VIDERE
V. 18, N. 37, JUN - DEZ. 2025
ISSN: 2177-7837

Recebido: 14/11/2025
Aprovado: 21/03/2026

Páginas: 44 - 68

DOI: 10.30612/videre.v17i36.20868

A VERTENTE ABYAYALISTA E A RUPTURA INTERNA DO PENSAMENTO DECOLONIAL: CRÍTICA AO ANTIMODERNISMO A PARTIR DE CASTRO-GÓMEZ E DAVID GOMES

THE ABYAYALIST CURRENT AND THE INTERNAL RUPTURE OF DECOLONIAL THOUGHT: A CRITIQUE OF ANTIMODERNISM BASED ON CASTRO-GÓMEZ AND DAVID GOMES

EL ASPECTO ABAYALISTA Y LA RUPTURA INTERNA DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL: CRÍTICA AL ANTIMODERNISMO DESDE CASTRO-GÓMEZ Y DAVID GOMES

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho*

*
Doutorando em Direito
Universidade Federal de Minas Gerais
rayannkmassahud@gmail.com
OrcidID: 0000-0002-0956-5580

RESUMO
O presente artigo examina criticamente a vertente abyayalista e parte do seguinte problema: em que medida o antimodernismo representa um desvio em relação aos fundamentos originais do projeto Modernidade/Colonialidade? A hipótese defendida é a de que o abyayalismo constitui uma inflexão teórica que reduz a modernidade exclusivamente à dominação, rompendo com pressupostos fundamentais do movimento decolonial e fragilizando sua capacidade teórica e política. O objetivo do artigo é sistematizar e aprofundar essa crítica interna, com atenção especial às contribuições recentes de Santiago Castro-Gómez e David Gomes, evidenciando as implicações da guinada antimodernista. Metodologicamente, adota-se uma abordagem teórico-analítica baseada em revisão de literatura, reconstruindo os argumentos centrais desses autores e cotejando-os com referências basilares do grupo Modernidade/Colonialidade. Conclui-se que a vertente abyayalista empobrece o horizonte crítico do pensamento decolonial ao rejeitar os potenciais normativos da modernidade e ao adotar um antipolítico afastamento das instituições modernas.
Palavras-chave: Giro decolonial; Modernidade; Colonialidade; Abyayalismo; Antimodernismo;

ABSTRACT
This article critically examines the abyayalist strand of decolonial thought and departs from the following question: to what extent does antimodernism represent a deviation from the original foundations of the Modernity/Coloniality project? The working hypothesis is that abyayalism constitutes a theoretical inflection that reduces modernity exclusively to domination, thereby breaking with fundamental assumptions of the decolonial movement and weakening its theoretical and political capacity. The article aims to systematize and deepen this internal critique, with particular attention to recent contributions by Santiago Castro-Gómez and David Gomes, highlighting the implications of the antimodernist turn. Methodologically, it adopts a theoretical-analytical approach grounded in a literature review, reconstructing the core arguments advanced by these authors and comparing them with foundational references of the Modernity/Coloniality group. The article concludes that the abyayalist strand impoverishes the critical horizon of decolonial thought by rejecting the normative potentials of modernity and by adopting an antipolitical withdrawal from modern institutions.
Keywords: Decolonial Turn; Modernity; Coloniality; Abyayalism; Antimodernism.

RESUMEN
El presente artículo examina críticamente la vertiente abyayalista y parte del siguiente problema: ¿en qué medida el antimodernismo representa un desvío en relación con los fundamentos originales del proyecto Modernidad/Colonialidad? La hipótesis defendida es que el abyayalismo constituye una inflexión teórica que reduce la modernidad exclusivamente a la dominación, rompiendo con presupuestos fundamentales del movimiento decolonial y debilitando su capacidad teórica y política. El objetivo del artículo es sistematizar y profundizar esta crítica interna, con especial atención a las contribuciones recientes de Santiago Castro-Gómez y David Gomes, evidenciando las implicaciones del giro antimodernista. Metodológicamente, se adopta un enfoque teórico-analítico basado en revisión de literatura, reconstruyendo los argumentos centrales de estos autores y cotejándolos con referencias fundamentales del grupo Modernidad/Colonialidad. Se concluye que la vertiente abyayalista empobrece el horizonte crítico del pensamiento decolonial al rechazar los potenciales normativos de la modernidad y al adoptar un distanciamiento antipolítico de las instituciones modernas.
Palabras clave: Giro decolonial; Modernidad; Colonialidad; Abyayalismo; Antimodernismo.

1 INTRODUÇÃO

O pensamento decolonial consolidou-se nas últimas décadas como uma das correntes teóricas mais relevantes produzidas na América Latina, com impacto significativo nas ciências sociais e, cada vez mais, nos debates jurídicos (Castro-Gómez, 2019, p. 07; Gomes, 2023, p. 32; Bello, 2015, p. 50). Embora exista um núcleo conceitual compartilhado, especialmente a articulação entre modernidade, colonialidade e decolonialidade, o campo está longe de ser homogêneo (Salgado, 2020, p. 104-105; Carvalho, 2021). Autores e autoras divergem quanto à leitura da modernidade, à centralidade das dimensões econômicas e epistêmicas, ao papel das instituições políticas e ao lugar da razão no enfrentamento da colonialidade (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16; Hull, 2022, p. 140-141).

Nesse processo de diferenciação interna, Castro-Gómez identifica a emergência de duas posições: uma vertente que, neste artigo, denomino transmoderna, que reconhece simultaneamente a face negativa da modernidade e seus potenciais normativos; e uma vertente antimodernista, que rejeita a modernidade em sua totalidade, suas categorias e instituições (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16). A última, frequentemente identificada como vertente abyayalista, caracteriza-se, segundo Castro-Gómez

e David Gomes, por uma crítica radical à universalidade, à razão e às instituições modernas, acompanhada de uma supervalorização de epistemologias ancestrais e de uma rejeição seletiva de contribuições teóricas do Norte global (Gomes, 2023, p. 14; Castro-Gómez, 2019, p. 11).

O presente texto insere-se nesse debate interno e tem como objetivo analisar criticamente essa vertente abyayalista do pensamento decolonial, tomando como referenciais centrais as obras recentes de Castro-Gómez e David Gomes. Parte-se da hipótese de que essa vertente representa um desvio relevante em relação ao projeto teórico inicial do Grupo Modernidade/Colonialidade, ao reduzir a modernidade exclusivamente à dominação, desconsiderando seus elementos normativos e seus potenciais emancipatórios (Castro-Gómez, 2019, p. 09-15). Esse deslocamento teórico, como argumentam os autores mobilizados, restringe a capacidade crítica e os horizontes políticos do pensamento decolonial, fragilizando seu diálogo com outras tradições intelectuais latino-americanas e sua inscrição no campo mais amplo das teorias críticas contemporâneas.

A contribuição deste artigo consiste em sistematizar e aprofundar, de modo organizado e teoricamente orientado, a crítica interna à vertente abyayalista, demonstrando como essa vertente se distancia de pressupostos fundantes do projeto decolonial, bem como o motivo desse deslocamento comprometer sua eficácia analítica e política no tempo presente. Trata-se, portanto, de contribuir para preencher uma lacuna na literatura, iniciada por Gomes e Castro-Gomez, que ainda carece de reconstruções sistemáticas sobre essa guinada antimodernista e suas consequências epistemológicas.

Metodologicamente, adota-se uma abordagem teórico-analítica, com base em revisão de literatura e na reconstrução categorial (Gomes, 2022), concentrada nas obras de Castro-Gómez (2019) e Gomes (2023), bem como de autores e autoras basilares do pensamento decolonial. O objetivo é reconstruir os argumentos, identificar a ruptura interna que apontam no campo decolonial e examinar suas implicações para o debate atual.

O texto está organizado em três partes, além desta introdução. A primeira apresenta os elementos centrais da tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade e o surgimento do Grupo Modernidade/Colonialidade. A segunda analisa a ruptura interna do pensamento decolonial, com foco na vertente antimodernista. A terceira examina especificamente a vertente abyayalista, suas características e seus efeitos teóricos e políticos. Por fim, as considerações finais sintetizam os argumentos e reafirmam a necessidade de recuperar o núcleo crítico inaugural do pensamento decolonial, sob pena de seu esvaziamento como projeto teórico latino-americano.

2 A ORIGEM DO PENSAMENTO DECOLONIAL

O Grupo Modernidade/Colonialidade, criado há aproximadamente vinte anos, constitui um "projeto coletivo" e, nas palavras de Castro-Gómez, "uma das aventuras intelectuais mais fascinantes" surgidas da América Latina neste século (Castro-Gómez, 2019, p. 7). Trata-se de uma rede multidisciplinar de investigação (Castro-Gómez, 2019, p. 7; Mignolo, 2007b, p. 11; Ballestrin, 2013, p. 98), responsável por consolidar o que posteriormente ficou conhecido como "giro decolonial" (Castro-Gómez, 2019, p. 7) [1].

O pensamento decolonial tornou-se um dos paradigmas mais influentes das ciências sociais latino-americanas, integrando e reelaborando tradições críticas como a teoria da dependência, a teologia da libertação, a filosofia latino-americana, a pedagogia crítica e o pensamento afro-caribenho. Como observa Castro-Gómez, o impacto foi tão significativo que surpreendeu seus próprios formuladores (Castro-Gómez, 2019, p. 8)[2].A perspectiva decolonial, associada a autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Mignolo[3], deve ser compreendida como distinta da teoria pós-colonial[4] [5] (Escobar, 2013, p. 28).

---

1 É possível encontrar na Filosofia da Libertação a antecipação do que será debatido pelo pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 15).

2 "A 'colonialidade do poder' indicada por Aníbal Quijano se transforma em um horizonte de interpretação da realidade da qual a ciência crítica social latino-americana deve a partir de agora dar conta" (Dussel, 2012, p. 09-10).

3 Há um certo consenso acadêmico de que esses autores são as principais bases do pensamento decolonial: Bragato; Castilho, 2014, p. 19; Bello, 2015, p. 51; Pazello, 2014, p. 39; Berclaz, 2017, p. 205-206.

4 Não obstante, Luciana Ballestrin descreve o pensamento decolonial como uma terceira fase do pós-colonialismo, ainda que afirme que essa corrente não aceitaria essa denominação: "**Uma terceira fase do pós-colonialismo, a "decolonial"**, foi desenvolvida a partir da dissolução da versão latino-americana do Grupo de Estudos Subalternos (1992-1998) e a criação do programa de investigação M/C, em 1998**. A perspectiva decolonial procura recuperar as contribuições latino-americanas do pós-colonialismo anticolonial, ao mesmo tempo em que pretende se afastar do cânone pós-colonial,** inserindo a América Latina no debate e radicalizando a crítica à modernidade e ao eurocentrismo**. Aversão pós-colonial latino-americana – que certamente recusaria este rótulo para si** – constrói seus argumentos com as bases do pensamento latino-americano, filosofia da libertação, teoria da dependência, teoria do sistema-mundo, grupos indiano e latino-americano de estudos subalternos, filosofia afro-caribenha e feminismo latino-americano (Restrepo e Rojas, 2010). Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Restrepo, Arthuro Escobar – sem esquecer dos já clássicos Aníbal Quijano, Enrique Dussel e mesmo Immanuel Wallerstein – **são apenas alguns expoentes e/ou interlocutores desta renovação do pós-colonialismo no contexto pós-neoliberal da América Latina**, estimulada pelos processos de refundação de Estado e do novo constitucionalismo latino-americano, especialmente na Bolívia e no Equador. O diagnóstico da colonialidade como a face oculta da modernidade, a lógica continuada do colonialismo através da colonialidade do ser, do saber e do poder e as propostas de descolonização epistêmica por um giro decolonial são algumas importantes contribuições para o debate global e atual sobre o pós-colonialismo (Ballestrin, 2013)" (Ballestrin, 2017, p. 510) (grifo próprio).

5 Segundo Boaventura Santos, a produção teórica vinculada aos estudos pós-coloniais está mais vinculada às "tradições intelectuais eurocêntricas (principalmente não marxistas ou pós-marxistas, como o pós-estruturalismo, a desconstrução e a psicanálise) do que os estudos descoloniais. No entanto, é certo que estes últimos têm recebido uma forte influência do marxismo [...]" (Santos, 2022, p. 35).

A formação do grupo antecede o ciclo de governos progressistas latino-americanos[6], o qual conferiu contribuição importante. A rede decolonial, em diálogo com movimentos sociais, indígenas e ecologistas, politizou e ampliou debates teóricos, permitindo a constituição de um feminismo decolonial com identidade própria (Castro-Gómez, 2019, p. 8)[7].

> O "pós-colonialismo canônico" ou "pós-estrutural" foi inaugurado em 1978, com a obra definitiva de Edward Said Orientalismo (2007), cujo projeto consistiu em demonstrar, através da análise discursiva de textos literários e culturais europeus, a invenção do Oriente pelo Ocidente como um estereótipo estratégico para a manutenção do poder colonial e imperial europeu. Nesta versão mais conhecida, **o argumento pós-colonial foi fortemente influenciado pelos estudos pós-estruturais, pós-modernos, desconstrutivistas, culturais e subalternos indianos**. Na conjuntura da globalização ascendente e da evidência do multiculturalismo dos anos 1980, as questões sobre identidade – agora em termos de mais outra "diferença" – foram trabalhadas de forma mais ou menos críticas, considerando a intensificação das fraturas subalternizadas de classe, gênero e raça ou a valorização da diáspora e do hibridismo criativos resultados do encontro colonial. Com Edward Said, Gayatri Spivak, Paul Gilroy, Stuart Hall, Homi Bhabha são alguns dos autores mais representativos do cânone pós-colonial (Ballestrin, 2017 p. 509-510) (grifo próprio).

Nesse quadro, um grupo de pesquisadores e pesquisadoras, principalmente da América Latina, iniciou este movimento epistemológico e político, que continua a renovar a crítica no século XXI (Ballestrin, 2013, p. 89). Luciana Ballestrin define esta virada como uma "radicalização do argumento pós-colonial" na América Latina (Ballestrin, 2013, p. 89)[8], termo cunhado por Nelson Maldonado-Torres em 2005 (Ballestrin, 2013, p. 105; Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 9).

Assim, o pensamento decolonial começou a se organizar em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade, cujas origens remontam à década de 1990 nos Estados Unidos, com a reimpressão em 1992 do texto de Aníbal Quijano "Colonialidad y modernidad/racionalidad". Inspirado pelo Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, um grupo de intelectuais fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos (Ballestrin, 2013, p. 94).

---

6 George Hull afirma que "[...] a teoria da Decolonialidade de Quijano, Mignolo [...] com suas raízes intelectuais na teoria marxista da dependência, se apresenta como sendo de esquerda progressista" (2022, p. 131).

7 Sobre essas diferentes abordagens e perspectivas, conferir: Lugones, 2014; 2011; 2008; Segato, 2012; Paredes, 2015; Alcoff, 2020; Espinosa-Miñoso, 2014; 2009; Curiel, 2014; Gargallo 2014; 2007.

8 Para David Gomes, Luciana Ballestrin contribui para a confusão entre pensamento decolonial e teoria pós-colonial (Gomes, 2023, p. 16). Para o autor, essa distinção equivocada também estaria presente, por exemplo, em Amy Allen: "Para Amy Allen, por exemplo, a distinção entre eles é fundamentalmente uma distinção geográfica e geopolítica: o pós-colonial correspondendo à África e à Ásia; o decolonial correspondendo à América Latina" (Gomes, 2023, p. 17). Conferir: Gomes, 2023, p. 16-20.

Em 1998, Santiago Castro-Gómez traduziu para o espanhol o manifesto inaugural do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que foi publicado junto a uma coletânea de artigos. A obra, coordenada por Eduardo Mendieta e pelo próprio Castro-Gómez, recebeu o título "Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate" (Ballestrin, 2013, p. 94-95).

Essa coletânea incluiu críticas de Walter Mignolo, então membro do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, à abordagem dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos originais. O autor denunciou o "imperialismo" dessas correntes, argumentando que elas ocultavam a dominação colonial na América, promovendo uma segunda invisibilização. Além disso, Mignolo apontou a falta de um rompimento adequado com autores eurocêntricos (Ballestrin, 2013, p. 94-95).

Como mencionado, Luciana Ballestrin considera, em certa medida, o movimento decolonial uma "versão" do pós-colonialismo (Ballestrin, 2017, p. 506). No entanto, o pensamento decolonial se estrutura a partir de um distanciamento dos estudos pós-coloniais (Pazello, 2014, p. 89-90). Além disso, esse movimento marca uma "ruptura com o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos" (Gomes, 2023, p. 19).

Referido rompimento ocorreu em razão da desconsideração da colonização da América, do seu eurocentrismo (Ballestrin, 2013, p. 94-96; Segato, 2014, p. 17), de uma forte influência da teoria pós-moderna (Pazello, 2014, p. 89-90) e do pós-estruturalismo (Pazello, 2014, p. 89-90; Bragato; Castilho, 2014, p. 15; Ballestrin, 2020, p. 09; Mignolo, 2008, p. 246) observada nesses últimos. Portanto, há diferenças entre "a perspectiva da Colonialidade e a dos Estudos Pós-coloniais" (Segato, 2014, p. 17). O pensamento decolonial surge, então, como uma resposta às ausências e limitações do pensamento pós-colonial (Santos, 2022, p. 20).

A relevância da América no debate, realizada pelo pensamento decolonial, não é decorrente de uma arbitrariedade. Ela ocorre e se justifica em razão da sua singularidade e do seu "impacto global". A colonização da América é fundamental, uma vez que foi a partir dela que a modernidade se constituiu (Segato, 2014, p. 17).

Essa inserção oferece, portanto, a possibilidade de se realizar uma "nova leitura da história que reposiciona o continente no contexto mundial". Ela lança bases novas para a própria compreensão sobre a modernidade, sobre o capitalismo, seus aspectos negativos e a relação entre eles (Segato, 2014, p. 17).

Além disso, os estudos pós-coloniais, que emergiram historicamente das lutas por independência e descolonização nas antigas colônias francesas e inglesas na África e Ásia, nas décadas de 1960 e 1970, que inicialmente focaram nas consequências do colonialismo e na formação de identidades nacionais pós-independência, absorveram influências teóricas do pós-modernismo e do pós-estruturalismo. Como consequência, isso influenciou as suas críticas à modernidade (Bragato; Castilho, 2014, p. 15).

Em "Os estudos pós-coloniais se baseiam em intelectuais europeus eurocentricos (Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida)" (Santos, 2022, p. 25), munidos desses referenciais pós-estruturalistas e pós-modernos (Bragato; Castilho, 2014, p. 15), eles realizam uma crítica à modernidade intra-europeia, ainda da perspectiva europeia. Os autores e autoras acabam por desconsiderar experiência daqueles e daquelas que foram excluídos e excluídas da modernidade (Mignolo, 2008, p. 246).

Nesse sentido, realizam uma crítica limitada exatamente por ser eurocêntrica (Mignolo, 2008, p. 246). "É dessa versão pós-estruturalista, mais popularizada e conhecida do póscolonialismo, que o giro decolonial [...] pretende se diferenciar [...]" (Ballestrin, 2017, p. 09).

Nesse sentido, Enrique Dussel destaca o eurocentrismo presente na teoria pós-moderna. Para ele, essa teoria continua sendo moderna e mantém uma perspectiva eurocêntrica (Dussel, 2007, p. 94). Dussel afirma que o:

> [...] "**pós" da Pós-modernidade não lhe tira seu eurocentrismo**; pressupõe como óbvio que a Humanidade futura alcançará as mesmas características de "situação cultural" que a Europa ou os Estados Unidos pós-modernos, à medida que se "modernizam" pelo processo de "globalização" já iniciado, irreversível e inevitável. Sob o signo dessa "inevitabilidade" modernizadora, **a Pós-modernidade é profundamente eurocêntrica, visto que não pode nem imaginar que as culturas excluídas em sua positividade pelo processo moderno colonial** (desde 1492) e ilustrado (desde 1789) [...] possam contribuir "positivamente" na construção de uma sociedade e cultura futura, posterior à cultura Moderna europeia e norte-americana, mais além do seu "último momento", de sua crise atual, do seu limite (mais além do momento "Pós"-moderno da modernidade). É necessário pensar a questão mais radicalmente (Dussel, 2016, p. 166) (grifo próprio).

Astro Orellana (2014) afirma, a partir de uma interpretação de textos de Mignolo, que há uma dependência profunda na teoria e no projeto pós-colonial com o pensamento europeu contemporâneo. Dessa forma, argumenta que um pensamento "verdadeiramente decolonial" não poderia ser enquadrado como "pós-colonial" (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

Pois, enquanto a pós-modernidade reflete a crise do projeto moderno de uma perspectiva eurocêntrica, a perspectiva pós-colonial realiza uma operação crítica semelhante a partir de uma posição periférica. Essas duas abordagens são as "duas faces de uma mesma moeda" (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

É exatamente essa condição que faz com que os estudos subalternos latino-americanos possuam lacunas e impasses. Essa corrente muitas vezes oscila entre a "teorização pós-moderna e a aceitação da historiografia pós-colonial asiática", sem conseguir abordar plenamente a diferença colonial e a questão da geopolítica do conhecimento na América Latina (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

Assim, em razão disso, a vertente latino-americana da teoria pós-colonial, os Estudos Subalternos Latino-Americanos, é insuficiente. Ela é incapaz de superar a falsa "contra-modernidade dos discursos pós-coloniais e pós-modernos" (Astro Orellana, 2014, p. 230-231).

O pensamento decolonial questiona a própria categoria de "pós" no pós-colonialismo. Os seus autores e autoras argumentando que essa terminologia sugere uma ruptura e uma superação do colonialismo que não refletem a realidade contínua de relação de dominação e violência colonial que permanece existindo (Segato, 2014, p. 17).

Enquanto os estudos pós-coloniais frequentemente mantêm uma visão periférica dentro do paradigma ocidental, o pensamento decolonial busca ampliar esse foco. Ele inclui as perspectivas daqueles que foram excluídos e daquelas que foram excluídas, dos subalternizados e das subalternizadas, além de distintas formas de resistência à dominação e exploração colonial (Segato, 2014, p. 17).

Ao trazer as experiências subalternizadas da América Latina e outras regiões coloniais para dentro do debate, o pensamento decolonial não apenas critica as limitações dos estudos pós-coloniais e pós-modernos, mas também propõe uma reconfiguração mais ampla das relações de poder e conhecimento globais. Isso implica não apenas uma crítica às estruturas existentes, mas a construção de novos paradigmas que sejam plurais e capazes de enfrentar as complexidades da diversidade global de maneiras não excludentes (Astro Orellana, 2014, p. 130-131).

Em resumo,

> **O grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) foi constituído em 1998, a partir da dissolução do Grupo Latino de Estudos Subalternos**, que por sua vez, fora inspirado no projeto indiano. Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, **o coletivo realizou duras críticas ao pós-colonialismo**, procurando inserir a América Latina de maneira radical, através da noção de giro decolonial. **Buscando o afastamento do próprio pós-colonialismo**, o programa de investigação resgata diferentes autores latino-americanos, tendo alguns de seus próprios membros uma trajetória intelectual individual inluenciada pelo marxismo, ilosoia da libertação, teoria da dependência e análise do sistema-mundo. Alguns de seus principais expoentes são Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Arthuro Escobar, entre outros. Mignolo, Grosfoguel e Castro-Goméz em diferentes lugares **realizam duras críticas ao pós-colonialismo e aos estudos subalternos** indianos e latino-americanos. Basicamente, **o argumento é o de que o mainstream pós-colonial —** em especial, Said, Spivak, Bhabha, Chakrabarty — não conseguiu romper com a influência e a inspiração dos autores eurocêntricos pós-estruturais e pós-modernos — críticos eurocêntricos do eurocentrismo, como Foucault e Derrida —, **o que acabou por reproduzir o "imperialismo" dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos** (Mignolo, 1998). (Ballestrin, 2014, p. 198-199) (grifo próprio).

Outra distinção entre o pensamento decolonial e o pós-colonial é que este último enfatiza a cultura, bem como a crítica e a análise de seus fundamentos, como elementos fundamentais (Santos, 2022, p. 20).

Por outro lado, para o pensamento decolonial, não apenas a cultura, mas também a economia aparece como uma lente relevante de análise. Nesse contexto, "cultura e economia política estão entrelaçados" para os decoloniais (Santos, 2022, p. 24). O pensamento decolonial apresenta uma forte crítica aos modelos de desenvolvimento capitalista, tanto cultural quanto economicamente, crítica que está ausente no pensamento pós-colonial (Santos, 2022, p. 36)[9].

Portanto, ao se distanciar dos estudos pós-coloniais e suas afinidades com o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, o pensamento decolonial representa não apenas uma crítica, mas uma alternativa aos paradigmas eurocêntricos que ainda predominam em muitos campos acadêmicos.

Em razão dessas divergências, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos foi dissolvido em 1998, ano em que os primeiros encontros que deram origem ao Grupo Modernidade/Colonialidade ocorreram (Ballestrin, 2013, p. 95-96).

Esse grupo foi se estruturando por meio de seminários, reuniões e publicações. O início da década de 2000 foi marcado pela entrada de novos e de novas integrantes e o diálogo com pesquisadores e pesquisadoras de diversos países e formações. Entre eles e elas, destacam-se Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres e Boaventura de Sousa Santos (Ballestrin, 2013, p. 98)[10].

A partir do exposto, o pensamento decolonial distingue-se do pós-colonial por rejeitar sua dependência das epistemologias pós-modernas e por situar a colonialidade como condição constitutiva da modernidade. É esse arcabouço inicial que permitirá compreender, posteriormente, a inflexão antimodernista em parte do campo decolonial, bem como os desvios e tensões internos que serão analisados nas seções seguintes.

---

9 Boaventura Santos também afirma que o "pensamento descolonial supera o pensamento pós-colonial em seu questionamento dos dualismos cartesianos (humanidade/natureza, sujeito/objeto, alma/corpo) que ocupam o centro da modernidade eurocêntrica. Daí deriva a crítica radical aos modelos de desenvolvimento capitalistas. Por conseguinte, a crítica epistemológica é mais enérgica no coração dos estudos descoloniais" do que nos pós-coloniais (Santos, 2022, p. 36).

10 O Grupo Modernidade/Colonialidade, além de Walter Mignolo, incluía nesse momento inicial figuras notáveis como Enrique Dussel (Argentina e México), Aníbal Quijano (Peru), Boaventura de Sousa Santos (Portugal), Catherine Walsh (Equador), Libia Grueso (Colômbia), Marcelo Fernández Osco (Bolívia e Estados Unidos), Zulma Palermo (Argentina), Freya Schiwy (Estados Unidos), Edgardo Lander (Venezuela), Fernando Coronil (Venezuela e Estados Unidos), Javier Sanjinés (Bolívia e Estados Unidos), Jose D. Saldivar (Estados Unidos), Ramón Grosfoguel (Porto Rico e Estados Unidos), Nelson Maldonado-Torres (Porto Rico e Estados Unidos), Agustin Lao-Montes (Porto Rico e Estados Unidos), Marisol de la Cadena (Peru e Estados Unidos), Arturo Escobar (Colômbia e Estados Unidos), Eduardo Restrepo (Colômbia e Estados Unidos), Margarita Cervantes-Salazar (Cuba e Estados Unidos), Santiago Castro-Gómez (Colômbia) e Oscar Guardiola (Colômbia) (Mignolo, 2007b, p. 11).

2.1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE/DECOLONIALIDADE

O pensamento decolonial, conforme apresentado anteriormente, é respaldado por uma diversidade de referências teóricas e por uma pluralidade de autores e autoras que promovem o chamado giro decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 7; Mignolo, 2007b, p. 11; Ballestrin, 2013, p. 98). Apesar dessa diversidade, há compreensões compartilhadas que unem e garantem certa unidade. Um ponto comum é o destaque para o impacto negativo imposto pela colonialidade e pelo capitalismo sobre as sociedades periféricas (Salgado, 2020, p. 105).

Esse ponto de partida é a compreensão de que a modernidade não possui apenas aspectos positivos, mas ela possui uma face oculta e violenta: a colonialidade (Quijano, 2009, p. 07-08; Dussel, 2012, p. 09-10; Mignolo, 2003, p. 83-84). Modernidade e colonialidade são "duas faces da mesma moeda, duas dimensões inseparáveis de um mesmo processo histórico" (Quijano, 2005, p. 25). Assim, conectar modernidade e colonialidade é fundamental para compreender o presente e suas adversidades (Salgado, 2020, p. 112)

Nesse sentido, Mignolo afirma que o:

> [...] aspecto "oculto" do sistema mundial "moderno" foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e por Enrique Dussel, filósofo da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Enrique Dussel concebeu a idéia diferente, mas complementar de transmodernidade. O que esses dois autores têm em comum, no entanto, é o sentimento de que o sistema mundial moderno ou modernidade está sendo pensado do "outro extremo", ou seja, a partir da ideia de "modernidades coloniais". Quijano insiste no fato de que, na América Latina, o "período colonial" não deveria ser confundido com "colonialidade", e de que a construção de nações que seguiu no decorrer do século 19 na maioria dos países latino-americanos (com exceção de Cuba e Porto Rico) não pode ser compreendida sem se pensar na colonialidade do poder. E assim é, precisamente, porque modernidade e colonialidade são os dois lados do sistema mundial moderno [...] (Mignolo, 2003, p. 83-84).

Para o pensamento decolonial, a modernidade só pode ser adequadamente compreendida à luz da colonialidade (Mignolo, 2003, p. 74), pois uma não existe sem a outra (Quijano, 2000, p. 343). Da mesma forma, o desenvolvimento da economia capitalista (Quijano; Wallerstein, 1992, p. 549–557) e a construção de uma história mundial somente foi possível a partir de 1492, com a invasão e colonização das Américas, e a criação de um sistema-mundo moderno/colonial e capitalista (Dussel, 2000, p. 46).

É crucial distinguir entre colonialidade e colonialismo. Embora inicialmente associadas, são categorias teórico-sociais distintas. Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano:

> [...] o colonialismo refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade, cujas sedes centrais estão localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder.

> O colonialismo é mais antigo, enquanto a colonialidade tem provado ser mais profunda e duradoura nos últimos 500 anos. Mas foi engendrada dentro daquele, e sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado [...] (Quijano, 2010, p. 74).

Para o pensamento decolonial, não se trata simplesmente de uma descontinuidade com os processos de independência, mas sim de uma continuidade que se cristaliza no conceito teórico-social da colonialidade. Esse conceito enfatiza que houve a manutenção e uma "mutação do colonialismo mesmo após as independências" (Santos, 2022, p. 34).

A colonialidade se reproduz em diferentes dimensões: "a colonialidade do poder (econômico e político), a colonialidade do saber e a colonialidade do ser (do gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento)" (Mignolo, 2010, p. 11). Estrutura-se pelo entrelaçamento entre o "controle da economia", "controle da autoridade", "controle da natureza e dos recursos naturais", "controle do gênero e da sexualidade" e "controle da subjetividade e do conhecimento" (Mignolo, 2010, p. 12).

A colonialidade estabelece uma classificação social fundamentada em categorias raciais, hierarquizando raças como superiores e inferiores. Esse conceito foi se consolidando e se disseminando durante a modernidade e a colonização das Américas, sendo expandido para o resto do mundo (Quijano, 2010, p. 73). Com alvorecer da modernidade, foram criadas identidades sociais como negras, indígenas, brancas, amarelas, e identidades "geoculturais" como Europa, África, América e Oriente (Quijano, 2010, p. 74).

Ao entender que a modernidade está intrinsecamente ligada à experiência colonial, o movimento decolonial se opõe à tese tradicional de que a modernidade é um fenômeno exclusivamente europeu. A narrativa hegemônica atribui a constituição da modernidade a eventos como a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa, o Renascimento Italiano e a formação do parlamento inglês (Dussel, 2000, p. 45-46).

Essa visão eurocêntrica é limitada, pois a modernidade, proclamada como universal, é analisada apenas a partir das experiências europeias (Dussel, 2005, p. 27). Nesse sentido, revela-se reducionista provinciana e eurocêntrica (Dussel, 2000, p. 45). A modernidade não é um todo uniforme e homogêneo. Ela é e deve ser compreendida como uma trama complexa de heterogeneidades, caracterizada pela coexistência simultânea de múltiplas realidades e temporalidades (Mignolo, 2015, p. 357).

Em consequência, o movimento decolonial questiona a ideia de uma suposta superioridade dos povos europeus, que seriam vistos como o ápice do caminho linear, unidirecional, progressivo e contínuo da espécie humana (Quijano, 2010, p. 75). Em contrapartida, argumenta-se que a Europa, juntamente com sua alegada origem grega, foi ideologicamente construída como o centro e o ponto culminante da histó-

ria universal (Dussel, 2012, p. 09-10). Essa concepção é uma invenção, uma narrativa autorreferente (Mignolo, 2017, p. 30).

Para uma compreensão realmente mundial da modernidade, o movimento decolonial considera que o sistema-mundo moderno/colonial e capitalista foi inaugurado com a invasão das Américas (Quijano, 2010, p. 73; Dussel, 2000, p. 46; Mignolo, 2003, p. 83-8). A colonização permitiu a criação de um sistema-mundo e a ideia de uma divisão entre centro e periferia (Wallerstein, 1992, p. 01; Castro-Goméz; Grosfoguel, 2007, p. 13).

A Europa, antes dos "descobrimentos", não era o resultado de um desenvolvimento linear, mas um território pobre e culturalmente atrasado comparado ao Mundo árabe e ao Império chinês (Wallerstein, 1992, p. 01). Bem como, ela passou a ocupar a posição de centro de forma sedimentada "somente nos últimos 200 anos", com a Revolução Industrial, pois esse lugar permaneceu disputado nos primeiros séculos dos últimos quinhentos anos (Dussel, 2001, p. 13).

A criação do sistema-mundo moderno colonial e capitalista transformou a Europa de uma região irrelevante no centro de poder global (Wallerstein, 1992, p. 05). Esse sistema impôs uma estrutura altamente desigual sobre o restante do mundo, especialmente sobre as Américas, que foram sua primeira periferia (Dussel, 1977, p. 32).

Portanto, a modernidade não seria um fenômeno europeu que se expandiu pelo restante do mundo (Quijano, 2010, p. 75), mas teria se iniciado com a colonização da América (Dussel, 2000, p. 46-47). A partir desse momento, segundo Dussel, ocorrem quatro fenômenos que se imbricam:

> a) o mundo metropolitano [...] b) estruturas coloniais, que permitem, c) a acumulação de valor da periferia [...], o nascimento propriamente dito do capitalismo, que, como fenômeno civilizacional e cultural, d) chamamos modernidade. A data a ser retida é 1492 [...] a origem desses fenômenos simultâneos na "abertura" do Atlântico Norte [...] (Dussel, 2007, p. 11).

Da mesma forma, a condição periférica e suas mazelas são consequência direta da forma como a modernidade se estruturou e se firmou. Portanto, essas condições não representam a ausência de modernidade, mas sim sua manifestação (Dussel, 1977, p. 51).

Simultaneamente, elas possibilitaram o desenvolvimento da Europa e da modernidade, uma vez que a América Latina se tornou um Estado colonial e uma economia capitalista dependente e periférica. Isso permitiu à Europa atingir seu desenvolvimento político-econômico (Dussel, 1977, p. 51). Assim, a América Latina não é caracterizada por um déficit inicial que a condene ao atraso (Quijano, 2005, p. 14). Ela já nasceu simultaneamente à modernidade e à própria Europa. A América Latina nasceu moderna (Dussel, 2007a, p. 09).

Outro conceito fundamental para o pensamento decolonial é a decolonialidade (Mignolo, 2007a, p. 26), que completa a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade. Essas categorias teórico-sociais expressam as complexas relações de poder, dominação e resistência dentro do sistema-mundo moderno, colonial e capitalista (Mignolo, 2017, p. 13-15).

Enquanto a colonialidade representa uma matriz de poder oculta na narrativa da modernidade, justificada pelo mito do progresso e da civilização, a decolonialidade surge como resposta às falsas promessas de desenvolvimento e progresso (Mignolo, 2017, p. 13). Constitui-se como um movimento de resistência desde 1492, com a invasão violenta das Américas e o início da modernidade (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 16):

> [...] modernidade é ao mesmo tempo a consolidação do império e das nações-impérios da Europa, um discurso construindo a idéia de ocidentalismo, a subjugação de povos e culturas e também os contradiscursos e movimentos sociais que resistem ao expansionismo euro-americano (Mignolo, 2003, p. 155).

> [...] se a colonialidade é constitutiva da modernidade, [...] essa lógica opressiva produz a energia de descontentamento, desconfiança e desapego entre aqueles que reagem diante da violência imperial. Essa energia se traduz em projetos descoloniais que, em última instância, também são constitutivos da modernidade. modernidade é uma hidra de três cabeças. [...] A descolonialidade é, então, a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade, nem acredita nos contos de fadas da retórica da modernidade. (Mignolo, 2007, p. 26-27).

Esses conceitos, embora independentes, devem ser entendidos em sua relação entrelaçada para compreender o padrão de poder moderno-colonial e capitalista (Mignolo, 2017, p. 13). A decolonialidade, embora nascida com a modernidade/colonialidade, só foi sistematizada conceitualmente na década de 2000, expressando na academia vozes de resistência que sempre coexistiram com a dominação moderna. Portanto, a decolonialidade é tanto a forma de resistência quanto a produção acadêmica que se opõe à matriz de poder moderna/colonial e capitalista (Mignolo, 2007, p. 26-27).

Em resumo, o Grupo Modernidade/Colonialidade crítica a colonialidade como conjunto de relações de poder que persistem após o fim do colonialismo. A divisão internacional do trabalho e as hierarquias étnicas e raciais criadas durante a colonização não foram superadas com a independência das colônias. Em vez disso, há uma "transição do colonialismo moderno para a colonialidade global", com novas formas de dominação aparecendo, mas sem modificar a estrutura de relações entre centro e periferia (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 13):

> **Essa crítica à modernidade deve abranger desde a economia** (dando conta do domínio imperial e nacional do capitalismo, em seu nível industrial, comercial, mas hoje predominantemente financeiro), **a política** (colonialista), **a cultura** (esse eurocentrismo também epistemológico), **história** (o horizonte de todos os horizontais que situa os povos não-europeus como povos sem história), **a legalidade** (acreditando que os direitos europeus são universais, isto é, que o *ius gentium europeum* como denomina C. Shimitt é o inteiro *nomos* da terra, definitivamente fetichizado na *Filosofia do direito* de Hegel), e muitos outros aspectos (Dussel, 2012, p. 10-11) (grifo próprio).

O Grupo refuta o mito da descolonização e afirma que a modernidade/colonialidade capitalista ressignificou as exclusões construídas a partir de hierarquias "epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade". Mesmo com o fim do colonialismo, as formas de exclusão permanecem (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 15).

O mundo não está completamente descolonizado. A primeira descolonização iniciou-se com a independência das colônias, mas foi incompleta. É necessária uma segunda descolonização, a decolonialidade, para eliminar as hierarquias "étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero" deixadas intactas (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17).

O objetivo do pensamento decolonial não é de apenas inverter a ordem, mas acabar com a dominação e com a exploração moderna/colonial e capitalista, que cria e mantém a subalternidade. Para eles e elas, é preciso libertar toda a sociedade, incluindo aqueles e aquelas que dominam e se beneficiam da referida exploração (Mignolo, 2003, p. 178).

O Grupo Modernidade/Colonialidade denuncia e se opõe a colonialidade (Pazello, 2014, p. 89-90), reconhece que o desenvolvimento moderno nunca se desvencilhou de seu lado obscuro (Mignolo, 2010, p. 11; Dussel, 2012, p. 10-11; Quijano, 2009). Ao mesmo tempo, entende que sempre houve aqueles e aquelas que lutaram contra essa violência, os oprimidos, excluídos, as oprimidas e excluídas que articulam suas lutas a projetos de transformação e ruptura. Assim, a modernidade/colonialidade/decolonialidade conectam-se às alternativas radicais forjadas na modernidade e na sua exterioridade (Mignolo, 2003, p. 155).

A análise das categorias de modernidade, colonialidade e decolonialidade revela-se fundamental para entender as complexas relações de poder, dominação, exclusão e resistência no contexto global. É necessário compreender que a modernidade não pode ser separada de sua face oculta e violenta, a colonialidade, que persiste como uma matriz de poder estruturando hierarquias raciais, econômicas e epistêmicas. A modernidade e a colonialidade são indissociáveis, formando um complexo de poder que continua a operar até hoje. A decolonialidade emerge como resposta crítica e prática a essa estrutura moderna/colonial/capitalista. Assim, as categorias modernidade, colonialidade e decolonialidade não apenas oferecem um arcabouço analítico

robusto para entender o mundo, mas também apontam para formas de resistência e para a possibilidade de transformação social.

Essa compreensão é fundamental para o próximo passo, demonstrar como, no interior desse próprio campo teórico, emergem leituras divergentes da modernidade e da colonialidade, abrindo espaço para a ruptura interna que será analisada a seguir.

3 A RUPTURA INTERNA NO PENSAMENTO DECOLONIAL: A VERTENTE ANTIMODERNISTA

Após apresentar os elementos constitutivos da tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade e o surgimento do Grupo Modernidade/Colonialidade, este tópico examina a cisão interna identificada por Castro-Gómez e David Gomes, marcada por uma disputa em torno do significado da modernidade e do papel de seus recursos normativos.

Não obstante o pensamento decolonial constituir uma das correntes mais relevantes das ciências sociais latino-americanas (Castro-Gómez, 2019, p. 07), chegando a ser descrito como "um dos eventos teóricos mais importantes dos últimos cem anos, na América Latina e no mundo como um todo" (Gomes, 2023, p. 32), há diferenças internas significativas no interior desse campo (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16).

Embora autores e autoras do pensamento decolonial compartilhem um conjunto de conceitos e compreensões que configuram um pano de fundo comum (Salgado, 2020, p. 104-105; Castro-Gómez, 2019, p. 07), como apresentado no tópico anterior, persistem divergências internas marcantes (Castro-Gómez, 2019, p. 09-16).

Para Castro-Gómez, tais diferenças são suficientemente substantivas a ponto de permitir a identificação de duas posições distintas no interior do pensamento decolonial (2019, p. 09-16): uma vertente que denomino aqui transmoderna e, em contraste, uma vertente antimodernista.

Da mesma forma, George Hull, afirma que o pensamento decolonial poderia ser dividido em duas gerações. A primeira, "ainda próxima da teoria da dependência e da análise dos sistemas mundiais", com preocupações com questões econômicas e geopolíticas, mesmo que ela também realizasse críticas as "doutrinas racistas". A segunda geração, por sua vez, possuiria uma ênfase em questões epistemológicas (Hull, 2022, p. 140-141).

Segundo Castro-Gómez (2019), a cisão começou a se delinear quando os governos progressistas latino-americanos passaram a enfrentar contradições internas. Nesse contexto, o Grupo Modernidade/Colonialidade iniciou um processo de divisão interna, em que divergências políticas entre seus membros e membras produziram as "primeiras fissuras" (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

Para Castro-Gómez (2019) havia uma parte deles e delas que "optaram por apoiar o ciclo progressista". Eles e elas "recorreram ao pensamento crítico da modernidade", o latino-americano e ao europeu, para compreender melhor a situação, as suas contradições e os limites (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

No entanto, igualmente existiram membros e membras do Grupo que optaram por rejeitar o ciclo progressista em razão de suas contradições, seja em geral ou em casos específicos, e desenvolveram cada vez mais uma teorização com ênfase em "uma visão antimoderna" (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

Essa segunda corrente, antimodernista ou pós-moderna, do pensamento decolonial rechaça qualquer teoria ou conceitos que são modernos. Eles e elas rejeitam a modernidade de forma absoluta (Castro-Gómez, 2019, p. 16). Por vezes, essa vertente desemboca em posições anarquistas ou marcadamente "subalternistas". Com o avanço dessa inflexão antimoderna, alguns membros e membras passaram a se afastar da rede (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

Castro-Gomez afirma que essa versão antimodernista para além de ser um grave "erro político", ela também expressa um retrocesso, é uma contradição para o pensamento decolonial, um "passo atrás em relação à proposta inicial da rede" (2019, p. 10)[11]. Uma vez que ela, como demonstrado anteriormente, se constitui enquanto grupo se afastando dos estudos pós-coloniais, da teoria pós-moderna e do pós-estruturalismo (Ballestrin, 2014, p. 198-199; Pazello, 2014, p. 89-90; Santos, 2022, p. 35).

Essa vertente se afastaria da proposta original do pensamento decolonial, da constituição do Grupo Modernidade/Colonialidade e da teorização constituída em seu entorno (Gomes, 2023, p. 15), ela parece:

> [...] não conhecer muito bem a origem da abordagem decolonial [...], também não parecem saber qual direção tomar na luta contra a colonialidade [...]. O cenário, portanto, é de uma perda radical de direção após um desvio da rota, sem saber de onde veio nem para onde ir; como um navio à deriva (Gomes, 2023, p. 31)

Nesse ínterim, com a guinada antimoderna, "era como se a teoria decolonial repetisse o mesmo gesto colonial de 'exterioridade radical' frente à modernidade" (Castro-Gómez, 2019, p. 10):

> Como se "descolonizar o pensamento" implicasse na exotização daquilo que a modernidade não conseguiu incorporar em suas lógicas (incluindo a natureza), mas agora sob o imperativo moral de "salvar o planeta". O "giro decolonial" se transforma em uma pregação moralizante contra tudo que é moderno, defendida por almas belas e sentimentais, mas carentes de horizonte político. (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

11 Essa posição de Castro-Gomez foi criticada por Acosta, conferir: Acosta, 2021.

A supracitada virada pensamento decolonial, apresentada por Castro-Gomez, se expressa em tendências que ele denomina como "'abyayalistas'" (Gomes, 2023, p. 31)[12]:

> [...] abyayalismo, entendido como aquela variante do pensamento decolonial que caracteriza a modernidade como um projeto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida e predatório da natureza em sua totalidade. Como alternativa, os abyayalistas recorrem às "epistemologias outras" dos povos originários e seus conhecimentos ancestrais, que não se baseiam na relação sujeito-objeto e cultivam uma espiritualidade telúrica em harmonia com todos os seres vivos. Sua aposta política não é entrar em disputas sobre a distribuição de bens públicos dentro das instituições modernas, mas abandoná-las radicalmente - uma espécie de êxodo epistêmico-político - para se recolher no microcosmo orgânico da vida comunitária. (Castro-Gómez, 2019, p. 11)

Para David Gomes, em diálogo com Castro-Gomez, para além do de uma crítica a universalidade. Segundo ele, essa vertente também desconsidera a face positiva das instituições modernas e tende à "supervalorização" de saberes tradicionais (Gomes, 2023, p. 14).

Além disso, haveria uma crítica à razão em si, bem como uma confusão entre pensamento decolonial e teoria pós-colonial. Gomes também aponta um desconhecimento da tradição teórica latino-americana e uma rejeição parcial e seletiva de autores, autoras e teorias do Norte global (Gomes, 2023, p. 14).

3.1 A VERTENTE ABYAYALISTA

No entanto, essa rejeição não é absoluta, pois a vertente abyayalista continua recorrendo a categorias, conceitos e teorias produzidas no interior da própria modernidade. É o caso da utilização de referenciais do feminismo e dos estudos raciais norte-americanos, bem como de aportes oriundos do pós-estruturalismo francês (Gomes, 2023, p. 14):

> Nesse sentido, o "abyayalismo", da maneira como o vejo, poderia ser definido por esses seis elementos: rejeição total à universalidade; rejeição total à razão; rejeição total às instituições modernas; confusão entre abordagem decolonial e abordagem pós-colonial; rejeição seletiva de autoras e autores do Norte; e supervalorização dos "saberes ancestrais" não mediados teoricamente, com desconsideração e muitas vezes desconhecimento da tradição teórica crítica que já tem mais de cem anos na América Latina (Marini e Millán 1994) (Gomes, 2023, p. 14)

12 "'Abya Yala'" significa 'Terra madura', 'Terra Viva' ou 'Terra em florescimento' na língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia e que vive atualmente na costa caribenha do Panamá. É importante destacar que a expressão tem sido utilizada como contraponto à noção de 'América', tendo sido utilizada pela primeira vez em 2004 na II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala realizada em Quito" (Ballestrin, 2020, p. 03-04)

Gomes (2023) argumenta que essa abordagem produz consequências adversas ao restringir os temas de debate e limitar os diálogos possíveis, reduzindo, assim, o repertório teórico, conceitual e autoral disponível. Além disso, abandona o diálogo crítico com outras tradições, tanto do Norte quanto do Sul, negligenciando questões estruturais fundamentais, como a "inserção periférica no capitalismo global e suas múltiplas consequências sociais". Nesse processo, perde-se também a capacidade contributiva da abordagem decolonial para debates institucionais (Gomes, 2023, p. 31-32).

Dessa forma, a vertente abyayalista falha em enfrentar questões relevantes, estimular reflexões ou oferecer respostas substantivas quando não está diretamente vinculada à cultura ou à epistemologia. Esse enfraquecimento compromete o potencial crítico inicialmente promissor do pensamento decolonial, o que não é apenas uma questão teórica, mas também afeta diretamente as práticas, especialmente a organização e as lutas sociais na América Latina (Gomes, 2023, p. 31-32).

A virada antimodernista, segundo Castro-Goméz, é "o maior erro que a teoria decolonial", pois ele não deveria "renunciar ao uso dos recursos políticos e críticos oferecidos pela própria modernidade", a partir da "suposição" de que eles são essencialmente forma de dominação e "uma extensão da lógica do capitalismo" (Castro-Gómez, 2019, p. 11-12).

Uma vez que, apesar de o pensamento decolonial ter como fio condutor a compreensão de que a colonialidade é a face negativa e oculta da modernidade (Quijano, 2009, p. 07-08; Dussel, 2012, p. 09-10; Mignolo, 2003, p. 83-84), sua proposta nunca foi a de "reduzir a modernidade à colonialidade". O lado oculto da modernidade deveria sempre ser pensado em conjunto com seu lado conhecido, seu aspecto "'luminoso'" (Castro-Gómez, 2019, p. 09).

A modernidade, portanto, não é compreendida como um "fenômeno colonial, monolítico e totalizante" (Castro-Gómez, 2019, p. 09). A principal contribuição do pensamento decolonial é justamente evidenciar a face negativa da modernidade (Quijano, 2009, p. 07-08; Dussel, 2012, p. 09-10; Mignolo, 2003, p. 83-84) e denunciar sua existência (Quijano, 2014, p. 129), ao mesmo tempo em que busca aprender com seus fracassos para "afirmar a Vida sobre o capital, sobre o colonialismo, sobre o patriarcalismo" (Dussel, 2020, p. 219).

Sua proposta teórica não é, e nunca foi, a de afirmar que a modernidade é exclusivamente negativa, reduzindo-a a uma mera forma de dominação, exploração e violência (Quijano, 2014, p. 129). Essa é a posição do pensamento pós-moderno (Dussel, 2015, p. 28; 2017, p. 3243).

Para o pensamento decolonial, não se trata de uma negação da modernidade (Castro-Gómez, 2019, p. 11). A modernidade não deve ser reduzida ao capitalismo e à colonialidade, a modernidade possui uma face positiva. Inscrita na modernidade, há

normatividade, há critérios normativos, ideais políticos modernos que não devem ser ignorados (Castro-Gómez, 2019, p. 15). Há "valores positivos inigualáveis da indicada modernidade" (Dussel, 2020, p. 217)

Assim, como desdobramento, a política não se limita simplesmente ao poder e à dominação. Nas instituições políticas modernas, há uma "certa racionalidade moral", ela possui "critérios normativos", que não são meras extensões do capitalismo e da colonialidade (Castro-Gómez, 2019, p. 10).

Portanto, desconsiderar os elementos normativos da política, das instituições políticas e da própria modernidade seria um equívoco. E isso é um "ponto cego" do pensamento decolonial (Castro-Gómez, 2019, p. 10), mais especificamente em sua vertente antimodernista Uma vez que "a modernidade não é um epifenômeno do capitalismo nem representou o triunfo final dos ideais políticos da burguesia", mas ela é mais do que isso. Em verdade, a modernidade é o seu contrário (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

A modernidade não expressa a vitória da "burguesia capitalista" por meio dos ideais políticos modernos, como a liberdade e a igualdade. A modernidade expressa a vitória do capitalismo, apesar de e contra esses "ideais políticos mais radicais da modernidade" (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Esses ideais políticos normativos buscavam fundar "'Estado de Direito'" e, assim, evitar formas de dominação, de concentração de poder, de violência e de "tirania de qualquer instância particular (incluindo a tirania do mercado)". Eles emergem buscando evitar a dominação e a exploração (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

No entanto, na modernidade, há um desvio, "o capitalismo acabou vitorioso e se tornou uma ditadura". Esse processo se deu contra, e não por meio, dos ideais normativos mais radicais da modernidade, como a liberdade e a igualdade. Referidos ideais seguem existindo no capitalismo e apesar dele (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Para o autor, se se aceita que "a modernidade é o capitalismo, como alguns decoloniais afirmam, se a modernidade pode ser reduzida sem mais ao triunfo da burguesia capitalista e colonial", a luta contra o capitalismo pressupõe e se desdobra em uma luta "contra ideias políticas que se opuseram ao triunfo do capitalismo e da colonialidade". Essas ideias modernas, a liberdade e a igualdade, podem ser ferramentais úteis no embate as diferentes formas de dominação, exploração e violência que existem no tempo presente (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

A modernidade oferece instrumentos que podem ser utilizados para combater o capitalismo e a colonialidade, não se deve abdicar deles apenas por elas serem modernos. Pois, "se para combater o capitalismo e o colonialismo nos vemos obrigados a rejeitar as ideias políticos modernos que os combatiam, nos colocamos na situação do 'tolo' que fica sem bússola e não sabe distinguir quem é o amigo e quem é o inimigo" (Castro-Gómez, 2019, p. 12).

Nesse contexto, a proposta é enfrentar o aspecto negativo e violento da modernidade utilizando seus próprios critérios normativos, em vez de tentar "escapar" dela. Diferentemente da vertente antimodernista, que busca refúgio em "epistemologias" próprias de povos não completamente cooptados (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

Portanto, o pensamento decolonial critica a modernidade, destacando seu lado encoberto (Mignolo, 2003, p. 83-84; Quijano, 2009, p. 07-08). Essa crítica é feita a partir da sua alteridade negada (Dussel, 1977), em um movimento que realiza a "negação da negação" (Dussel, 2012b, p. 346).

No entanto, essa abordagem não busca rejeitar a modernidade como um todo (Castro-Gómez, 2019, p. 09). Pelo contrário, ela mantém e utiliza os critérios normativos fornecidos pela própria modernidade (Castro-Gómez, 2019, p. 11; Dussel, 2020, p. 217) para enfrentar a dominação moderna/colonial e capitalista (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

Sendo assim, é por meio do legado da modernidade que é possível enfrentar as heranças coloniais geradas por ela mesma. É preciso "atravessar a modernidade" desde aqueles que foram excluídos e excluídas por ela, a sua exterioridade, é realizar uma "assimilação criativa" e libertadora da modernidade desde "suas histórias coloniais" (Castro-Gómez, 2019, p. 11).

Os vencidos e as vencidas precisam se apropriar do que há de positivo na modernidade. É preciso que a alteridade negada, os excluídos e as excluídas da "expansão moderno-colonial europeia" não neguem, mas se apropriem de uma certa "universalidade 'abstrata'" para encontrar uma saída (Castro-Gómez, 2019, p. 13-14).

A corrente antimodernista, também chamada de *abya-yalista* ou "pós-moderna", se opõe à posição mencionada anteriormente. Ela adota "estratégias que igualmente negam o potencial emancipatório das instituições modernas" (Castro-Gómez, 2019, p. 13).

Rejeitar os conceitos modernos e ignorar a face positiva da modernidade significa privar os oprimidos e as oprimidas de uma importante ferramenta de luta contra a dominação colonial e capitalista. Permanecer em uma crítica antipolítica, sob o argumento de uma suposta descolonização, resulta em manter os excluídos e as excluídas impotentes na "batalha pelo domínio da economia capitalista" (Castro-Gómez, 2019, p. 16)[13].

13 Para Castro-Gomez, é provável que a sua posição não seja chamada academicamente de decolonial. Isso ocorre porque o decolonial que é vendido como "teoria decolonial" "no mercado acadêmico" (Castro-Gómez, 2019, p. 13-14) parece estar mais próxima da vertente antimodernista.

CONCLUSÃO

A guinada antimodernista no interior do pensamento decolonial representa uma perda social, política e acadêmica significativa. Como demonstrado, essa virada produz um estreitamento temático, empobrece o diálogo teórico e limita a capacidade do pensamento decolonial de oferecer respostas relevantes aos dilemas do tempo presente. Nesse cenário, a abordagem torna-se menos capaz de incidir criticamente sobre a realidade latino-americana e de contribuir para a orientação de práticas e lutas sociais (Gomes, 2023, p. 31-32).

Segundo Castro-Gómez (2019, p. 11-12), essa virada foi e segue sendo um grande "erro" do pensamento decolonial. Pois, isso implica renunciar aos recursos políticos e críticos oferecidos pela própria modernidade para enfrentar suas mazelas, assumindo equivocadamente que a modernidade é ontologicamente meio de dominação e "uma extensão da lógica do capitalismo". Tal renúncia não apenas fragiliza a crítica, como também compromete a capacidade de mobilizar os elementos normativos inscritos na modernidade, especialmente aqueles que historicamente se opuseram ao avanço do capitalismo e da colonialidade.

Ao aproximar-se excessivamente do pós-modernismo e do pós-estruturalismo, correntes que o próprio Grupo Modernidade/Colonialidade criticou desde sua formação, a vertente abyayalista rompe com pressupostos fundantes do projeto decolonial. Embora a denúncia da face oculta da modernidade seja um elemento essencial do giro decolonial, sua proposta nunca foi a de reduzir a modernidade à colonialidade. Como ressaltam Castro-Gómez e Enrique Dussel, a modernidade possui uma face positiva, com normatividade e critérios políticos que não devem ser ignorados, sob pena de neutralizar instrumentos históricos de resistência e transformação.

Ao alinhar-se, portanto, a uma crítica exclusivamente negativa da modernidade, a vertente antimodernista compromete o potencial crítico e a coerência interna do pensamento decolonial. Essa posição enfraquece a denúncia das formas contemporâneas de violência e dominação e limita a construção de alternativas políticas e epistemológicas robustas.

Dessa forma, o risco que se coloca fica evidente. Ao reivindicar uma perspectiva decolonial, mas aderir a um antimodernismo que rompe com princípios fundamentais do projeto Modernidade/Colonialidade, pode-se acabar por produzir uma teorização que, embora crítica, permanece incapaz de compreender integralmente as dinâmicas constitutivas da sociedade contemporânea e de oferecer horizontes políticos consistentes.

A partir do que foi desenvolvido ao longo deste artigo, reforça-se a necessidade de recuperar a orientação original do pensamento decolonial — sua capacidade de denunciar a colonialidade sem ignorar os potenciais normativos da modernidade.

Apenas nessa chave transmoderna é possível preservar o vigor crítico do giro decolonial, mantendo sua relevância teórica e sua potência política para pensar alternativas emancipadoras no contexto latino-americano.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Carlos Andrés Duque. El giro conservador en la obra del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. **Revista Boletín Redipe**, v. 10, n. 10, p. 50-64, 2021.

ALCOFF, Linda Martín. Decolonizando a teoria feminista. Libertas: **Revista de Pesquisa em Direito**, v. 6, n. 1, 2020.

ASTRO ORELLANA, Rodrigo. Foucault y el debate postcolonial: historia de una recepción problemática. **Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea**, v. 2, n. 1, p. 216-249, 2014.

BALLESTRIN, Luciana. Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno latino-americano. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, e75304, 2020.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/colonialidade sem "imperialidade"? O elo perdido do giro decolonial. **Dados**, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **RECHTD: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, p. 49-61, 2015.

BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia**: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista. 2017. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-23, 2016.

BRAGATO, F. F.; CASTILHO, N. M. **A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano**. In: BELLO, E.; VAL, E. M. (orgs.). O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano. Caxias do Sul: EDUCS, 2014. p. 11-25.

CARVALHO, Rayann Kettuly Massahud de. **Colonialidade, decolonialidade e transmodernidade**: para um direito situado na periferia. São Paulo: Dialética, 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **El tonto y los canallas**: notas para un republicanismo transmoderno. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CURIEL, Ochy. **Hacia la construcción de un feminismo descolonizado**. In: ESPINOSA MIÑOSO, Y.; CORREAL, D.; MUÑOZ, K. O. (eds.). Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

DUSSEL, Enrique. **Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad**. In: PARRA, A. H.; SALGADO, J. M. (eds.). COVID-19: ¿estuvimos listos? Reflexiones académicas ante el Estado, mercado y comunidad. Otavalo: Universidad de Otavalo, 2020. p. 215-219.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, 2016.

DUSSEL, Enrique. **Para um diálogo inter-filosófico sul-sul**. Filosofazer, n. 41, p. 11-30, 2012.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. In: LANDER, E. (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, 1977.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica**. El Cotidiano, n. 184, p. 7-12, 2014.

ESCOBAR, Arturo. En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. **Tabula Rasa**, n. 18, p. 15-42, 2013. Disponível em: http://www.revistatabularasa.org/numero-18/01escobar.pdf. Acesso em: 10 abr. 2025.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, v. 14, n. 33, p. 37-54, 2009.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala**. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GARGALLO, Francesca. Feminismo latinoamericano. R**evista Venezolana de Estudios de la Mujer**, v. 12, n. 28, p. 17-34, 2007.

GOMES, David F. L. **Pasajes apócrifos**: el enfoque decolonial. Hermenéutica Intercultural, n. 40, p. 11-36, 2023.

GOMES, David F. L. De quantos graus pode ser um giro? **Revista Videre**, v. 14, p. 10-34, 2022.

HULL, George. Epistemic ethnonationalism. **Acta Academica**, v. 54, n. SPE, p. 131-155, 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, p. 935-952, 2014.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La Manzana de la Discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-117, 2011.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul,** v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. **La revolución teórica del zapatismo**. In: CARBALLO, F.; ROBLES, L. A. H. (eds.). Habitar la frontera. S.l.: Bellaterra, 2015.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Revisando las reglas del juego. **Tabula Rasa**, n. 8, p. 321-334, 2008.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. **El pensamiento decolonial**. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (coords.). El giro decolonial. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-47.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

PAREDES, Julieta. Despatriarcalización. Bolivian Studies Journal, p. 100-115, 2015.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares**. 2014. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: PALERMO, Z.; QUINTERO, P. (orgs.). Aníbal Quijano: textos de fundación. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder**. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 27., 2009, Buenos Aires. Anais... p. 1-15.

QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Estudos Avançados, v. 19, p. 9-31, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, E. (org.). La colonialidad del saber. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanidad como concepto. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, n. 134, 1992.

SALGADO, José Guadalupe Gandarilla. Teoría poscolonial y enfoque decolonial. **Revista Educação, Pesquisa e Inclusão**, v. 1, p. 104-119, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar:** abrindo a história do presente. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Boitempo, 2022.

SEGATO, Rita Laura. **La perspectiva de la colonialidad del poder**. In: PALERMO, Z.; QUINTERO, P. (orgs.). Aníbal Quijano: textos de fundación. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade. e-Cadernos CES, n. 18, p. 106-131, 2012.
WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, L. Un mundo jamás imaginado. Bogotá: Santillana, 1992.