

Contribuições para uma epistemologia latino-americana a partir da perspectiva de uma Amefricanidade Transmoderna

Silvia Helena de Britto Zeferino¹   Fabiana Rodrigues de Sousa²  

Resumo

Contexto: Este artigo apresenta reflexões derivadas de uma pesquisa bibliográfica desenvolvida no âmbito de um Programa de Pós-Graduação em Educação, no Brasil. **Objetivo:** Evidenciar as contribuições das obras da filósofa brasileira Lélia González e do filósofo argentino Enrique Dussel para a formulação de uma epistemologia latino-americana, que problematiza as raízes socioculturais herdadas do colonialismo. **Justificativa:** A reflexão ora apresentada visa dar continuidade ao giro decolonial traçado por pensadoras e pensadores do coletivo Modernidade/Colonialidade com intenção de viabilizar a construção de uma episteme própria latino-americana. **Metodologia:** Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se configurou como um estudo qualitativo, baseado em uma análise bibliográfica das obras de González e Dussel, com fundamentação teórica nas contribuições do pensamento decolonial latino-americano, em particular na produção do coletivo Modernidade/Colonialidade. **Resultados:** Ao desenvolver o conceito de amefricanidade, Lélia González afirma a necessidade de uma conceituação originária e autodenominada de existência, não advinda da ordem da colonialidade, mas derivada de uma experiência histórica e cultural local. Já Enrique Dussel propõe a categoria da transmodernidade para designar o conjunto de ações protagonizadas por sujeitos do Sul, que interpelam seu direito à razão, destacando o desafio que se coloca para o estabelecimento de um diálogo transmoderno e simétrico entre essas culturas que foram encobertas pela Modernidade. **Reflexões gerais:** Entre as convergências dos pensamentos de González e Dussel, observa-se que ambos elaboram propostas de libertação diante da subordinação, da opressão e da exploração epistêmica, por meio da valorização das culturas locais da América Latina e da resistência frente aos avanços do colonialismo no âmbito da diferença colonial. **Prospectiva:** As contribuições das obras de Dussel e González sustentam a construção de uma epistemologia latino-americana, que favorece a consolidação de uma práxis libertadora e a promoção de lutas e resistências contra a desigualdade social, o racismo e o sexismo.

Palavras-chave: América Latina, Epistemologia, Racismo, Eurocentrismo, Decolonialidade, Amefricanidade.

Contributions to a Latin American epistemology from the perspective of a Transmodern Amefricanity

Abstract

Context: This article presents reflections derived from a literature review conducted as part of a graduate program in education in Brazil. **Objective:** To highlight the contributions of the works of Brazilian philosopher Lélia González and Argentine philosopher Enrique Dussel to the formulation of a Latin American epistemology that examines the sociocultural roots inherited from colonialism. **Justification:** The reflection presented here aims to continue the decolonial shift outlined by thinkers from the Modernity/Coloniality collective with the intention of enabling the construction of a distinct Latin American episteme. **Methodology:** From a methodological standpoint, the research was designed as a qualitative study, based on a bibliographic analysis of the works of González and Dussel, with a theoretical foundation in the contributions of Latin American decolonial thought, particularly in the work of the Modernity/Coloniality collective. **Results:** In developing the concept of Amefricanity, Lélia González affirms the need for an original and self-defined conceptualization of existence, not derived from the order of coloniality, but from a local historical and cultural experience. Enrique Dussel, on the other hand, proposes the category of transmodernity to designate the set of actions carried out by

¹ Universidade São Francisco (USF), Itatiba, São Paulo, Brasil. E-mail: silvia.zeferino@mail.usf.edu.br

² Universidade São Francisco (USF), Itatiba, São Paulo, Brasil. E-mail: fabiana.sante@usf.edu.br

subjects from the South who assert their right to reason, highlighting the challenge posed by the establishment of a transmodern and symmetrical dialogue between these cultures. **General reflections:** Among the points of convergence between the thoughts of González and Dussel, it is evident that both develop proposals for liberation in the face of subordination, oppression, and epistemic exploitation, through the valorization of local cultures in Latin America and resistance to the advances of colonialism within the context of colonial difference. **Prospective:** The contributions of Dussel and González's works support the construction of a Latin American epistemology that fosters the consolidation of a liberatory praxis and the promotion of struggles and resistance against social inequality, racism, and sexism.

Keywords: Latin America, Epistemology, Racism, Eurocentrism, Decoloniality, Amefricanity.

Aportes a una epistemología latinoamericana desde la perspectiva de una Amefricanidad Transmoderna

Resumen

Contexto: Este artículo presenta reflexiones derivadas de una investigación bibliográfica desarrollada en el ámbito de un Programa de Posgrado en Educación, en Brasil. **Objetivo:** Evidenciar las contribuciones de las obras de la filósofa brasileña Lélia González y del filósofo argentino Enrique Dussel a la formulación de una epistemología latinoamericana, que problematiza las raíces socioculturales heredadas del colonialismo. **Justificación:** La reflexión aquí presentada busca dar continuidad al giro decolonial trazado por pensadoras y pensadores del colectivo Modernidad/Colonialidad con la intención de viabilizar la construcción de una episteme propia latinoamericana. **Metodología:** Desde el punto de vista metodológico, la investigación se configuró como un estudio cualitativo, basado en un análisis bibliográfico de las obras de González y Dussel, con fundamentación teórica en las contribuciones del pensamiento decolonial latinoamericano, en particular en la producción del colectivo Modernidad/Colonialidad. **Resultados:** Al desarrollar el concepto de amefricanidad, Lélia González afirma la necesidad de una conceptualización originaria y autodenominada de existencia, no proveniente del orden de la colonialidad, sino derivada de una experiencia histórica y cultural local. Por su parte, Enrique Dussel propone la categoría de la transmodernidad para designar el conjunto de acciones protagonizadas por sujetos del Sur, que interpelan su derecho a la razón, destacando el desafío que se plantea para el establecimiento de un diálogo transmoderno y simétrico entre estas culturas que fueron encubiertas por la Modernidad. **Reflexiones generales:** Entre las convergencias entre los pensamientos de González y Dussel, se observa que ambos elaboran propuestas de liberación frente a la subordinación, la opresión y la explotación epistémica, mediante la valorización de las culturas locales de América Latina y la resistencia frente a los avances del colonialismo en el marco de la diferencia colonial. **Prospectiva:** Las contribuciones de las obras de Dussel y González respaldan la construcción de una epistemología latinoamericana, que favorece la consolidación de una praxis liberadora y la promoción de luchas y resistencias contra la desigualdad social, el racismo y el sexismo.

Palabras clave: América Latina, Epistemología, Racismo, Eurocentrismo, Decolonialidad, Amefricanidad.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta considerações gestadas na pesquisa de mestrado em Educação desenvolvida em uma universidade brasileira e tem como objetivo desvelar as convergências entre os pensamentos de Lélia González (1935-1994) e Enrique Dussel (1934-2023). Almeja-se destacar as contribuições advindas das obras da filósofa brasileira e do filósofo argentino para proposição de uma epistemologia latino-americana, com a intenção de denunciar e problematizar as raízes socioculturais e econômicas herdadas do colonialismo e do eurocentrismo. Argumenta-se aqui, que a vida e o legado dessa autora e desse autor latino-americanos, que buscaram uma significação da existência para além da desumanização herdada do processo de colonização, suscitam reflexões relevantes para compreensão dos

modos de produção de conhecimento concretizados no que se convencionou a chamar de Terceiro Mundo e, mais recentemente, de Sul Global³.

Ao expor e analisar o *mito da Modernidade*, em sua obra *O encobrimento do Outro*, Dussel (1993) evidencia que por trás do discurso moderno de racionalidade e emancipação, subjaz um mito irracional de violência sacrificial, de invasão cultural e de encobrimento do não europeu, isto é, de epistemologias, culturas e existências das populações ameríndias e posteriormente, dos grupos africanos escravizados.

A Modernidade nasce em 1492 com a chegada de Cristóvão Colombo ao continente americano, quando a Europa se autodefine como “um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira esse ‘Outro’ não foi ‘descoberto’ como ‘outro’, mas foi ‘encoberto’ como ‘si mesmo’ que a Europa já era desde sempre” (Dussel, 1993, p.8).

O encobrimento da alteridade engendra a estranha sensação de consciência dupla, analisada pelo sociólogo e historiador panafricanista W. E. B Du Bois (1999). A duplicidade da consciência consiste na “sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade” (Du Bois, 1999, p. 54).

Esse movimento de “criação da alteridade como espaço primitivo” (Meneses, 2014, p.92), com saberes, culturas e experiências apreendidas como inferiores, foi o contraponto da exigência colonial por transportar a chamada civilização, a sabedoria e a religião aos povos que, segundo a mirada eurocêntrica, viviam nas trevas da ignorância. “A colonização é antes um estado de espírito, uma engenharia epistêmica de subalternização do outro e de suas relações intersubjetivas” (Oliveira, 2017, p.108). Depreende-se assim, que para além das dimensões econômicas e políticas, o colonialismo teve também uma dimensão epistemológica fraturante, cujo objetivo consiste em separar o mundo em linhas abissais (Santos, 2007) e instaurar uma lógica pretensamente universal, pautada em uma leitura hegemônica, monocultural e eurocêntrica do mundo (Meneses, 2014). O impacto dessa dimensão fraturante permanece até os dias de hoje, propagando relações e interpretações coloniais que afetam e limitam as leituras sobre o “Sul global”, tanto no nível epistêmico como no nível ontológico, legitimando quem está apto a pensar e quais as vidas importam. Assim, “a perda de uma autorreferência legítima não foi apenas uma perda gnosiológica; foi também, e, sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres inferiores, sem interesse para a ciência a não ser na qualidade de matéria-prima, dados ou informações” (Meneses, 2014, p.92).

³ A expressão Sul Global representa em boa parte a categoria Terceiro Mundo, criada em meados dos anos 1950 para aludir aos países considerados subdesenvolvidos e que não figuravam entre o Primeiro mundo (nações ocidentais e consideradas desenvolvidas) e nem entre o Segundo Mundo (nações socialistas/comunistas).

Essa lógica fraturante tem como intuito definir quais sujeitos estão aptos a pensar/falar e serem ouvidos, bem como quais seres e grupos serão objetificados e silenciados, culminando em epistemicídios⁴, uma vez que institui a hierarquização quanto ao que será tido como conhecimento científico/objetividade/verdade e o que será apreendido como experiências/subjetividades/interpretações da realidade.

O cerceamento do direito de existir e de pronunciar o mundo é um dos pilares do colonialismo, pois conforme elucida Grada Kilomba (2019), a boca se configura como uma metáfora para a posse do colonizador em relação aos sujeitos colonizados, a boca se converte assim, tanto em lugar de mudez quanto de tortura, como pode ser observado no impactante retrato da escravizada Anastácia⁵. Nesse sentido, a máscara do silenciamento se apresenta como uma simbologia do colonialismo (Kilomba, 2019) e de sua lógica fraturante, cuja ressonância permanece silenciando e desqualificando os processos de produção de conhecimento de sujeitos racializados e marcados pela colonialidade do saber (Lander, 2005).

Todavia, a percepção da condição de opressão e da violência colonial não se constitui como um entrave em si para a produção de conhecimento. Pelo contrário, na perspectiva da pedagogia do oprimido proposta pelo educador Paulo Freire (2018), faz-se necessário problematizar a realidade e re-conhecer a história para construção de uma educação como prática de liberdade (Freire, 2014) e consolidação de uma pedagogia crítica (Rabelo; Almeida, 2024). Nesse sentido, as situações-limites não devem ser tomadas como obstáculos intransponíveis, mas como desafios que exigem repostas elaboradas em uma práxis emancipadora.

Assumir-se como sujeito de transformação (Freire, 2018) ou assumir a duplicidade de consciência (Du Bois, 1999) requer movimentos complexos e não se converte em uma tarefa meramente cognitiva. Segundo Marcos de Oliveira (2017, p.108) trata-se de uma luta interna e externa que, em parte, dependerá “do modo pelo qual o sujeito se coloca no discurso e nas relações de poder”. A consciência do sujeito colonizado está sempre operando entre escolhas coexistentes, uma vez que é possível a tomada de diversas estratégias e a assunção de diferentes posições identitárias. Existe a possibilidade de identificação com o polo opressor e usar a máscara branca para ocultar a pele negra (Fanon, 2008), ou de identificar-se com o polo oprimido e assumir-se como o *radicalmente outro*, negando todos os traços da cultura opressora, ou ainda a possibilidade de permanecer na fronteira, assumindo a tensão entre um polo e o outro. “Habitar (n)a fronteira do pensamento significa ensaiar horizontes de

⁴ Epistemicídio alude ao processo de interdição do conhecimento dos povos colonizados e de destruição de algumas formas de saber locais (Santos; Meneses, 2009).

⁵ O retrato de Anastácia com uma máscara de flandres foi feito pelo francês – Jacques Étienne Arago – que participou como desenhista de uma “expedição científica” pelo Brasil, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818. Na segunda metade do século XX, a figura de Anastácia torna-se símbolo da brutalidade da escravidão e do racismo, no mundo africano e afrodiáspórico, representando a resistência histórica e política desses povos (Kilomba, 2019).

uma política de produção do conhecimento e de um pensamento outro, aquele que se situa nas bordas e para além da totalidade instituída” (Oliveira, 2017, p.108).

Destarte, ao tecer diálogos entre a produção teórica de Lélia González e Enrique Dussel, o exercício analítico desenvolvido nesse texto visa evidenciar como as vivências e produções dessa autora e autor latino-americanos corroboram um pensamento de fronteira, convertendo-se em atos de resistências política e epistêmica à lógica da modernidade e da colonialidade do ser, do saber, do poder e de gênero.

METODOLOGIA

Do ponto de vista metodológico a pesquisa se configurou como um estudo qualitativo pautado na análise bibliográfica das obras da filósofa Lélia González e do filósofo Enrique Dussel, com ancoragem teórica nos aportes do pensamento decolonial latino-americano, notadamente, no conceito de decolonialidade e na produção do coletivo Modernidade/Colonialidade⁶.

As problematizações, no âmbito acadêmico, do conceito de colonialidade se intensificaram com as produções do coletivo Modernidade/Colonialidade, que reúne diversos pesquisadores e pesquisadoras, muitos dos quais latino-americanos/as⁷, sediados/as em universidades localizadas em diferentes países do mundo, cujos/as integrantes compartilham noções, visões de mundo e conceitos que vêm contribuindo para o giro decolonial (Maldonado-Torres, 2006), isto é, para concretizar a “renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI” (Ballestrin, 2013, p.89).

O coletivo Modernidade/Colonialidade aponta criticamente para a necessidade da emancipação não só política, social e econômica do colonialismo – entendida como a descolonização – mas defende também a relevância de um exercício de ruptura e questionamento das estruturas universais do eurocentrismo, que seguem gestando modos de vida excludentes e perpetrando inferioridades étnico-culturais em decorrência dos padrões impostos pela missão civilizadora na emergência do pensamento moderno, o qual permanece condicionando a divisão social do trabalho mundial, em raça/etnia e gênero.

O coletivo M/C objetiva uma ruptura epistêmica com o ocidental-centrismo e seus variados reflexos, em especial com a ideia de saber universal. Fundamenta-se em uma nova perspectiva epistemológica, originária dos povos subalternos, no contexto da diferença colonial, tanto apontando para a centralidade da América Latina na construção da modernidade quanto promovendo um resgate de intelectuais orgânicos, indígenas e criollos, desde o período colonial, além de potencializar o que diversos/as componentes do coletivo já desenvolviam antes da própria constituição do grupo,

⁶ Para apreensão da constituição, trajetória e pensamento da Rede Modernidade/Colonialidade, consultar o artigo de Ballestrin (2013).

⁷ Neste texto, assume-se o posicionamento político de evitar uma linguagem sexista, sendo assim, sempre que possível utilizar-se-á a flexão dos gêneros feminino e masculino, em vez da adoção do masculino genérico, comumente, empregado na Língua Portuguesa para aludir a todos os seres humanos.

a exemplo do diálogo intercultural sul-sul [...]. (Monte, 2022, p.236)

Assim, as contribuições advindas desse coletivo composto por intelectuais latino-americanos/as e de outras partes do mundo engendram o conceito de decolonialidade, favorecendo a viabilidade e visibilidade da construção de uma episteme própria latino-americana, heterogênea, pluriversal, levando-se em conta pressupostos, interpretações, experiências e saberes que não os eurocêtricos, buscando uma (r)existência própria descolada das relações de poder preestabelecidas pela colonialidade (Ballestrin, 2013).

Assim, é importante salientar que, embora as reflexões desse artigo se pautem na produção desse Coletivo que remonta à década de 1990, faz-se necessário reconhecer a existência de obras de autoras e autores que já defendiam essa perspectiva decolonial bem antes da década de 1990, mesmo sem utilizar o conceito de decolonialidade. Tem-se como exemplos: o teórico negro brasileiro Abdias Nascimento (2004), que cria o Teatro Experimental do Negro, em 1944, articulando a luta pelos direitos da população negra à denúncia da segregação racial nas artes com intenção de promover a valorização da herança cultural africana; o psiquiatra e filósofo político martinicano, Frantz Fanon (2008, 2022), que apontou de maneira contundente a violência simbólica e física impetrada pelo domínio colonial na subjetividade dos povos colonizados; o educador brasileiro Paulo Freire (2019), que desenvolveu os pressupostos de uma educação libertadora, crítica e dialógica; o sociólogo Orlando Fals Borda (1981/2012) que defendia a construção de uma ciência popular capaz de visibilizar os saberes populares e tecer a crítica à ciência eurocêntrica, ou ainda, as contribuições da filósofa brasileira Lélia González, expostas a seguir, dentre outros.

| DECOLONIALIDADE E (R)EXISTÊNCIA DA AMÉRICA LATINA

Antes de proceder às considerações acerca da obra e biografia de Lélia González e Enrique Dussel a fim de tecer uma articulação de seus pensamentos, faz-se necessário contextualizar, ainda que brevemente, algumas ideias e aspectos. Por conseguinte, a Modernidade cronologicamente na História Ocidental, se refere ao período entre 1453 e 1789. Por outro lado, as implicações dos acontecimentos ocorridos, então, principalmente por meio da colonização, acabaram por redefinir toda uma cartografia geográfica, humana e político-econômico-social mundial (Mignolo, 2017).

Nesse intervalo, o pensamento teocêntrico que dominou toda a Idade Média foi sendo substituído paulatinamente em função do Iluminismo, pela centralidade do Homem como o sujeito capaz de transformar a natureza e, portanto, insubmisso e independente de uma força superior, tendo a razão/racionalidade como norteadora da forma de pensar e como um dos pilares do progresso que seria, dali por diante, empreendido. Como observou Kant (1985, p. 100): “O iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma menorida-

de que estes mesmos se impuseram a si. (...) *Sapere aude* ! [ouse saber!] Tem coragem para fazer uso da tua própria razão!”

A Expansão Marítima e as grandes navegações, processo pioneiro com o protagonismo dos portugueses, favoreceu a exploração do Oceano Atlântico, culminando nas chamadas “descobertas” e, sobretudo, na colonização da América e da África. Instaurou-se, desse modo, a supremacia autoproclamada da Europa e, por conseguinte, a inferiorização, violência e desumanização dos colonizados. Munanga (2003) observa que “as descobertas do século XV colocam em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental. Quem são esses recém-descobertos (ameríndios, negros, melanésios, etc.)? São bestas ou são seres humanos como ‘nós’, europeus?” (Munanga, 2003, p. 59).

Nesse sentido, o poder colonial foi se configurando como uma matriz hegemônica mundial, que fez da racialização o modelo de classificação social universal (Nascimento, 2009).

Desse modo, o colonialismo pode ser definido como o período, entre os séculos XV ao XIX, que por meio da expansão da península Ibérica a partir das Grandes Navegações, iniciou a exploração econômica das terras encontradas, bem como dos seres que nelas se encontravam ou que foram a elas forçosamente trazidos. Nessas terras, com base em relações de poder assimétricas e pautadas na violência, avançou-se para uma missão civilizatória, espiritual e de invasão cultural com imposição da cultura europeia, que se considerava superior, e sobrepujando as demais culturas ameríndias e africanas. Destarte, se impõe uma centralidade universal da epistemologia e cultura europeia, dando início à internalização de um poderoso sistema ideológico em terras invadidas.

Segundo Munanga e Gomes (2016), nas entrelinhas do discurso salvacionista da Missão Civilizadora, ocultava-se a verdadeira intenção de dominação política perpetrada pela invasão de seu território, pela exploração econômica de suas riquezas naturais e pela sujeição cultural dos seres que foram apreendidos como “outros”, que foram impelidos a substituir suas culturas, religião e visão de mundo por outras valorizadas como melhores e superiores.

Frente à dificuldade em organizar uma mão de obra indígena⁸, a escravidão afro-americana desempenhou papel fundamental para o desenvolvimento econômico e social das colônias de modo que as antigas metrópoles alcançassem um patamar de riqueza, que acabou alavancando mais tarde o sistema capitalista. A expansão portuguesa na África nos séculos XV e XVI mostrou para a Europa que o valor do continente africano não se reduzia à

⁸ No Brasil, em virtude da intervenção dos padres jesuítas, que eram contrários a escravização dos indígenas catequizados, então, a Coroa Portuguesa só permitia a escravização através da guerra justa, que se configurava em conflito provocado pelos indígenas contra os portugueses sem a provocação desses últimos, outro fator a ser citado, era a alta taxa de mortalidade que os indígenas eram vítimas em virtude das doenças causadas pela presença dos colonizadores europeus.

extração do ouro, ao comércio de especiarias ou na possibilidade de expansão do cristianismo, mas sobretudo, na possibilidade da oferta de escravos para a exploração das Américas (Visentini; Ribeiro; Pereira, 2020).

Ainda nessa seara, soma-se o pensamento de Aimé Césaire (2020), que se opõe ao discurso de “missão civilizatória” que os colonizadores utilizaram para justificar suas ações, argumentando que o colonialismo não trouxe progresso ou civilização, mas sim barbárie, opressão e destruição cultural. Para ele, o colonialismo não apenas destruiu os colonizados, mas também corrompeu os colonizadores, ao habituá-los à violência e à negação da humanidade do outro.

Dessa forma, mesmo com o fim do colonialismo, pôde-se observar a manutenção da estrutura da relação de poder de dominação colonial, a colonialidade. Essa se manifesta na emergência dos Estados-Nação, pela dependência submissa, pela continuidade da exploração econômica e pela internalização de um sentimento de inferioridade, que engendrou a permanente interdição do conhecimento e corroborou o processo de sujeição de corpos, que permanecem categorizados pelos marcadores de raça/etnia e gênero.

Os povos conquistados foram dominados e postos numa situação natural de inferioridade na escala de classificação social universal da população mundial. “Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (Quijano, 2005, p. 107-108).

Assim, a colonialidade se desdobra em três âmbitos: 1) a colonialidade do poder que se organiza na estrutura de dominação hierarquizada e racializada na divisão internacional do trabalho entre europeus e não europeus, brancos e não brancos; 2) a colonialidade do saber, que impõe a desqualificação de saberes outros que não seja o ocidental ou o eurocêntrico num claro epistemicídio infligido à populações subjugadas; e 3) a colonialidade do ser, que se refere a construção das relações interpessoais, dessa forma reproduzindo subjetividades de matriz colonial e que, segundo Maldonado-Torres (2008, p. 96): “A colonialidade do Ser refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de carácter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades”.

Além disso, ampliando essas bases, como parte integrante do sistema de poder ao qual a América Latina foi submetida, a colonialidade de gênero se manifesta como um componente estrutural das sociedades colonizadas. Segundo a filósofa argentina María Lugones (2014), no contexto da colonização, as mulheres pertencentes aos povos colonizados não eram reconhecidas como parte da categoria “mulher”, pois eram consideradas fora da condição de humanidade. Nesse cenário, eram vistas como um subgrupo humano, enquanto apenas os homens brancos europeus eram reconhecidos plenamente como humanos no

início da Modernidade. Com isso, a imagem de animalidade, selvageria e hipersexualização passou a ser atribuída aos povos indígenas e africanos. Por sua vez, o homem europeu “foi construído como o sujeito moderno: burguês, cristão, heterossexual, racional e civilizado — apto a governar e a ocupar o espaço público (Lugones, 2014, p. 936).

Ademais, em consonância com o giro decolonial, o pensamento de Lélia Gonzalez (2020) já antecipava essa crítica, ao analisar a experiência das mulheres negras brasileiras, as formas pelas quais o racismo e o sexismo, herança do processo colonial, estruturam a sociedade brasileira. De acordo com essa autora, o corpo da mulher negra foi historicamente submetido a múltiplas formas de exploração, atuando tanto como força de trabalho quanto como objeto de hipersexualização.

Embora o giro decolonial seja apreendido como um projeto recente de formulação analítico-acadêmica que ganha corpo, a partir de 1998, por meio dos debates e a produção da rede Modernidade/Colonialidade, esse giro se concretiza antes como projeto prático e cognitivo que se dá a ver “na longa tradição de resistência e tentativa de ressignificação da humanidade articulada pelas populações negras e indígenas” (Bernardino-Costa, 2018, p.121), pelos “condenados da Terra” (Fanon, 2022) e pelos sujeitos oprimidos (Freire, 2018)

Nessa compreensão, ao lado da obra de Enrique Dussel – representante de uma profícua produção latino-americana reconhecidamente decolonial – encontra-se também a obra de intelectuais negras e negros que, por vezes, permanece marginalizada pela produção hegemônica. Como exemplo, destaca-se a clássica obra *Quarto de despejo* (Jesus, 2014) da autora brasileira Carolina Maria de Jesus e sua potente denúncia da fome e das mazelas sociais, no Brasil das décadas de 50 e 60. O lançamento do livro foi marcado por uma polêmica em torno do questionamento se o livro fora escrito mesmo pela autora Carolina, uma mulher negra, favelada e catadora de materiais recicláveis, ou se era de autoria do seu editor, Audálio Dantas, evidenciado o preconceito racial, uma vez que causava surpresa a constatação de que uma mulher negra, à época, pudesse se expressar por meio da escrita (Costa, 2016).

A esse respeito, Bernardino-Costa (2018) adverte que o desafio de pesquisadores negros e negras tem sido visibilizar não apenas os relatos orais e artísticos produzidos pela população negra brasileira, mas também mapear e retomar os temas abordados na produção de intelectuais negros e negras. Assim, a vida e obra de Lélia González podem ser tomadas como outro exemplo do processo de encobrimento da produção de autoria negra, uma vez que apenas recentemente sua produção saiu da invisibilidade epistêmica e acadêmica no Brasil.

Nesse sentido, Bernardino-Costa (2018, p.132) destaca a relevância de uma perspectiva teórica denominada como corpo-geopolítica do conhecimento, isto é, de uma “produção intelectual que traz para a análise as experiências vividas do intelectual negro”. Como

manifestações de intervenções da corpo-geopolítica de intelectuais e ativistas negros e negras, no Brasil, destaca-se o Teatro Experimental Negro⁹ de Abdias do Nascimento e sua tese do *Quilombismo* (Bernardino-Costa, 2018). O Quilombismo pode ser compreendido como uma proposta organizacional revolucionária da sociedade, ancorada em princípios como o comunalismo, a conscientização da população negra acerca de sua história, suas lutas e sua agência política com vistas a sua autodeterminação (Oliveira, 2019).

Ademais, somam-se à produção decolonial brasileira, a proposta de educação libertadora de Paulo Freire (2018)–filósofo e educador brasileiro comprometido com práticas de educação popular e alfabetização política de jovens e adultos; bem como a produção de Ailton Krenak (2019)–ambientalista e ativista indígena que tem se dedicado à divulgação das epistemes dos povos originários, denunciando a destruição operada pelo modo de vida ocidental, dentre outras.

| RESULTADOS

Lélia Gonzalez e a amefricanidade

Lélia Gonzalez (1935-1994) foi uma filósofa brasileira, antropóloga, militante do movimento negro e do feminismo negro, sua obra centraliza-se na questão do racismo e suas vertentes. Embora não tenha participado do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), ela já vislumbrava uma originalidade que pudesse representar o pensamento desde a América Latina, reconhecendo as existências e a alteridade dos povos originários massacrados, física e epistemologicamente, pelo eurocentrismo e dos povos africanos, forçosamente aqui transplantados, e que acabaram por construir uma cultura própria, sincrética.

Angela Davis (2019), intelectual negra estadunidense, em visita ao Brasil em 2019¹⁰, cita Lélia Gonzalez como sendo uma das fontes de seu aprendizado acerca do feminismo negro. A perspectiva de Davis é decolonial, ao sugerir que brasileiros e brasileiras busquem se apropriar da produção de uma intelectual negra brasileira como González, em vez de se pautarem somente por referenciais externos e alheio à realidade de nosso país.

Sabidamente, Angela Davis (2019) faz alusão à colonialidade que produz uma cegueira cuja consequência histórica é a invalidação da produção de muitos intelectuais negros e negras, principalmente nas universidades, em suas produções permanecem interdidas ou pouco estudadas. Reverter essa colonialidade do saber consiste em um desafio que vem sendo construído a fim de evidenciar as contribuições que historicamente, permanecem

⁹ O Teatro Experimental do Negro (TEN) foi fundado em 13 de outubro de 1944, no Rio de Janeiro, por iniciativa do economista e ator Abdias do Nascimento (1914-2011), além de formar a primeira geração de atrizes e atores negros/as da dramaturgia brasileira, sua proposta contemplava atividades de alfabetização e conscientização da situação da população negra, no Brasil, que contribuíam para a consolidação da cidadania dos atores e atrizes (Oliveira, 2019).

¹⁰ Para o evento de lançamento de sua autobiografia “A liberdade é uma luta constante”, publicada pela editora Boitempo (Davis, 2019).

invisibilizadas em função do racismo. A chamada Lei de Cotas¹¹, enquanto política pública brasileira, tem cumprido papel fundamental ao descolonizar o conhecimento enquanto domínio ocidental, ao permitir acesso de pessoas até então discriminadas e excluídas desse ambiente educacional, como negros/as, indígenas e estudantes de baixa renda oriundos de escola pública e mais recentemente, com as alterações da Lei 14.723 de 2023, passa a incluir também pessoas com deficiência.

Em 1988, Lélia González (2020) publicou “A categoria político-cultural de Amefricanidade”, em que cunha a categoria *amefricanidade* em alusão a uma existência latino-americana original e desvinculada da supremacia estadunidense em sua autodeterminação como “América”, que exclui intencionalmente os demais países que também compõe o continente americano. Inspirada pelo conceito de *afrocentricidade*¹² de Asante (2016), Lélia Gonzalez propõe a amefricanidade com a intenção de chamar a atenção para a execução de uma produção cultural própria e original em suas especificidades, uma vez que não é mais possível retornar às origens africanas, pois construiu-se uma sincretização cultural de resistência em diáspora, a *América Ladina*, numa reivindicação dessa herança plural, para além da dominação ibérica e estadunidense. Ladinos eram assim chamados os africanos recém-chegados do continente africano, mas já adaptados às rotinas do trabalho escravo e ao português (Carneiro, 2019). Por meio dessa inversão linguística, Lélia González (2020) busca evidenciar que a América Latina é uma invenção eurocêntrica que toma a cultura e a epistemologia ibéricas como a matriz central, perpetuando assim o encobrimento das epistemologias africanas e indígenas.

Outra inversão linguística comumente empregada por Lélia González é o conceito de *pretuguês* utilizado para evidenciar o processo de africanização da língua portuguesa.

Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura po-

¹¹ A Lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas, determina que metade das vagas de instituições de ensino superior públicas devem ser destinadas a candidatos que estudaram os três anos do ensino médio na rede pública (Brasil, 2012). Em 2023, após sofrer ataques de grupos conservadores que visavam negar o marcador racial desta lei, essa legislação foi atualizada pela Lei 14.723/2023 (Brasil, 2013).

¹² Sentindo a necessidade de uma orientação afrocêntrica da informação, em 1980, o intelectual negro estadunidense Molefi Kete Asante publica o livro, *Afrocentricidade: a teoria da mudança social*, no qual conceitua: “A Afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão, das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores e da memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana. Estes valores baseiam-se numa plena compreensão das ideias culturais africanas e baseiam-se no estudo e reflexão de sociedades africanas específicas, de modo transgeracional e transcontinental”. (Asante, 2016, p. 12).

pular”, “folclore nacional” etc. que minimizam a importância da contribuição negra. (González, 2020, p.115-116)

O neologismo *pretuguês* denota, portanto, a influência do povo banto, no Brasil, resultando numa língua portuguesa falada de modo diferente do original, na fonética e até mesmo na fonologia de algumas palavras, trazendo uma discussão pertinente sobre a oralidade e sobre os processos de hierarquização que resultaram no preconceito linguístico, bem como na classificação entre o jeito certo ou errado de falar a língua portuguesa, ao não se levar em consideração peculiaridades das contribuições culturais africanas na formação do povo brasileiro e nas construções linguísticas do país.

Destarte, Lélia González (2020) traz à tona o racismo presente nas estruturas socio-culturais brasileiras, que desqualifica e marginaliza a sua própria formação cultural:

De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal. Só que na hora de mostrar o que eles chamam de “coisas nossas”, é um tal de falar de samba, tutu, maracatu, candomblé, umbanda, escola de samba e por aí afora (González, 2020, p. 91).

Além disso, González (2020) aponta uma intersecção entre sexismo e racismo que se utilizam de diferenças biológicas para se estabelecerem como instrumentos de dominação, discorre sobre a ideologia do branqueamento que reproduz a crença dos valores ocidentais brancos como únicos verdadeiros e universais. Outro ponto importante da obra de Lélia González (2020), é a definição do racismo por segregação, mais específico em sociedades de colonização anglo-saxônica, holandesa ou ainda germânica, em que a solução para a manutenção da pureza e superioridade do grupo branco é a segregação dos grupos de não brancos, onde a miscigenação não é uma possibilidade, entretanto, é fato que o estupro e a exploração da mulher negra sempre tenham ocorrido.

A autora apresenta também a existência de outro tipo de racismo, o por denegação, numa negação da própria responsabilidade diante da violência colonial, alavancado pelo mito da democracia racial, da mestiçagem e assimilação, que se configura no tipo existente na América Latina, que acaba por se constituir numa naturalização da situação do negro, da mulher negra, que se expressa na estratificação social desses países.

A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, cianice, etc. e tal. Daí é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro, e se é malandro, é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (González, 2020, p. 78).

Enfim, buscando o reconhecimento dessa existência que se manifesta nas mais variadas vertentes, encoberta pela ideologia civilizatória eurocêntrica, a obra de Lélia González (2020) reivindica e fornece ferramentas na construção de uma produção decolonial, de resistência que já é presente no continente, desde a década de 1980, expressando denúncias e apontando possibilidades de subversão do *status quo* político-social e econômico vigente.

Enrique Dussel e a transmodernidade

Enrique Dussel (1934-2023), foi um filósofo argentino, radicado no México desde 1975, após tornar-se alvo da repressão militar durante a ditadura na Argentina, foi membro atuante na rede Modernidade/Colonialidade (M/C), seus estudos se concentram na denúncia do mito da Modernidade (Dussel, 1993) e da falácia desenvolvimentista, já que a Europa só se tornou o centro do mundo devido a exploração de riquezas da América Latina, as custas do extermínio e epistemicídio de populações inteiras.

A análise dusseliana também se destaca pela crítica ao eurocentrismo como pensamento universal, em que a filosofia cartesiana¹³ acabou por estabelecer novos princípios e métodos, ainda vigentes, como critério exclusivo de reconhecimento do que seja ou não ciência ou verdade, face que se expressa numa ideologia de controle e dominação, pois embora pertinente nas ciências da Natureza, o cartesianismo não dá conta da complexidade das investigações em Ciências Humanas. (Martínez-Miguélez, 2015). Enrique Dussel (1993) faz uma crítica a esse argumento e contextualiza que o “penso, logo existo” de Descartes é precedido por 150 anos de “conquisto, logo existo”. O *Ego conquiro* é a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes, onde somente depois de conquistar o mundo, a Europa assumiu o monopólio privilegiado de sua episteme, por isso não há como se falar de uma Modernidade sem considerar a colonialidade do poder, do ser e do saber.

Com intuito de desvelar outras epistemes que foram encobertas pelo processo de colonização e de colonialidade, Dussel (1995) propõe a Filosofia da Libertação como forma de desvinculação dessa universalidade e jugo, a partir dos povos subalternizados pelo colonialismo.

Este é o tema da filosofia vigente no mundo da periferia, isto é, no “Sul”; é o tema da *Filosofia da Libertação*, libertação da exclusão, da miséria, da opressão: este é o *fundamento (Grund)*, “a razão (*Vernunft*) do Outro”, que tem o direito de apresentar suas razões. Não existe libertação sem racionalidade crítica sem que se acolha a “interpelação” do excluído, pois do contrário, ela seria, embora inadvertidamente, apenas uma racionalidade de *dominação* (Dussel, 1995 p. 78).

Esse Outro abarca os sujeitos que se situam em países da América Latina, Caribe, Ásia e África, povos que foram subjugados e classificados como não seres, numa alteridade

¹³ A filosofia de René Descartes (1596-1650) e o cogito cartesiano expresso pela máxima–“penso, logo existo” –remonta ao início da filosofia moderna. Em sua obra “Discurso do Método (1637), Descartes lançou as bases do racionalismo como única possibilidade de conhecimento.

negada, inferiorizadas em sua cultura, saberes, objetivadas a cumprir seu papel determinado pelos países dominantes. Entretanto, esse Outro tem a sua razão fora do eixo dominador e, portanto, tem o direito de inquirir a sua existência numa práxis libertadora, numa cultura efetivamente sua e que, desprezada pelo poder colonial, deve renascer.

Nesse sentido, Enrique Dussel (1977), em seu pensamento filosófico propõe a superação pela *analética*, um diálogo intercultural em que se reconheça a qualidade do outro, diferente do eu, que se reconheça o outro como ele é em si mesmo. Para Dussel (2016) a dialética entre a Europa (mais recentemente os Estados Unidos) e a América Latina não se realiza porque há uma relação entre desiguais, assimétrica, de colonizador e colonizado, configurando-se, assim, como uma relação de dominação.

Não se pode deixar de considerar que a ciência moderna, ao projetar o conhecimento científico racional, pretensamente, universal e ancorado em ideais iluministas, acaba propagando a objetificação desses seres apreendidos como Outro, que são coisificados e desumanizados em função de um projeto de exploração econômica. Dussel (1993, 2016) evidencia que não existe Centro sem periferia, isto é, para a Europa projetar-se como centro do sistema-mundo foi preciso um projeto que intencionou conscientemente esvair das periferias – América Latina, África, Ásia e Caribe – suas riquezas e explorar a mão de obra, principalmente, de africanos escravizados. Portanto, seria necessário ultrapassar essa cultura construída nesses termos opressivos e universalizantes e promover um retorno a um pensamento original latino, autóctone, anterior a invasão geográfica, econômica e contaminação da forma do ser e se expressar destas populações periféricas colonizadas, o que se daria pelo conceito de *transmodernidade*.

“Transmodernidade” indica todos os aspectos que se situam “além” (e também, cronologicamente “anteriores”) das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a utopia pluriversal (Dussel, 2016, p. 63).

Assim, pode-se sintetizar a base do pensamento de Enrique Dussel (2016, 1995, 1993) que se assenta no projeto de libertação da opressão, do extermínio e do apagamento impostos pela hegemonia eurocêntrica. Por sua vez, esse projeto se ancora em uma práxis emancipadora transmoderna, cuja concretização demanda estratégias, quais sejam: 1ª) Etapa de valorização das epistemologias, modos de vida e momentos culturais negados pela Modernidade/colonialidade; 2ª) Esses saberes e valores desprezados e encobertos pela Modernidade devem ser tomados como ponto de partida de uma crítica interna e considerando as possibilidades hermenêuticas dessas culturas negadas; 3ª) A efetivação dessa crítica interna requer a vivência do biculturalismo das fronteiras por parte dos sujeitos críticos e 4ª) A construção de um pensamento verdadeiramente crítico demanda, por conseguinte, um longo período de resistência, amadurecimento e união de forças em busca da concretização da utopia transmoderna (Dussel, 2016).

Destarte, compreende-se que a Modernidade pode se configurar como catalisador crítico do diálogo intercultural, não mais em uma perspectiva ingênua que vislumbra interações entre os críticos do *centro* e os críticos da *periferia* cultural, mas sim em um projeto transmoderno que intenciona a comunicação entre os *críticos da periferia* e a promoção de um diálogo intercultural Sul-Sul, em vez de um movimento entre Sul-Norte (Dussel, 2016).

Diálogos Sul-Sul: convergências entre o pensamento de González e Dussel

Nesse texto, buscou-se exercitar o diálogo Sul-Sul, tecendo uma comunicação entre os pensamentos de Lélia González e Enrique Dussel. Parte constituinte e, portanto, inseparável da produção dessa autora e autor diz respeito ao racismo como parte fundante e ideológica, desde o período pré-colonial, da acumulação primitiva que permitiu a consolidação do Capitalismo como sistema global, perpetrando as desigualdades sociais e violências perpetradas à periferia.

De sua parte, Lélia González (2020) argumenta que o racismo como forma de dominação atinge todas as diferentes sociedades da América Latina, a autora brasileira vai também interseccionar o racismo com o sexismo, chamando a atenção para o caráter multirracial e multicultural da divisão sexual do trabalho, indo além, numa crítica a sua abstração. Por outro lado, Enrique Dussel (1995, 1993), ao elencar as interpelações do povo oprimido, presente em sua Filosofia da Libertação, inclui nesse rol, a exclusão imposta a pessoas de outras raças, não brancos, fala do racismo do *Apartheid* na África do Sul, da discriminação de negros, imigrantes e indígenas, reivindicando justiça sociais e direitos para esses seres.

Refletindo sobre mais algumas das convergências do pensamento de Lélia González e Enrique Dussel, pode-se inferir que ambos formulam propostas de libertação da subalternização, da opressão e exploração através das próprias culturas locais da América Latina, que acabaram por resistir aos avanços do colonialismo dentro do que Mignolo (2003) determinou diferença colonial. “A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”. (Mignolo, 2003, p. 10)

Assim, ao desenvolver o conceito de *amefricanidade* Lélia González (2020) afirma a necessidade de uma conceituação originária e autodenominada de existência, que não seja advinda da ordem da colonialidade, mas sim derivada de uma experiência histórica e cultural particular e local, vislumbrada, por exemplo, na categoria *pretuguês* utilizada para designar o processo de africanização do idioma falado no Brasil.

Enrique Dussel (1977, 2016) propõe a categoria da *transmodernidade* para aludir a um projeto e um conjunto de ações protagonizadas por sujeitos do Sul, que interpelam o seu direito à razão, desde a América Latina. Aponta, desse modo, para o desafio que se coloca no sentido do estabelecimento de um diálogo transmoderno e simétrico entre essas

culturas que foram encobertas pela Modernidade e tratadas como exterioridades, a fim de responder de outros lugares e indicar inéditos viáveis (Freire, 2018) para os problemas e violências gestados pela Modernidade e pós-modernidade europeia. Essas conceitualizações trazem, em seu cerne, uma negação implícita da colonialidade em todo seu espectro, visando a construção de uma nova sociedade, numa nova existência emancipadora.

Prosseguindo nesse prisma, se tem em Enrique Dussel (1977, 1980) a consciência do sexismo (epistêmico e racial) como parte constitutiva desse sistema de dominação, trazendo em sua filosofia a necessidade da libertação feminina ante o seu papel desempenhado no sistema de reprodução do capital, sexualização e inferiorização pelo patriarcado constituído pelo monopólio masculino fálico:

A mulher popular, a mulher da cultura periférica, acaba sofrendo assim um duplo embate, uma dupla violação: violada por ser uma cultura e nação oprimida, por ser membro de uma classe dominada, por ser mãe de sexo violentado. Mulher pobre dos pobres do mundo. Mulher índia, africana, asiática. Vítimas do imperialismo, da luta de classe, da ideologia machista (Dussel, 1977, p. 90).

O pensamento dusseliano coaduna-se com o de Lélia González (2020), que empreendeu um movimento de resistência, ao interseccionar feminismo, classe e racismo, expondo a situação excludente da mulher negra popular no Brasil, denunciando esse sistema patriarcal, classista e racista que delega às mulheres negras o lugar mais baixo da hierarquia social impondo a sua invisibilização e silenciamento.

Ainda no sentido de uma aproximação entre os pensamentos decoloniais de Lélia González e Enrique Dussel, destaca-se a influência exercida em ambos os pensadores da obra do martinicano Frantz Fanon¹⁴, ressaltando a confluência que vai culminar na denúncia do racismo como força motriz da Modernidade e, portanto, da colonização e da colonialidade, que introjeta no/a colonizado/a um sentimento de inferioridade, impelindo-o/a à zona do não ser.

Nessa perspectiva, Lélia González (2020) e Enrique Dussel (1977, 1993, 1995, 2016) apontam como elemento crucial na busca de uma existência própria e libertadora, a tomada de consciência da alienação sofrida pelo/a colonizado/a que acaba por se identificar com o/a colonizador/a. Pelos caminhos da Filosofia de Libertação Latino-americana de Enrique Dussel ou da América Latina de Lélia González, desvelam-se contribuições para construção de uma sociedade em que haja a superação do eurocentrismo e das desigualdades econômico-sociais impostas por esse modelo, em que inspirados pela influência flagrante de Fanon (2008, p.191), “Minha prece derradeira: Ó meu corpo, faz de mim um homem que questiona”, se revela como um dos princípios fundadores do pensamento decolonial.

¹⁴ Frantz Fanon (1925-1961) se empenhou na luta pela descolonização da África envolvendo-se no processo de libertação da Argélia, seu trabalho intelectual focou nos efeitos psíquicos causados pela colonização, sendo caro ao autor a discussão da interiorização da inferioridade imposta pela racialização; por esse motivo, aparece como uma das mais importantes influências no pensamento decolonial latino-americano e da luta antirracista no Brasil. (Faustino, 2021, 2022)

CONCLUSÕES

À guisa de conclusão, cabe ponderar que Lélia González e Enrique Dussel teceram diálogos Sul-Sul. Ela uma mulher negra, sentiu na pele as mazelas impostas pelo sistema opressivo e racista, no Brasil. Ele, um homem não negro, mas latino, argentino, também vivenciou os horrores produzidos na América Latina, ao ser perseguido por uma ditadura brutal, que dizimou a tantos na repressão de corpos que se rebelavam contra o autoritarismo dos anos de chumbo. González e Dussel, desde a década de 1970, se movimentaram no sentido de um projeto americano e transmoderno, tecendo brechas de libertação para construção de uma outra sociedade. González e Dussel partiam de suas existências e da diferença colonial, que lhes permitiram produzir um pensamento original, decolonial e emancipatório.

Assim, pôde-se observar que a despeito do pretense distanciamento do Brasil do contexto hispano-americano, as produções empreendidas tanto por brasileiras e brasileiros, a exemplo de Lélia González, como também pelo coletivo Modernidade/Colonialidade, sob o signo do giro decolonial, a exemplo de Enrique Dussel, acabaram por se mostrar congruentes, cujo fundo decolonial se manifesta pela necessidade de uma nova existência da América Latina. As contribuições de Lélia González e de Enrique Dussel trazem ancoragens para a proposição de uma epistemologia latino-americana capaz de problematizar as raízes socioculturais e econômicas herdadas do colonialismo e do eurocentrismo, favorecendo a consolidação de uma práxis libertadora e a promoção de lutas e resistências contra a desigualdade social, o racismo e o sexismo.

REFERÊNCIAS

- Asante, M. K. (2016). Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Ensaio Filosóficos*, 14(2), 9-18.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Bernardino-Costa, J. (2018). Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. *Revista Sociedade e Estado*, 33(1), 119-137. <https://doi.org/10.1590/s102-699220183301005>
- Brasil. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, D.F., 30 ago. 2012.
- Brasil. *Lei nº 14.723, de 13 de novembro de 2023*. Dispõe sobre o acesso às instituições federais de educação superior e de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, D.F., 13 nov. 2023.

- Carneiro, E. (2019). *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta.
- Costa, R. C. (2016). Quarto de despejo: Carolina de Jesus e o surgimento da cultura popular modificada. *Inter-Legere*, 1(17), 169-179. <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/5414>
- Davis, A. (2019, 10 19). *A liberdade é uma luta constante* [Vídeo]. TV Boitempo <https://www.youtube.com/watch?v=1xjgckTGE4s>
- Du Bois, W. E. B. (1999). *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.
- Dussel, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, 31(1), 51-73.
<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>
- Dussel, E. (1995). *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus.
- Dussel, E. (1993). *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Dussel, E. (1980). *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*. Piracicaba : Unimep; São Paulo: Loyola.
- Dussel, E. (1977). *Filosofia da libertação na América Latina*. Piracicaba : Unimep; São Paulo: Loyola.
- Fals Borda, O. (1981/2012). Irrumpe la investigación militante. In. Nicolás Armando Herrera Farfán & Lorena López Guzmán. (Comps.). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Textos de Orlando Fals Borda (pp. 205-209). El colectivo – Lanzas y Letras Extensión Libros. (Original publicado em 1981).
- Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Faustino, D. (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu.
- Faustino, D. (2021). A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Revista de Filosofia Aurora*, 33(59), pp. 455-481. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.DS07>
- Freire, P. (2018). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2014). *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jesus, C. M. (2014). *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo : Ática.
- Kant, I. (1985). *Kant: textos seletos*. Petrópolis: Vozes.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogá.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lander, E. (2005). Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In. Lander, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp.8-23.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22 (3), 935–952. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>
- Maldonado-Torres, N. (2006). *Against war*. Durham/London: Duke University Press.
- Martínez-Miguélez, M. (2015). Epistemología de las ciencias humanas en el contexto Iberoamericano. *Paradigma*, 31(1), 7–32. <https://doi.org/10.37618/PARADIGMA.1011-2251.2010.p7-32.id447>
- Meneses, M. P. (2014); Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global. *Em Aberto*, 27(91), 90-110. <https://doi.org/10.24109/2176-6673.emaberto.27i91.2423>
- Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), e329402. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>
- Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.
- Monte, C. N. C. (2022). Modernidade/Colonialidade e decolonialidade, trilhas de um novo olhar para a América Latina. *Revista Sociedade e Debate*, 4(2), 233-256.
- Munanga, K., & Gomes, N. L. (2016). *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global.
- Munanga, K. (2003, novembro) Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Anais do Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>
- Nascimento, A. (2004). Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, 18(50), 209-224. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000100019>
- Nascimento, W. F. (2009). A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. *Padê: Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos*, 1(1), 1-19. <https://doi.org/10.5102/pade.v2i1.1071>

- Oliveira, L. S. (2019). O Quilombismo: uma expressão da filosofia política afroperspectivista. *Problemata: International Journal of Philosophy*, 10(2), 128-146. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49174>
- Oliveira, M. de J. (2017). Sobre fazeres e saberes fronteiriços: as tensões entre corpo e corpus em Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa. *PÓLEMOS – Revista de estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, 6(11), 107–118. <https://doi.org/10.26512/pl.v6i11.11728>
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E.(Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp.107-142.
- Rabelo, R. A. da S. V., & Almeida, M. I. de. (2024). A pedagogia em contexto de modernidade líquida: tensões epistemológicas, éticas e políticas. *Paradigma*, 45(1), e2024004. <https://doi.org/10.37618/PARADIGMA.1011-2251.2024.e2024004.id1549>
- Santos, B. de S., & Meneses, M. P. (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Santos, B. de S. (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, (79), 71-94. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>
- Visentini, P. F., Ribeiro, L.D.T., & Pereira, A. D. (2020). *História da África e dos africanos*. Petrópolis: Vozes.

Apêndice - Informação sobre el artículo

Historico editorial

Submetido: 15 de Enero de 2026.

Aprobado: 18 de Junio de 2026.

Publicado: 06 de Julio de 2026.

Como Citar — APA

Zeferino, S. H. de B., & Sousa, F. R. de. (2026). Contribuições para uma epistemologia latino-americana a partir da perspectiva de uma Amefricanidade Transmoderna. *PARADIGMA*, XLVII(2), e2026023. <https://doi.org/10.37618/PARADIGMA.1011-2251.2025.e2026023.id1829>.

Como Citar — ABNT

ZEFERINO, Sílvia Helena de Britto; SOUSA, Fabiana Rodrigues de. Contribuições para uma epistemologia latino-americana a partir da perspectiva de uma Amefricanidade Transmoderna. *PARADIGMA*, Maracay, v. XLVII, n. 2, e2026023, Jul./Dic., 2026. <https://doi.org/10.37618/PARADIGMA.1011-2251.2026.e2026023.id1829>.

Conflicto de intereses

Nada que declarar.

Declaración de disponibilidad de datos

Todos los datos han sido presentados/generados en este artículo.

Derechos autorales

Los derechos de autor pertenecen a los autores, que conceden a revista **Paradigma** los derechos exclusivos de primera publicación. Los autores no serán remunerados por la publicación de sus artículos en esta revista. Los autores están autorizados a celebrar contratos adicionales por separado, para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (por ejemplo, publicación en un repositorio institucional, en un sitio web personal, publicación de una traducción o como capítulo de un libro), con reconocimiento de autoría y primera publicación en esta revista. Los editores de la revista **Paradigma** tienen derecho a realizar ajustes textuales y adecuación normativas en este artículo.

Acceso libre

Este artículo es de acceso abierto (**Open Access**) y sin gastos de envío ni de procesamiento del artículo (**Article Processing Charges - APCs**). El acceso abierto es un amplio movimiento internacional que pretende proporcionar acceso en línea libre y gratuito a la información académica, como publicaciones y datos. Una publicación se define como de acceso abierto cuando no existen barreras financieras, legales o técnicas para acceder a ella; en otras palabras, cuando cualquiera puede leerla, descargarla, copiarla, distribuirla, imprimirla, investigarla o utilizarla en la educación o de cualquier otra forma dentro de los acuerdos legales.



Licencia de uso

Este artículo es licenciado con **Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)**. Esta licencia le permite compartir, copiar y redistribuir el artículo en cualquier medio o formato. La licencia no permite utilizar el material con fines comerciales ni adaptarlo, remezclarlo o transformarlo.



Comprobación de similitud

Este artículo fue sometido a una comprobación de similitud utilizando el software de detección de texto **iThenticate** de Turnitin, a través del servicio de **Similarity Check** de la Crossref.



Proceso de evaluación

Revisión por pares a doble ciego (*Double blind peer review*).

Editor en Jefe

Fredy E. González 

Editores Asociados

Luis Andrés Castillo 
Ivonne C. Sánchez S. 

Publisher

Este artículo ha sido publicado en la revista **Paradigma** vinculada al Centro de Investigaciones Educativas Paradigma (CIEP) del Departamento del Componente Docente de la **Universidad Pedagógica Experimental Libertador** (Núcleo Maracay). La revista **Paradigma** publica artículos de carácter técnico-científico, derivados de estudios e investigaciones que sirvan de apoyo al desarrollo del conocimiento educativo, propiciando el diálogo entre los diferentes campos de la educación. Las ideas expresadas en este artículo son de los autores y no representan necesariamente la opinión del consejo editorial o de la universidad. En Brasil, la revista Paradigma obtuvo la calificación **Qualis A1** en la **Evaluación CAPES (2021-2024)**.

