus. E se isso não bastasse, os três, cada um a seu modo, são tributários da filosofia heideggeriana, que representa a forma mais acabada da filosofia europeia, bem como da crítica mais radical ao iluminismo, ao logocentrismo da metafísica ocidental, à técnica e à modernidade. Curiosamente, como já havia sido apontado com relação à difusão dos *Subaltern Studies*, a influência que os filósofos franceses tiveram nos estudos pós-coloniais também não foi direta, mas mediada pela leitura norte-americana que acabou por criar uma categoria

31 É importante assinalar que essa lista é incompleta, mesmo quando se está restrito ao universo intelectual africano. Uma vez que se expande o olhar para as contribuições caribenhas e de outras partes do mundo à teoria pós-colonial, a lista seria em muito ampliada. Em todo caso, insisto que o grande número de contribuições importantes ao pensamento pós-colonial oriundas de todo o sul global e a complexa rede de diálogo que se instaurou com esse esforço é basicamente ancorada no meio acadêmico anglo-saxão. Como exemplo do diálogo ou da influência dos subalternistas nos pensadores africanos ligados ao pós-colonialismo, ver Diouf (1999).

de filiação nunca utilizada em seu imaginário solo original — a *French Theory*<sup>32</sup>.

Uma segunda corrente dos estudos da decolonização consolidou-se como teoria da decolonialidade. Originalmente, a ideia de decolonialidade foi formulada por pensadores sul-americanos a partir de meados dos anos 1990 e desde os anos 2000 se tornou um jargão de uso frequente no discurso acadêmico. Um pouco mais recente e talvez por isso mais em voga atualmente, a notoriedade dessa corrente também não se deve a uma apropriação direta dos textos originais, alguns deles escritos em espanhol. Mais uma vez, a intermediação da academia norte-americana com a importação de outro grupo de étnicos chiques é responsável por muito do êxito dessa abordagem<sup>33</sup>. O que hoje é conhecido como decolonialidade deve muito à noção de colonialidade do poder formulada pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (1992). Para ele, a nova ordem mundial que culminou no poder global da atualidade começou com a conquista das Américas no século XVI. Desde então, tem ocorrido uma violenta concentração de poder que arrebanha os recursos materiais e simbólicos do mundo e os coloca sob o controle e para o benefício das elites europeias, criando assim uma massa heterogênea de vítimas em África, Ásia e Américas (1992, 11). Quijano destacou a natureza totalizante desse processo de cinco séculos de dominação. Por isso, ele distingue colonialidade do poder (geral e englobante) de colonialismo político (específico e englobado), que é a dimensão formal e direta da dominação que, desde a década de 1960, se tornou uma coisa do passado, tendo como sucessor o imperialismo ocidental de natureza global (1992, 11)<sup>34</sup>. A primeira, de natureza pervasiva, gerou uma estrutura de discriminações sociais fundadas nas noções de raça, etnia e nação que desde então têm sido compreendidas no pensamento dominante como categorias objetivas que organizam as diferenças que fundamentam a dominação, e não como construções do próprio pensamento<sup>35</sup>. E assim, o que antes era uma mera percepção de superioridade do dominante perante a inferioridade do dominado passou a ter, no regime da colonialidade do poder, o caráter absoluto de uma relação entre o que é superior e inferior no sentido biológico e estrutural. Nesse processo, todo o conhecimento local que não se mostrou útil à dominação foi reprimido e aquele que revelou ter alguma serventia foi apropriado completamente pelos colonizadores. Estes ainda produziram e inculcaram uma imagem mistificada de seu conhecimento, bem como dos padrões de sua produção, como um conhecimento abissalmente distinto do conhecimento dos colonizados, por ser o saber que dá acesso ao poder. Isso tornou a cultura europeia sedutora aos olhos dos colonizados. De modo análogo ao pensamento subalternista, Quijano argumenta que na medida em que os colonizados aspiravam se europeizar, a cultura europeia passou a ser o modelo de cultura universal (Quijano 1992, 13). A colonialidade do poder eurocêntrica é mais duradoura do que o colonialismo político direto porque historicamente se articulou com o paradigma epistemológico da modernidade/racionalidade, que pretende ser ao mesmo tempo um produto exclusivamente europeu e o paradigma universal do conhecimento.

Originalmente, o pensamento de Quijano foi tributário do paradigma teórico da CEPAL, que tinha como autores centrais nos anos 1950s os economistas Raul

32 Ressalto novamente que essa genealogia é parcial e interessada. Nela fica sem lugar o trabalho de pós-colonialistas *avant la lettre*, como Fanon e Du Bois, bem como a influência pervasiva de um marxista original — Gramsci.

33 Isto fica transparente na lista que Walsh e Mignolo (2018, 8) fazem dos principais membros do grupo da decolonialidade e de suas filiações institucionais. Pouquíssimos são os que não têm uma base institucional nos Estados Unidos.

34 Posição similar, embora mais radical, é a de Mignolo (2018, 116), que insiste que colonialidade não deve ser confundida com colonialismo.

35 Outros estudiosos da mesma linha de pensamento acrescentam ainda a noção de gênero ao conjunto constitutivo da estrutura de discriminação. Ver Lugones (2008).

Prebish e Celso Furtado, cujos objetivos era compreender a natureza do subdesenvolvimento latino-americano. Sociólogos ligados à CEPAL, como Ruy Maurini, Theotônio dos Santos e outros, oriundos de outras tradições, como Gunder Frank e Samir Amin, desenvolveram uma abordagem que nos anos 1970s se consolidou como teoria da dependência e posteriormente como teoria do sistema-mundo, claramente inspiradas na tradição marxista europeia. Durante boa parte de sua carreira, os trabalhos de Quijano estiveram alinhados com essa corrente de pensamento que procurava entender o desenvolvimento desigual e o capitalismo dependente das periferias do mundo capitalista, na época também chamado de Terceiro Mundo<sup>36</sup>. Com a colonialidade do poder, no entanto, o autor peruano faz uma inflexão radical na crítica à dominação imperialista e inaugura uma nova perspectiva — a decolonialidade — para o entendimento e para intervenção transformadora da desigualdade na qual as condições materiais da existência cedem espaço para as condições simbólicas da existência.

A decolonialidade é basicamente uma crítica radical ao paradigma modernidade/racionalidade. Ela demanda a negação de todas as suas categorias constitutivas, incluindo a da ideia de totalidade na cognição e a do paradigma eurocêntrico de universalidade do conhecimento. Segundo Quijano (1992, 19-20), é preciso desmembrar os laços que vinculam a racionalidade/modernidade à colonialidade, e isso implica uma descolonização de natureza epistemológica sob a forma de decolonialidade. De acordo com um outro expoente dessa linha de pensamento (Mignolo 2018, 106), ela é mais do que uma crítica ou mesmo uma disciplina acadêmica sobre colonialidade do poder. Compreendê-la sob o rótulo *decolonial studies* seria o mesmo que mantê-la refém do paradigma da racionalidade/modernidade ou, nos termos de Mignolo, da tríade conceitual modernidade/colonialidade/decolonialidade. A decolonialidade seria uma versão *bottom-up* da descolonização que, como já visto, é marcadamente *top-down*, mas abarca também uma dimensão praxística por ser uma contestação e uma luta contra o jugo colonial, daí a recusa em tratá-la como teoria (Walsh 2018).

As duas correntes de pensamento que lidam com a descolonização têm entre si diferenças que podem estar tanto na ênfase dada a certos argumentos ou preocupações quanto na substância interpretativa. Elas têm interconexões em seu passado bem como em seu presente. Com relação ao passado, a figura de Samir Amin, teórico basilar da teoria da dependência, representa uma interconexão importante entre os pensadores da decolonialidade sul-americana e os *scholars* africanos do pós-colonialismo agregados no CODESRIA<sup>37</sup>. No presente, as interconexões se veem, primeiro, no reconhecimento da existência de vários projetos decoloniais, cada um com pressupostos e necessidades específicas. Segundo, na certeza de que nenhum deles detém a chave que abre a porta para a decolonialidade (Mignolo 2018, 108) ou reivindica um lugar de destaque na construção de uma contra-hegemonia. Conforme ressaltou Walsh (2018, 100) a esse respeito, não se trata de uma luta pela propriedade de conceitos<sup>38</sup>.

A despeito das interconexões e das alianças temporárias entre pensadores das duas correntes, as diferenças de ênfase e de substância são muitas e, às vezes,

36 Conforme foi apontado anteriormente, os esforços na criação de genealogias são sempre interessados. A minha visão dos vínculos intelectuais de Quijano é relativamente conformada e pouco sai do ordinário estabelecido pelo pensamento dominante. Outros, no entanto, sem ser desinteressados, são mais extravagantes, intrépidos e apaixonados. Ver, por exemplo, a leitura de Grosfoguel (2022, xiv-xvii), que fala na existência de um extrativismo epistêmico que esconde as origens negras das teorias críticas, as atribuindo a pensadores brancos. Sob sua ótica, a tradição marxista negra teria formulado a ideia de colonialidade antes de Quijano, usando outros termos. O fato de não citar ou reconhecer esses autores exemplificaria, segundo ele, o racismo epistêmico de Quijano.

37 Amin não é o único exemplo de interconexão. Frantz Fanon, Glissant e Du Bois seriam outros nós de interconexões passadas.

38 Ver Ndlovu-Gatsheni (2018, 43-69) para um apanhado das várias facetas da descolonização do século XXI, seus principais conceitos e a fertilização cruzada entre eles.

revelam desacordos profundos que incitam imprecisões terminológicas e conceituais. Entre outras, destaco as que se relacionam ao objeto empírico preferencial da análise, à temporalidade e seus desdobramentos (o colonialismo, as ideias de Europa, América Latina, América Indígena etc.) e às influências ou fontes de inspiração.

Com relação aos objetos empíricos preferenciais da análise ou da intervenção, fica óbvio que eles estão relacionados às origens sociais dos formuladores das respectivas correntes de pensamento. A abordagem pós-colonial à descolonização é um desdobramento geral dos trabalhos do grupo dos *subaltern studies*, que por sua vez bebeu no *Orientalismo* de E. Said. Por isso, seu objeto de análise preferencial são os casos da descolonização na Índia, no Sudeste Asiático e no Oriente Médio, valorizando a perspectiva dos principais grupos marginalizados nesses territórios (as castas baixas, as mulheres, os camponeses, os muçulmanos no país de maioria hindu e os não muçulmanos nos países islâmicos). Num segundo momento, a abordagem pós-colonial expandiu-se para o continente africano, ganhando ali novas nuances e tópicos preferenciais de estudo. A questão de gênero permanece central, mas adentram novos temas de análise, como a juventude e os conflitos intergeracionais, a economia do oculto, o problema da autoctonia, a questão racial e a escravidão, entre outros. Por sua vez, o mundo americano e, em menor extensão, o Caribe são atualmente os territórios preferenciais dos pensadores da decolonialidade. Originalmente formulada para dar conta da colonialidade nos países latino-americanos, essa corrente de pensamento hoje tem como vitrine os estudos sobre o zapatismo de Chiapas, as primeiras nações do Canadá e os movimentos indígenas nos países andinos.

Os territórios preferenciais de cada uma das duas abordagens têm uma temporalidade diferente no que toca ao encontro com as potências colonizadoras. A profundidade temporal do colonialismo a ser descolonizado no subcontinente indiano, no Sudeste da Ásia e no Oriente Médio, tal como reivindicada pelos estudiosos do pós-colonialismo, é de cerca de 200 anos, enquanto na África é ainda menor<sup>39</sup>. O que de ser descolonizado são instituições, um *ethos*, uma cosmovisão e uma história de 200 anos de relações de poder desiguais de poder em contextos em que os europeus, apesar de manter uma dominação política férrea sobre as populações nativas até meados do século XX, eram uma minoria demográfica. No caso africano, durante os 100 anos de colonialismo e os cerca de 60 anos de independência, a descolonização foi exitosa em construir estados territoriais, mas que ainda não alcançaram plenamente o estatuto de estados-nações.

Por sua vez, os decolonialistas latino-americanos reivindicam uma colonialidade com uma profundidade temporal muito maior. Desde Quijano, eles falam em cinco séculos de uma matriz colonial de poder. Essa diferença na dimensão temporal tem desdobramentos importantes. Em primeiro lugar, os países latino-americanos que experimentam a colonialidade do poder são politicamente independentes desde o início do século XIX. Em muitos deles, a população descendente de europeus é atualmente comparável ou até mesmo maior do que as populações autóctones ou do que as populações transplantadas à força durante os séculos do

39 Vale lembrar que a descolonização política dos países americanos é contemporânea ou mesmo um pouco mais velha do que o início do colonialismo em Ásia e África. Isto deve dar a pensar.



tráfico atlântico de escravos. Neles, são as desigualdades internas que deveriam ser desfeitas, apesar de elas reproduzirem a estrutura global das desigualdades do capitalismo global. Nos casos americanos, as independências não devem ser confundidas com descolonização, já que as primeiras foram encabeçadas pelos colonizadores assentados nos novos territórios e envolveram toda a sociedade colonial. Os novos países independentes permaneceram uma colônia autogovernada por colonizadores nativizados (os *criollos*). Conforme notou Cahen (2012, 5), a minha fonte de inspiração a este respeito, o caso brasileiro é emblemático. A independência do país foi encabeçada por uma parte da elite governante do Estado metropolitano, que decidiu permanecer no Brasil, criando um estado que não pretendia deixar de ser português. Essa porção governante do império português só queria construir um império a partir do Rio de Janeiro e não mais de Lisboa. Assim, ao longo de cerca de 70 anos (1822-1889), o império do Brasil, que era uma colônia portuguesa autogovernada em terras brasílicas, tornou-se uma colônia brasileira sob a forma de uma República. Em outras palavras, observa-se nesse período os principais passos do processo que construiu uma nação para o Estado, sem que tenha havido as rupturas típicas de uma verdadeira descolonização.

Os decolonialistas, por exemplo, encontram a origem da colonialidade na modernidade europeia, que para eles se localiza no século XVI. O termo “moderno” no século XVI significava o tempo presente, e este não podia ser outro que o presente da Europa. Ora, essa é perspectiva problemática por ser historicamente enganosa. Certamente, no século XVI a ideia de Europa era, se muito, embrionária (McGrane 1989). A categoria do pensamento que melhor englobava a unidade que hoje chamamos de Europa era então a da Cristandade. Fundar todo um arcabouço de pensamento numa categoria que não tinha existência sociológica no momento da fundação é propor uma hipótese sem base empírica, estabelecer uma doutrina cuja base de sustentação é a convicção dos proponentes e a justiça de sua causa. Por sua vez, a temporalidade da descolonização (ou a descolonização da história) dos teóricos do pós-colonialismo é mais focada e talvez, por isso, a preferência deles é pelo resgate das histórias particulares e uma certa desconfiança com relação às macronarrativas, o que curiosamente não ocorre entre os adeptos da decolonialidade.

Por trás dessas diferenças, as duas formas de abordar a descolonização compartilham interesses e objetivos comuns, dentre os quais um certo desinteresse pela descolonização no sentido clássico de mudança política e econômica de natureza macroinstitucional e pela abordagem *top-down* focada na construção dos novos estados nacionais. Mais importante ainda é o interesse na descolonização das mentes, dos sentimentos, do gosto, dos modos gerais de organização das experiências, do saber e do ser. O nome comumente compartilhado para tal é a descolonização epistemológica.

A chamada de Quijano por uma descolonização epistemológica, sob a forma da decolonialidade, caiu fundo no coração dos pesquisadores que vieram a formar o grupo da decolonialidade<sup>40</sup>. Desde então, a ideia de descolonização política e econômica, que aos poucos caiu em desuso na teoria pós-colonial, parece ter per-

40 Vale notar que a ideia de descolonização do saber e das mentes não é exclusiva dos decolonialistas. Pensadores anti-coloniais como Fanon, Cabral e Nkrumah já mencionavam a construção de um homem novo. Ngũgĩ wa Thiong'o (1981) também clamava pela descolonização das mentes na literatura africana. Sobre a aceitação da proposição de Quijano, noto que são muitos os títulos de obras sobre descolonização que contêm a palavra “epistemologia” ou um derivado dela. Ver, entre outros, Wood (2020), Ndlovu-Gatsheni (2018), Mbembe (2015), Grossfoguel (2007), Maldonado-Torres (2007).

didado completamente qualquer valor explicativo. Toda a descolonização necessária opera agora no nível epistemológico. Daí a preferência pelo apelo a descolonizações no plano dos saberes e das instituições universitárias. Invoca-se, não importa se a sério ou ironicamente, a descolonização da universidade (Bhambra, Gebrial e Nisancioğlu 2018), descolonização da *Westernized University* (2016), da *Cambridge University* (Hart 2018), bem como a descolonização da academia em geral (Rodriguez 2018) e a dos museus (Lee 2022). As disciplinas científicas também são objetos da mesma chamada. Por exemplo, demanda-se a descolonização da Ecologia (Ferdinand, Smith e Shepherd 2021), das Relações Internacionais (Jones 2006), da Psicologia (Bhatia 2017), da Educação (Abdi 2011), da Sociologia (Meghji 2021) e da Sociologia europeia (Rodriguez, Bocha e Costa 2010), das Ciências Sociais e Humanidades (Reiter 2021), dos Estudos Africanos (Falola 2022, 2023) e dos Indian Studies (Sharma 2015). Deixo a nossa disciplina para o final porque, com relação a ela, o clamor atinge as suas diversas subáreas. Além do apelo à descolonização da antropologia em geral (Harrison 2010, Mogstad e Tse 2018), ouve-se também clamores pela descolonização da Etnografia (Bejarano, Juarez, Garcia e Goldstein 2019), da antropologia visual (Gill 2021), da antropologia americana (Gupta 2022), entre outras<sup>41</sup>. A lista do que deve ser descolonizado cresce rumo ao infinito e inclui coisas e temas (desenvolvimento, patrimônio, saúde, tempo, lazer, sexualidade, corpo, paisagem, loucura, infância, deus, cabelo, olhar, transgêneros...), bem como lugares/regiões físicas ou conceituais (Pacífico, Índia, Haiti, América Latina, Brasil...). Sendo este o quadro de referência atual, uma pausa para pensar nos tempos ingênuos em que o que era objeto de descolonização eram as colônias africanas e asiáticas deve nos ensinar alguma coisa.

Que não haja ilusões. A palavra-chave aqui é epistemologia, e é sobre ela que a atenção deve recair. Em primeiro lugar, assinalo o fato de que epistemologia é uma palavra grande e pesada e como tal não foi designada para falar de coisas leves como o conhecimento veiculado nas estórias infantis, nas canções de ninar, nas crenças populares sobre o mundo da política, nas “técnicas” que presidem as escolhas dos números da Euroloto, ou os saberes associados às coisas belas e etéreas como a harmonia dos sons e das formas, as crenças nos deuses e nos seres sobrenaturais e as mitologias de criação do mundo. Epistemologia, os dicionários dizem, é o ramo da filosofia que lida com o conhecimento científico, determinando os fundamentos, o valor e o alcance das hipóteses científicas. Sendo assim, devo indagar o que querem dizer com o termo “epistemologia” e seus derivados gente como Grosfogel, Ndlovu-Gatsheni, Quijano, Mignolo e outros tantos já citados. O exame de suas proposições deixa dúvidas se eles estão questionando os pressupostos e as premissas do paradigma das ciências<sup>42</sup>. Muitas vezes eles estão se referindo aos saberes práticos, às crenças, às tecnologias artesanais e ao imaginário dos povos tradicionais ou a coisas muito menores do que essa grande e pesada palavra. Por exemplo, a natureza epistemológica do clamor muitas vezes demagógico pela descolonização da universidade (seja ela Cambridge, Cape Town ou Pindamonhagaba) resume-se a algo trivial (mas não menos desimportante), feito de tempos em tempos, como as reformas curriculares e as reorganizações

41 Os clamores pela descolonização da Física (quântica, de partículas, do estado sólido...), da Biologia (vegetal, molecular, celular), da Geologia, Química, da Matemática bem como das Engenharias não nos alcançaram. Talvez em razão de não ter feito uma busca exaustiva. Mas vale um dedo de pensamento.

42 À guisa de precisão, os filósofos ainda usam o termo gnoseologia para se referir às premissas e fundamentos do conhecimento em geral. Mas isto está misturado no modo pelo qual grande parte dos decolonialistas e pós-colonialistas pensam e tratam a epistemologia.

de natureza administrativa ou burocrática que levam à criação de unidades acadêmicas, à fusão ou extinção de outras. Pouco tem a ver com revolução epistêmica.

Outras vezes a descolonização epistemológica no contexto da academia visa a introdução de novos saberes tradicionais codificados<sup>43</sup> no currículo universitário como, por exemplo, as tecnologias tradicionais-artesanais de pesca, metalurgia ou mineração e os conhecimentos espiritualistas-místicos ligados ao diagnóstico e cura de infortúnios físicos e psicológicos como se fossem disciplinas científicas, em pé de igualdade ou de mesma natureza que a física molecular, a estratigrafia geológica, a química dos peptídeos, a matemática das equações não-lineares ou a astrofísica do *Big Bang*. Talvez, mais próximos a nós, cientistas sociais, a epistemologia a ser descolonizada tem a ver também com uma suposta e injusta divisão do trabalho em que os cientistas das antigas colônias seriam os trabalhadores braçais da ciência, produzindo penosamente os dados brutos que seriam vestidos pelos cientistas dos antigos impérios com uma tal de teoria que agrega valor ao produto final e prestígio exclusivamente aos últimos.

A existência inequívoca de iniquidades fundadas em processos históricos de dominação política, econômica e simbólica no mundo acadêmico não deve nos levar a nos satisfazermos com interpretações catárticas, porém problemáticas dos fatos. A catarse pode desopilar o fígado, mas nunca clareia a mente. Começemos pelo final. Na antropologia, a distinção entre etnografia e teoria é incoerente. Com raríssimas exceções, todas as contribuições que representaram um aprofundamento da teoria antropológica foram produzidas por exímios trabalhadores de campo que coletaram rigorosa e exaustivamente os dados etnográficos com os quais construíram o seu arcabouço teórico<sup>44</sup>. Sendo assim, o argumento da divisão do trabalho que privilegia a teoria tem frequentemente o efeito adverso de levar o jovem pesquisador do sul global a menosprezar ou colocar em segundo plano as atividades ordinárias e muitas vezes enfadonhas da coleta exaustiva de dados e a sobrevalorizar o exercício muitas vezes vazio da construção teórica. Isso se torna ainda mais dramático quando esse equívoco vem embutido no apelo muito em voga por uma descolonização epistêmica que misteriosamente subverteria a ordem da produção teórica nas ciências sociais e a forma como se atribui prestígio e distinção nesse campo de estudos<sup>45</sup>.

Acredito ser parte da missão universitária o registro, a documentação e a proteção de formas de saber populares que, mesmo sem correr o risco do esquecimento, não pertencem ao quadro estabelecido das ciências. Ensinar aos médicos e profissionais de saúde que em outros tempos ou lugares outras pessoas usam outros procedimentos para lidar com a doença e com o sofrimento humano, e que muitas vezes tais saberes se mostraram efetivos para o que eles se propunham, só amplia o horizonte de compreensão de mundo dos futuros profissionais de saúde. Porém, por mais eficazes que possam ter sido e por mais ancorados que estejam na cosmovisão do grupo, tais saberes não são ciência, não foram desenvolvidos segundo o método científico, não passaram pelo crivo da falseabilidade reproduzida anonimamente. Que eu não seja mal compreendido. Tais saberes podem ter elevada legitimidade nas suas comunidades de origem e não são em si inferiores

43 Perdoem-me o paradoxo, mas a expressão “novos saberes tradicionais” é tão pop quanto a afirmação do músico nigeriano de *jùjú* que dizia que a tradição iorubá é muito moderna. Ver Waterman (1990).

44 Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Victor Turner, Jack Goody, Clifford Geertz, Marshal Sahlins, Georges Balandier, Maurice Godelier foram exímios trabalhadores de campo em sua juventude, e suas contribuições à teoria antropológica se devem em muito à qualidade dos seus dados etnográficos. Obviamente essa lista pode ser longamente estendida.

45 Como professor em mais de uma universidade do sul global, ouço *ad nauseum* esse argumento entre meus estudantes quando em tom de rebeldia, preguiça, interesse autêntico, ou numa mistura de tudo isso, me apresentam formulações de natureza teórica vazias sem qualquer sustentação em dados etnográficos.

ao conhecimento científico. Porém, não são ciência. Propor uma descolonização epistemológica que sacrifique o paradigma científico é uma atitude intrépida que para ser levada a cabo sem danos e tragédias precisa ter cuidadosamente em conta o que ocupará o lugar da ciência, uma vez descolonizada. Devo, no mínimo, ser cauteloso e dar um foco mais estreito a essa pretensão. Afinal, se as ideias religiosas de karma e destino são tão portadoras de significação quanto o conceito filosófico de livre arbítrio ou as teorias de escolha racional, há uma assimetria de poder significativo imensa entre a crença nos miasmas ou no éter e a teoria patogênica; entre a força mística do bruxo (da terra Azande ou de Avalon) e a força forte no núcleo atômico.

Há algo de dramático nesse apelo abusado por descolonizar a epistemologia e que a meu ver contribui para a reprodução da dominação que os pós-colonialistas, os decolonialistas e outros pensadores do social querem mitigar. Em meados dos 1990s, o filósofo africano Paulin Hountondji, um autor que não fazia parte do time original dos pós-colonialistas nem dos decolonialistas, mas que foi por eles muito apropriado, reivindicou a existência de saberes exclusivamente locais que constituiriam uma ciência africana. O contexto de sua reivindicação era o da reação à extravasão e dependência que caracterizava a relação do continente africano com o mundo. Propunha, assim, que os africanos reabilitassem esses saberes que foram subalternizados pelos anos de dominação colonial e os revestissem com uma epistemologia alternativa que se contrapusesse às pretensões universais da ciência ocidental (Amselle 2010, 78). A posição de Hountondji a esse respeito é muito próxima da dos teóricos do pós-colonialismo, com seu acento na ideia de *indigenous knowledge systems*, e da dos propositores da decolonialidade, com seu clamor por uma descolonização epistemológica. Curiosamente, essa posição encontrou uma crítica no interior do próprio grupo dos pesquisadores do CODESRIA ao qual Hountondji era filiado. O também filósofo Souleymane B. Diagne (1994, 10-11) levantou dois tipos de reservas à ideia de ciência africana. A primeira, de natureza epistemológica, apontava para o fundo religioso dos saberes que constituiriam essa alegada ciência local e que tal fundo englobante não pode ser destrinçado de seus elementos que então passariam a ser produtos da ciência. Não desenvolverei os desdobramentos dessa reserva, além de notar que Hountondji (2013, 226) respondeu a ela, afirmando que a dificuldade apontada por Diagne não suprime a obrigação de integrar os paradigmas concorrentes ou justapostos que governam nossos saberes e práticas. Isto pressupõe uma desconstrução prévia e uma recomposição dos dois paradigmas (o da ciência e o da religião) fora da lógica do tudo ou nada que ambos tentam impor<sup>46</sup>.

Quero me ater aqui à segunda objeção de Diagne, por ter ela desdobramentos ligados diretamente à prática de engajamento dos estudos decoloniais em geral. Ele se interroga se a reabilitação dos saberes tradicionais com vistas a revitalizar a pesquisa africana seria a melhor forma de romper com o subdesenvolvimento do continente. Imediatamente veio à sua mente, como também à de Hountondji, o caso dos tigres asiáticos. Trata-se de países que se caracterizaram pelo rápido crescimento econômico na segunda metade do século XX e por uma impressionante

46 Resposta um tanto obscura, que a meu ver de alguma forma se aproxima das ideias (claras) de Horton (1993) sobre as continuidades cognitivas entre o pensamento religioso africano e o pensamento científico europeu.

taxa de desenvolvimento científico e tecnológico, que se manifesta na criação e consolidação de instituições de pesquisa de excelência, bem como de centros de formação avançados<sup>47</sup>. Em nenhum deles se verificou movimentos contrários aos paradigmas científicos no período em que suas instituições de pesquisa e de formação se consolidaram. Hountondji reconhece o sucesso desses países e propõe que se examine com cuidado como eles conseguiram se integrar no sistema internacional de pesquisa. Acrescenta, porém, que isto não é tudo, que se deve olhar também para o destino cultural e o grau de autonomia desses países e verificar o quanto eles participam de maneira ativa e responsável na construção do devir comum (2013, 226-227). Esse tipo de resposta nos remete ao já mencionado imperialismo não-econômico do pobre império colonial português em que a nobreza d'alma e a pureza do espírito substituiriam a fria força da técnica e da razão. Pondo de lado o mérito substantivo envolvido nessa polêmica, parece-me que a recusa a incorporar com a rapidez e a eficácia necessárias o paradigma e a prática das ciências constituídas tem, num primeiro momento, o efeito de reproduzir a estrutura de dominação e o sistema de desigualdades que o pensamento pós-colonial e decolonial busca desconstruir e romper.

Em terceiro lugar, o clamor pela descolonização epistemológica toma a forma da descolonização da mente e tem como alvo a alteração das línguas em que são feitos o ensino e a pesquisa nas universidades do sul global. No mais das vezes, o bom-mocismo descolonizador propõe como exemplo de prática de descolonização a introdução de línguas locais (muitas delas com uma história de pouco mais de 50 anos de sistematização escrita, se tal) e a marginalização das “línguas europeias”, também chamadas de línguas coloniais. Desse ponto de vista, descolonização parece ser sinônimo de “africanização” “asianização”, “latinoamericanização” ou “caribeianização”, mas pela generalidade da chamada melhor seria entendê-la como “deseuropeização” ou “desocidentalização”. Segundo posso perceber, a fonte original dessa proposição não vem diretamente dos estudos pós-coloniais, tampouco dos pensadores da decolonialidade. Ela vem do literato e professor queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, que em 1981 publicou um volume com quatro ensaios sobre a linguagem nas literaturas africanas. Esse livro foi também a sua despedida do inglês escrito. A partir de então, seus textos ficcionais (novelas, contos e peças de teatro), bem como seus escritos ensaísticos, passaram a ser redigidos em gĩkũyũ e kswahili. Sua decisão se deveu ao reconhecimento de que o imperialismo continua a controlar a vida em África, apesar de toda a resistência africana. Na luta para retomar a iniciativa criativa, Ngũgĩ wa Thiong’o argumenta que a escolha da língua e do uso que dela se faz é um elemento central para a definição do sujeito, de sua relação com o universo, assim como para a criação de uma perspectiva libertária (1981, 4, 87).

Ngũgĩ wa Thiong’o reconhece que as línguas europeias exercem a importante função de fazer a mediação entre os africanos do mesmo país e entre os países africanos e alhures. Elas são uma força centrípeta a trabalhar contra as tendências divisíveis inerentes às situações de plurilinguismo existentes na maioria dos países africanos (p. 6-7). Porém, são elas também um meio de subjugação espiritual, pois foram o instrumento pelo qual o poder colonial manteve cativas as almas africanas

47 Ciente de que os ranqueamentos globais das universidades têm um extremo viés anglófono e são mais instrumentos de marketing do que índices de qualidade, noto que o *QS World University Rankings* de 2023 registra entre as 100 melhores do mundo 12% de universidades dos tigres asiáticos. Índice bem maior do que os 5% alcançados conjuntamente por Alemanha e França, países com uma longa história de produção científica.

que tiveram acesso à educação escolar. Punindo quem falava as línguas locais e premiando os que falavam e escreviam na língua do colonizador, o sistema escolar colonial reforçou a dominação cultural, criou obstáculos para o desenvolvimento de uma oratura nas línguas nativas e gerou um distanciamento da sensibilidade de seu meio de origem daqueles que falavam as línguas europeias. Esse afastamento é uma forma de alienação colonial que faz com que os africanos educados vejam o mundo tal como ele é demarcado na cultura da língua do colonizador, e isso se agrava na medida em que o mesmo sistema escolar associa as línguas nativas ao baixo status, à humilhação e ao déficit cognitivo (p. 18). Diante desse quadro, a luta anti-imperialista e anticolonial deve incluir uma política da língua adequada à descolonização das mentes que termine com a servidão neocolonial que caracteriza o presente africano. Essa política deveria afastar os escritores das literaturas africanas das línguas europeias e fazer com que eles atendam ao apelo por fazer para as suas línguas maternas o que Shakespeare, Cervantes e Tolstói fizeram pelo inglês, espanhol e russo, respectivamente (p. 29)<sup>48</sup>.

Vale lembrar que o apelo de Ngũgĩ wa Thiong'o não é pelo abandono das línguas europeias em geral, mas pela africanização da linguagem na literatura. Trata-se, portanto, de uma chamada específica feita com uma forte pegada ideológica. É claramente um argumento anti-imperialista, feito há mais de 40 anos, e que fala alto ao coração de muitos nacionalistas africanos. Em parte, devido ao seu forte apelo emocional, o argumento de Ngũgĩ wa Thiong'o transbordou do universo da literatura para o domínio da universidade em geral. Assim, Mbembe (2015) tomou emprestado o seu argumento sobre a descolonização da mente e da linguagem e com ele construiu a base para o projeto de uma futura universidade na África do Sul. Essa universidade descolonizada poria as línguas africanas no centro de seu projeto pedagógico. Multilíngue, ela deverá utilizar como veículo de transmissão de conhecimento as várias línguas africanas nativas, bem como ensinar as línguas africanas não nativas (francês, português, árabe...) e abrir espaço para idiomas outros como o chinês e o hindi. Assim, ela fará dessas línguas um colossal repositório de conceitos oriundos de todos os cantos do mundo.

A descolonização linguística da universidade me parece ser um objetivo nobre, em consonância com a afirmação das diferenças e valorização da pluralidade. Os obstáculos práticos que poderiam se impor ao seu sucesso, quase todos relacionados à constrangimentos do sistema editorial (traduções, volume das tiragens do material escrito), estarão largamente ultrapassados no futuro próximo com o desenvolvimento das tecnologias relacionadas à tradução, dos formatos digitais dos textos e de sua reprodução, entre outras inovações. Porém, enquanto Mbembe e outros tantos campeões da pluralidade no Quênia e nos EUA, na Bolívia e no Canadá, clamam pela utilização das línguas locais, as periferias do centro (universidades portuguesas, belgas, holandesas e até mesmo as francesas e alemãs) e os centros da periferia (universidades brasileiras, indonésias, coreanas, iranianas...) propõem mudanças curriculares no sentido de oferecer cursos e aceitar teses e dissertações em inglês, o idioma do que até há pouco foi o centro do poder mundial e atualmente está virando uma língua franca meio sem dono. Isso é apenas

48 Antes de Ngũgĩ wa Thiong'o, mas na mesma direção, Amílcar Cabral também propunha descolonizar as mentes quando dizia que, para não traír os objetivos da libertação nacional, a pequena burguesia guineense devia "ser capaz de cometer suicídio enquanto classe, ser restaurada à vida como trabalhador revolucionário completamente identificado com as aspirações mais profundas do povo ao qual ela pertence" (1979,136). Não é despropositado comparar essa passagem em Cabral com a afirmação de Ngũgĩ wa Thiong'o de que a pequena burguesia escolarizada africana desenvolveu um *make-up* psicológico vacilante, que ela oscila entre a burguesia compradora neocolonial e as massas camponesas e trabalhadoras, vivendo uma crise de identidade enquanto classe (1981, 22). Porém, em outro texto, Cabral (1974, 214) dizia que a língua portuguesa, enquanto um instrumento para os homens se relacionarem e um meio para exprimir a realidade do mundo, teria sido uma das poucas coisas boas deixadas pelo colonialismo português.

uma nova faceta do chamado paradoxo da globalização, com suas tendências diametralmente opostas rumo à homogeneização e diferenciação.

Ao enfatizar as dimensões epistemológica, cultural, cognitiva e espiritual da descolonização, as duas correntes dos estudos decoloniais assumem uma postura engajada e comprometida com mudanças na balança geral do poder e compartilham uma atitude de oposição e rebeldia, como se depreende da forma como Ndlovu-Gatsheni (2018, 43) define a decolonialidade:

como o nome coletivo para todas as iniciativas antiescravidão, antirracismo, anticolonialismo, anticapitalismo, contra a epistemologia hegemônica eurocêntrica bem como para as lutas que emergem em diferentes sítios geopolíticos assombrados pela colonialidade em suas formas física, institucional, ideacional e metafísica.

Com a exceção da referência ao anticapitalismo, com as implicações políticas e econômicas de sempre, todas as outras atitudes de hostilidade e oposição se referem a um sítio da imaginação onde habitam todos os males — a Europa. De maneira interessante, apesar de um certo desprezo com as dimensões políticas e econômicas, e apesar da postura engajada, os estudos decoloniais acabam por encontrar ao menos duas afinidades com a perspectiva dos historiadores imperiais e administradores coloniais. A primeira é que a agência da descolonização é majoritariamente europeia, agora centrada nas universidades norte-americanas e do mundo anglo-saxão<sup>49</sup>. Quem tem feito os chamados mais audíveis pela descolonização da universidade são pesquisadores que têm as universidades anglo-saxônicas como base institucional. E é só depois de ser feito esse chamamento original que ele poderá ser reverberado pelos pensadores de outros cantos. A segunda é que sua natureza básica é ideacional. Mesmo com todo o engajamento, o que está em jogo são ideias, narrativas e formas de enquadramento do mundo.

Não consegui evitar a sensação de que a atitude de oposição e hostilidade inerente nesses estudos tem algo de juvenil. Primeiro, porque ela é difusa, bastando para isto olhar para a lista das coisas “anti” que são objetos da decolonialidade. Em sua generalidade, ela guarda uma afinidade eletiva, para usar uma expressão cara a Max Weber, com o espirituoso estereótipo da juventude rebelde latino-americana dos anos 1960s cujo slogan caricato era: “¿Hay gobierno? Estoy en contra”<sup>50</sup>. Um outro indício do jeitão juvenil vem das referências oriundas do universo da cultura popular, dimensão da vida social muito associada à juventude. Uma das obras-mestras do pensamento decolonial ressalta que a decolonialidade se interessa pela relacionalidade que, por sua vez, tem muito a ver com a ideia de vincularidade formulada por pensadores indígenas dos Andes. Vincularidade, afirmam Walsh e Mignolo (2018, 1), tem a ver com a consciência da interdependência de todos os seres vivos com o território e com o cosmos; é uma relação que busca a harmonia e equilíbrio na vida em escala planetária. Em tudo isso se detecta uma alusão do tipo *new age* à ideia de uma unidade mística e poética da vida em escala global. A palavra que bem sintetiza o que a decolonialidade evoca a respeito da

49 Na mesma linha, Ndlovu-Gatshene (2018,44) nota como o primeiro imperativo da descolonização do século XXI o fato de que o sítio mais importante da luta decolonial é a universidade.

50 Nos tempos de ascensão da extrema direita em que vivemos, é comum ouvir nas redes sociais que veiculam o discurso antipolítica e apoiam o ex-presidente brasileiro a expressão “sou contra tudo isto que está aí”, que também tem afinidade eletiva com o estereótipo caricato. A diferença é que os participantes das redes fascistas no Brasil não são jovens, muito pelo contrário. Talvez seja o caso aqui de uma rebeldia senil que, pelo princípio funcionalista da unidade das gerações alternadas, é próximo da rebeldia juvenil.

Wilson Trajano Filho

vincularidade seria Gaia — a mãe-terra da mitologia grega, o elemento primordial que gerou todos os deuses gregos e também a “teoria científica” de que a terra é um imenso organismo vivo capaz de se autorregular. O que não fica claro é se a Gaia do pensamento decolonial é inspirada na hipótese de James E. Lovelock, na mitologia grega, na imaginação de Issac Asimov ou, quem sabe, num mix criativo dos três, que é também o estilo característico da literatura de divulgação científica tão cara à cultura popular.

Um segundo índice da importância da cultura popular juvenil no pensamento decolonial se encontra no conceito *colonial matrix of power* (CMP), formulado por Mignolo (2011, 2018). CMP é a tradução que esse autor faz do conceito “colonialidade do poder” ou “padrão colonial de poder”, originalmente formulado por Quijano. A introdução do termo “matriz” poderia nos remeter ao conceito matemático da álgebra linear tão utilizado pelos antropólogos estruturalistas para analisar estruturas sociais e simbólicas e suas transformações lógicas. Mas nada mais enganoso do que isto. Mignolo nos informa que a sua matriz é mais uma *matrix*, e que deve mais à cultura popular, à obra de 1999 de mesmo nome que se tornou um *cult movie* por toda parte. Aqui a colonialidade ou o colonialismo se transforma verdadeiramente numa viagem ao mundo da ficção científica<sup>51</sup>.

O último indício da natureza juvenil oriunda do universo da cultura popular vem das ideias de Mignolo (2018, 105-107) sobre o que significa descolonizar. Nessa ocasião, ele retoma o tema paradoxalmente individualista das escolhas livres por pessoas livres de Quijano, para argumentar que Bob Marley seria um pensador decolonialista que acredita que cada um de nós é responsável pela nossa libertação decolonial. Segundo ele, as ideias do músico jamaicano são próximas às do filósofo da ciência Humberto Maturana, e os dois o inspiram a se situar, assumindo uma posição indisciplinada no campo das humanidades, ciências sociais, artes e filosofia e propondo um desligamento (*delinking*) dos pressupostos epistemológicos ocidentais, cujo desdobramento seria uma reorientação da práxis humana de viver que ele vai denominar *re-existence* (p. 106). Cuido para não ser mal interpretado a esse respeito. Não estou fazendo qualquer objeção à fertilização cruzada de elevado grau criativa ilustrada aqui pela referência simultânea aos universos da música popular e da filosofia. Estou somente apontando para uma de suas fontes de inspiração no coração da cultura popular<sup>52</sup>.

Suspeito ainda tratar-se de uma rebeldia conservadora. Sendo juvenil, o seu devir tende em direção à ordem no futuro. É um pouco como a conhecida expressão francesa *plus ça change, plus c'est la même chose*, que nos informa sobre a dificuldade com as rupturas. Por isso, mais uma vez, apesar do comprometimento, a descolonização é assunto do mundo universitário ou, para ser mais preciso, das humanidades nas universidades. Ela se refere a mudanças no meio acadêmico cujas principais tendências são o antideterminismo, o particularismo interpretativo, e cuja forma preferida é a escrita ensaística.

Esse matiz conservador se mostra não somente no pensamento decolonial ou pós-colonial, mas, paradoxalmente, na prática dos ativistas centrais do anti-colonialismo durante os primeiros tempos que sucederam ao término formal do

51 Ver Mignolo (2018, 114-115) sobre a comparação feita entre o filme *Matrix* e o conceito ligado à colonialidade. A proximidade do *mind set* dos autores e dos consumidores de filmes como *Interstellar* e de pensadores associados à decolonialidade é também reveladora do quanto a cultura popular é uma grande fonte de inspiração. Ver a centralidade na discussão em ambos de ideias como pluriversos ou multiversos. Com relação aos neologismos, também tenho o dever de remeter ao mesmo campo mental a mudança de nome de uma conhecida rede social e sua referência ao metaverso.

52 As relações entre a produção científica no âmbito das Ciências Sociais e o universo da cultura popular são bastante complexas e mereceriam uma reflexão aprofundada, que não pode ser feita agora por falta absoluta de espaço. A sugestão que fica é a da existência de uma interpenetração. Até aqui, eu mostrei como gente do mundo acadêmico busca na cultura popular suas fontes de inspiração para construir analogias de várias ordens. O fato da discussão se restringir ao tema da decolonialidade e correlatos se deve somente a ser esse o sujeito da minha crítica agora, mas creio que isso se estende a outros temas caros às Ciências Sociais. No entanto, quero apontar para a existência de uma fertilização na direção oposta, isto é, a que vai do mundo acadêmico para o universo da cultura popular. Mesmo sem ter feito um apanhado sistemático sobre o assunto, é possível notar que o pacote conceitual formado pelos termos decolonial, decolonialidade e descolonização entrou de vez no vocabulário da cultura popular. Pude detectar, inúmeras vezes, menções a esses termos nas sessões de crônica desportiva e de crítica musical de jornais e *blogs*. Por exemplo, li na coluna de Milly Lacombe de 10/04/2023 no Uol que “(Fernando) Diniz é a cara do futebol coletivo, do jogo operário, do jogo descolonizado.



colonialismo. Eles tinham como objetivo central a descolonização das formas ou das unidades políticas em que viviam, tendo o principal foco no estado nacional. No sentido clássico, as lutas coloniais tinham como meta a independência política das colônias, mudando os vínculos que elas mantinham com os antigos impérios coloniais e criando para elas mesmas um “novo” arcabouço político que não era verdadeiramente uma novidade, mas o produto da faculdade mimética: estado nacional. Uma das dificuldades encontradas nos primeiros anos após as independências tinha a ver com o fato de que o arcabouço legal, jurídico, político e econômico dos “novos estados” era, em larga medida, uma cópia adaptada, uma imitação, em certos casos uma verdadeira paródia do arcabouço político e legal dos impérios coloniais, que, nesse mesmo momento, estavam em transformação, tornando-se eles próprios estados nacionais. Os especialistas em planejar o desenho e em colocar em operação as novas instituições eram eles mesmos gente com fortes vínculos ideológicos, educacionais, sociológicos e genealógicos com os impérios. Eram membros, nos termos de Ngũgĩ wa Thiong’o (1981, 20-22), de uma burguesia compradora. Tratava-se de uma porção da pequena burguesia colonial, com fortes vínculos com as metrópoles, que em parte hesitava em atender ao chamado de Cabral para se suicidar enquanto classe. Sendo assim, romper o círculo vicioso de criar uma unidade política sem fazer uso da faculdade mimética, apontada e criticada pelos teóricos do pós-colonialismo (Bhabha 1994), e sem estar sempre um ou mais passos atrás dos antigos impérios em processo de virar estados nacionais, era um obstáculo de ultrapassagem impossível. No fundo, o problema aqui é o da criatividade. Como criar novas formas, novas instituições jurídicas, políticas e econômicas se o objetivo é se travestir e tomar as formas institucionais do outro contra o qual eles, os nacionalistas, se opunham?

Cabral, por exemplo, propunha um retorno às fontes. Porém, tal retorno, que tinha a ver com a criação de um estado nacional com vínculos formais e substantivos estreitos com as unidades políticas acéfalas de algumas das sociedades africanas pré-coloniais, criava uma série de problemas práticos que nunca foram enfrentados pelos nacionalistas tão logo eles assumiram o poder. A questão da capital itinerante, cuja sede se alternava entre centros urbanos (*praças*) e aldeias rurais (*tabancas*), entre o mundo dos trabalhadores da cidade e o dos camponeses, nunca pôde ser implementada, pois exigia uma logística impossível para um jovem estado. Resignou-se então em manter a capital onde ela sempre esteve. No caso da Guiné-Bissau, como em muitos outros, a questão da língua (atributo central no modelo euro-americano de estado nacional) nunca foi devidamente enfrentada. Ninguém se propôs a descolonizar esse atributo do estado nacional que ancora a produção dos mais variados documentos que lhe conferem legitimidade. O mais longe que conseguiram ir foi a inclusão formal das línguas locais numa lista de línguas nacionais e seu uso eventual no sistema educacional, em geral nos primeiros anos da educação primária. Lembro que 50 anos depois da independência, a mais perfeita síntese de séculos de relações coloniais, a língua crioula do país, ainda não tem uma ortografia sistematizada em situações reais de uso (nem pelo Estado nem por outras instituições da sociedade). O mesmo ocorre

Quando ele vence, vencemos todos. Quando ele encanta, sentimos todos”. Porém, mais curioso ainda foi ter ouvido no programa de 23/01/2023 dos *Galãs Feios* um comentário sobre a prisão do “patriota” que quebrou o relógio de D. João no Palácio do Planalto no dia do golpe fracassado (8 de janeiro). Um dos galãs, Marco Bezzi, disse que achava o relógio muito feio e sugeriu que poderia quebrá-lo também se tivesse oportunidade. O outro galã, Helder Maldonado, justificou as palavras do colega dizendo: você quebraria por ser anti-imperialista, decolonial; você quebraria com essa justificativa. Fica patente que esse sujeito dá pano pra manga.

em Cabo Verde ou na Serra Leoa, o que só contribui para a percepção alienada ainda muito compartilhada naqueles rincões de que elas são um arremedo das línguas europeias que participaram de sua gênese.

Vejo em tudo isso uma rebeldia conservadora. Seja na atitude de resistência conformada e nos projetos associados a uma mudança que é uma cópia, quando não paródia, de um modelo em si mesmo titubeante, seja num pensamento comprometido que se satisfaz com uma radicalidade retórica, cuja audiência raramente escapa os limites das universidades. Onde a descolonização epistemológica faz sucesso raramente se observa a ação política direta em favor da divisão real dos recursos ou pela apropriação sob qualquer forma do que é tido como do outro. Fazer uma descolonização radical é tomar o mundo pelas próprias mãos e se apropriar de tudo o que se quer para o devir. Se agora somos todos nativos, como propôs um precursor colateral do pensamento pós-colonial (Geertz 1982?), resta-nos reivindicar que também somos todos antropólogos, sem fazer qualquer apelo de reserva de mercado por meio de pretensões no mínimo controversas a um lugar de fala moralmente vantajoso e sem sugerir como fundamento dessa aspiração monopolista e defensiva a inviabilidade da comunicação intercultural.

Num livro recente de um expoente dos estudos decoloniais africanos (Ndlovu 2018, 44) são mencionados alguns imperativos que fazem com que a descolonização tenha uma natureza epistêmica. Dois deles estão interligados. O primeiro é que ela é um dos mais mal compreendidos e caricaturados movimentos intelectuais. O segundo é que uma genuína mudança decolonial só pode ser implementada se os conceitos, teorias e ideias que emergem desse campo de estudos atenderem a necessidade de serem claros e precisos. Em larga medida, a má compreensão aludida por Ndlovu tem a ver com a imprecisão conceitual que caracteriza ambas as vertentes dos estudos decoloniais. O gosto pela ambiguidade em muito se deve ao cultivo de um estilo e uma linguagem labiríntica, obscura, carregada de jargões, de neologismos e de jogos verbais que parecem ter a pretensão de significar profundidade analítica, quando em realidade produzem mistificações, imposturas e más compreensões (Poudepadass 2008, 415). Isto se nota no apreço que os estudiosos do fenômeno têm pelo uso de neologismos e jogos verbais para se referir a coisas que supostamente seriam inéditas ao pensamento, mas que, na realidade, são mais ou menos triviais, podendo ser ditas de formas mais prosaicas e diretas. Entre os estudiosos da decolonialidade abundam neologismos de derivação óbvia como *herstories* e *transtories* ou *pluveriverse*, *interversive*, *multiverse*, *transverse* e *metaverse*. No *hit parade* dos jogos verbais dos decolonialistas figura em posição de destaque a forma “*re-existence*” para se referir a uma glamourosa resistência sartriana ou uma forma supostamente *cult* de desligamento (*delinking*) ontológico.

Por seu lado, na teoria pós-colonialista da descolonização imperam debates abstrusos, mas desimportantes sobre o sentido do prefixo “pós”, chegando a haver textos ou seções inteiras deles dedicados a estabelecer a diferença entre *postcolonial* e *post-colonial*<sup>53</sup>. Nunca na história das Ciências sociais um hífen mereceu tanta atenção e um simples marcador de posterioridade temporal e espacial foi tão subvertido em seu valor semântico mais trivial. E se isso não fosse suficiente para

53 Ver Ashcroft (1996) e Gupta (2007).

introduzir imprecisão e obscuridade na discussão, as diferenças teórico-analíticas entre as duas correntes de pensamento são enquadradas numa polêmica sobre as diferenças entre os prefixos “de” e “pós” (Mignolo 2014, 21). Nessa discussão, se é informado que o prefixo “de” enfatiza múltiplas temporalidades e sozinho demole a concepção imperial e linear de tempo implícita no prefixo “pós”. Ainda sobre falta de clareza e linguagem labiríntica, os pensadores dos estudos decoloniais levam ao extremo, apesar do viés antideterminista e anticientificista, a ideia de cultivar uma linguagem contraintuitiva. Assim, para afirmar causalidades múltiplas e/ou circulares, eles preferem dizer de modo bombástico que “A é consequência de B e que B é consequência de A” ou que “somos iguais porque somos diferentes”; ou que “a causa é efeito” (Mignolo 2018, 112; Grosfoguel 2007; Maldonado-Torres 2011).

É difícil encontrar a fonte dessa predileção geral pela linguagem rebuscada e pelas frases de efeito. Suspeito que as instituições de acolhimento das principais figuras do pensamento pós-colonial e decolonial nas universidades norte-americanas têm alguma relevância nisto. Antes mesmo do *boom* dos estudos decoloniais, a chamada *French Theory* já havia se enraizado nos departamentos de estudos literários e nos centros interdisciplinares das universidades norte-americanas. E tendo ela como fonte de inspiração, os primeiros expoentes da teoria pós-colonial também encontraram nesses centros e departamentos seu principal abrigo. Daí suspeitar que a linguagem e o estilo criativo das obras literárias migrem sub-repeticionalmente para a linguagem de quem as estuda não é de todo absurdo. O problema é que a criatividade da linguagem dos escritores de ficção depende pouco da qualidade de sua formação acadêmica. Ela se deve a essa coisa misteriosa que é chamada talento. Já os filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores que pensam a descolonização no século XXI devem muito a sua formação acadêmica disciplinar, e nem sempre o seu talento ou vocação para a escrita é tão desenvolvido quanto sua formação disciplinar<sup>54</sup>.

Se não bastassem as obscuridades da linguagem e do estilo, a incapacidade dos estudiosos da descolonização do século XXI, em suas duas correntes, de abandonarem o pensamento dicotômico obcecado com a Europa ou com o Ocidente junto com a opção pela colonialidade nos deixa entrever uma tendência do pensamento em direção a um essencialismo que simplifica a variedade do mundo. Ao mesmo tempo, essa abordagem faz o elogio e a libertação da diferença e condena o que não é europeu a um resíduo alternativo, à imitação não criativa, à carência e, enfim, à manutenção das assimetrias.

Cooper foi um dos mais argutos historiadores a mostrar a inclinação essencialista dos teóricos do pós-colonialismo. Um modo ahistórico de fazer história que ele chama de *story plucking* (2005, 17), em que se tomam textos de épocas diferentes, sobre assuntos diferentes no mundo colonial e os compara com outros numa progressão que pode tender ao infinito, faz com que os historiadores acabem por superenfatizar a colonialidade, isto é, o fato de ter sido colonizado, sobre todo o resto da vida colonial. A substituição do colonial pela colonialidade cristaliza o fenômeno histórico e dá a ele uma essência que quer ser independente

54 Uma qualificação se faz necessária acerca do uso do termo “talento”. Não o tomo como uma inclinação psicológica e cognitiva natural do indivíduo. Certamente entra em sua composição dimensões sociais e culturais como a família em que os escritores foram criados, as escolas que frequentaram, os amigos que tiveram.

do contexto, dos embates e do cotidiano da vida nas colônias. Retendo a ideia já discutida de que o poder colonial não regulou e não alcançou todos os cantos da vida nas colônias, tendo uma capacidade de coação e de uso da violência variada segundo a história e as circunstâncias, fica-se protegido contra a homogeneização da colonialidade que dificulta fazer distinções de várias naturezas quando se olha para as histórias reais de colonização (Cooper 2005, 26).

A essencialização da colonialidade anda junto com uma concepção antiquada da cultura como um todo discreto e circunscrito, composto de um conjunto de traços que lhe conferem sua essência, e com o pensamento dicotômico que opõe o mundo colonial à Europa. Cada cultura (uma tribo ou grupo étnico, um conjunto desses, uma nação) seria uma constelação de traços como língua, religião, sistemas de saber, formas de vestuário, de música e de moradia, organização das unidades familiares, da produção, do poder, entre outros, que em sua totalidade confeririam a ela uma essência que a torna distinta de outras. Essa noção monádica, autossuficiente e autocontida da cultura com implicações de pureza e autenticidade tem sido muito criticada nos últimos 50 anos, mas é dura na queda. Mesmo os mais ferrenhos antiessencialistas às vezes derrapam em suas análises empíricas e caem nos braços da ideia monádica de cultura, mesmo quando falam de coisas como hibridismo (Amselle 2010). Por ser uma unidade fechada em si, com fronteiras ou limites claros, as relações entre elas são concebidas como relações de oposição diacrítica sob a forma de pares de oposição, o que alimenta o pensamento dicotômico ao qual já me referi criticamente. O curioso é que o essencialismo e o binarismo não encontram solo fértil em qualquer parte, mas somente em situações particulares.

### **Descolonização e crioulização**

São parte do saber histórico recebido os fatos de que a adoção pelos europeus dos números arábicos, de certos conhecimentos da matemática e geometria, de técnicas de orientação espacial (incluindo a elaboração de mapas), de navegação (incluindo a navegação contra o vento), além de certas tecnologias e artefatos militares, como a pólvora e as armas de fogo no início da expansão europeia no século XV, não se deveu ao engenho original de portugueses, espanhóis ou quaisquer outros povos europeus. Tudo isso foi resultado de trocas e de convívios interculturais, sobretudo entre os cristãos, judeus e muçulmanos da Península Ibérica, nos séculos que antecederam às navegações, e entre mercadores das cidades italianas com seus múltiplos parceiros ao longo das rotas mercantis que alcançavam a China. Esses saberes e técnicas foram apropriados pelos europeus e devidamente incorporados a seu arquivo de conhecimento. Algo similar ocorreu com a adoção do cristianismo como prática religiosa comum no continente europeu. Ela ocorreu gradativamente, passando do seu berço original na Ásia Ocidental para Roma, via Grécia. E do centro do Império Romano, difundiu-se por toda a Europa numa cadência diferenciada. Em alguns lugares e momentos, o cristianismo suprimiu práticas e crenças religiosas locais, em outros as assimilou, e em outros ainda a

elas se misturou.

Tendo essa moldura comparativa, os estudiosos do colonialismo e da descolonização devem se perguntar por que há dificuldade em aceitar o inglês, francês e português como línguas da Nigéria, Senegal, Guiné-Bissau, respectivamente. Quantos séculos precisam se passar para que se aceite que certos grupos sociais tenham esses idiomas (ou outros deles derivados) como suas línguas maternas? Padres caboverdianos, muitos deles passados pelo Seminário nas ilhas, catequizavam populações africanas da costa da Guiné desde o século XVI, mas parece ser difícil admitir que o cristianismo é uma das religiões locais (não necessariamente majoritária) nas quatro comunas francesas do Senegal, nas *praças* guineenses de Cacheu, Geba e Bissau, nas ilhas de Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe. O *Fourah Bay College* existe em Freetown desde 1827 e um ramo do prestigioso Instituto Pasteur tem uma base em Dakar desde 1896, mas ainda há estudiosos da descolonização a pretender que a ciência é europeia e que os africanos, por uma essência misteriosa, não têm acesso direto a ela.

Curiosamente, as coisas se passam de modo ligeiramente diferente no continente americano. É também parte do saber recebido o fato da colonização europeia ter destruído centenas de línguas e de povos ameríndios, mas não provoca estranhamento ou dúvida afirmações como “o português e o espanhol são as línguas faladas no Brasil e na Argentina”, que “os habitantes dessa parte do planeta professam majoritariamente uma religião cristã” e que “há centros produtores de conhecimento científico original em países latino-americanos”<sup>55</sup>. Tampouco há chamados audíveis pela descolonização epistemológica da prática científica nas universidades da Coreia, China, Hong Kong, Singapura, Malásia, Indonésia ou Irã. Nesses casos, parece ser admissível e razoável a premissa de que depois de algum tempo que uma sociedade se apropria e incorpora um conjunto de saberes e práticas, que em si já têm histórias de interconexões complexas, esse se torna parte legítima de seu arquivo de saberes e fazeres. Em última instância, nesses casos os traços culturais parecem não ser propriedades de culturas particulares.

Proponho, nesta última seção, que para tratar do fenômeno da descolonização em qualquer de suas dimensões, sem cair na armadilha do essencialismo, do pensamento dicotômico e de teleologias conhecidas, é preciso renunciar, de modo radical, à ideia monádica das culturas como unidades discretas. Fazendo assim, evita-se também o binarismo que costuma simplificar as histórias das sociedades como um jogo maniqueísta em que uma construção de nome Europa faz o caricato papel do vilão. Encontro nos trabalhos dos sociolinguistas sobre línguas crioulas e pidgins uma fonte de inspiração e um modelo teórico geral que, adaptado aos nossos interesses, nos ajudam a ultrapassar esses obstáculos.

O termo “crioulização” é usado pelos sociolinguistas para designar um tipo de mudança linguística resultante de um compromisso que se cristaliza numa língua crioula entre grupos falantes de várias línguas, sem que um entenda a língua do outro. Essa é a língua nativa de uma comunidade de fala que na maior parte das vezes teve anteriormente um pidgin ou um jargão como língua de comunicação (Rougé 1986, Holm 1988, Couto 1996). A gênese de pidgins e crioulos é um tema

55 Apesar de ser um índice extremamente enviesado, chamo a atenção para o fato de que na história dos 119 prêmios Nobel de literatura concedidos até 2022, 11 foram agraciados a escritores de língua espanhola, sendo a maioria (6) deles escritores latino-americanos. E com uma certa indignação, lembro também que escritores argentinos e brasileiros nunca foram agraciados com essa honraria, apesar de Borges, Rosa e Machado de Assis.

fascinante e complexo, e nosso entendimento dele ainda é muito incompleto. Porém, para os propósitos de agora, vou tratar os processos diferentes de mudanças linguísticas associados ao nascimento dos pidgins e crioulos como um pacote conceitual único. Como propus em outro lugar (Trajano Filho 2018, 348-349), essa forma de pensar deriva da ideia proposta por Hall (1962) e reafirmada por DeCamp (1971a) de um ciclo de vida de pidgins e crioulos em que se divisa originalmente três rotas de mudança: pidginização, criouliização e descriouliização<sup>56</sup>.

A criouliização é um processo de mudança linguística raro envolvendo o contato regular de grupos falantes de várias línguas por um período de tempo que permita o surgimento de uma língua terceira, síntese das línguas que estiveram em tal contato. Ela é mais do que os produtos que comumente resultam de situações de línguas em contato, como os empréstimos, o multilinguismo ou o fenômeno do *code-switching*. É uma síntese radical que produz uma nova língua. O fato da língua crioula se estabilizar ao longo do tempo, passando a ser a língua nativa de uma ou mais povoações, não significa que os habitantes de tais assentamentos sejam monolíngues e que o processo de mudança linguística tenha chegado a um fim. Os assentamentos chamados de *praças* no território da atual Guiné-Bissau e a povoação de Freetown na Serra Leoa ilustram o que ocorreu em termos linguísticos após os crioulos falados nesses dois lugares terem surgido. Todos eles são aglomerados urbanos em que várias línguas são faladas. O crioulo é a língua nativa de muitos, mas é também a segunda ou terceira língua daqueles que não o têm como língua materna. Nessas situações, que em geral ocorrem em sociedades coloniais e pós-coloniais, não é raro o crioulo se desenvolver em co-presença com a língua lexicadora, em geral a língua do grupo dominante ou do colonizador. Quando isto ocorre por um longo período, é comum a ocorrência do processo de descriouliização pelo qual a língua crioula se aproxima progressivamente da última.

O conceito de “*continuum* pós-crioulo” proposto por DeCamp (1971b) é bastante útil para desvelar as variações linguísticas existentes nesses contextos em que muitas línguas são faladas, bem como para mostrar que as forças que atuaram para o despoletar do processo de criouliização continuam bastante vivas, em especial aquelas que regulam as relações entre o crioulo e as línguas que fizeram parte de sua gênese. O estudo das variações e do *continuum* pós-crioulo em situação de descriouliização também põe em questão a ideia de as línguas são entidades autocontidas e discretas, separadas umas das outras por fronteiras bem delineadas. Em contraposição a isto, a crioulistica mostra que as variações sociolinguísticas têm uma natureza contínua e implicacional. As variações existentes nas comunidades falantes de crioulos em processo de descriouliização não permitem a identificação de letos discretos que possam ser diferenciados como sistemas linguísticos separados e claramente identificados. Tudo isto pode parecer muito técnico, mas qualquer falante nativo do português, inglês ou francês pode vivenciar intuitivamente a ideia de contínuo quando está em processo avançado de aprendizagem de uma língua crioula de base portuguesa, inglesa ou francesa. Em suas interações verbais com os falantes dos crioulos em processo de descriouliização, esse falante hipotético nunca sabe ao certo que língua está falando, onde termina o português,

56 Isso que se pode chamar de modelo padrão do ciclo de vida dos crioulos tem sido complementado por outros processos de mudança linguística, como a recriouliização (Romaine (1988), a repidginização ou pidginização dos crioulos (Bickerton 1980, Knörr 2010) e hipercriouliização (DeCamp 1971a). Para um apanhado geral, ver Couto (1996).

inglês ou francês e onde começa o crioulo e vice-versa.

Os crioulos falados em cidades como Bissau, Freetown e Ziguinchor (Senegal) se aproximam mais ou menos do português, inglês ou francês (que são suas línguas lexificadoras), bem como do pepel, balanta, mandinga, wolof, temne e outras tantas, a depender do contexto e dos participantes nas interações linguísticas concretas<sup>57</sup>. Nesses casos faz mais sentido interpretar as variações linguísticas como relações no interior de um *continuum* de múltiplas dimensões do que reportá-las como relações de oposições binárias entre vários sistemas linguísticos discretos<sup>58</sup>. Para esse efeito, as variações estariam organizadas segundo escalas implicacionais que sugerem uma espécie de hierarquia a regular a aproximação ou o distanciamento dos atributos fonológicos, lexicais e sintáticos do crioulo com a língua lexificadora ou outra que seja falada por muitos na comunidade de fala ou que nela tenha prestígio elevado<sup>59</sup>.

As mudanças linguísticas associadas ao processo de criouliização começam a operar tão logo o contato entre falantes de várias línguas se torna regular, mas continuam a ocorrer muito depois do surgimento de uma língua crioula e mesmo depois que essa experimenta o fenômeno da descriouliização. Crioulos em processo de descriouliização são identificados em várias partes do mundo, como as várias línguas crioulas faladas no Caribe, o crioulo de Cabo Verde, o das *praças* guineenses, o de Freetown, e os de São Tomé e Príncipe (para ficar apenas com aqueles associados à colonização europeia das Américas e da África). A descriouliização não significa, de modo algum, o fim de um crioulo ou a perda de sua dinâmica vital. Ela é simplesmente uma das muitas possibilidades de mudança com continuidade das línguas crioulas quando em co-presença com as línguas lexificadoras.

Concomitantemente com as mudanças na linguagem, o conceito de criouliização designa também um processo de mudança extralinguística que conduz ao surgimento de uma terceira entidade de natureza sociocultural. Ela emerge de um compromisso originalmente frágil e instável alcançado pelos grupos que tomaram parte dos encontros intersocietários que puseram línguas e sociedades diferentes em contato. Sociedades (ou culturas) crioulas têm sido o nome dado por antropólogos, historiadores e sociólogos a essas entidades socioculturais *sui-generis*.

Os casos mais bem analisados têm sido o das sociedades crioulas do Caribe, que se formaram durante a colonização da região por uma minoria de colonos europeus e uma massa de africanos de várias procedências sociais trazidos como escravos durante o desenvolvimento do sistema de *plantation* nos séculos XVII e XVIII<sup>60</sup>. O processo de criouliização no Caribe seria um fenômeno histórico peculiar de construção cultural. O contexto da *plantation*, com sua composição demográfica própria, seus códigos de interação entre os variados grupos sociais, suas diferentes formas de servidão e subordinação e seus mecanismos e tecnologias de controle da violência, deu luz a uma sociedade *sui generis*, nem europeia nem africana, tampouco indígena, com estruturas de reprodução social originais. Este foi um processo histórico de natureza extranacional e extraimperial, sendo transversal às unidades políticas que existiram no passado (as diversas colônias) e às que existem no presente (os estados nacionais caribenhos), apesar da intensa

57 O caso de Ziguinchor é peculiar na medida em que o crioulo ali falado teve originalmente o português como língua lexificadora, mas sua convivência por cerca de 150 anos com o francês faz com que ele também se aproxime do francês no vocabulário e em certos aspectos da sintaxe.

58 A proposta de pós-crioulo *continuum* de DeCamp era unidimensional e foi suplantada pela ideia de *continuum* multidimensional. Ver Le Page e Tabouret-Keller (1985) e Rickford (1987).

59 Não há espaço para elaborar sobre a ferramenta das escalas implicacionais. Aqui basta apontar que sua forma original proposta por DeCamp (1971b) e desenvolvida por Bickerton (1973) foi criticada, entre outros, por Romaine (1988). Ver também Rickford (1987, 2002) a esse respeito.

heterogeneidade em seu interior.

Há ainda uma segunda vertente que faz uso da analogia entre língua, sociedade e cultura e toma a ideia de criouliização linguística como metáfora para compreender processos de mudança extralinguística que resultariam em uma criouliização cultural. Neste caso, o particularismo histórico da abordagem anterior cede espaço para uma abordagem generalista que tem o poder de lançar luz aos mais variados casos de encontros intersocitários associados com processos de construção cultural. Destaco aqui três exemplos inspiradores. O trabalho pioneiro de Fabian (1978), que aborda a cultura popular como um campo de emergência de novas formas de expressão que refletem a experiência dos habitantes das cidades na província de Shaba (Congo). Ele lida com as canções populares que sintetizam formas musicais locais, com formas europeias e americanas, usam equipamentos modernos como a guitarra elétrica e os amplificadores e são veiculadas através dos discos e do rádio. Um segundo tema de análise é o culto religioso do Jamaa, que congrega casais católicos e que tematiza a relação entre maridos e mulheres através de textos bem peculiares como versão local da história de Adão e Eva. Uma terceira forma de expressão são as pinturas populares produzidas por artistas locais e expostas nas salas das casas, nas lojas e nos locais de entretenimento. Elas também contêm uma mistura de material exógeno como tintas, pinceis e telas com a temática local das sereias. Todas essas formas refletem a experiência da vida urbana em Shaba, e cada uma, à sua maneira, ressalta os predicamentos associados à relação entre homem e mulher, dando destaque para a separação, a perda e o sofrimento (1978, 318). A confluência de elementos (materiais e formais) de proveniência variada nessas formas de expressão é compreendida por Fabian de uma maneira que então era inédita. Em vez de tratar essas formas, como era ainda usual nos anos 1970s, como o produto de um desenraizamento ou uma ruptura com a cultura tradicional, ou como reações ingênuas e miméticas causadas pela ocidentalização, Fabian recorre a uma analogia com a linguística para falar de uma criouliização cultural, que seria “a emergência de uma síntese criativa nova e plenamente viável” (p. 317). Tendo a mesma fonte geral de inspiração sociolinguística, Drummond resgata a noção de *continuum* pós-crioulo para a teoria cultural e propõe que não há culturas distintas e discretas em sociedades pluriétnicas como as da Guiana, mas um *continuum* ou um conjunto de intersistemas que forma uma cultura criouliizada. Na mesma linha de pensamento, porém com mais impacto na comunidade antropológica, temos o trabalho de Hannerz (1987), que propunha ver as sociedades e culturas contemporâneas do chamado Terceiro Mundo como sociedades em franco processo de criouliização. Nelas haveria um fluxo regular e intenso de coisas, valores, símbolos e práticas que tornam as fronteiras entre as unidades sociais mais flexíveis e libertam a descrição antropológica do pressuposto clássico de que os sistemas sociais e culturais são necessariamente integrados. Um quadro assim cria dificuldades para tratar o mundo em criouliização como um todo composto por entidades discretas e torna mais produtiva uma interpretação inspirada na ideia de *continuum* pós-crioulo. De acordo com a perspectiva de um outro autor que trabalha nessa mesma direção (Parkin 1993, 83-84), a criouliiza-



ção é uma metáfora poderosa que nos ajuda, por um lado, a rever o pressuposto implícito nas descrições antropológicas e sociológicas de que as culturas e sociedades são entidades discretas, mutuamente incomensuráveis e autocontidas; e, por outro, incentiva a visão de um *continuum* cultural a ligar uns aos outros povos e regiões diferentes. Uma das consequências mais relevantes dessa forma de olhar para a realidade social é o enfraquecimento do pensamento dicotômico que enquadra a realidade por meio de distinções do tipo nós/eles e toda uma outra gama de binarismos.

Volto ao tema da incorporação ou apropriação de fazeres e saberes exógenos discutido no início desta seção. Em lugar da contraposição, do desligamento e da negação do Ocidente formulado através da dicotomia simplificadora eles (os europeus)/nós (o resto do mundo), a perspectiva que se abre ao analisar a descolonização através das lentes da criouliização desloca o foco para a síntese criativa, a incorporação por vezes caótica e impulsiva e a apropriação transformadora de uma pluralidade de outros. Quando informado por essa perspectiva, o que se observa nas realidades coloniais e pós-coloniais e o que deveria ser o programa de ação não é tanto descolonizar a epistemologia, a ciência, as disciplinas, as universidades e as regiões do mundo, mas deglutir e digerir o que uma vez foi visto como pertencendo aos outros e torná-lo verdadeiramente nosso. É acabar com o outro enquanto uma diferença abissal que torna impossível a comunicação intercultural. É comê-lo, como propunha Oswald de Andrade em seu Manifesto Antropófago de 1928, que iniciava com a proposição/provocação de que “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”. Esta seria a “única lei do mundo”, que também pode ser vista no argumento de que “só me interessa o que não é meu”. Afinal, pela ótica da criouliização ou da antropofagia, somos todos antropófagos, incorporamos e apropriamos todas as diferenças e diluímos assim as oposições binárias que criam unidades discretas onde elas não existem nem deveriam existir<sup>61</sup>.

Enfatizar a síntese criativa e transformadora que tem origem em encontros intersocietários em vez de ressaltar uma diferença absoluta e opressora pode parecer um movimento que leva à sublimação do poder, tanto no sentido de seu enaltecimento quanto de sua volatilização. Isso, definitivamente, não é o que quero propor. Para aclarar meu argumento, devo, primeiramente, destacar que o que chamo de criouliização sociocultural é produto de uma analogia feita a partir da ideia de criouliização linguística, lembrando ainda que as metáforas e analogias são o que são: parecem ser o que não são, mas parecem tão completamente que somos levados a ver nelas uma realidade primeira. Em outras palavras, as metáforas, por mais produtivas que sejam, tem suas limitações e tê-las em conta é fundamental.

Examinemos então as limitações da analogia língua-cultura. A criouliização é o produto mais raro que resulta das línguas em contato. Suas condições de ocorrência são severamente limitadas por fatores linguísticos (aspectos fonológicos e sintáticos das línguas em contato) e extralinguísticos. Com respeito aos últimos, chamo a atenção para a impossibilidade de surgimento da síntese linguística que

61 Duas observações. Em outra ocasião, eu ilustrei com alguns casos oriundos da cultura popular de Cabo Verde e da Guiné-Bissau a disposição das sociedades pós-coloniais para tomar emprestado o que vem de fora (Trajano Filho 2018). Obviamente o grau de abertura para o empréstimo e para se deixar influenciar varia, segundo o quão adiantados estão os processos de construção nacional dessas sociedades. Vou insistir no termo “antropofagia” e evitar propositalmente a forma “canibalismo”, pois essa está muito associada a um tipo de teoria social das sociedades ameríndias que muito se aproxima das teorias decoloniais das quais sou crítico.

são as línguas crioulas em contextos marcados por forte assimetria de poder econômico, político e tecnológico entre os grupos envolvidos (Trajano Filho 2015). E o raro produto de tal encontro pode assumir, ao longo do tempo, uma enorme variedade de formas, desde uma estrutura bem consolidada e um valor caro para a comunidade que a fala, até configurações diferenciadamente instáveis. Em qualquer dos casos, temos um conjunto de “letos” a formar uma língua objetiva que seria a síntese criativa produzida pelos encontros regulares de grupos falantes de múltiplas línguas mutuamente ininteligíveis. Quando mudamos de nível e passamos a nos referir à criouliização cultural, a referida síntese criativa torna-se uma ideia mais frouxa. Estamos aqui usando modelos elaborados para tratar das mudanças e das dinâmicas das línguas em contato para pensar o que ocorre no domínio sociocultural, mas sabendo de antemão que não há uma correspondência completa entre os dois níveis. No caso específico das circunstâncias limitadoras para o surgimento de sínteses criativas que seriam culturas crioulas/crioulizadas ou as culturas em criouliização, a referida ausência de fortes assimetrias de poder torna-se um fator extremamente complexo que só é adequadamente compreendido levando-se em conta as particularidades históricas dos casos em questão e a demografia dos contextos de criouliização<sup>62</sup>.

Disso é possível concluir que minha referência à síntese criativa não sublima as relações de poder. Ela surge em circunstâncias dadas pela conjugação de constrangimentos estruturais com elementos de natureza aleatória. O cenário típico em que tem lugar as incorporações, apropriações, roubos, caricaturas, cópias, ensaios, imitações, identificações e paródias que produzem o que chamo de síntese criativa é o das gretas e vãos fora do alcance das formas institucionalizadas do poder. Foi nesses sítios que os sujeitos coloniais em Zanzibar se apropriaram das chuteiras, das bolas, das regras e da organização do futebol tal como desenvolvido na Inglaterra e as combinaram com as competições entre grupos de dança *ngoma* e criaram a sua versão peculiar e local do futebol, na qual o tamanho das torcidas era um dos critérios para se determinar quem ganhava a competição, apesar do placar final do jogo e da presença de árbitros (Fair 1997, 229). Foi nas zonas de sombra que escapavam ao poder colonial que jovens com uma história recente de urbanização misturaram criativamente as sonoridades da música religiosa tocada nas missões cristãs (com seus órgãos e corais) com os sons dos metais e dos tambores do repertório das bandas militares europeias e dos conjuntos musicais norte-americanos e caribenhos para criar novas e genuínas formas musicais como o *Congo Jazz*, o *Highlife* e o *Jùjú*, cujas líricas refletiam as novas formas de experiência social das cidades africanas (Martin 1995, Gondola 1997, Plageman 2013, Waterman 1990). Foi nesses mesmos ambientes que os sujeitos coloniais incorporaram sob as formas diversas da cópia, da paródia, da identificação e da caricatura elementos do vestuário europeu (chapéus, calças, vestidos, sapatos, gravatas etc.) e itens associados ao cuidado corporal (xampus, sabonetes, desodorantes, pastas de dente etc.) para gerar novas formas de sociabilidade, novas imagens de si e novos tipos de relacionamentos sociais (Martin 1995, Gondola 1999, Allman 2004, Burke 1996). Foi nas praças criouliizadas da Guiné-Bissau, que os recém-chega-

62 Ressalto que estou me referindo aqui a somente um momento do ciclo das línguas e culturas crioulas: o das circunstâncias de seu surgimento. Não carece de muito pensamento figurar que uma vez bem avançado o processo de criouliização, as relações de poder entre os grupos mudem, novas forças sociais adentrem o palco (por exemplo, a chegada dos indianos no Caribe, na África Meridional e do Leste, dos libaneses na costa ocidental africana, dos franceses na Casamansa e a crescente presença inglesa na Serra Leoa a partir do final do século XVIII, mudando drasticamente as estruturas e os mecanismos de poder.

dos ao mundo crioulo criaram práticas inéditas de nomeação que incorporavam criativamente as séries paradigmáticas de prenomes e nomes de família europeus e africanos (Antonio, Manuel, Duá, Braima) numa combinação cuja sintaxe era original, como, por exemplo, se observa na associação entre a partícula “Junior” e o nome do tio materno (Trajano Filho 2005, 123). Como foi mencionado acima, foi também nos sombrios bairros das urbes coloniais que gente como Nguyen Tat Thanh e outros incorporaram, numa mistura antropofágica, as propostas do Presidente Wilson e dos intelectuais do Atlântico negro com o pensamento e engajamento marxista em suas várias tendências e com um conjunto variado de ideias e valores locais para articular um discurso e uma *praxis* que levaram, anos mais tarde, à independência política e ao surgimento dos novos estados nacionais, onde antes havia impérios coloniais.

Todos esses movimentos implicam o engajamento em processos de descolonização em contextos socioculturais de criouliização (completa ou incompleta). Porém, o olhar do analista só consegue percebê-los como tal quando se dirige para as pequenas coisas, quando adota uma abordagem *bottom-up*. E quando esses engajamentos se multiplicam e se mostram capazes de operarem sínteses criativas em larga escala em esferas tão distintas e abrangentes quanto as citadas acima, ganhamos um entendimento da descolonização menos prisioneiro do desligamento, da negação e da diferença e menos associado às formas institucionalizadas do poder. Esse, parece-me ser o melhor roteiro para orientar a análise e a ação. Tendo os sujeitos coloniais êxito em incorporar, copiar, parodiar, imitar, mascarar, roubar e tomar posse de elementos díspares de origem exógena na criação de práticas culturais inéditas como as mencionadas acima, por que não adotar os mesmos procedimentos nos campos da ciência, da tecnologia, e das formas macroinstitucionais? Por que querer se desligar e se afastar quando se apropriar, tomar posse, imitar e copiar criativamente são possibilidades factíveis e potencialmente mais promissoras?

A descolonização, quando vista pela ótica da criouliização e da antropofagia, faz mais do que propor uma crítica radical aos binarismos dicotômicos, que descortinam realidades sociais de natureza dúbia, e à ideia de cultura como conjunto de traços distintivos, que seriam propriedades exclusivas dos sistemas culturais. Essa visada também faz mais do que revelar a existência de caminhos diametralmente opostos ao do desligamento proposto pelos estudos decoloniais. Ao adotar essa perspectiva, ganham-se, como bônus, ferramentas mais precisas para mostrar que as mudanças de todas as ordens que chamamos de descolonização não são um processo único que se iniciou com o final do colonialismo político após a Segunda Guerra. Como a criouliização linguística, o processo de descolonização teve início tão logo ocorreram os encontros intersocietários originais que despoletaram o processo de mudança social (nas ilhas ao largo da costa africana, no final do século XV; em boa parte da América espanhola, no Brasil e nas feitorias da costa ocidental africana, no século XVI; nas Antilhas, no Caribe e na parte setentrional do continente americano, no século XVII; na Índia e parte da Ásia Meridional, no século XVIII; no interior do continente africano, na segunda parte

do século XIX). Entender as coisas dessa forma nos permite também ir além do fatalismo inerente em muitos estudos decoloniais. Em vez de um caminho único que leva à alienação, vislumbro que as sociedades crioualizadas em virtude de seus encontros com diferentes povos europeus e de outros cantos percorreram caminhos variados, tomaram diferentes atalhos a cada ponto de inflexão em suas histórias, mudaram muitas vezes de direção e, em alguns casos, se viram em verdadeiros becos sem saída.

Entendo que essa visada não teleológica não é somente a mais produtiva analiticamente, como também a mais interessante enquanto roteiro que orienta a ação. Em lugar do desligamento epistemológico, da rebelião ontológica, do distanciamento desta unidade fantasmagórica que chamamos de Ocidente, o que a antropofagia e a crioualização fazem é relembrar o princípio dialético geral, cujo alcance ainda está por se determinar, de que criação e cópia não se opõem. Seja sob a forma do meme oriundo da biologia (“nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”), seja via o mote rimado da comunicação de massa (“em televisão nada se cria, tudo se copia”), seja ainda sob as palavras de ordem do manifesto de 1928 de que a única lei do mundo é a da unidade antropofágica, esse princípio nos faz recordar que a história humana é a história das misturas e das apropriações. Em certos momentos, se deixar misturar e se apropriar do que existe do lado de lá pode vir mascarado como um enredo sobre mentiras, traições e roubos. Em outros, pode tomar a forma de um conto exemplar sobre comer pelas beiradas. Em outros ainda, camuflar-se num discurso lógico sobre o método dialético e suas infinitas sínteses. Creio, contudo, que o modo mais direto e atrevido de desvelar esse princípio-guia é mostrar como ele adentra nossos corpos pela via da metáfora antropofágica da refeição e digestão, que nos alimenta e nos faz seguir.

Visto assim sob esse ângulo, a relação intersocietária assimétrica é sempre regida pela antropofagia cultural. Como a conhecida estória sobre mentiras, traições e roubos e a análise de Quijano propõem, os dominantes, por meio dessas ações e da pura violência, sempre se apropriaram das formas de conhecimento local que lhes parecia útil. Mas assim também sempre o fizeram, com as armas que lhes são disponíveis, os subalternos. Comer pela beirada e imitar sob a forma da cópia, do simulacro, da paródia e tantas mais têm sido as formas pelas quais os dominados do mundo visam aprender e transacionar com os outros, ao mesmo tempo em que se transformam criativamente.

No tempo presente, essas transformações criativas estão desatando os nós da subordinação em algumas sociedades que há menos de um século viviam sob o jugo de impérios coloniais. Os roteiros que guiaram esses movimentos não foram os do desligamento e distanciamento, mas os da crioualização e da antropofagia com seus largos leques de ações características: copiar, incorporar, emular, imitar, apropriar, tomar, roubar, ensaiar, disfarçar, identificar, transacionar, mascarar, caricaturar, parodiar, criticar, venerar, fingir... Não foram os movimentos de negação do outro, mas os mesmos que os poderosos fizeram antes de serem tão poderosos, e que os levaram a incorporar todas as formas de alteridade. Existem múltiplos roteiros crioulos à disposição, e muitos deles não passam pela replicação das for-

Wilson Trajano Filho

mas de dominação prévias e não significam uma nova versão do enredo anterior, com pequenas mudanças e novos atores. Vislumbra-se, nos dias de hoje, o descortinar de um mundo humano multipolar em estágio avançado de criouliização, como queria Hannerz. Embarcar nessa canoa é uma possibilidade real. O cuidado a se ter agora é não se deixar ser seduzido pelas idealizações. Entrar nesse barco não é uma escolha livre feita por pessoas livres, nem significa encontrar na outra margem um mundo de simetrias perfeitas em que toda a desigualdade desapareceu. A visada da criouliização e da antropofagia enquanto roteiro para a ação é realista; a canoa é pequena, quando não furada, e a travessia é turbulenta e plena de enjoo. A recompensa é um outro lado de muitas faces e cujas assimetrias são menos sufocantes, para a vida e para a imaginação.

Recebido em 29/08/2023.

Aprovado para publicação em 04/12/2023 pela editora Kelly Silva. (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

## Referências

- Abdi, A. A., ed. 2011. *Decolonizing Philosophies of Education*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Akyeampong, E. 1996. *Drink, Power, and Cultural Change: A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800 to Recent Times*. Oxford: James Currey.
- Albertini, R. 1971. *Decolonization: The Administration and the Future of the Colonies, 1919-1960*. New York: Doubleday.
- Allman, J., ed. 2004. *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*. Bloomington: Indiana University Press.
- Amselle, J-L. 2010. *L'Occident Décroché: Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Pluriel.
- Andrade, O. 1928. "Manifesto Antropófago". *Revista de Antropofagia*, nº 1: 3-7.
- Ashcoft, B. 1996. "On the Hyphen in Postcolonial". *New Literatures Review*, nº 32: 23-31.
- Ashcroft, B., G. Griffiths, e H. Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Balandier, G. 1951. "La Situation Coloniale: Approche Théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 9: 44-79.
- Barber, K. et al. 1997. *West African Popular Theatre*. Bloomington: Indiana University Press.
- Basch, L., N. G. Schiller, e C. S. Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers.
- Bayart, J-F. 1993. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. London: Longman.
- Bejarano, C. A., L. L. Juarez, M. Garcia, e D. Goldstein. 2019. *Decolonizing Ethnography: Undocumented Immigrants and New Directions in Social Science*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, H. 1994. "Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse". Em *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhambra, K., D. Gebrial, e K. Nisancioğlu, eds. 2018. *Decolonizing the University*. London: Pluto Press.
- Bhatia, S. 2017. *Decolonizing Psychology: Globalization, Social Justice, and Indian Youth Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- Bickerton, D. 1973. "The Nature of a Creole Continuum". *Language* 49, nº 3: 640-669.
- Bickerton, D. 1980. "Creolization, Linguistic Universals, Natural Semantax and the Brain". Em *Issues in English Creoles*, editado por R. Day. Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- Blackwell, K. 2023. *Decolonizing the Body: Healing, body-centered Practices for Women of Color to Reclaim Confidence, Dignity and Self-Worth*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Bonhomme, J. 2009. *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bonn, M. J. 1932. "On Imperialism". *Encyclopedia of Social Sciences* VII.

Wilson Trajano Filho

- Bonn, M. J. 1938. *The Crumble of Empire: The Disintegration of World Economy*. London: George Aleen and Unwin.
- Bua, E., e S. L. Sahi. 2022. "Decolonizing the Decolonization Movement in Global Health: A Perspective from Global Surgery". *Frontiers in Education*, nº 7: 1-4.
- Burke, T. 1996. *Lifebuoy Men, Lux Women: Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham: Duke University Press.
- Cabral, A. 1973. *Return to the Source: Selected Speeches by Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Cabral, A. 1974. *P.A.I.G.C.: Unidade e Luta*. Lisboa: Nova Aurora.
- Cabral, A. 1979. *Unity and Struggle: Speeches and Writings*. New York: Monthly Review Press.
- Carreira, A. 1983. *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Chabal, P. 1983. *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chabal, P. 1996. "The African Crisis: Context and Interpretation". Em *Postcolonial Identities in Africa*, editado por R. Werbner, e T. Ranger. London: Zed Books.
- Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press.
- Cohen, A. 1981. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, J., e J. L. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, v. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. L. 1997. "Images of empire: Models of colonial domination in South Africa". Em *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, editado por F. Cooper, e A. L. Stoler. Berkeley: University of California Press.
- Castorino, P., e V. R. Xavier. 2021. O caráter patológico na definição de homossexualidade em dicionários escolares. *Entrepalavras* 11, nº especial: 245-60.
- Conklin, A. L. 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Cooper, F. 1994. Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. *The American Historical Review* 99(5): 1516-45.
- Cooper, F. 2004. "Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa". *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, nº 10: 9-38.
- Cooper, F. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- Couto, H. 1996. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora da UnB.
- DeCamp, D. 1971a. "Introduction: The Study of Pidgin and Creole Languages". Em *Pidginization and Creolization of Languages*, editado por D. Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson Trajano Filho

- DeCamp, D. 1971b. "Toward a Generative Analysis of a Post-Creole Speech Continuum". Em *Pidginization and Creolization of Languages*, editado por D. Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demeurt, A., A. Storch, e N. Shepherd. 2021. *Colonial and Decolonial Linguistics: Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Diagne, S. B. 1989. *Boole, l'oiseau de Nuit en Plein Jour*. Paris: Belin.
- Diagne, S. B. 1994. Lecture de la "Science Sauvage": Mode d' Emploi. *Bulletin du CODES-RIA*, nº 1: 10-11.
- Diouf, M. 1990. *Le Kajjor au XIX<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Karthala.
- Diouf, M. 1999. *L'historiographie Indienne en Débat: Colonialisme, Nationalisme et Sociétés Postcoloniales*. Paris: Karthala.
- Domingos, N. 2012. *Futebol e Colonialismo: Corpo e Cultura Popular em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Drummond, L. 1980. The Cultural Continuum: A Theory of Inter-systems. *Man (NS)*, nº 15: 352-374.
- Duignan, P., e L. H. Gann, eds. 1975. *Colonialism in Africa: The economics of colonialism*, v. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekeh, P. 1975. Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement. *Comparative Studies in Society and History* 17, nº 1: 96-123.
- Epstein, A. L. 1958. *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.
- Fabian, J. 1971. *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston: Northwestern University Press.
- Fabian, J. 1978. Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures. *Africa* 48, nº 4: 315-331.
- Fabian, J. 1986. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian, J. 1990. *Power and Performance Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fabian, J. 1996. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, J. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Fair, L. 1997. Kickin' it: Leisure, Politics and Football in Colonial Zanzibar, 1900s-1950s. *Africa* 67, nº 2: 224-51.
- Falola, T. 2002. *Decolonizing African Studies: Knowledge Production, Agency, and Voice*. Rochester: University of Rochester Press.
- Falola, T. 2023. *Sabelo Ndlovu-Gatsheni and African Decolonial Studies*. London: Routledge.
- Fanon, F. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Ferdinand, M. 2022. *Decolonial Ecology: Thinking form the Caribbean World*.
- Fernandez, J. W. 1982. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Füredi, F. 1994. *Colonial Wars and the Politics of Third World Nationalism*. London: I.B.



Wilson Trajano Filho

Tauris.

- Gann, L. H., e P. Duignan. 1967. *Burden of Empire: An Appraisal of Western Colonialism in Africa South of the Sahara*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Gann, L. H., e P. Duignan. 1969. *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870-1914*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gann, L. H., e P. Duignan. 1970. *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870- 1914*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Gerwarth, R. 2018. “1918 and the End of Europe’s Land Empires”. Em *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, editado por M. Thomas, e A. S. Thompson. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, H. 2021. “Decolonizing Visual Anthropology: Locating Transnational Diasporic Queers-of-Color Voices in Ethnographic Cinema”. *American Anthropologist* 123, nº 1: 36-49.
- Glissant, E. 1997. *Le Discours Antillais*. Paris: Folio.
- Gluckman, M. 1940. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. *Bantu Studies*, nº 14: 1-30.
- Goerg, O. 1998. *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains. Conakry et Freetown, des années 1880 à 1914*, 2 v. Paris: L’Harmattan.
- Gondola, C. D. 1997. “Popular Music, Urban Society, and Changing Gender Relations in Kinshasa, Zaire (1950-1990)”. Em *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, editado por M. G. Ngate, e O. H. Kokole. New York: Routledge.
- Gondola, C. D. 1999. “Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth”. *African Studies Review* 42, nº 1: 23-48.
- Goody, J. 1991. “Towards a Room with a View: A Personal Account of Contributions to Local Knowledge: Theory and Research in Fieldwork and Comparative Studies”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 15, nº 2: 44-70.
- Grimal, H. 1978. *Decolonization: The British, French, Dutch and Belgian Empires, 1919-1963*. Boulder: Westview Press.
- Grosfoguel, R. 2007. “The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”. *Cultural Studies* 21, nº 2-3: 211-23.
- Grosfoguel, R. 2022. “The Global Contributions of Black Decolonial Marxism — A Foreword”. Em *Marxism and Decolonization in the 21<sup>st</sup> Century: Living Theories and True Ideas*, editado por S. J. Ndlovu-Gatsheni e M. Ndlovu. London: Routledge.
- Grosfoguel, R., R. Hernández, e E. Velásquez, eds. 2016. *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*. Lanham: Lexington Books.
- Guerra, F. M. 1996. *Descolonização: O Império Colonial Português em África e Aquilo que os Portugueses Programaram, Projectaram, Construíram e lá Deixaram, Depois do 25 de Abril de 1974*. Lisboa: Universitária Editora.
- Guha, R. 1982. “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”. Em *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, 1-7. Delhi: Oxford University Press.

Wilson Trajano Filho

- Gupta, A. 2007. "Une théorie sans limite". Em *La Situation Postcoloniale*, editado por M-C. Smouts. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Gupta, A. 2022. "Decolonizing US Anthropology". *American Anthropologist* 124, n° 4: 778-99.
- Hall, R. A. 1962. "The life-cycle of pidgin languages". *Lingua*, n° 78: 151-56.
- Hammond, R. 1966. *Portugal and Africa: A Study in Uneconomic Imperialism*. Stanford: Stanford University Press.
- Hannerz, U. 1987. "The World in Creolization". *Africa* 57, n° 4: 546-59.
- Hansen, K. T. 2004. "Dressing Dangerously: Miniskirts, Gender Relations, and Sexuality in Zambia". Em *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*, editado por J. Allman. Bloomington: Indiana University Press.
- Hargreaves, D. K. 1988. *Decolonization in Africa*. London: Longman.
- Harrison, F., ed. 2010. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Virginia: American Anthropological Association.
- Hart, K. 2018. "Decolonizing Cambridge University". *Cambridge Journal of Anthropology* 36, n° 2: 92-106.
- Hendrickson, H. 1996. "Bodies and Flags: The Representation of Herero Identity in Colonial Namibia". Em *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*, editado por H. Hendrickson. Durham: Duke University Press.
- Holland, R. F. 1985. *European Decolonization, 1919-1981: An Introductory Survey*. London: Mcmillan.
- Holm, J. 1988. *Pidgins and Creoles* (e vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, R. 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. London: Cambridge University Press.
- Hountondji, P. 1994. "La 'science sauvage': Mode d'emploi". *Bulletin du CODESRIA*, n° 1: 9-10.
- Hountondji, P. 2013. *Combat pour le sens: Un itinéraire africain*. Bamenda: Langaa Research & Publishing.
- Janer, Z. 2023. *The Coloniality of Modern Taste: A Critique of Gastronomic Thought*. London: Routledge.
- Jansen, J. C., e J. Osterhammel. 2017. *Decolonization: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- Jewsiewick, B. 2007. African Studies: France and United States. Em *The Study of Africa: Global and Transnational Engagements*, editado por P. T. Zeleza, v. II. Dakar: CODESRIA.
- Jones, B. G. *Decolonizing International Relations*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Kennedy, D. 2016. *Decolonization: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Knörr, J. 2010. "Contemporary Creoleness, or the World in Pidginization". *Current Anthropology* 51, n° 6: 731-59.
- Knörr, J. 2018. Creolization and Pidginization as Concepts of Language, Culture and Identity. Em *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, editado por J. Knörr, e W. Trajano Filho. Leiden: Brill.

Wilson Trajano Filho

- Kohn, M., e McBride, K. 2011. *Political Theories of Decolonization: Postcolonialism and the Problem of Foundations*. Oxford: Oxford University Press.
- Kringelbach, H. N. 2013. *Dance Circles: Movement, Morality and Self Fashioning in Urban Senegal*. New York: Berghahn.
- Labouret, H. 1952. *Colonisation, Colonialisme, Décolonisation*. Paris: Éditions Larose.
- Lee, S. 2022. *Decolonize Museums*. New York: Or Books.
- LePage, R., e Tabouret-Keller, A. 1985. *Acts Of Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I. M. 1963. "Dualism in Somali notions of power". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92, nº 1: 109-16.
- Lugones, M. 2008. "The Coloniality of Gender". *Worlds & Knowledges Otherwise* 2: 1-17.
- MacQueen, N. 1998. *A Descolonização da África Portuguesa: A Revolução Metropolitana e a Dissolução do Império*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Maldonado-Torres, N. 2007. "On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept". *Cultural Studies* 21, nº 2-3: 240-70.
- Maldonado-Torres, N. 2011. *With Fanon, yesterday and today*. <https://decolonialtranslation.com/english/with-fanon-yesterday-and-today.html>
- Mallon, F. 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History". *The American Historical Review* 99, nº 5: 1491-515.
- Mamdani, M. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manela, E. 2007. *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, P. M. 1997. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbembe, A. 1991. "Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun 1955-1958". *Journal of African History* 32, nº 1: 89-121.
- Mbembe, A. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, A. 2015. *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. <http://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>
- Meghji, A. 2021. *Decolonizing Sociology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Mignolo, W. 2007. "Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality". *Cultural Studies* 21, nº 2-3: 449-514.
- Mignolo, W. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. 2014. "Further Thoughts on (De)Coloniality". Em *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique: Joints and Fissures*, editado por S. Broeck, e C. Junker. Frankfurt: Campus Verlag.
- Mignolo, W. 2018. The Decolonial Option. Em *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por W. Mignolo, e C. Walsh. Durham: Duke University Press.
- Mintz, S. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- Mintz, S. 1996. "Enduring Substances, Trying Theories". *Journal of the Royal Anthropo-*

Wilson Trajano Filho

- gical Institute* 2, nº 2: 289-311.
- Mitchel, J.-C. 1956. "The Kalela Dance". *Rhodes-Livingstone Papers* 27.
- Mogstad, H., e Tse, L-S. 2018. "Decolonizing Anthropology: Reflections from Cambridge". *Cambridge Journal of Anthropology* 36, nº 2: 53-72.
- Morier-Genoud, E., ed. 2012. *Sure Road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*. Leiden: Brill.
- Mudimbe, V. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nandy, A. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. London: Routledge.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J., e M. Ndlovu, eds. 2022. *Marxism and Decolonization in the 21<sup>st</sup> Century: Living Theories and True Ideas*. London: Routledge.
- Ngũgi wa Thiong'o, N. 1981. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Nkrumah, K. 1964. *Consciencism: Philosophy for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*. London: Heinemann.
- Nkrumah, K. 1965. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. New York: International Publishers.
- Norwood, C. R. 2018. "Decolonizing my Hair, Unshackling my Curls: An Autoethnography on What Makes my Natural Hair Journey a Black Feminist Statement". *International Feminist Journal of Politics* 20, nº 1: 69-84.
- Nunes, J. A., e Louvison, M. 2020. "Epistemologies of the South and Decolonization of health: For an Ecology of Care in Collective Health". *Saúde e Sociedade* 29, nº 3: 1-13.
- Peralta, E. 2021. *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa: Memory, Narrative and History*. London: Routledge.
- Piçarro, M. C., R. Cabecinhas, e T. Castro, eds. 2016. *Comunicação e Sociedade* 29 (special number, *Colonial Imaginaries: Propaganda, Militancy and "Resistance" in the Cinema*).
- Plageman, N. 2013. *Highlife Saturday Night: Popular Music and Social Change in Urban Ghana*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pouchepadass, J. 2008. "Les émeutes du '93' sont-elles postcoloniales?". *L'Homme*, nº 187/188: 413-21.
- Prakas, G. 1999. *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Quijano, A. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena* 13, nº 29: 11-20.
- Quijano, A. 2020. *Questiones y Horizontes: de la dependencia histórica-estructural a colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ranger, T. 1968. "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa (parts I and II)". *The Journal of African History* 9, nº 3: 437-453; 9, nº 4: 631-41.
- Rathbone, K. 2013. "Dressing the Colonial Body: Senegalese Riflemen in Uniform". Em

Wilson Trajano Filho

- African Dress: Fashion, Agency, Performance*, editado por K. T. Hansen, e D. S. Madison. London: Bloomsbury.
- Reiter, B. 2021. *Decolonizing the Social Sciences and the Humanities: An Anti-Elitism Manifesto*. London: Routledge.
- Rickford, J. 1987. *Dimensions of a Creole Continuum: History, Texts, and Linguistic Analysis of Guyanese Creole*. Stanford: Stanford University Press.
- Rickford, J. 2002. "Implicational Scales". Em *The Handbook of Language Variation and Change*, editado por J. K. Chambers, P. Trugill, e N. Schilling-Estes. Oxford: Blackwell.
- Rodriguez, C. 2018. *Decolonizing Academia: Poverty, Oppression, and Pain*. Winnipeg: Fernwood Publishers.
- Rodriguez, E. G., Bocha, M., Costa, S., eds. 2012. *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Surrey: Ash gate Publishing.
- Romaine, S. 1988. *Pidgin and Creole Languages*. London: Longman.
- Rothermund, D., ed. 2006. *The Routledge Companion to Decolonization*. London: Routledge.
- Rougé, J. L. 1986. "Uma Hipótese sobre a Formação do Crioulo da Guiné-Bissau e da Casamansa". *Soronda*, nº 2: 28-49.
- Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saldarriaga, P., e E. Manini. 2022. *Infected Empires: Decolonizing Zombies*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Scott, J. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Sharma, A., ed. 2015. *Decolonizing Indian Studies*. New Delhi: D. K. Printworkd.
- Shippen, N. 2014. *Decolonizing Time: Work, Leisure and Freedom*. New York: Palgrave-Macmillan
- Shipway, M. 2008. *Decolonization and Its Impact: A Comparative Approach to the End of the Colonial Empires*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Spivak, G. 1988. "Can the Subaltern Speak?". Em *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por C. Nelson, e L. Crossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Tlostanova, M. 2017. "On Decolonizing Design". *Design Philosophical Papers* 15, nº 1: 51-61.
- Stoler, A. L. 1997. Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. In *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, editado por F. Cooper and A. L. Stoler. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, P. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. London: Routledge.
- Trajano Filho, W. 2002. "Narratives of National Identity in the Web". *Etnográfica* 6, nº 1: 141-58.
- Trajano Filho, W. 2004. "A constituição de um olhar fragilizado: Notas sobre o colonialismo português em África". Em *A persistência da história: Passado e contemporanei-*

Wilson Trajano Filho

*dade em África*, organizado por C. Carvalho, e J. Pina Cabral. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Trajano Filho, W. 2005. "O trabalho da criouliização: As práticas de nomeação na Guiné colonial". *Etnográfica* 12, nº 1: 95-128.

Trajano Filho, W. 2009. "The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: The case of the Cape Verdean tabancas". *Africa* 79, nº 4: 520-42.

Trajano Filho, W. 2010a. "The Creole Idea of Nation and its Predicaments: The Case of Guinea-Bissau". Em *The Powerful Presence of the Past: Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*, editado por J. Körr, e W. Trajano Filho. Leiden: Brill.

Trajano Filho, W. 2010b. "Território e idade: ancoradouro do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau". Em *Lugares, Pessoas e Grupos: As lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*, editado por W. Trajano Filho. Brasília: ABA Publicações.

Trajano Filho, W. 2011. "Goffman en Afrique: Les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert)". *Cahiers d'Études Africaines*, nº 201: 193-236.

Trajano Filho, W. 2018. "Influence and Borrowing: Reflections on Decreolization and Pidginization of Cultures and Societies". Em *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, editado por J. Körr, e W. Trajano Filho, 334-359. Leiden: Brill.

Trouillot, M-R. 1992. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". *Annual Review of Anthropology*, nº 21: 19-42.

Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

Turner, V. W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, V. W., ed. 1971. *Colonialism in Africa: Profiles of change*, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

Varas-Diaz, N. 2021. *Metal Music in Latin America*. Bristol: Intellect.

Walsh, C. 2018. "Decoloniality in/as Praxis". Em *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por W. Mignolo e C. Walsh. Durham: Duke University Press.

Walsh, C., e W. Mignolo 2018. "Introduction". Em *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por W. Mignolo e C. Walsh. Durham: Duke University Press.

Ward, S. 2016. "The European Provenance of Decolonization". *Past and Present*, nº 230: 227-60.

Waterman, C. A. 1990. *Jùjú: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, M. 1978. *Economy and Society*, 2 v. Berkeley: University of California Press.

Wood, A. A. 2020. *Epistemic Decolonization: A Critical Investigation into the Anticolonial Politics of Knowledge*. Cham: Palgrave.

Zezeza, P. 2003. *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar: CODESRIA Book Series.