

## DO TEXTO AO SUBTEXTO NACIONAL: A INADEQUAÇÃO DA DECOLONIALIDADE PARA PENSAR O NEGRO NO BRASIL

*FROM THE NATIONAL TEXT TO THE SUBTEXT: THE INADEQUACY OF  
DECOLONIALITY FOR CONCEPTUALIZING BLACKNESS IN BRAZIL*

*DEL TEXTO AL SUBTEXTO NACIONAL: LA INSUFICIENCIA DE LA  
DECOLONIALIDAD PARA PENSAR LO NEGRO EN BRASIL*

*Original recebido em: 30 de setembro de 2025  
Aceito para publicação em: 20 de março de 2026  
Publicado em: 09 de abril de 2026*

Julia Barroso da Silveira

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ), Rio de Janeiro, Brasil*

Lucas Daniel da Silva

*Universidade Federal de Pernambuco(UFPE), Recife, Pernambuco, Brasil*

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo

### RESUMO

A opção decolonial, conforme sistematizada por Mignolo e propagada pelo grupo Modernidade/Colonialidade, não se mostra adequada para pensar a condição negra no Brasil, uma vez que tende a deixar em segundo plano a racialidade na dinâmica moderno-colonial. Assim, este artigo busca investigar se a produção científica do Sul Global figurada por tais autores tem efetiva aplicabilidade na escrita do social, considerando o texto nacional e seu subtexto. Partindo da hipótese orientadora de que certas abordagens epistemológicas reproduzem o desejo destrutivo do pensamento pós-iluminista, em vez de desestabilizá-lo, é realizada uma escavação do pensamento (Silva, 2022) motivada pela leitura polivocal dos textos no Grupo de Estudos sobre a mestiçagem (Gesam). O artigo, portanto, tensiona os limites da decolonialidade, apontando sua insuficiência para tratar da experiência prismática da pessoa negra no Brasil.

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Racialidade; Epistemologias do Sul; Negro no Brasil; Modernidade-colonialidade.

### ABSTRACT

The decolonial option, as systematized by Mignolo and propagated by the Modernity/Coloniality group, does not prove adequate for conceptualizing the Black condition in Brazil, since it tends to relegate raciality within the modern/colonial dynamic to a secondary place. Thus, this article seeks to investigate whether the scientific production of the Global South, as represented by these authors, has effective applicability to the writing of the social, considering the national text and its subtext. Starting from the guiding hypothesis that

certain epistemological approaches reproduce the destructive desire of post-Enlightenment thought rather than destabilizing it, a conceptual excavation (Silva, 2022) is undertaken, motivated by the polyvocal reading of texts within the Brazilian Miscegenation Study Group (Gesam, in Portuguese). The article, therefore, stresses the limits of decoloniality, pointing to its insufficiency in addressing the prismatic experience of Black people in Brazil.

**Keywords:** Decoloniality; Raciality; Epistemologies of the South; Blackness in Brazil; Modernity/coloniality.

## RESUMEN

La opción decolonial, tal como fue sistematizada por Mignolo y difundida por el grupo Modernidad/Colonialidad, no resulta adecuada para pensar la condición negra en Brasil, ya que tiende a relegar la racialidad a un segundo plano dentro de la dinámica modernocolonial. De este modo, este artículo busca indagar si la producción científica del Sur Global representada por dichos autores tiene una aplicabilidad efectiva en la escritura de lo social, considerando tanto el texto nacional como su subtexto. Partiendo de la hipótesis orientadora de que ciertos enfoques epistemológicos reproducen el deseo destructivo del pensamiento posilustrado, en lugar de desestabilizarlo, se realiza una excavación conceptual (Silva, 2022) motivada por la lectura polivocal de los textos en el Grupo de Estudio sobre el Mestizaje (Gesam, en portugués). El artículo, por lo tanto, tensiona los límites de la decolonialidad, señalando su insuficiencia para abordar la experiencia prismática de la persona negra en Brasil.

**Palabras-clave:** Decolonialidad; Racialidad; Epistemologías del Sur; Negritud en Brasil; Modernidad/colonialidad.

## 1. INTRODUÇÃO

Um dos interesses transversais aos principais elaboradores e divulgadores do grupo Modernidade/Colonialidade é a descrição do processo de globalização do fim do século passado como a culminação de um percurso histórico que remonta à invenção da América enquanto Novo Mundo. Esse marco fundacional de dominação teria permitido a constituição de um novo padrão de poder mundial, na linguagem de Quijano (2005), ou de uma matriz colonial de poder, nos termos de Mignolo (2008; 2017a). Isto é, a A colonialidade como elaboração aberta, um conceito não totalitário, que “nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte”, cujo produto é traçar um “projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac”<sup>1</sup> (Mignolo, 2017a, p. 2).

<sup>1</sup> Enquanto “Abya Yala” se refere à denominação originária dada pelos povos Guna ao território hoje chamado de América, termo que pode ser traduzido como “terra em plena maturidade”, sendo reivindicado por diversos

Mesmo com o fim do colonialismo, suas lógicas e estratégias de dominação permanecem. Entre os muitos embates e divergências teóricas no pensamento orientado pela justiça social dos povos que hoje reelaboram aquilo que foi a colonialidade, uma ideia parece ser consensual: a abolição jurídica da escravidão não significou o fim das relações de subjugação, que se atualizam em diferentes matrizes (Sodré, 2023; Silva, 2022; Mignolo, 2017a; Quijano, 2005). Embora os argumentos frequentemente convergem neste ponto, é possível observar mudanças significativas do ponto de vista teórico em como abordar a passagem, que serão discutidas ao longo deste trabalho.

De um lado, a “forma social escravista”, como descreve Muniz Sodré (2023), situa uma paraestrutura que autoriza uma continuidade de um sistema de exploração baseado na racialidade no Brasil; de outro, a formulação do grupo Modernidade/Colonialidade se dirige à experiência ontológica latino-americana e aos processos de dominação, de colonização da tríade Ser, Saber e Poder em uma hegemonia econômica, epistemológica e ontológica europeia e estadunidense nos processos pós-coloniais (Mignolo, 2008; Mignolo, 2017a; Quijano, 2005). Há também noções sobre como a elaboração científica autoriza a singularidade da Humanidade, um modo particular de conhecer, a razão como liberdade, inscrita em uma arquitetura político-simbólica ontoepistemológica, na qual o privilégio da autodeterminação se estabelece pela interioridade como significante transcendental-histórico do Humano (Silva, 2022; 2019); bem como o Humanismo como um sistema afastado da natureza, que não comporta existências dos seus outros racializados (Santos, 2023).

Uma leitura desatenta poderia tentar compatibilizar esses/as autores/as do Sul Global, uma vez que seus pontos de convergência parecem, à primeira vista, extensivos. Assim, este trabalho se endereça às seguintes perguntas: a opção decolonial funciona quando pensamos o negro no Brasil? Quais seus limites na investigação das relações raciais no país? Nos interessamos em debater se a produção científica do Sul Global figurada pelo coletivo acadêmico de Mignolo e Quijano tem efetiva aplicabilidade na escrita do social considerando texto e subtexto nacionais, as singularidades da nação brasileira.

Mobilizamos a categoria do texto nacional enquanto estratégia analítica, sistematizada por Denise Ferreira da Silva (2022, p. 324), capaz de tirar da transparência<sup>2</sup> o sujeito histórico

---

movimentos indígenas como alternativa ao nome “América”, imposto a partir da colonização europeia, “Tawantinsuyu” significa literalmente “as quatro partes unidas”, nome dado ao Império Inca, que se estendia por territórios atuais do Peru, Bolívia, Equador, Chile, Argentina e Colômbia. Já “Anahuac” é o nome originário, em Náhuatl, para a região central do atual México, onde floresceu a civilização mexica (astecas) no mesmo sentido de recuperação da memória indígena mesoamericana.

<sup>2</sup> Transparência, em Silva (2022, p. 58), é a “premissa ontológica dominante, as descrições etnográficas que articulam os subalternos globais como ‘outro’ cultural”.

e autodeterminado que representa a coletividade de uma nação por meio da “mobilização do arsenal da racialidade”. Aqui, consideramos também um subtexto nacional, mecanismos do racial que operam como senso comum, se desenrolando abaixo da superfície mas que colaboram para a construção do plano anterior. Isso significa que a construção do contexto racial no país, por meio das ferramentas da colonização, como a ideologia do branqueamento, segue encobrindo o verdadeiro sujeito nacional, o português (Silva, 2006). Precisamos, portanto, desse processo de desvelamento para elaborar a inadequação da decolonialidade para a leitura racializada do Brasil.

Os questionamentos do artigo partem da noção de que a construção científica do racial (Silva, 2001; 2022), enquanto estratégia político-simbólica de poder da modernidade, encontrou na colonização brasileira as condições necessárias para se disseminar, servindo à manutenção das relações de subjugação racial. Especificamente, a ideologia do branqueamento teve como principal produto a escrita da nação brasileira, que celebra o mestiço como um possível sujeito histórico nacional, um “símbolo da especificidade do Brasil”, mas que, na verdade, “enquanto o produto do desejo português”, foi inscrito em um “desejo destrutivo” orientado para uma trajetória escatológica de morte e obliteração (Silva, 2006, p. 63), visto que o “sujeito brasileiro é sempre já branco, pois Freyre, assim como outros antes dele, constrói o português como o sujeito verdadeiro da história brasileira”, assim como elaborado por Denise Ferreira da Silva (2006, p. 63).

É importante frisar que essa discussão não se trata apenas de um debate teórico, compreendendo que a Ciência tem um papel fundamental para informar políticas públicas. O artigo realiza, portanto, uma “escavação de pensamento”, reunindo relatos científicos para averiguação das manutenções éticas e mudanças epistemológicas de um dado problema (Silva, 2022, p. 91), partindo de leituras coletivas e construções polivocais do Grupo de Estudos sobre a Mestiçagem (Gesam)<sup>3</sup>, mobilizando principalmente as dinâmicas de transparência, opacidade e filiação trabalhadas em *À Brasileira* (2006) e *Homo Modernus* (2022), de Denise Ferreira da Silva, e em *Poética da Relação* (2021), de Édouard Glissant. As reflexões de Lélia Gonzalez (2020) também são trazidas ao debate a fim de considerar as especificidades nacionais em contraponto à noção de latinidade, muito presente na opção decolonial.

Se a comunicação é uma esfera existencial e a Comunicação é uma ciência pós-disciplinar porque entremeia os processos espaçotemporais de produção de sentido e

---

<sup>3</sup> O Gesam é coordenado por Pollyane Silva Belo (PPGCom-Uerj).

vinculação intersubjetiva (Sodré, 2015), o presente trabalho oferece ao dossiê um debate teórico que informa perspectivas do Sul Global diversas acerca das relações entre ontologia e epistemologia, contribuindo para pensar os limites e potências da opção decolonial às culturas midiáticas e às produções intelectuais.

## 2. A INADEQUAÇÃO DA OPÇÃO DECOLONIAL

O Grupo Modernidade/Colonialidade, com o objetivo de demarcar suas diferenças epistêmicas em relação àqueles que tratavam do processo histórico do fim do colonialismo, se afasta dos estudos dos pós-coloniais e, a partir da sugestão de Catherine Walsh, passa a adotar os termos decolonização e decolonial, em detrimento de descolonização e descolonial (Ballestrin, 2013)<sup>4</sup>. Walter Dignolo (2017b) propõe, então, o decolonial como alternativa epistêmica em relação àquelas legitimadas na modernidade. De acordo com o autor, a decolonialidade não seria um novo universal. Ao ser uma opção, o decolonial preconiza a multiplicidade de abordagens na leitura da realidade, sendo um “paradigma de coexistência” (Dignolo, 2008, p. 246). Dessa forma, a própria formulação da opção decolonial traz consigo a viabilidade para questioná-la.

Este artigo propõe que a opção decolonial é inadequada para abordar os processos raciais no Brasil, destacando Dignolo (2017a, p. 2) como o enunciador de que “o lado mais escuro da modernidade” seria a colonialidade. Enquanto a proposta decolonial reconhece a possibilidade de elaboração de conhecimento e visibilização das realidades vividas por grupos afetados pela colonialidade, “sem a necessidade de observação e interface de olhares colonizadores” (Amaral, 2021, p. 474), não há a possibilidade, para pessoas negras, de remover a observação e a interface de olhares brancos, considerando os efeitos psíquicos e sociais do racismo no país. Por isso, a hipótese-guia dessa escavação é de que não há verdadeira desestabilização do desejo destrutivo pós-iluminista na aplicação da decolonialidade nesses conceitos.

Aqui, adota-se a perspectiva trazida por Denise Ferreira da Silva (2022) de que o racial governa a globalidade na representação moderna, causando uma aderência entre regiões globais, configurações sociais e traços corporais. A concepção que centraliza a racialidade também se faz presente na obra que seria um dos fundamentos epistêmicos da opção

---

<sup>4</sup> Além das diferenças entre pós-colonial e decolonial, vale ressaltar a presença da corrente contracolonial a partir de Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos (2023), que se diferencia por surgir de vivências não colonizadas e, portanto, não cosmoatóbicas.

decolonial, segundo Mignolo (2017b) – Condenados da Terra, de Frantz Fanon (2022) – ainda que tal centralidade não transpareça na abordagem do autor acerca da lógica da racialização que surgiu no século XVI. De acordo com o autor, a racialização teria como objetivo inferiorizar a episteme de povos cujas línguas “não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustração europeias, e as alternativas para tais povos inferiorizados seriam aceitar a inferioridade, a assimilação ou o pensamento fronteiro (Mignolo, 2017b, p. 17-18).

A assimilação relaciona-se profundamente com os ideais de branqueamento no Brasil, materializados na construção do mestiço como sujeito nacional, o que, de acordo com Munanga (1999), traduz-se em uma suposição de homogeneidade que avalia negativamente a diferença. Contudo, ainda que aplicável ao cenário brasileiro, a relação estabelecida por Mignolo (2017b) entre a colonização e a assimilação pode representar uma forma de universalização da experiência racial, visto que o racismo diferencialista, como observado nos Estados Unidos e na África do Sul, preconiza a segregação e a absolutização das diferenças (Munanga, 1999, p. 115). Ademais, o corpo negro não é efetivamente assimilado, mas permanece marcado pelas consequências materiais e simbólicas do racismo (Fanon, 2020; Souza, 2021).

Em *Racismo e Cultura*, Fanon (2021) considera que, apesar da imposição do colonizador que torna pejorativa as formas de existência do povo explorado, a assimilação ou a alienação nunca são plenamente atingidas. Depois da desculturação, o colonizado descobre “a inutilidade de sua alienação”, e é confrontado com o aprofundamento da espoliação, podendo retornar às “posições originais” (p. 80). Além disso, dentre as alternativas listadas por Mignolo (2017b) para os povos inferiorizados, não encontramos aquela que seria a proposição de Fanon para enfrentar o colonialismo: “a ruptura radical por meio de uma práxis revolucionária anticolonial – e não a integração ou a afirmação da cultura” (Faustino, 2020, p. 317).

O decolonial, conforme proposto pelo grupo Modernidade/Colonialidade, ao reconhecer teoricamente epistemologias marginalizadas pelo sistema moderno-colonial, não oferece bases firmes para o debate racial sob a perspectiva do pensamento negro radical. A ausência de ressalvas quanto à aplicação da decolonialidade nos debates raciais acena para a dimensão universalizante, desconsiderando que a questão do negro no mundo é intrínseca ao

pós-colonialismo fanoniano (Fanon, 2020). Assim, a aplicação da opção decolonial nos estudos raciais deve ser feita com ressalvas.

Mignolo (2008) reconhece que a ferida colonial se manifesta em diferentes escalas e que os impactos da colonialidade do ser e do saber variam entre diferentes grupos sociais ou populações. Porém, ao afirmar que esta ferida “afeta não somente a africanos e indígenas, mas também a população ‘branca’, em critérios locais do sul” (p. 248), acena para a tendência universalizante da opção decolonial, pensando sua Matriz Colonial de Poder a partir da latinidade. Mesmo que o desejo do autor seja um modo de pensamento não universalizante dotado de potência crítica, ele o faz porque, seguindo o que fala Lélia Gonzalez (1984), “dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada” implica pensar o ato de fala e, por conseguinte, a produção intelectual como operação lógica que domestica (Gonzalez, 1984, p. 255). Em outras palavras, é na dialética entre a consciência, como lugar do esquecimento, e a memória que se opera a possível domesticação do pensamento em Mignolo.

Descreveremos os níveis mais sutis dessa domesticação. Para ver além da “miragem da modernidade”, que projeta horizontes de progresso, desenvolvimento e “salvação”, Mignolo (2017a, p. 10) recorre à noção quijaniana de nós histórico-estruturais heterogêneos, instâncias que sustentam a “diferença colonial e imperial”, bem como a retórica colonial, sugerindo um privilégio do nó histórico-estrutural racial. O autor defenderá que a lógica da colonialidade construiu ao menos doze nós histórico-estruturais, dentre eles: o nó da “formação racial global” à elaboração de uma classe cuja “estrutura global” comporta a diversidade de formas de trabalho, desde a escravidão até a servidão e a semisservidão, oriundas do século XVI; também descreve a “divisão internacional do trabalho entre centro e periferia”, passando por hierarquias estéticas, espirituais/religiosas, de gênero e sexualidade, e também a hierarquia “racial/étnica global” (Mignolo, 2017a, p. 10-12).

Com esses movimentos, o pensamento decolonial de Mignolo acredita estar pensando com os Condenados da Terra e na “exterioridade: ou seja, o pensamento de alguém que foi classificado” exterior ao “processo epistêmico político de definir o que está dentro” da “humanidade” (Mignolo, 2008, p. 245-246). Todavia, em passagens como “as línguas que revelavam a inferioridade” ou “tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se” (Mignolo, 2017b, p. 18), o autor oferece uma descrição de caráter moral como último momento dissertativo do seu argumento. Esses exemplos ilustram a absorção da lógica de inteligibilidade moderno-colonial,

reforçando o argumento de que a forja de novos conceitos ou de epistemologias não necessariamente se traduz na transformação ética. Mignolo (2017b), operando a partir de uma temporalidade sequencial, linear e teleológica, trata relações jurídico-econômicas como defeitos/falhas morais dos brancos, ou seja, replica aquilo que Denise Ferreira da Silva identificou como a lógica dominante do pensamento pós-iluminista, que naturaliza a moralidade como final do percurso explicativo: a dialética racial (Silva, 2019, p. 94-95).

Com efeito, uma das inadequações da opção decolonial é a caracterização das pessoas negras e racializadas como “exterioridade” da Humanidade. Trata-se da reprodução da lógica da exclusão, descrita por Denise Ferreira da Silva (2022), que “mobiliza a diferença racial visando explicar por que, em determinadas configurações sociais transparentes, os ‘outros da Europa’ permanecem fora do alcance dos seus princípios regentes” (Silva, 2022, p. 297). O ponto de interesse de Mignolo se endereça para o efeito (a exclusão), mas não para a investigação do desenho naturalizado do pensamento linear histórico, cuja ancoragem é a interioridade (Silva, 2022). Trata-se do produto da consciência: o esquecimento daquilo que permitiu o ato de fala (Gonzalez, 1984). Ou seja, trata-se da naturalização da subjetividade. Tal movimento aparece em Mignolo (2008; 2017a; 2017b) pela ausência de recusa ao pensamento quijaniano ao qual se filia.

Para Aníbal Quijano (2005), a expansão do modo de produção capitalista, do ponto de vista histórico, construiu um esboço de economia global na relação entre colonizadores-colonizados na constituição histórica da América cujo núcleo são formas de controle e de exploração do trabalho e subjugação da “produção-apropriação-distribuição de produtos” articulados em “torno da relação capital-salário e do mercado mundial:

Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada uma dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos. Todas eram histórica e sociologicamente novas (Quijano, 2005, p. 108).

Para Quijano, a colonialidade construiu essas relações de subjugação e controle das diferentes modalidades de trabalho, remuneradas ou não, por meio de três elementos: 1) As formações sociais coloniais foram organizadas deliberadamente para produzir mercadorias para o mercado global (produção orientada ao mercado mundial); 2) Havia uma imbricação entre tais formações, articuladas entre si e com o capital, como partes subordinadas de uma totalidade, seu movimento histórico dependia desse momento em diante de seu pertencimento ao padrão global de poder; 3) O desenvolvimento de novas configurações: “para preencher as

novas funções” cada parte do globo “desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais” (Quijano, 2005, p. 108).

Mignolo, assim como Quijano (2005), realiza um gesto de lateralização do racial ao tratá-lo como *datum*, um dado natural, e não como condição de possibilidade ética e ontoepistemológica da arquitetura político-simbólica. Trata-se, portanto, da diferença racial como *datum*, já organizada pela lógica do tempo e espaço como categorias da mente para o fazer científico (separabilidade), tal como esta opera com/na sequencialidade e na determinabilidade (Silva, 2019). Separar a colonialidade em vetores – Ser, Poder, Saber – ainda que entrelaçados, implica separar o econômico do social. Esse é o argumento de Ferreira da Silva (2019) em sua crítica a Quijano (e, por extensão, a Mignolo), que ainda opera dentro de pilares ontoepistemológicos que marginalizam a racialidade como constitutiva do capital. Uma separação conceitual de matriz sociológica entre estrutura e cultura, entre o econômico e o social (Silva, 2024, p. 65).

A opção decolonial ainda se filia aos fundamentos ontoepistemológicos do pensamento kantiano-hegeliano. Essa filiação se manifesta na busca por uma explicação totalizante, racional e determinativa das relações sociais, mesmo sob o signo da crítica à colonialidade. Ao separar em vetores a colonialidade do ser, do saber e do poder, o grupo descreve uma radicalidade que, embora aparente, não se converte em força explicativa – comportando-se, na verdade, como um desatrelamento científico.

Central, aqui, é pensar os limites das categorias de totalidade e do tempo do trabalho no pensamento de Quijano, que informa o de Mignolo. Se, por um lado, o interesse quijaniano é descrever a importância dessas modalidades distintas de trabalho para o Capital, ao não destacar a elaboração metafísica do tempo – ancorada na noção de troca entre equivalentes (Humanos), juridicamente inaplicável aos escravizados e, por conseguinte, imensurável do ponto de vista científico (Silva, 2024) –, por outro, a ausência de debate acerca do tempo faz com que a colonialidade permaneça espacialmente exterior e temporalmente anterior ao capital (Silva, 2024). Dito de outro modo, ao assumir a perspectiva histórico-dialética, Quijano se mostra ineficaz em articular e descrever o papel do trabalho escravo de pessoas racializadas, que não estavam codificadas na temporalidade metafísica que autoriza a liberdade (equivalência no mercado para venda da força de trabalho), desimplicando, assim, a dimensão científica de sua análise (Silva, 2024; 2019).

Além disso, também é ineficaz a leitura da racialização quando pensamos as particularidades brasileiras, tendo em vista que a possibilidade de universalização da

racialidade é contraproducente. Como apontado por Ballestrin (2013, p. 110), a discussão sobre e com o Brasil não está presente no grupo Modernidade/Colonialidade, ponto problemático visto que a duradoura colonização portuguesa trouxe especificidades ao caso brasileiro. Além disso, a autora ressalta não haver pesquisadores brasileiros no grupo, composição que privilegia a análise da América hispânica. A partir do questionamento de Ballestrin (2013, p. 112) acerca da “paternidade europeia das nossas instituições e pensamentos políticos”, evidenciamos que o grupo Modernidade/Colonialidade, trazido aqui na figura de Mignolo, opera no que Denise Ferreira da Silva (2022) denomina cena da representação – o “relato que explica como a razão desempenha seu papel soberano como poder produtivo” (p. 23) –, uma manifestação da tese da transparência, a “presunção ontoepistemológica que rege o pensamento pós-iluminista” (p. 25). Falta a asserção do “lado oculto” e “mais escuro” desvelar a trajetória que autoriza o sujeito da ocultabilidade que naturaliza a colonialidade como outra face da modernidade.

A recusa aos princípios e lógicas modernas, a identificação da concentração do poder e conhecimento em um punhado de “homens brancos” e a proposição de um pensamento e de “universalidades abertas” (Mignolo, 2008, p. 250) não parecem suficientes. É como arrancar a planta sem tolher a raiz. O autor defende que seu pensamento aciona “a lógica que une o senhor ao escravo: o escravo conhece a razão do senhor e a razão do escravo, enquanto o senhor conhece somente a razão do senhor, posto que o escravo, segundo ele, não tem ‘razão’” (ibid p. 250).

Ao sugerir que o escravo tem razão e equivalê-lo ao seu senhor, Mignolo aceita o reconhecimento como último momento moral do sujeito de direito, em uma reescrita da “cena da representação”, na qual “o individual é resolvido no coletivo, já que a liberdade ‘individual’ torna-se sempre-já um efeito da determinação interior do coletivo”, o “Eu” equivalente entre senhor-escravo é lido “como uma coisa autorrepresentante” (Silva, 2022, p. 156). Com efeito, estamos descrevendo que, mais do que potência crítica, o pensamento de Mignolo reproduz aquilo que pretende criticar.

Há um caráter arbitrário da seleção de textos, da interpretação, do interesse e da descrição ontoepistemológica com os quais Mignolo e seu grupo se apropriam e articulam o Racial. A exemplo, seu diálogo com Silvia Rivera Cusicanqui, a qual faz uma crítica contundente à possibilidade de “dar armas ao inimigo”: trata-se do uso de conceitos, ou seja, a não preservação do “direito à opacidade” descrita por Glissant (2021). Segundo Cusicanqui, “sem alterar as relações de poder centrais do Império, os estudos culturais nas universidades

norte-americanas incorporaram ideias dos estudos da subalternidade e lançaram debates na América Latina” (Cusicanqui, 2010, p. 57). Autores como Mignolo teriam, assim, construído um “pequeno império dentro do império” (*ibid.*, p. 58). Cusicanqui também sugere que sua amizade com Catherine Walsh poderia ser lida como um tipo de filiação, sendo essa conexão intelectual uma outra face da arbitrariedade na seleção – guiada por um desejo destrutivo e interesse intelectual individual – dos textos que Mignolo escolheu utilizar dela, silenciando outros. Nas palavras da autora: “retomava ideias minhas sobre o colonialismo interno e sobre a epistemologia da história oral, e as regurgitava embaralhadas em um discurso da alteridade profundamente despolitizado” (*ibid.*, p. 64, tradução e grifo nossos).

Como o pensamento dominante que circula o senso comum, isto é, o subtexto, compartilhar os atributos do senhor ao escravo não corrige, mas reproduz e difunde a tarefa da transparência: a promessa de um horizonte de vida universalmente aplicado, porque historicamente codificado pelo texto moderno em um único tipo de Sujeito e Território (Silva, 2022). Para ser adequada, a opção decolonial deveria, no ímpeto de “descolonizar o conhecimento” destrinchar as construções científicas e históricas, os terrenos onde a exterioridade impulsiona a trajetória do Outro em direção ao apagamento, obliteração (material, simbólica), deveria pensar não através da excepcionalidade humana codificada na história que assume “articulações ontológicas modernas quanto para concepções do certo e do bom, isto é, da justiça” (Silva, 2022, p. 178), mas pensar através dos limites da justiça (Silva, 2019).

### 3. O TEXTO NACIONAL E A MANUTENÇÃO DO DESEJO DESTRUTIVO

Nas seções anteriores, discutimos os limites da *opção decolonial*, que, agora, serão expandidos para pensar a existência negra no Brasil e as estratégias de subjugação racial. Cabe destacar que o objetivo da formulação da categoria de controle do trabalho (Quijano, 2005) e da Matriz Colonial de Poder (Mignolo, 2008; 2017a; 2017b) é desnaturalizar as relações epistêmicas e ontológicas de dominação, mas tal proposta não se mostra efetiva, porque o anúncio da linearidade embutida no argumento não se concretiza na prática teórica de Mignolo (2008; 2017a; 2017b). O autor pensa em termos lineares do ponto de vista: a) científico, isto é, a causalidade eficiente (causa e efeito) (Silva, 2019); b) inteligível através da transparência, que reduz em universalidade a produção de conhecimento (Glissant, 2021).

Édouard Glissant (2021) evidencia as relações entre outridade, nação e civilização. Diferentemente da Antiguidade, onde o homem em exílio não se sentia inferiorizado, dado

que o conceito de nação era inexistente e, portanto, sua falta não o sobrecarregava, o Ocidente pré-cristão mantinha uma relação ou uma maneira de ver e de sentir semelhante à da “América pré-colombiana, da África dos grandes conquistadores e da maior parte dos países asiáticos” (Glissant, 2021, p. 37). Todavia, ocorre uma inflexão no ocidente. É a partir da “cadeia de filiação” como efeito da individualização crística que a linearidade se torna veículo tanto da “participação do indivíduo na comunidade” quanto das percepções históricas universais, nas quais a cronologia/linearidade inaugura uma História da Humanidade cuja principal consequência é a generalização ou “universalização do tempo linear” (*ibid.*, p. 74-75). Em outras palavras, Mignolo e Quijano se ancoram na noção de legitimidade por filiação, definida por Glissant (2021) como a ordem das possessões e conquistas que é utilizada como justificativa para a dominação.

O pensamento pós-iluminista elaborou e sedimentou um sujeito moderno autoconsciente, o “Eu transparente”, que, por ser fundado na autoridade do conhecimento, possui direito, liberdade e autodeterminação por se constituir como sujeito histórico. Em contraste, sua contrapartida – o sujeito afetável, racializado – é compreendida como parte do estado de natureza, fora da codificação da lei, da justiça, o que Ferreira da Silva (2022) chama de tese da transparência. *Similar à lógica do Um*, isto é, a ideia de rastreabilidade da linearidade que ao se ancorar em um “episódio fundador” constrói uma relação entre o “si mesmo” e o território, que reproduz o que Glissant (2021) chama de identidade-raiz: aquela preservada pela projeção sobre outros territórios e pelo projeto de um saber, fundada em uma visão ou mito da criação do mundo e santificada pela violência oculta da filiação.

Presumir um “Eu” em uma “Representação” significa a manutenção da “escrita do desejo destrutivo” em Silva (2006). A autora se referia à trajetória presumida da obliteração dos sujeitos racializados, em especial o mestiço, na produção intelectual de Gilberto Freyre. O que destacamos aqui é uma outra face do desejo de destruição de uma linguagem científica pré-programada que se manifesta quando não há a recusa das ferramentas, *descritores* e *pilares ontoepistemológicos* do pensamento pós-iluminista<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Para Ferreira da Silva (2024), a eficácia do pensamento moderno-colonial reside na forma como a *compreensibilidade* dos princípios de Unidade, não contradição e Identidade, se reverte em confusão teórica para entendimento das propriedades do racial. Ao identificar a persistência do programa kantiano e implicá-lo nas articulações com a autoridade advinda do conhecimento, a autora descreve como, na lógica kantiana, a *necessidade* (jurídica e econômica) inscreve as pessoas negras e racializadas fora do horizonte de vida, na figura dos descritores ontoepistemológicos, na qual: a) a *formalidade* engolfa e classifica os sujeitos racializados, e b) a *eficabilidade* desloca a causa da desigualdade para o plano ético-cultural, ocultando a base material da violência colonial (Silva, 2024, p. 30). Enquanto a *eficabilidade* atua como conceito sociológico que localiza a causalidade do domínio jurídico e da despossessão econômica no plano ético, deslocando a explicação das desigualdades para o campo da cultura e da moralidade, e não para a arquitetura material da violência, a *formalidade*, enquanto estratégia de engolfamento, é o que garante a realização da eficabilidade (eficácia). Esta compreende e produz

O passado colonial não é superado, mas transmutado, atualizado, em narrativa mítica universal, o que perpetua a racialidade como ausência presente – o Outro como base invisível da cena moderna. Na cultura brasileira, marcada pelo racismo e sexismo, o tempo moderno (linear, progressivo, teleológico) é usado como dissimulação do mito colonial. Nesse contexto, evocamos a análise de Lélia Gonzalez (2020) de que a falsa democracia racial no Brasil propaga a alienação a partir das políticas de mestiçagem e pela determinação do negro por meio de fenotipia, com influência de outros marcadores sociais, gerando a dúvida racial.

Gonzalez (2020) propõe, então, perceber o negro a partir do passado comum da diáspora em vez de centralizar o debate na latinidade, que é a perspectiva elegida pelo grupo Modernidade/Colonialidade. A amefricanidade de Lélia Gonzalez (2020) é elaborada partindo do conceito de Améfrica Ladina, ou América-Africana (Magno, 2008), possibilitando dismantelar a hegemonia negra estadunidense. Nesse sentido, ela propõe que o termo “afroamericano” não seja mais restrito às pessoas negras dos Estados Unidos e sugere a superação das idealizações e essencializações sobre o continente africano.

A amefricanidade, por ser afrocentrada e explicitar as marcas do racial, apresenta-se como uma alternativa mais pertinente do que a decolonialidade para refletir sobre a América e a manutenção da opressão e do arcabouço colonial mesmo diante do enfraquecimento das estruturas legais e materiais da exploração, ressaltando a falência da ideologia de branqueamento em seus objetivos de apagar o negro e suas culturas. Enquanto a amefricanidade (Gonzalez, 2020) focaliza o passado comum como ponto conectivo das vivências negras nas Américas, também podemos tratar da negritude como chave de leitura da racialização – a diferenciação do uso de “negritude” e “negritude” foi explicitada por Denise Ferreira da Silva em entrevista a Pollyane Belo (2024, p. 391-392): enquanto “negritude” diz respeito a um movimento estético, político, cultural e a uma filosofia, negritude é lida “como uma categoria do pensamento científico, social, moderno”.

Nesse movimento de separar a racialidade da etnicidade, nos afastamos mais das proposições da opção decolonial. Como já percebido por Fanon, de acordo com Faustino (2020, p. 326), “a troca da raça pela etnia não resolvia, por exemplo, o problema do colonialismo, do racismo e da racialização, mas apenas o colocava em novos termos, sofisticando aquilo que, em essência, permanecia o mesmo”. Da mesma forma, argumentamos que a substituição de pós-colonial por descolonial e, posteriormente, por decolonial não

---

categorias dos coletivos humanos, estabelecendo uma comparação intrínseca entre eles, sempre associada àqueles autodeterminados (brancos), por meio de formalizações (produção de tabelas, grades, mapas, averiguações que descrevem em Forma algum conteúdo) (Silva, 2024, p. 56-57; p. 326-327).

realiza a mudança desejada pelo grupo Modernidade/Colonialidade – se a pós-colonialidade bebia de fontes coloniais, a decolonialidade não consegue escapar de mecanismos da colonialidade.

Um exemplo que ilustra esse aprisionamento moderno-colonial é a leitura seletiva de que Cusicanqui (2010, p. 64, tradução nossa) acusa Mignolo, que evitaria a aproximação de “textos controversos como ‘A Mestiagem Colonial Andina’, mas descontextualizou [...] ‘O Potencial Epistemológico da História Oral’”. O autor, segundo ela, aproveitou “uma visão extremamente otimista”, incapaz, assim como a academia estadunidense, de acompanhar os “nossos debates, não interagindo com as ciências sociais andinas de forma significativa.

Em nossa leitura, o movimento de aproximar enquanto mantém distância do pensamento não linear, como é feito com Cusicanqui, é análogo ao processo de domesticação do negro no Brasil, de acordo com Lélia Gonzalez (2020), em que a rejeição e a integração caminham juntas, reforçando tanto a noção de meritocracia quanto a expectativa de branqueamento; ao mesmo tempo, são aderidos ao negro as ideias de inferioridade que justifiquem a desigualdade e evitem a ascensão social.

Aqui, o texto nacional emerge para dar conta das dimensões mais sutis e dominantes do que Denise Ferreira da Silva (2022, p. 324) chama de lógica sócio-histórica de exclusão. Um texto é compreensível quando coeso, coerente e mobiliza a diferença. Mas isso é, segundo Denise Ferreira da Silva (2024, p. 45-46), a força da necessidade operando através, entre e dentro do natural e do moral, tornando incompreensível as realidades das pessoas negras. Enquanto a linearidade da transparência confere legitimidade através da rastreabilidade (Glissant, 2021, p. 174), o que opera nesse movimento é a principal característica do Racial, e não do racismo, e seus instrumentos – fazem a embreagem entre elementos opostos: 1) o científico que corresponde à inscrição das pessoas negras como “Coisa” (natural) e o 2) ético, que se refere ao ser humano dotado de direitos (Silva, 2024, p. 48).

Assim, ao replicar a dialética racial fundada no pós-iluminismo, observamos em Mignolo (2008; 2017a; 2017b) e Quijano (2005) um movimento similar ao de podar uma planta sem remover sua raiz: corta-se o visível, mas preserva-se a Forma que a sustenta. A crítica incide sobre o conteúdo, mas não desestabiliza a forma – o gesto de nomear, classificar e purificar permanece intacto, apenas reinscrito sob nova gramática. Apesar disso, parece haver a opção decolonial uma tentativa de escapar da identidade-raiz (Glissant, 2021) por meio do afastamento do discurso moderno-colonial. Como dito anteriormente, Mignolo

(2008, p. 250) almeja se diferenciar das filosofias que são controladas por “homens brancos, cristãos e europeus”, marcando também o rompimento com os estudos subalternos. Ainda que deseje se afastar da identidade-raiz, ele também não adere explicitamente à identidade-relação, que Glissant (2021) define como ligada à vivência dos contatos entre culturas, sem idealizar a legitimidade pela violência oculta da filiação. Há uma identificação, então, de que os ideais kantianos e hegelianos estejam englobados<sup>6</sup> nessas categorias das “universalidades abertas” (Mignolo, 2008, p. 250), demarcadas aqui pela identidade-raiz, mas a reprodução de tais ideais em sua base teórica aponta para a captura da relação pela raiz.

A identidade-relação vai de encontro às noções essencializantes e à tese da transparência, possibilitando pensar a impermanência e as particularidades dos processos identitários. No entanto, essa separação realizada teoricamente e didaticamente não significa que haja realmente essa demarcação clara nas sociedades implicadas na colonialidade, da mesma forma que não se apresenta no discurso do grupo Modernidade/Colonialidade.

No Brasil, a mestiçagem nubla a possibilidade de legitimidade por filiação principalmente quando consideramos a impossibilidade da pessoa negra ser lida como sujeito ético, jurídico e econômico, e a busca pela paternidade do Brasil (Gonzalez, 2020) ou pelo sujeito nacional (Silva, 2006) aponta para a coexistência da identidade-raiz e da identidade-relação no imaginário brasileiro. A identidade-relação se manifesta em questionamentos da legitimidade da filiação, por exemplo; a identidade-raiz se expressa na manutenção da ideologia do branqueamento – nos espaços de dúvida racial, na busca por assimilação e nas manifestações da sócio-lógica da subjugação racial, seja por meio da lógica da exclusão ou da lógica da obliteração, colaborando com o racismo e as consequências psíquicas do tripé moderno-colonial-racial.

Essa permeabilidade entre os tipos de identidade do colonizador – raiz, linear – e do colonizado – relação – tem como efeito o estímulo a acreditar-se Ser Humano inscrito no tempo histórico, da movência, mas cujo subtexto é o tempo da imovência: “o uso de ‘etnicidade’ para os vivos torna-se puramente apreciativo [...]. A ‘etnicidade’ percebida como tempo mítico permite que um escritor performe uma variedade de movimentos conceituais de

---

<sup>6</sup> O leitor mais atento à obra de Mignolo poderá perceber uma crítica a Kant e Hegel. Segundo ele, os dois autores teriam um papel fundamental na colonização do “tempo” e do “espaço”. Mignolo (2017a, p. 13) indica que “o fundamento histórico da descolonialidade e a opção descolonial” é a confrontação do que chama de teopolítica e egopolítica do conhecimento, cuja retórica moderna e “lógica da colonialidade” se expressam na colonização do tempo e do espaço. O autor aponta essa crítica, mas não chega a diagnosticar o papel de Kant e Hegel do ponto de vista da rastreabilidade do científico para os processos de subjugação da colonialidade, diferentemente da abordagem de Silva (2022; 2024), que localiza, na história do pensamento ocidental, o papel de ambos na construção de uma autoridade baseada no conhecimento.

uma só vez” (Spillers, 2021, p. 32). É o caso de Freyre que, ao eleger o mestiço como “sujeito histórico”, em seu Mito da Democracia Racial, elabora um “sujeito social precário, o mestiço, o brasileiro mais ou menos negro ou branco, cujo destino é realizar um desejo de autoapagamento” (Silva, 2006, p. 73-74), sem agência histórica.

É o que Denise Ferreira da Silva (2006, p. 70) descreve como “a eficiência da racialidade como estratégia política/simbólica moderna”: uma lógica segundo a qual o Outro racializado é inscrito não como sujeito pleno de direito, mas como presença disforme – visível apenas enquanto vulnerabilidade, ausência de valor ou excesso a ser contido. Com essa manobra, aproximamos Glissant (2021) e Silva (2006; 2022) em um argumento no qual ambos autores convergem: a racialização e o tripé moderno-colonial-racial operam temporalmente, dissimulando o passado sob a forma de mito. Nesse mesmo gesto, ela também evidencia os limites de Mignolo (2008; 2017a; 2017b) em caracterizar o papel do racial.

O desejo destrutivo ainda perdura na bem-intencionada elaboração teórica do grupo M/C, visto que Mignolo (2017a; 2017b) ignora o movimento ontológico antidualético proposto por Fanon (2022) em *Os Condenados da Terra*. Ainda que a negridade seja o centro ausente que organiza as condições de possibilidades ontoepistemológicas para a descrição da modernidade-colonialidade, ela não é, contudo, descrita como tal pelo pensamento que invoca a opção decolonial. Também podemos reler criticamente a cultura brasileira, especificamente, com a permeabilidade entre os tipos de identidade – raiz e relação – propostas por Glissant (2021).

A brasilidade opera um regime de visibilidade/subjugação racial que mistura transparência e opacidade, produzindo um Outro racializado como presença-ausência disforme – um sujeito convocado apenas para ser silenciado, apagado, obliterado e usado como centro ausente do universal moderno, inalcançável para a opção decolonial. O regime brasileiro de visibilidade é uma linearidade que opera, cientificamente, como causalidade eficiente (causa e efeito) e, religiosamente, de forma transparente, com a generalização da cristandade enquanto legitimidade que possibilita o tempo mítico que fixa e eterniza o papel do racial (Silva, 2024; Glissant, 2021).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desejo destrutivo, identificado por Denise Ferreira da Silva (2006) em sua leitura de Gilberto Freyre, também se manifesta nas formulações do grupo Modernidade/Colonialidade. Embora tenha havido uma mudança epistemológica na forma de compreender a diferença

racial – do racismo científico do século XIX para a antropologia cultural das diferenças culturais no início do século XX –, essa transição construiu um mito de igualdade que, na prática, mantém o mestiço em uma trajetória de exclusão e morte. O desejo destrutivo, reprodução da tese da transparência, se manifesta tanto na elaboração freyriana quanto na decolonialidade do grupo M/C, ainda que de forma menos evidente.

Por meio de uma orquestração ontoepistemológica que utiliza tempo e espaço – a chamada cena da representação, segundo Silva (2022) –, o desejo destrutivo é evidenciado como arsenal analítico da relação opacidade-transparência. Essa orquestração se inscreve no acervo da filiação, que encontrou na História o terreno necessário para autodeterminar-se. Ou seja, há uma permeabilidade dissimulativa da sequencialidade – na medida em que a incorporação de demandas sociais, raciais e anticoloniais é absorvida pelo Espírito hegeliano (História em movimento) como entidade temporal da supremacia branca, deslocando sentidos, epistemologicamente, introduzindo novidades e mantendo o papel ético do racial como organizador do social, do local e do global.

O artigo realiza, então, uma leitura do texto nacional brasileiro a partir da aplicação dos conceitos de Édouard Glissant (2021), a fim de compatibilizá-lo e relacioná-lo com o pensamento de Denise Ferreira da Silva e Lélia Gonzalez. O texto evidencia o quão bem-sucedido e vanguardista foi (e é) o projeto colonial no Brasil, na medida em que aquilo que, no pensamento glissantiano, poderia ser descrito uma opacidade não concretizada no Brasil, absorvido para fundamentar as bases da filiação brasileira. Nesse processo, mantém-se o português como sujeito histórico nacional, ao mesmo tempo em que se reconhece um outro sujeito: o mestiço.

Tendo em vista a construção do racial e, especificamente, o contexto nacional, a aplicação da opção decolonial se mostra inadequada quando em relação à negritude e às pessoas negras no Brasil. Seu uso teórico, por tanto, deve considerar as limitações apontadas nesta escavação, sem desconsiderar as potências do pensamento do grupo Modernidade/Colonialidade para as relações que preconizam a latinidade em vez da amefricanidade. A crítica ao giro decolonial da opção é necessária. Girar a planta sem arrancar a raiz mantém intactos os pilares kantiano-hegelianos – como aparência/essência e forma/conteúdo; determinação/indeterminação – quando mobilizados de forma acrítica. Trata-se de podar sem erradicar. Assim, as ferramentas do jardineiro (tesoura, vaso, técnica) seguem operando um projeto de identidade-relação ainda enraizado na lógica da identidade-raiz.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Muriel Emídio Pessoa do. Notas sobre o pensamento decolonial e os estudos da comunicação. **Revista Extraprensa**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 471-487, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/181765>. Acesso em: 17 out. 2024.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 14 maio 2024.

BELO, Pollyane. As várias dimensões de implicabilidade: Entrevista com Denise Ferreira da Silva. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 27, n. 3, p. 381-402, 2024. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/28422](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/28422). Acesso em: 9 jul. 2025.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.

\_\_\_\_\_. Racismo e cultura. In: **Por uma revolução africana: textos políticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 69-85.

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Revisitando a recepção de Frantz Fanon: o ativismo negro brasileiro e os diálogos transnacionais em torno da negritude. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 303-331, 2020.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

MAGNO, MD. América Latina: Introdução a uma abertura. In: \_\_\_\_\_. **Acesso à Lida de Fi-Menina**. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. p. 145-165.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017a. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 29 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Desafios coloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz Do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017b.

\_\_\_\_\_. Novas reflexões sobre a “idéia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, maio-ago. 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. (Colección Sur Sur).

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 61-83, jan./abr. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2006000100005>. Acesso em: 31 jul. 2023.

\_\_\_\_\_. **Homo modernus**: Para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

\_\_\_\_\_. Towards a Critique of the Socio-logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality. **Social Identities**, v. 7, n. 3, p. 421-454. 2001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13504630120087253>. Acesso em: 1 ago. 2023.

\_\_\_\_\_. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

\_\_\_\_\_. **A Dívida Impagável**. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPILLERS, Hortense. Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense. *In*: **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo, 2021. p. 29-70.

*Julia Barroso da Silveira*

Doutoranda e bolsista Capes no Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente, investiga a identificação racial de pessoas negras no Brasil e o papel da memória nesse processo.

*Lucas Daniel da Silva*

Roteirista e mestrando em Comunicação (UFPE). Coordena o Grupo de Estudos sobre Ficção e Imaginação Política e integra os grupos NosOutras e Estudos sobre Mestiçagens. Pesquisa raça, narrativas de redenção e pensamento anticolonial.



Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição-Não-Comercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional