

# A DESCONSTRUÇÃO DA COLONIALIDADE

**Marcelo José Derzi Moraes<sup>1</sup>**

## **RESUMO**

No momento que o debate colonial está em voga, vamos apresentar mais um caminho possível para essa questão. Esse texto tem como intuito abordar o conceito de desconstrução da colonialidade. Partindo da desconstrução do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, iremos mostrar o alargamento da desconstrução a partir do sul do mundo, principalmente, do Brasil. Além disso, trataremos, também, dos operadores da desconstrução da colonialidade. O texto está dividido em três partes, a desconstrução segundo Jacques Derrida; a desconstrução da colonialidade; os operadores da desconstrução da colonialidade.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Desconstrução; Colonialidade; Método; Operadores da desconstrução.

## **RESUMEN**

En un momento en que el debate colonial está de moda, presentaremos otro posible camino hacia esta cuestión. Este texto tiene como objetivo presentar el concepto de desconstrucción de la colonialidad. A partir de la desconstrucción del filósofo franco-argelino Jacques Derrida, mostraremos la expansión de la desconstrucción desde el sur del mundo, principalmente Brasil. Además, también nos ocuparemos de los operadores de la desconstrucción de la colonialidad. El texto se divide en tres partes, la desconstrucción según Jacques Derrida; la desconstrucción de la colonialidad; los operadores de la desconstrucción de la colonialidad.

## **PALABRAS-CLAVE**

Deconstrucción; Colonialidad; Método; Operadores de desconstrucción.

---

1 Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor Adjunto do departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores da UERJ. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – PPGBIOS/UERJ. Procientista da UERJ. Coordenador do Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas – Gente – CNPq

Oh paz infinita poder fazer elos de ligação numa história fragmentada.

Beatriz Nascimento

Do rio que tudo arrasta se diz que é violento.

Mas ninguém diz violentas, as margens que o comprimem.

Bertold Brecht

## Assentamento

Esse texto visa a apresentar o que entendemos por desconstrução da colonialidade. Antes de explicarmos esse conceito, faremos uma apresentação do termo desconstrução a partir do filósofo Jacques Derrida (1930-2004). Em seguida, abordaremos o conceito sobre o qual nos propomos falar. A princípio, pode parecer que queremos definir um conceito, inovar uma ideia, ou propor um novo, único e verdadeiro método. Não, não é isso; talvez, quase isso. Mas, não. Não pretendemos fundar uma área, nem mesmo estabelecer uma norma moral para guiar o pensamento. Não vamos estabelecer uma nova maneira de filosofia. Nos termos de Rafael Haddock-Lobo, nos arriscamos assentar uma forma como a gente vem pensando e relacionando questões que aparecem quando consideramos o debate colonial a partir da filosofia. Em seu *Abre-Caminho*, Haddock-Lobo diz

Assentar é plantar o axé. É encantar a terra, as pedras, otás de pensamento, encantar a força para-além do simples manifesto desencanto. Assentar (-se), para pensar. Nos termos do filósofo Fabio Borges-Rosario, firmamos o assentamento para fazer justiça ao fundamento. Eles não são a mesma coisa. Se o fundamento, para além de qualquer fundacionismo, origens, sentidos prévios dados etc., e da ordem do impossível, e o que escapa, e o real, o assentamento é aquilo que, ainda que na ordem do cálculo, da esfera palpável e material, nos remete a esse impossível, nos faz sentir seu cheiro, ainda que ao longe, como quando entramos no quarto de Exu e sentimos todos seus fundamentos pelas nossas narinas. Para isso é preciso estar atento: não ver. Não-ver, que e sentir, tatear, comer, escutar, para que se tenha início uma conversa. Até porque, como insiste Fabio, precisamos perguntar sempre ao ancestral se ele quer ser assentado: não se dá na lógica da apreensão, como quem “escolhe” um autor para estudar. O ancestral se apresenta quando e como quer, e precisamos aprender a escutar antes de assentar. [...] Assentamento como garantia de chão. Como fruto do pleito de que todos tem direito inalienável a terra. Fruto de luta contra todos os latifundiários: que desmatam e matam pessoas, matas, saberes. (Haddock-Lobo, 2022, p. 19)

Não apresentaremos a desconstrução da colonialidade enquanto um método. A desconstrução da colonialidade é o que o filósofo Rafael Haddock-Lobo vai chamar de Abre-caminho. Tratar a desconstrução da colonialidade enquanto um abre-caminho já é o movimento próprio da desconstrução da colonialidade, porque a desconstrução da co-

lonialidade aconteceu, já aconteceu. Porém, a desconstrução da colonialidade é, também, um método. Com essa afirmativa, podem dizer que estamos nos contradizendo. Não, não estamos nos contradizendo. Porque estamos pensando a partir da desconstrução de Jacques Derrida. Isso quer dizer que, tensionando o raciocínio lógico e formal, sabemos dos transbordamentos da linguagem e seus limites. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade é e não é um método. É muito mais que um método, mas muito menos que um método. Mas, com certeza, é um abre-caminho, se entendermos que abre-caminho, também, é um método. A dificuldade, portanto, de encontrar os limites para definir a desconstrução da colonialidade, enquanto apenas um método, se dá no reconhecimento da tensão desses limites, que nos são conduzidos por um movimento que nos leva à contradição. Essa contradição se dá a partir de uma força, um desejo que se reprime pelas bordas dos limites, dos limites de uma identidade, dos limites de um conceito, que define o que uma coisa é, não permitindo ser outra coisa ao mesmo tempo.

Pensando a partir da limitrofia, a borda escritural que demarca o limite entre o centro e a margem, que se escreve a semântica do nós e dos outros, se desfaz, passa a ter um caráter espectral, estando e não estando ao mesmo tempo, mesmo ferindo o princípio de identidade (Derrida, 1994). Criando rastros que são constituídos e apagados, modificados ou transformados, deslocados ou orientados, esses limites, essas margens, produzidos a partir de uma confecção escritural erótica produzida de forma imanente numa espacialização, produzem as mais variadas relações: de caráter erótico; de âmbito econômico; étnico-raciais; no campo social e espacial; numa prática geopolítica e necropolítica; de questões de gêneros; em etnocídios e epistemicídios. A geopolítica da violência empreitada por práticas políticas ou epistemológicas ocidentais, que visam escrever o limite entre uns e outros, acabam por promover um epistemicídio, ou seja, o assassinato de diversas formas e práticas de saberes não-hegemônicos. (Biteti; Moraes, 2019, p. 92)

Pensando a partir da força, veremos que a desconstrução da colonialidade é uma forja, com que podemos produzir novos conceitos, jogar com conceitos antigos, pensar modos de ser, de existir; e, tal como o orixá Ogum, entender que tudo isso pode ser criado, moldado e modificado pela força e pelo fogo, visto que é em sua oficina, no fogo e no bater do martelo na bigorna, que Ogum é criador e transformador. Diante disso, entendemos que, na desconstrução da colonialidade, o forjar, enquanto um operador da desconstrução da colonialidade, possibilita criar movimentos que abrem o pensamento ao seu por vir e ao que chega. Nesse sentido, no contexto da desconstrução e da colonialidade, o forjar é fundamental como desmitificação e criação de novos mitos, é fundamental como desvelamento e ocultamento, é fundamental como elementos que nos fazem penetrar e modificar o texto, o real, uma vez que o forjar, assim como o *pharamakón*, cria, maquia e esconde.

ao mesmo tempo em que significa criar, construir, constituir, fazer a fogo, demonstrando assim criação e força, ela também significa falsear, maquiagem, esconder. A princípio, não a compreendemos enquanto algo negativo. Ressaltamos essa ambivalência, ou seja, esse caráter duplo *pharmakológico* da palavra forjar, para pensar no momento em que se constitui algo, o espírito de um povo, o espírito de uma época ou de uma cultura, cria-se, ademais, o seu outro, uma dobra, que compõe o seu ser. [...] A palavra forjar é um indecível, possui uma potência enquanto diferença em si, ou seja, uma estrutura de iterabilidade, que nos faz entender que toda construção de uma verdade é ao mesmo tempo uma farsa (Moraes, 2020a, p. 87-88)

Pensando em termos de construção, Rafael Haddock-Lobo vai na base da filosofia moderna, em Descartes, onde tudo fora forjado, onde o edifício arquitetônico, metáfora fundamental do pensamento cartesiano, fora erguido. Nesse contexto histórico e filosófico, passado, presente e futuro foram forjados. Sobre a metáfora arquitetônica do edifício cartesiano, a filósofa Dirce Solis nos lembra que o filósofo francês sabe o que está em jogo e manipula os conceitos e metáforas para o seu interesse. Nesse sentido, Descartes em sua forja, precisa forjar conceitos, metáforas e ideias para justificar o seu projeto filosófico. Assim, explica Dirce Solis os pressupostos cartesianos:

Trata-se de justificar o seu projeto filosófico, estabelecendo um sistema totalmente unificado que sirva de ponto de partida para a descoberta da verdade nas ciências [...] a utilização das metáforas arquitetônicas e de construção estão perfeitamente de acordo com o propósito construtivo racionalista cartesiano. [...] As bases certas e seguras são o *soló* que passou pelo crivo da dúvida. (Solis, 2009, p. 81-82)

Para desconstruir a forja cartesiana, que a golpes de escritura apagou a mão, o papel e a escrita, estabelecendo um único método seguro para se chegar à verdade do Espírito, Haddock-Lobo, então, desmonta a forja de Descartes, desconstrói e revela o forjar cartesiano a partir da estratégia da desconstrução da colonialidade. Ao traduzir do grego a palavra método, *meta* (por meio de) / *hodos* (caminho), por abre-caminho, Haddock-Lobo, num completo movimento de desconstrução da filosofia cartesiana, desloca o método, a mão e a razão (nos termos do filósofo francês), trazendo os pés e a possibilidade de outros caminhos, seguindo os rastros dos outros, o que Descartes escolheu por não fazer. Porém, no contexto da desconstrução, Descartes não teve sucesso, porque é impossível nos livrarmos dos rastros que nos constituem. Os que passaram por nós ou aqueles pelos quais nós passamos vão sempre nos assombrar, nos espectralar. Deles, nunca escapamos.

O caminho pelo qual andamos precisa ser pensado não à luz de Descartes, para quem abrir caminho é seguir à frente e indicar o único e melhor caminho para se seguir. (...) A beleza da pisada (isso é o método ao qual me dedico) é seguir os rastros dos outros. Uma pisada que tem que ser bela e dura, poética e política, portanto, fazendo eco aos feitiços

que nos ensinam esses encantados cruzados entre áfricas e brasis e me exigindo a beleza e a violência de uma escrita à qual tento fazer justiça. (Haddock-Lobo, 2022, p. 28-29)

Ao reconhecer que constrói seu caminho seguindo os rastros dos outros, dos que vieram antes, Haddock-Lobo desloca novamente a filosofia cartesiana. Uma filosofia, um pensamento que ainda tem muita força nos dias de hoje, principalmente, uma certa centralidade do eu e uma negação da história. O narcisismo cartesiano presente ainda hoje, mais hoje do que nunca, heranças difíceis de se libertar, herança de um eu penso, eu sou, eu conquisto, eu posso, eu isso, eu aquilo. Hoje, mais do que nunca, esse narcisismo é um projeto político e econômico alimentado pelo neoliberalismo. Haddock-Lobo desmonta esse discurso quando invoca a alteridade para pensar um caminho para o pensamento, para fazer filosofia. A desconstrução da colonialidade é a desconstrução da centralidade do eu e a abertura para quem chega, para o outro. Haddock-Lobo, também, invoca as histórias dos outros, construindo seu caminho, seu método, seu saber, a partir da relação com o outro, com suas histórias. Dessa forma, Haddock-Lobo, desloca a história de si, que é fundamental na filosofia cartesiana, uma vez que Descartes constrói um método, um saber, que fundamenta toda uma filosofia, uma ciência a partir de si próprio, da sua própria história, deixando de lado o outro, todo o contato e aprendizado do outro. Um pensamento que, para não cair no solipsismo, recorre a Deus. Mas, segundo Pascal, depois de pedir esse favorzinho a Deus, não soube mais o que fazer com ele.

A força da desconstrução da colonialidade, no operador abre-caminho, de Haddock-Lobo, se dá ainda mais por outras razões, uma vez que abre-caminho, também, é o nome de uma planta. Nesse movimento, Rafael Haddock-Lobo desloca a centralidade dada aos elementos que reproduzem um zoocentrismo, trazendo para o pensamento a força da planta, do vegetal. É importante lembrar que abre-caminho é usada em rituais religiosos com fins medicinais e existenciais, ou seja, epistemológicos e éticos. Além disso, fazendo *jus* à palavra *phármakon*, que pode ser traduzida ou entendida como remédio, veneno ou cosmético, abre-caminho não teria o sentido apenas medicinal, mas, considerando que muitos cosméticos são de origem vegetal, abre-caminho, então, pode ter o sentido estético, porque pode operar na lógica de maquiagem, escamotear, estilizar, pintar, desenhar, ilustrar. Sobre abre-caminho como método, Rafael Haddock-Lobo diz:

Pensar o método, então, é pensar como abrir caminho, romper mato, arrancar toco. Tarefa a se aprender, portanto, com Ogum e com os caboclos. Abrir caminho é a arte de saber pisar. Então, esse livro é escrito mais com os pés do que com as mãos e a cabeça. Espero eu ter aprendido com Dona Ivone Lara essa arte! (Haddock-Lobo, 2022, Nota de abertura)

No momento que muito está se falando sobre o debate colonial, pretendemos mostrar

como lidamos com esse debate que está em voga. Porém, é importante lembrar que o debate colonial não começou hoje. Não só no Brasil, como em toda a América, na África, na Ásia, na Europa, o debate colonial tem décadas. Por outro lado, se considerarmos outras perspectivas de debate sobre o assunto, esse tema já tem séculos, com Inca Garcilaso de La Vega (1539-1616) de descendência Inca que escreveu *Comentarios Reales de los Incas* e Guaman Poma de Ayala (1534-1651) descendente da comunidade Yarowilca, que escreveu a obra *El Primer nueva coronica y buen gobierno*. Ambos os autores apresentaram uma contra-leitura, uma contra-interpretção dos seus povos por parte dos europeus. Portanto, uma prática de descolonização, ou, quem sabe, uma desconstrução da colonialidade, uma vez que acaba por desmontar toda uma violência de interpretação que procurava se construir a respeito dos povos originários das Américas.

Nosso intuito, nesse texto, será o de mostrar como estamos pensando esse debate. Debate, esse, que a partir do Brasil já era produzido por Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Paulo Freire, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, entre tantos outros e outras que parecem estar esquecidos nas universidades e nas redes sociais. Falando em Brasil, é importante destacar que pensamos a partir do Brasil e tudo aquilo que o atravessa, a saber, a multiplicidade de culturas e pensamentos diaspóricos, originários, imigrantes e coloniais. O que é o Brasil? Resultado de tudo isso, constituído pelas violências, pelas criações, pelas esperanças, pelas lutas, pelas resistências, pelas danças, pelas músicas, pelas histórias, pelas ancestralidades e pelos pensamentos. É importante lembrar, que a colonização no Brasil foi diferente de muitos outros países, regiões ou sociedades. Por isso, todo debate sobre colonização e descolonização precisa ter em mente o que se entende por colonização, em que medida ou de qual tipo de colonização está se falando. Uma outra razão, é o que fazer com aquilo que me colonializou, com aquilo que também me constituiu? Como invocar outras heranças que ficaram recalcadas e foram reprimidas ao longo dos anos? A desconstrução da colonialidade consiste em deslocar essa herança dominante de seu lugar privilegiado e deixar vir as outras heranças, sobretudo, negra e indígena que sempre ocuparam um lugar subalterno e secundário. Porém, que fazem parte da vida do brasileiro se manifestado em modos de viver e práticas culturais. A partir do seu lugar de um homem colonizado, Derrida invoca a crueldade da violência colonial na Argélia, e nos apresenta a questão de lidar com as heranças do colonizador, que começa por ocupar espaços, corpos, pensamentos e impõe a língua. Sobre o lugar de colonizado de Derrida, Haddock-Lobo, lembra que

Em primeiro lugar, precisa-se sublinhar que Derrida, nascido em El-Biar, na Argélia, em 1930, em diversos de seus textos deixou claro como o fato de ser um filósofo que

sentiu na pele as marcas da violência colonial, como ser uma criança judia em uma França que sucumbia ao nazismo, o tornou muito sensível às questões que dizem respeito ao outro. Além disso, como um judeu-árabe do norte da África, de pele escura e que, em sua infância, dizia querer ser jogador de futebol quando crescesse, Derrida parece bem se aproximar de nossa realidade mais do que qualquer outro filósofo “francês”. Dizia ele que justamente essa marca da colonização o tornara sensível ao extremo a qualquer espécie de discriminação e violência, tendo sido isso o que o motivou a pensar e a trilhar esse caminho que se convencionou chamar de desconstrução e que se desenvolveu ao longo de quarenta anos. (Haddock-Lobo, 2014, s.p.)

Em *O monolinguismo do outro*, o próprio Derrida apresenta o cenário da crueldade colonial, da violência da língua, da imposição de uma identidade que não escolhera. Nesse livro, em diálogo com outros autores que viveram a experiência colonial, Derrida implode a ideia de linguagem, de língua, de origem e pensa a identificação no lugar da identidade.

Porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para a impor como a sua. Tal é a sua crença, que ele que obrigar a partilhar pela força ou pela manha, e na qual ele quer obrigar a crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército. (...) A libertação, a emancipação, a revolução, serão necessariamente a segunda partida. Liberta-se da primeira confirmando uma herança pela sua interiorização, reapropriando-a (...) Ainda que o “colonialismo” e a “colonização” não sejam senão relevos traumatismo sobre traumatismo, exasperação de violência, arrebatamento cioso de uma *colonialidade* essencial, como os dois nomes indicam, da *cultura*. (Derrida, 2001c, p. 38-39)

### Heranças coloniais

Pensar a colonização e a desconstrução da colonialidade a partir do Brasil pode ser um caminho interessante. Porque, talvez, a fundação do Brasil seja um dos melhores exemplos para poder explicar a impossibilidade de falar de uma origem. Fundado e preservado na violência e a partir da violência, o Brasil possui sua origem sem origem, uma base fundadora sem base, uma vez que se funda numa terra em que havia uma multiplicidade de sociedades e culturas diferentes, que sofreram e sofrem da violência real e concreta, além de uma violência simbólica e apagadora. Por meio da violência da diáspora forçada, traficaram-se pessoas africanas como se fossem animais ou objetos. Porém, pessoas que não perderam e não abandonaram suas heranças e ancestralidades. Exportaram-se europeus ambiciosos, fugidos, desesperados, arruinados, condenados e esperançosos das mais diversas nacionalidades e línguas. Ainda hoje, procura-se, cotidianamente, apagar essa origem violenta. Mas, precisou, ao longo dos anos, conviver com a mistura e com os cruzos sociais, culturais, religiosos e econômicos, por meio da violência, da conveniência, do

contato ou do acordo. Em outras palavras, o Brasil não foi apenas fundado pela violência, ele foi forjado pela violência. E essa violência, nós herdamos, nós estamos condenados a lidar com ela. Porque a herança é espectral.

A convivência, nem sempre pacífica, com os espectros, com os quais no mais das vezes nos habituamos, significa aquilo que herdamos de nossa cultura, dos pensamentos sobre o mundo, dos sistemas de conhecimento filosófico, científico, político, das práticas político-sociais que repetimos tantas vezes. Somos todos herdeiros, neste sentido, de todas as produções da humanidade. Nossa herança do mundo reveste-se da dificuldade de aprender a viver, enfim. (Solis; Moraes, 2014, p. 103)

Ao longo dos anos, tentou-se criar um povo, uma identidade. Uma delas, foi a ideia de um povo mestiço. Mas, não deu certo. Porque a mestiçagem não dá conta de todas as identidades, pois, mesmo com a mistura e com os cruzos, é preciso conviver com as identidades que são construídas de diversas maneiras, e que se diferenciam umas das outras; inclusive a do mestiço. Diante disso, ninguém quer falar da questão mestiça; quem fala, muitas vezes, quer negar as diferenças; quem não fala não quer aceitar a diferença; existe, também, aqueles que acham que todos são mestiços; fala-se que somos todos mestiços; logo, não haveria racismo, pois somos todos iguais. Mas, talvez, a maior dificuldade seja a de definir ou dizer quem é mestiço, ou o que é o mestiço.

Uma outra problemática, no que se refere ao tema da identidade brasileira ou das identidades no Brasil, diz respeito ao pardo, herança do debate e da questão mestiça. De acordo com o Estatuto da Igualdade Racial, para o IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, negro é o somatório de pessoas pretas e pardas. Ora, o que é o pardo? Muitos grupos indígenas, por exemplo, reivindicam a categoria pardo, uma vez que nem todo pardo possuiria descendência africana, pardo poderia ser a mistura de brancos e indígenas. Nesse sentido, quando é feito o censo nacional, todos que se declaram pardos entram no grupo de negros. E como fica a questão indígena no que se refere a isso? Será que todos os pardos possuem descendência africana? Essa forma de análise permite, por exemplo, sem se discutir, que a maioria da população do norte seja negra (somatório de pretos e pardos). E o grupo indígena? Eduardo Oliveira e Oliveira levanta o problema muito importante sobre o mulato como um obstáculo epistemológico. Hoje em dia, não usamos mais o termo mulato, mas, o pardo. Sobre a questão da mestiçagem, Kabengele Munanga escreveu um importante livro que vale muito a pena ler, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* de 2004.

Em termos derridianos, o pardo, mas, também, aquele que não se reconhece como branco, ou, o dito não-branco, o mestiço, seria o indefinível. Sem lugar, tenta-se levar o



pardo ou o mestiço para um grupo ou para outro. Em geral, o mestiço se sente pertencente a grupo nenhum; não é recebido por nenhum grupo. O mestiço é o resultado da violência e do projeto colonial; produto de estupro, alianças e sentimentos. Para alguns, o mestiço é a degeneração das raças; para outros, é o melhor resultado da mistura das raças. No contexto da desconstrução da colonialidade, o mestiço é o próprio *phármakon* (quase-conceito de Derrida, um operador da desconstrução). Não é isso, nem aquilo; é aquilo e o seu contrário; é um obstáculo, mas, também, uma possibilidade. Essas e tantas outras questões apontam a problemática de definir uma identidade única para o brasileiro. Sobre o *phármakon*, em um texto de 1972, *A Farmácia de Platão*, Derrida explica:

Se o *phármakon* é “ambivalente”, é, pois, por constituir o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/ esquecimento, fala/escritura etc). E a partir desse jogo ou desse movimento que os opostos ou os diferentes são detidos por Platão. O *phármakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. (Derrida, 2005, p. 74)

O Brasil, em toda sua complexidade, na sua dificuldade de ser definido, é formado por muitos grupos étnico-raciais e sociais. Atribuir uma única identidade pode ser uma ação muito violenta. Somos constituídos por brancos, negros, indígenas, mestiços, orientais, asiáticos, etc. O Brasil é um país multirracial e de uma enorme pluralidade cultural. Porém, tendemos a pensar tal como Edouard Glissant, que não se trata de um multiculturalismo, mas de culturas que se misturam. Assim, o perigo de forjar (criar) uma identidade única, sem suas diferenças e multiplicidades, seria o de correr o risco de forjar (escamotear) violências históricas. Esse cenário, por sua vez, no qual não é possível localizar e definir uma única identidade, pode ser visto por alguns como um grave problema; mas, em termos de desconstrução, pode ser uma grande potência, pois afirma a multiplicidade de possibilidades de uma nação que resiste à violência de uma identidade única que apagaria a violência fundacional. Porque a desconstrução entende toda origem como uma mistura; em outros sentidos, como uma repetição, pois uma origem nunca é uma origem originária que marcaria seu momento fundador e puro. Toda origem, diz Derrida, começa por se repetir e pela impureza.

A filosofia, os saberes, a cultura ocidental, sempre estiveram preocupados com o fundamento, a base ou o solo seguro, a raiz, o fundo, o sustentável. Heidegger, no entanto, já havia ensinado que para além do fundo, do *fond*, do *Grund*, explodia o sem-fundo, o *sans fond*, o *Abgrund*. E para a desconstrução não há solo sustentável, fundo ou fundamento de conforto aparente, o mundo é desconfortável, instável, vivemos num abismo renitente, apenas superficialmente o mundo se mostra como celeiro de estabilidades afortunadas.

(Solis, 2016, p. 21)

Nem todo mundo se identifica com as identidades que tentam lhe atribuir ou com as identidades que precisa escolher. Esses, por sua vez, ficam sempre num vazio, num limbo, pois não sabem onde se colocar, onde se prender; porque, uma coisa é certa, a identidade, a princípio, oferece uma segurança, mas, pode, também, estabelecer limites. A desconstrução, então, fica atenta aos usos da identidade, pois uma das marcas do projeto colonial é a identidade; a identidade do colonizador forjada para justificar a colonização; e a identidade dos colonizados construída pela força da violência. Ora, qual o problema ou o risco da identidade? Em primeiro lugar, porque ela pode ser atribuída por outrem, ela pode definir, limitar e delimitar o ser de alguém ou de algo, não permitindo que esse alguém seja um outro, pois, juntamente com a identidade, vem a essência. Como se sabe, a essência diz o que uma coisa é, e que, por isso, não pode e nem vai ser outra coisa. Diante disso, as maiores violências em termos de racismo, preconceito e discriminação, surgem ao atribuir uma essência ao outro, ao forjar uma identidade baseada numa essência definida por outrem. Nesse sentido, é preciso forjar uma identidade enquanto estratégia política contra as identidades e essências forjadas pelo colonizador. Esse caráter estratégico do forjar, do forjar uma identidade, no caso, é importante para a luta dos direitos dos grupos vítimas das violências da identidade hegemônica.

A desconstrução de Derrida, talvez, seja um dos grandes movimentos de crítica à identidade enquanto uma violência. Mas, ao mesmo tempo, um pensamento que possibilita o entendimento da identidade como arma política, portanto, um *phármakon*, remédio ou veneno. É nessa compreensão que poderemos localizar a influência da desconstrução em autores e autoras que fazem a crítica à identidade, tais como Gilroy, Mbembe, Glissant, Butler, Preciado, Bhabha, Hall, Spivak, Appiah entre tantos outros e outras, todos esses num diálogo com a desconstrução e com Derrida; fora outros e outras que recusam reconhecer, mas que sabemos que são influenciados não só por Derrida, mas por Deleuze, Guattari, Foucault e Lyotard. No entanto, para deixar bem claro, Derrida ou a desconstrução não nega a identidade, reconhece que existe um sentido político da identidade, um uso que busca fazer justiça. O perigo, segundo Derrida, é o risco de um narcisismo identitário que possa provocar uma violência ao diferente, tal como, por séculos, a Europa fez, e outras sociedades fizeram em todos os lugares do planeta. Dessa maneira, Derrida está mostrando o caráter de *phármakon* da identidade. Em outras palavras, ela pode ser um perigo ou uma solução, um remédio ou um veneno. Ainda mais, ela pode escamotear, forjar uma ação, um movimento. Porém, é importante não esquecer, e sempre lembrar, que o homem branco heterossexual é, também, uma identidade, e produz um identitarismo. Talvez, um

dos mais violentos.

Sempre desconfiei do culto ao identitário [...] Compartilho de sua preocupação diante da lógica comunitária, diante da compulsão identitária, e resisto, como a senhora, a esse movimento que tende para um narcisismo das minorias que vem se desenvolvendo por toda a parte. Em certas situações, deve-se, todavia assumir responsabilidades políticas que nos ordenem uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou linguística, marginalizada, minorizada, deslegitimizada, ou ainda quando uma comunidade religiosa é submetida à repressão. Isso de modo algum impede que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal. [...] Mas devo fazer minha parte, ao menos provisoriamente, aqui onde constato uma discriminação ou uma ameaça. Nesse caso, quer se trate das mulheres, dos homossexuais ou de grupos, posso compreender a urgência vital do reflexo identitário. (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 34-35)

Mesmo com suas diferenças, tentou-se construir um mito, o da democracia racial, que se mostra frágil cotidianamente toda vez que o povo negro e indígena sofre, ainda hoje, com a violência que tem suas origens na lógica colonial. Falar de Brasil é muito difícil. Negar a sua violência fundadora tem sido muito fácil. Diante disso, a desconstrução da colonialidade tem sua importância, pois busca se iniciar com a desconstrução dos mitos de origem, dos mitos fundacionais, que trazem em suas origens a violência colonial.

Em primeiro lugar, é preciso reforçar que assumimos a desconstrução como uma herança do filósofo magrebino franco-argelino Jacques Derrida. A expressão desconstrução da colonialidade já existe, tendo sido usada tanto em português quanto em outros idiomas<sup>2</sup>. Desconstrução, para Derrida, é um conceito ou, como ele vai chamar, um quase-conceito. Dessa maneira, existem especificidades e particularidades da desconstrução derridiana que não existem no termo comum, no substantivo desconstrução. Como veremos ao longo do texto, a desconstrução é uma estratégia, um acontecimento, um movimento que, por meio de operadores da desconstrução, promove inversões e deslocamentos de estruturas fixas e imóveis, abrindo possibilidades, aberturas para um por vir. Em *Políticas da Amizade*, Derrida explica que

A desconstrução não significa a demolição que arruína, mas desconstrução (*Abbauen*),

---

2 Em português, vale a pena salientar o trabalho de Lino de João de Oliveira Neves, que, pelo menos desde 2007, vem usando a expressão desconstrução da colonialidade. Porém, por mais que nos identifiquemos com o trabalho do professor Lino, não encontramos uma referência à desconstrução segundo Derrida em seus trabalhos. No entanto, mesmo que Derrida não esteja presente em suas bibliografias, é possível localizar em seu trabalho, autores que tiveram contato com a obra de Derrida. Nesse sentido, mesmo o professor Lino não trabalhando com Derrida ou a partir de Derrida, acreditamos que, de alguma maneira, há um espectro da desconstrução derridiana em sua obra. Porém, nossa perspectiva de desconstrução é completamente derridiana.

desentulhar [ou deslocar, não digamos deportação, mas trata-se efetivamente de deslocar para elevar], afastamento de enunciados históricos (*historische*) a respeito da história (*Geschichte*) da filosofia. (Derrida, 2003, p. 336)

À herança da desconstrução de Derrida, juntamos outras heranças, africanas, indígenas, árabes, asiáticas e todas aquelas que construíram e formaram o Brasil e suas brasilidades. Para explicar melhor, juntamente com a herança do pensamento e da filosofia de Derrida, invocamos práticas, modos de ser, saberes, e pensamentos produzidos no Brasil e por brasileiros, juntamente com suas heranças.

A desconstrução da colonialidade opera um tipo de pensamento, um tipo de movimento, de ação, que assume todas as heranças que nos constituem. Operando por meio do jogo, do jogar, ou seja, jogando com essas heranças, a saber, aquelas oriundas da Europa, da África e as indígenas, podemos potencializar modos de vida e aberturas para outras formas de fazer filosofia. Reconhecendo as misturas, as trocas, desconstruindo elementos, movimentos e formas que acabam por excluir e oprimir, optamos por colocar em movimento elementos que se abrem à alteridade, que dão sentido à relação e ao por vir. Ora, é preciso reconhecer e assumir que quase todos os conceitos, formas, categorias, maneiras de colocar questões e estruturas com que trabalhamos são europeias, são ocidentais, têm heranças na Grécia antiga, na modernidade e contemporaneidade europeia. Ontologia, epistemologia, ciência, ética, sujeito, ser, devir, alteridade, política, dialética, metafísica, estética, transcendência, imanência, identidade, diferença, direito, autonomia, liberdade, humano, subjetividade, desconstrução e tantas outras foram cunhados em solo europeu, por isso, também, talvez, não possam ser universais. Mas, isso não quer dizer que outras sociedades não-europeias não produziam ou produzem essas categorias ocidentais. Porém, temos que perceber em que medida, quando as reproduzimos, não estamos operando na estrutura europeia, pensando na forma Ocidental, uma vez que já pensamos a partir da língua do colonizador e, assim, em que medida nossa estrutura de pensamento não é a mesma? Pois, a herança que herdamos e alimentamos da filosofia tem sua língua numa origem grega e latina. Isso não quer dizer que não havia filosofia antes dos gregos ou para além da Europa. Derrida lembra que

A história da filosofia é, toda ela, pensada a partir de sua fonte grega. Não se trata, sabemos de ocidentalismo ou de historicismo. Simplesmente os conceitos fundadores da filosofia são primeiramente gregos e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do elemento desses conceitos grego. (Derrida, 2009, p. 114)

A colonialidade tem um caráter espectral, possui muitas histórias. Por essa razão, falamos de colonialidade no plural, sobretudo, uma colonialidade espaço-raciais. É possível

pensar a colonialidade em muitas dimensões, desde a colonização de um território até a colonização do ser, passando pela colonização do espírito, do corpo, da mente, da economia, da política, dos estudos, da cultura, da religião, dos modos de ser, entre tantos outros elementos. Podemos destacar dois tipos de características que percebemos na colonização, são elas: a impossibilidade de se descolonizar e a violência que rege as relações de colonialidade. A violência colonial promove tipos de violências que perpassam a imobilização do colonizado, até mesmo a sua alienação. A colonização impede uma resistência, uma luta contra a colonização e, ao mesmo tempo, desloca o colonizado de sua identidade ou do seu reconhecimento de si, para aquilo que o colonizador à sujeitou, ou seja, o colonizado não se reconhece como sujeito colonizado e assume uma identidade atribuída pelo colonizador. A violência colonial apaga todas as características e produções do colonizado, promovendo assim um epistemicídio, o assassinato de toda a produção cultural, artística ou epistemológica do colonizado.

Diante disso, é preciso reconhecer que a questão colonial é marcada pela questão racial. Por esse motivo, ela funciona a partir de um racismo epistemológico. Desta maneira, podemos compreender, nesse contexto racial colonial, que todas as produções intelectuais, artísticas e religiosas do povo colonizado, virão sempre compreendidas dentro de um edifício de valores, ocupando sempre um lugar secundário ou rebaixado. No caso da arte, essa imagem é muito evidente, quando se considera que uma produção popular não é tão sofisticada quanto uma arte dita erudita, a saber, arte/artesanato; música popular/música clássica. Libertar-se da colonização, talvez, seja impossível, porém, nada nos impede de uma luta constante contra a colonialidade ou, melhor, de promover uma desconstrução dessa colonialidade. As marcas da colonialidade são profundas. Muitas vezes, não sabemos quando a marca já não se tornou uma parte do nosso corpo a qual aprendemos a amar. A questão é pensar sempre movimentos de descolonização. Por mais que seja impossível, é também, ao mesmo tempo, uma contínua luta contra a colonização em curso. Por isso, podemos reconhecer a luta contracolonial como violenta, uma vez que o que está em jogo é um processo de negação, de recusa e de resistência para que aquilo que estava reprimido e recalcado venha à tona. Diante disso, é preciso perguntar quais movimentos e práticas resistem à violência colonial?

Tanto os egípcios na antiguidade, antes dos gregos, como sociedades não-europeias no período moderno colonial europeu, produziam seus modos de saber. Mas, em que medida, quando invocamos saberes não-europeus, não estamos contaminados pelo pensamento europeu, pelos seus valores morais e sociais, religiosos e epistêmicos? Um exemplo clássico é traduzir ubuntu por humanismo. Essa atenção é importante para que não forta-

leçamos ainda mais o epistemicídio. Um outro exemplo é quando se produz um discurso categórico de não trabalhar com as filosofias e os filósofos europeus e acreditar conseguir mascarar essa prática, como é o caso de termos como colonialidade do poder, que é uma referência explícita a Michel Foucault e sua concepção de poder. Como é o caso, também, do conceito de diferença colonial, que faz referência tanto a Martin Heidegger quanto a Gilles Deleuze. Enfim, a honestidade intelectual é muito importante para se pensar os movimentos possíveis a partir do sul do mundo, visto que podemos estar achando que estamos fazendo uma revolução intelectual enquanto, na verdade, estamos reproduzindo o pensamento colonial. E não há problema nenhum em pensar a partir da Europa e do pensamento europeu, porém, é preciso estar atento para não achar que está fazendo diferente, mas, acabando por reproduzir as mesmas mentalidades. Fingir que não é assim, que não é isso, é desonestidade intelectual ou má fé. Nada mais justo e honesto quanto o trabalho de Edouard Glissant que não nega sua herança da filosofia de Deleuze e Guattari para pensar a diáspora negra. Porém, é importante lembrar que, quando traduziram uma de suas obras para o inglês, retiraram todas as citações de Deleuze e Guattari. Como será que se chama isso? Por isso, a importância de se estudar a história da filosofia antes de sair falando de filosofia. Melhor ainda, seria bom perguntar o que é filosofia. Por outro lado, acreditamos em modos de pensar, de fazer filosofia, de ser e de existir que não reproduzam o legado europeu, é produzido por sociedades indígenas, sociedades tradicionais africanas, entre tantas outras sociedades milenares que possuem sua própria estrutura de pensamento, seu modo de viver.

Pensar a partir do Brasil exige uma atenção, uma certa vigilância da forma como se está pensando. Em outros termos, a desconstrução da colonialidade não nega heranças europeias e, por outro lado, abre-se às heranças reprimidas e recalcadas, obliteradas e assassinaadas ao longo da história, a saber, às indígenas e africanas, pois reconhecemos que todas elas nos constituem. A estratégia da desconstrução da colonialidade consiste em deslocar as heranças europeias de seu lugar favorecido e deixar chegar todas as heranças que foram subalternizadas. Diante disso, é preciso considerar outras formas de saber, de pensar de agir das sociedades indígenas e africanas, procurar perceber em que medida elas estão ou podem estar em nosso convívio. A desconstrução da colonialidade não vê problema em trabalhar com as categorias europeias. O que a desconstrução da colonialidade procura fazer é retirá-la de seu lugar privilegiado e desmontar seu compromisso com a colonialidade, uma vez que todo o pensamento europeu é atravessado por uma tríade que é grego-judaica-cristã, sem, contar um certo tipo de mentalidade burguesa liberal. Tudo isso compromete quando pensamos e temos essa matriz nos espectrando. Por isso, a im-

portância da atenção e da vigília desses conceitos e categorias.

O Ocidente vive de uma suposta fundação dicotômica, que move o mundo: Hebraísmo e Helenismo – entre esses dois pontos de influência, move-se o mundo. Entretanto, onde está o Egito? A África? A Ásia? E as Américas? (...) Sem querer fazer uma psicanálise do Ocidente, alegando que o Egito foi recalçado no inconsciente do Ocidente, por mais que alguns elementos retornem (...) mostramos que, de forma espectral, o Egito sempre esteve presente. Nossa questão não é fazer uma ontologia ou um retorno a uma origem inconsciente, mas, levar em conta a hontologia, uma desconstrução da colonialidade. Não é o caso de abrir mais uma ferida narcisista na história da filosofia, (...) por quais motivos a história do Ocidente se funda em personagens e discursos específicos e abandona, recalca ou esquece outros? Por qual razão sempre nos limitamos a Édipo ou Abraão? (...) O Ocidente sempre esteve entre o judaísmo e o helenismo, entre Édipo e Abraão. Dois pais mitológicos que dão início à história do Ocidente, à história do homem, do homem que desafia as forças enigmáticas. (...) Entretanto, no meio dessa história de fantasmas e de espectros, com a qual se relacionam Édipo e Abraão e, fundamentalmente, se relaciona todo o Ocidente com todos esses espectros, entre eles Édipo e Abraão, talvez o maior de todos os espectros, seja o Egito. (Moraes, 2020, p. 78-79)

A maioria dos discursos racistas e preconceituosos sobre o brasileiro partiram de entendimentos de que o problema do brasileiro é sua mistura, que são suas heranças indígenas e africanas. A estratégia da desconstrução da colonialidade é exatamente desconstruir esses discursos, é desfazer e desmontar uma estrutura de pensamento e de mentalidade que possibilitou esses entendimentos. O que dizem ser o pior do brasileiro, para a desconstrução da colonialidade, é a sua maior força, sua maior potência. Nesse sentido, práticas culturais, religiosidades, modos de ser e de existir, ciências, mitologias, entre tantas outras coisas, se abrem com a desconstrução da colonialidade. Desconstrução da colonialidade é deixar chegar o reprimido, o recalçado, o excluído e retirar aquilo que é da ordem do colonial, da violência da exclusão, do seu lugar de poder, do seu lugar de privilegiado. Para facilitar um pouco esse entendimento, podemos pensar que a mentalidade colonial preferiu excluir heranças pautadas em modos de viver, tais como o ubuntu e o teko porã, nas quais a relação com o outro, uma alteridade radical, é a fonte da vida. Esse viver bem, por outro lado, foi apagado para se viver a partir de uma ética individualista, na qual o outro é meu inimigo, meu concorrente, etc. No entanto, sabemos que são centenas, milhares de possibilidades de deslocamentos e de aberturas que podemos produzir a partir da desconstrução da colonialidade, tal como pensar a partir de uma epistemologia, de uma ética, de uma estética bantu, yoruba, yanomami, guajajara, xavante, etc. ou de práticas culturais ou religiosas como o samba, a umbanda, o candomblé, o tambor de crioula, entre tantas outras. Nesse sentido, reconhecemos, desde já, que o pensamento da desconstrução da

colonialidade é um pensamento da mistura e dos cruzos, próximo do que Hommi Bhabha e Édouard Glissant, autores que possuem uma relação com Derrida, estão pensando. Ainda sobre a herança, Rafael Haddock-Lobo nos diz, sobre sua conexão com Derrida e a desconstrução, que é preciso

assumir toda a herança que carrego dos ensinamentos espectrais de Jacques Derrida, também ele um encantador de palavras que se espectra em seus textos. Preciso lembrar da importância do pensamento do rastro, do estar “diante de”, dos espectros e, portanto, do “estar diante dos espectros”. Preciso sublinhar toda a desconstrução da colonialidade que ele ensina e que se estampa em seu corpo e em sua escrita, lembrar dele, como um produto da colonialidade, que, para mim, e o mestre da espectralidade. (Haddock-Lobo, 2022, p. 138)

A título de esclarecimento, ou na tentativa de mostrar o que sabemos, e exatamente o que queremos ou não queremos falar, vale pontuar algumas coisas. Reconhecemos a importância e o valor, cada um em sua medida e singularidade, dos pensamentos e das produções do debate colonial: o pensamento da descolonização que está em Aimé Césaire e a negritude; a farmácia de Franz Fanon; a crítica da razão negra de Mbembe; a descolonização pela amefricanidade e o pretuguês de Lélia Gonzalez; o Quilombismo de Abdias Nascimento; os pensamentos decoloniais de Mignolo, Quijano, Maldonado-Torres, Catherine Walsh, além de outros e outras; a descolonização de Enrique Dussel; o pensamento contracolonial de Gilberto Freyre; o pensamento contracolonial quilombola do Nego Bispo; as brasilidades de Darcy Ribeiro; Paulo Freire e a pedagogia do oprimido; a crítica colonial de Albert Memmi; a denúncia das veias abertas da América-Latina por parte de Eduardo Galeano; o Atlântico negro de Gilroy; Eduard Said e o orientalismo; bell hooks e a educação transgressora; a filosofia da relação e a criouliização de Édouard Glissant; os pensamentos pós-coloniais de Stuart Hall, Spivak, Homi Bhabha e outros; todos esses são autores que também, em alguma medida, não negamos e que, com certeza, alguns deles, acabam por influenciar ou contaminar o nosso pensamento de alguma maneira. Pois a desconstrução da colonialidade é marcada pela mistura e pelo cruzo, e não existe mistura e cruzo sem contaminação, sem contato com o outro. A desconstrução da colonialidade tem um horror ao puro e à pureza. Puro e pureza deixamos para os discursos eugenistas. Nesse texto, tentaremos explicar cada passo do que entendemos por desconstrução da colonialidade. Em *Fantasmas da colônia*, Haddock-Lobo, podemos entender que

É nesse sentido que a tarefa de uma desconstrução da falsa originariedade da filosofia europeia se une, em um mesmo gesto, à crítica descolonial, e que o filósofo, em solo brasileiro, precisa, em nome dessa multidão de espectros que são exorcizados pelo saber universitário e acadêmico, deixar-se por eles assombrar e, mais ainda, ser aquele que



aprende inclusive a invocá-los. Estar diante dos espectros no Brasil, portanto, não é, de modo algum, virar de costas para a tradição europeia, pois esta, certamente, também nos constitui e está diante de nós, a nos assombrar. (Haddock-Lobo, 2020, p. 64)

O primeiro termo da desconstrução da colonialidade aponta, como sabemos, para o filósofo Jacques Derrida. A desconstrução, herança de Derrida, jamais abandonamos, e nem pensamos em abandonar; talvez um dia, não sabemos, mas no momento não pensamos e nem queremos. Isso não se dá pelo motivo de sermos estudiosos, ou apenas, por sermos estudiosos de Derrida há muitos anos. Mas, porque fomos marcados, contaminados pelo pensamento de Derrida e da desconstrução, e entendemos, sentimos e nos identificamos com a sua força e a sua potência. Assumimos, então, que nosso pensamento parte da desconstrução segundo Derrida. Nosso modo de pensar, de fazer filosofia, vem com a força e a potência da desconstrução. Diante disso, é importante saber o que é a desconstrução de Derrida, pois não se trata apenas de um termo ou de um nome, mas de um conceito, ou, no sentido derridiano, um quase-conceito.

O segundo termo, colonialidade, também herdamos da crítica de Derrida à colonialidade. Entendemos que toda desconstrução é uma desconstrução da colonialidade. Desde seu primeiro trabalho, *De la grammatologie* (1967), além de ser uma obra ético-política, já era um trabalho de desconstrução da colonialidade. O projeto gramatológico de Derrida é um projeto de crítica colonial, que coloca em xeque, sobretudo, o etnocentrismo que é produzido e parte da Europa, na tentativa de ser o único modelo de pensamento válido. Dito de outra maneira, o projeto gramatológico de Derrida já é uma crítica colonial, porque começa por apresentar o imperialismo colonial do *logos*. Em *Le monolinguisme de l'autre* (1996), Derrida aborda a violência e a crueldade da colonização. *L'Autre cap. La démocratie ajournée* (1996) é um outro momento do debate colonial em que está ainda mais explícito que a desconstrução é a desconstrução da colonialidade, por mais que ele não use a expressão. Diante disso, nos encontramos ainda mais próximos de Derrida e da desconstrução da colonialidade, ao relacionar o debate colonial com a desconstrução. Dessa maneira, ao assumirmos a herança de Derrida, assumimos também a potencialidade que a desconstrução permite, a saber, de pensar a partir da própria desconstrução. Assim, para o que pretendemos fazer, e o que a gente vem fazendo e pensando, a melhor maneira de pensar os nossos interesses é considerando a desconstrução da colonialidade.

Na tentativa de pensar às margens e para-além do ocidente, em sua cruel roupagem de universalidade, Gramatologia acena já ao Egito, à China e percorre estradas ameríndias: hieróglifos, ideogramas e a interdição do nome próprio delineiam esse limite do ocidente no qual Derrida, desde o início de seu “projeto” pretende trabalhar. E são essas margens que, assim como o filósofo, que vivia na aporia entre os dois lados do Mediterrâneo, nos

fazem viajar por poços e pirâmides, por farmácias e eclipses. (Haddock-Lobo, 2020, p. 68-67)

Antes de nos aprofundarmos no debate, é importante explicar que, quando assumimos uma herança, não quer dizer que estamos negando uma ou outra. Às vezes, até estamos, porque, muitas vezes, uma herança não se escolhe, ela escolhe a gente. Muitas vezes, uma herança chega sem pedir licença, como diz Derrida. Por outro lado, algumas vezes lutamos para nos livrar de uma herança. Queremos, com isso, explicitar que a desconstrução da colonialidade não rejeita e não nega tudo aquilo que passa por ela ou por onde ela passa, ela simplesmente não nega e não finge que não viu, ela reconhece, ela assume. A desconstrução da colonialidade pensa, lida, manipula, joga, esgota, implode, abre e, até, passa por cima se precisar, mas reconhecendo os rastros que vão e que ficam, reconhecendo e assumindo os fantasmas que assombram.

A desconstrução da colonialidade não nega e nem recusa um contato, um encontro, uma contaminação, um esbarrão, a chegada do outro. A desconstrução da colonialidade não busca um purismo, nem uma limpeza; muito menos, promove uma psicanálise de suas origens na busca de entender e se livrar dos seus fantasmas e de seus recalques. A desconstrução da colonialidade, então, aceita e se relaciona com tudo aquilo que chega, estando sempre aberta ao outro, ao por vir, mas nunca - pelo menos tenta, ao máximo - não negar suas origens e suas heranças. E falamos de origem e herança no plural porque é sempre mais que uma, muitas delas são até desconhecidas.

A desconstrução da colonialidade é o pensamento da contaminação, do contato, do hibridismo, da mestiçagem, do rolo, do desenrolo, das misturas, das contradições, dos cruzos, do por vir, das heranças. Porém, uma coisa é importante salientar, a desconstrução tem um compromisso que é com a responsabilidade e com a justiça. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade acontece para que não se apague, não se esqueça do espectro da colonialidade e de suas heranças mais perversas, mas, também, mais potentes.

Assim, em que medida a desconstrução teria alguma importância ainda hoje? Qual a importância da desconstrução ou de uma desconstrução da colonialidade? Existe realmente alguma relevância pensar a desconstrução da colonialidade a partir dos países colonizados? É necessário ou qual a importância de relacionar a desconstrução com a colonialidade? Veremos que toda desconstrução é uma desconstrução da colonialidade.

Derrida sempre foi um filósofo crítico da colonialidade. Todo o seu trabalho vai passar por uma crítica à colonialidade. Sendo de origem magrebina, sabemos que Derrida carrega em seu corpo, em sua fala, em sua escrita, em seu pensamento a violência da colonialidade. Nesse sentido, não seria estranho que seu pensamento fosse, também, uma crítica à colo-

nialidade. A filósofa Olgária Matos lembra que

Francês judeu nascido na Argélia, criança, Derrida só conhece a língua oficial do Território de Ultramar. Contrariando a ideia corrente de a língua natal ser propriedade originária de que se é o depositário ontológico, o autor reflete sobre a natureza desse laço patrimonial e da retórica do pertencimento. Na França ocupada, privados de cidadania, os franceses judeus falam uma língua que se torna a do Outro, produzindo-se uma distância particular, distância não do mais afastado, mas do mais próximo. O exílio, o isolamento e a solidão revelam o que o conforto sedentário e a adequação a si mesmo dissimulam. Essa perda repentina da cidadania e da língua desconstrói a ilusão identitária, afetiva ou territorial [...] Entre 1940 e 1943 a comunidade judaica da Argélia foi privada de cidadania e nacionalidade “sem poder recuperar nenhuma outra. Nenhuma”. Eis assim uma comunidade – que falava somente o francês “colonizado”, sem manter praticamente laços com a tradição judaica e com as línguas locais, como o árabe e o kabyle – em desintegração. Exilado na própria terra, vivendo um êxodo na imobilidade, o perseguido vê-se excluído do campo jurídico, reduzido ao *homo sacer* e à “vida nua”. O estrangeiro não é mais quem vem de fora, mas aquele que não está em seu lugar em nenhum lugar. Em estado de “vazio radical”, Derrida pôde compreender que a transmissão de uma língua não é nem natural nem artificial. (Matos, 2016, p. 255)

A desconstrução da colonialidade, então, seria uma afirmação da desconstrução e sua preocupação com a questão colonial. Assim, toda nossa preocupação gira em torno de pensar práticas, políticas e saberes que possibilitem uma desconstrução da colonialidade, a partir de resistências produzidas no hemisfério sul, mesmo entendendo (ou já considerando) que o sul é uma invenção colonial. Por esse motivo, a desconstrução da colonialidade procura sulear a partir de Paulo Freire e Marcio Campos, mas, também, margeia a partir de Mariane Biteti e Matheus Grandi. Porém, entendendo que é melhor margear num plano horizontal do que num anglo vertical. A desconstrução da colonialidade é mais forte, no momento que desmonta e desloca a hierarquia norte e sul. Dessa forma, nos libertando dessa dualidade hierarquizada e imposta, se desfaz o binômio global verticalizado, valorizando, dessa maneira, a horizontalidade, abandonando aquilo que fora uma convenção, em cima e embaixo, formando a ideia de povos do norte e povos do sul. Essa cena, construída a partir de um racismo epistêmico, possibilitou quase todas as violências coloniais.

O projeto de fundação colonial herda e traz no seu legado, todo o armamento fundacional, e o Estado, o Estado-nação-colonial, talvez, seja o primeiro solo originário que possibilite a distribuição da organização colonial que se lança para o futuro, a saber, as políticas contemporâneas na forma da globalização e do neoliberalismo, ou, para melhor entender, o neocolonialismo que não será apenas europeu, mas, norte-americano. É importante sempre estar atento às diversas práticas de colonialidade, uma vez que existe um certo imaginário de que é possível se libertar do colonizador, da colonialidade, da coloni-

zação; enquanto, na realidade, podemos estar reproduzindo, por um lado, diversas práticas de colonialidade com um discurso de libertação. Além disso, o quanto reproduzimos um modo de ser, uma mentalidade, um modo de vida que é completamente norte-americano. Mogobe Ramose nos alerta, por outro lado, que se libertar é, também, se libertar economicamente. Porém, o que a gente vê hoje é tanto uma dependência mundial, global ao capital e ao controle estrangeiro situado nos EUA, que reproduzimos e agimos de acordo com as regras e as sentenças vindas de fora. Sem contar um modo de viver pautado no consumo, típico do idealizado nos EUA. Ora, nada mais colonial do que tudo isso, uma prática colonial por meio da economia, do capital, que na verdade é a dominação colonial contemporânea dos nossos modos de ser e de existir.

No que diz respeito à capital e ao capital, percebemos como tudo é voltado para um centro. Após uma desconstrução da colonialidade, se desconstrói a centralidade do centro em nome da potência da periferia. Em outras palavras, se desloca o centro de sua centralidade, afirma-se a potência daquilo que é e está periférico, e, sob a lógica da transgressão e do limite, as margens produzem seus saberes e conhecimentos sem buscar a centralidade, porém, não permitindo a violência da centralidade daquilo que anteriormente era central. A centralidade na figura da unidade sempre promoveu uma violência ao empurrar a margem para fora, despotencializando e desvalorizando seus aspectos, que são plurais. Por mais que a margem se referencie ao centro, ao mesmo tempo, ferindo o princípio de não-contradição, a desconstrução possibilita, portanto, pensar a margem por ela mesma, e toda sua força e potência em si, em sua diferenciação, sem assim ter que cair na relação dialética que implicará na exclusão, na hierarquização ou na superação do que estava marginalizado. (Moraes, 2020a, p. 155-156)

A desconstrução da colonialidade precisa considerar uma imagem que se repete, a saber, do colonialismo contemporâneo que é diferente daquele que ocupa o território. É preciso sempre pensar que espectros e rastros da colonialidade se repetem e se camuflam na política, na economia e no pensamento. Assim, procuramos, também, sempre pensar a partir de uma concepção de desconstrução no plural, como diz Derrida em muitos momentos. Dessa forma, entendemos que existem desconstruções das colonialidades, uma vez que as desconstruções e as colonialidades são muitas. Porém, nesse momento, o que estamos pensando aqui é uma desconstrução da colonialidade a partir de um certo lugar ou de uma forma, a saber, de uma filosofia popular brasileira ou uma filosofia produzida a partir do Brasil.

**Desconstrução, s. f.**

**Desconstruir, v. trans.**

A história do pensamento ocidental, a história das ideias, da filosofia, ou seja, a his-

tória do Ocidente se constrói sob uma estrutura onde impera um pensamento identitário binário que garantirá uma expressão de força e potência, em nome do Espírito. Nesse sentido, a história do Ocidente como vai dizer Hegel, é a história do Espírito. Essa estrutura, movida pela força desse espírito, organizou-se de forma hierárquica e dicotômica, garantida pelos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído. Então, organizando elementos, sujeitos, pensamentos, conceitos, etc, essa estrutura se apresenta de forma hierarquizada. Assim, nessa estrutura, Espírito e corpo; Deus e homem; Razão e mito; Razão e desejo; Universal e particular; Eu e o outro; Sujeito e objeto; Belo e feio; ser e devir; Homem e mulher; Homem e animal; Humano e não-humano; Justo e injusto, Verdade e falsidade; identidade e diferença; unidade e multiplicidade; dentro e fora; presença e ausência; ser e não-ser; cultura e natureza; civilizado e selvagem; teoria e técnica; branco e não-branco; conceito e metáfora; certo e errado; foram solidificados cada um no seu lugar, sendo que alguns em lugares privilegiados e outros em lugares subalternizados. A filosofia é essa história do espírito, história da luz que condenara à escuridão todos os povos para além dos limites da Europa.

Nessa lógica de subordinação e exclusão, em nome do Espírito, da razão (*logos*) enquanto espírito; da consciência enquanto espírito; do pensamento enquanto espírito; e até mesmo, da ideia enquanto espírito; todos tem os seus opostos presos numa engrenagem que os limita, impossibilita e recalca. Assim, o corpo, a paixão, o desejo, a imaginação, o sonho e a experiência, acabaram por ocupar lugares secundários e rebaixados, recebendo um valor menor e inferior aos outros elementos que ocupam um lugar privilegiado e centralizado. Nesse sentido, o processo colonial estabelece, no interior da própria metafísica, esses elementos que possuem um valor superior, melhor ou verdadeiro, ocupando e dominando essa estrutura. Os povos do sul ficaram destinados a ocupar esse lugar subalterno por constituir e reproduzir esses elementos ditos inferiores. Essa é uma das maiores violências coloniais, impor e compreender o outro a partir do que se deseja e se entende.

Essa estrutura se apresenta e funciona a partir de um movimento de verticalização, no qual alguns elementos ocupam um lugar privilegiado, em relação a outros que ocupariam um lugar secundário. Uma outra imagem para compreender essa estrutura de pensamento é no plano horizontal que, a princípio, não tem nada de igualitário, pois se organiza centralizando alguns elementos. Um plano no qual esses, que ocupam o lugar central, têm privilégio sobre que ficou à margem, distante do centro, na periferia do pensamento, dessa estrutura. Essa é a estrutura do pensamento filosófico. A metafísica tradicional ocidental é formada por esses pares binários conceituais, partindo do princípio de identidade, da presença e de um centro, além de buscar as origens dos fundamentos primeiros no intuito

de ordenar e dar sentido às coisas. Assim, esse pensamento ocidental metafísico acredita dar conta de tudo, acreditando ter formado seu edifício conceitual em bases sólidas, fixas e seguras. Esse edifício metafísico, que explica e faz funcionar a realidade de acordo com o seu interesse e sua estrutura, acaba por impossibilitar, impedir, obliterar aquilo que está em segundo plano ou à margem. Com essa estrutura bem fechada, acaba, também, por impedir que algo novo, diferente, estranho, não conhecido, que esteja por vir, que escape aos binarismos, chegue, aconteça. Em outras palavras, essa estrutura impede toda a possibilidade de devir, ou, em termos derridianos, de por vir. É a partir desse cenário filosófico que a desconstrução acontece, sobretudo, a desconstrução da colonialidade, uma vez que a colonização traz consigo essa estrutura de pensamento e de se relacionar com a vida. Não é sem razão que Derrida denomina toda essa forma de pensar de metafísica da presença, que tem como base um pensamento euro-etno-falo-logocêntrico que, a partir dessas bases, mantém até os dias de hoje firme o pensamento metafísico. Nesse sentido, a desconstrução é a desconstrução do eurocentrismo, do etnocentrismo, do falocentrismo e do logocentrismo. Podendo ser entendida como o deslocamento de todos esses centrismos em nome do que é marginal, do que é periférico.

É preciso, portanto, pensar as periferias em seus múltiplos sentidos e dimensionalidades. Tanto no sentido da produção da espacialidade urbana, quanto ousar pensá-la num sentido imaterial, ainda que objetificável através de relações de poder e violência que marcam os processos de produção do outro como conhecimento e como representação. Para pensarmos a força e a potência das periferias do mundo, formas e processos de existências que, exatamente por estar na linha do contato com o centro, qualifica-se como possibilidade de transgressão a partir da resistência e da invenção. Um outro ponto que compreendemos como margens ou periferias se dá para além da compreensão da marginalização, da exclusão ou do distanciamento do centro. Para nós, periferia é por ela mesma, não estando remetida a um centro. (...) a periferização ou subalternização do diferente é deslocada da dicotomia centro-periferia e cria seus modos a partir de si mesma. Não estamos aqui também fazendo da periferia um centro, a questão é fazer da periferia a condição de periferização do mundo em termos de não se constituir centros, uma vez que a periferia seria a condição de que algo se tornasse centro. (Biteti; Moraes, 2019, p. 91)

Mas, o que é desconstrução? Na busca de entender o que vem se falando de desconstrução, consultando alguns dicionários, podemos começar a entender e perceber a diferença da desconstrução enquanto um simples termo, substantivo e a desconstrução a partir de Derrida. No Dicionário Aurélio (2001) e no Dicionário Houaiss (2011) não existem o substantivo desconstrução e o verbo desconstruir. No dicionário UNESP do português contemporâneo (2011), desconstrução é um substantivo feminino que significaria *desestabilização; desestruturação*. No Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa de Caldas

Aulete (2009), não existe o termo desconstrução. Porém, existe o verbo desconstruir, que significa *desfazer uma construção, para refazê-la em outros padrões*. Já na edição mais ampla de 5 volumes (1964) de Caldas Aulete, aparece o substantivo desconstrução, que significa *ação de desconstruir*, e o verbo desconstruir mais ampliado enquanto *desfazer o que se construiu; deitar abaixo, demolir*. Em nenhum dicionário há uma referência a Derrida. Mas, vai ser no *Glossário Derrida* (1976) de Silviano Santiago<sup>3</sup> que podemos encontrar uma definição que mais nos interessa e que tem a ver com o que queremos tratar, a saber, a concepção de desconstrução, segundo o filósofo Jacques Derrida. De acordo com Silviano Santiago, desconstrução é uma

Operação que consiste em denunciar num determinado texto (o da filosofia ocidental) aquilo que é valorizado e em nome de quê e, ao mesmo tempo, em desrecalcar o que foi estruturalmente dissimulado nesse texto. [...] Operam-se, ao mesmo tempo, uma desconstrução por *renversement* e uma desconstrução por *deslocamento* positivo, por transgressão. Mas não se trata de um gesto semelhante ao do “virar a página da filosofia”, ou ao de uma ruptura decisiva. As marcas se reinscrevem sempre num tecido antigo que é preciso continuar a desfazer. (Santiago, 1976, p. 17-19)

Em outras palavras, não entendemos desconstrução como um substantivo segundo nos traz alguns dicionários, mas como um conceito que tem sua história e seu lugar na filosofia. Dirce Eleonora Nigro Solis explica o termo desconstrução (*déconstruction*, em francês):

Trata-se de uma velha palavra francesa, apontada inclusive pelo dicionário *Littre* como estando em desuso. Segundo o *Littre*, “*déconstruction*” e “*déconstruire*” possuem um certo valor de arcaísmo [...] Desconstruir refere-se tanto a desfazer os termos de uma frase, quanto a desmontar determinada máquina a fim de transportá-la para outro lugar. Nos dois casos (palavras e máquinas), desconstruir indica, também, como o quer Derrida, a impossibilidade de voltar atrás ou reconstruir de maneira idêntica à anterior. (Solis, 2009, p. 35)

*Déconstruction*, foi um termo resgatado por Jacques Derrida ao traduzir a palavra *Destruktion* em *Ser e tempo* do filósofo alemão Martin Heidegger. Como vimos, a palavra *déconstruction* não era usada ou muito usada na atualidade. Pensando a partir da ideia de máquina e, também, de texto, Derrida aponta que desconstrução não seria o antônimo de construção. O contrário de construção é destruição. Derrida entende que Heidegger não está fazendo ou pensando em termos de uma destruição. Para Derrida, Heidegger

---

3 Não vamos desenvolver aqui, mas, talvez, na década de 70, Silviano Santiago já estivesse percebendo uma desconstrução da colonialidade em alguns movimentos artísticos brasileiros. Para isso, recomendamos *O cosmopolitismo dos pobres* e *Uma literatura nos Trópicos*.

estaria pensando uma desconstrução. E, por desconstrução, Derrida entende que é um movimento, um acontecimento que acontece. Assim, diz Derrida, “digo frequentemente que a desconstrução é o que acontece *“c’est ce qu’il arrive”*, o que se passa ou chega. O que acontece mesmo sem carregar esse nome: é o que acontece no mundo” (Derrida, 2001a, s.p.).

Um das maiores tarefas de Derrida, depois de ter assumido a responsabilidade de falar em nome da desconstrução, foi, principalmente, mostrar o que a desconstrução “não é não é nem uma filosofia, nem um método, nem uma doutrina, mas como digo muitas vezes, o impossível e o impossível como o que chega” (Derrida, 2004, p. 332-333). Em entrevista a Evando Nascimento, Derrida explica que “a desconstrução não dispõe de uma tábua de valores morais. A desconstrução não é uma moral. Não é um dever moral. Acontece (*“Ça arrive”*)” (Derrida, 2001a, s.p.). Acontece por meio de aporias, de dificuldades, de coisas impensáveis. Apesar da insistência de alguns em querer reduzir ou capturar a desconstrução para a sua lógica, prendendo-a a um conjunto de regras e proposições, Derrida e muitos outros estão sempre contribuindo para desviar ou deslocar a desconstrução da cadeia binária e identitária da tradição filosófica. É preciso pensar a desconstrução como uma estratégia, que opera pela resistência, pela invenção, pelo desvio, pelos deslocamentos. Sendo da ordem do acontecimento, a desconstrução é um acontecimento que acontece, que irrompe, de forma intempestiva, com a lógica temporal cronológica, progressiva, etc. Ultrapassando a alternância entre o temporal e o intemporal, está sempre no movimento do devir, do instante, sempre por acontecer acontecendo, porém, sem ser esperado, calculado ou previsto. É um acontecimento que chega sem avisar, sem mandar recado.

A desconstrução acontece na realidade, no pensamento, na vida, nas instituições, no texto, desmontando as estruturas fixas que impedem o movimento e o devir do pensamento e do acontecimento. A desconstrução abre o texto metafísico, permitindo o fluxo de um devir para o pensamento e para as ideias. Como diz a filósofa Dirce Solis, “a estratégia da desconstrução apresenta-se como uma estratégia de ação, ou seja, compreende um certo ato de leitura, uma certa forma de ler os textos de toda a ordem” (Solis, 2009, p. 14).

A desconstrução opera de uma forma que busca desfazer a hierarquia presente, dando vez ao que antes estava recalcado, permitindo a possibilidade do novo. Esse acontecimento da desconstrução revela, deixa chegar o que há de reprimido, recalcado, apagado, silenciado e escondido por detrás dos discursos e conceitos que, na cultura ocidental, estão excluídos por elementos que se apresentam como únicos e que se mantêm predominantes, como melhores ou verdadeiros. O que se desconstrói é uma estrutura edificada ao longo



da história, que construída se petrificou com *status* de única e verdadeira, não permitindo transformações e questionamentos. O acontecimento da desconstrução derruba a hierarquia conceitual, ou seja, inverte a hierarquia, permitindo que o que era antes secundário e recalcado, num certo momento, tenha privilégio sobre o que estava como dominante. Porém, há um segundo momento na operação da desconstrução que é o deslocamento, que acaba por colocar esses conceitos numa mesma base, não permitindo mais o privilégio de um pelo outro, não mantendo mais uma estrutura vertical na qual um se sobrepõe ao outro. Com o fim da hierarquia conceitual, a desconstrução permite uma disseminação de novos conceitos que não mais estariam presos à lógica binária identitária. Portanto, a desconstrução é a desconstrução da hierarquia, dessa hierarquia.

Esses movimentos e acontecimentos desconstrutores que acontecem operam na forma de desmontar, inverter, abalar, deslocar, abrir e escapar de estruturas que aparentemente seriam ou estariam bem estabelecidas, fortes, edificadas de uma maneira vertical; estabelecendo, dessa maneira, uma hierarquia nos elementos que estariam presos a uma dualidade, ou seja, ao seu contrário. Nesse sentido, a desconstrução dessa estrutura desmontaria essa hierarquia, promovendo uma abertura a partir de um deslocamento no qual não haveria mais hierarquias entre esses elementos. Dessa forma, abriria a possibilidade para novos elementos chegarem sem ocupar lugares privilegiados, enquanto outros deixariam de ocupar lugares recalcados, rebaixados ou secundários. Assim, como diz Derrida em *Posições*, texto de 1972,

Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma neutralização que, praticamente, deixa intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. (Derrida, 1975, p. 48)

É importante reforçar que o movimento de inversão é rápido. Essa inversão vem numa certa força do que é reprimido, recalcado, vem na força de um retornante, daquele que é empurrado às margens, ao subterrâneo. Em outras palavras, é preciso um certo momento, que permita que o que estava reprimido ou distante se posicione num lugar privilegiado, para que se desfaça a violência repressora anterior. Mas, em seguida, na desconstrução segundo Derrida, é preciso um novo deslocamento, quase que em seguida, para que se desfaça a hierarquia. Por isso, Rafael Haddock-Lobo vai dizer em *Labirinto das inscrições*, que

No momento da inversão, aquilo que é recalcado, reprimido, abafado, marginalizado pela filosofia é colocado em destaque. Dá-se, assim, em um primeiro momento olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido

pelo falo-logo-fonocentrismo: a fala, o falo, a razão, o significado etc. (Haddock-Lobo, 2008, p. 86)

A desconstrução provoca deslocamentos, sobretudo, dessas estruturas estabilizadas, fixas, impostas. Essas estruturas clássicas hierarquizadas se dispõem a partir de uma relação de poder, saberes e sujeitos. Nesse sentido, asseguradas pelo princípio de identidade, pelo princípio de não-contradição e pelo princípio do terceiro excluído, essas estruturas fixas e aparentemente inabaláveis, violentas em seu modo de estar, exprimem a fundação da filosofia ocidental, tendo a pretensão de garantir uma segurança, que não permitiria o erro, o desvio, a contaminação e a chegada de um outro, de um diferente. Então, a desconstrução atua enquanto uma estratégia contra um certo império do *logos*, que Derrida denomina de logocentrismo, que seria o centralismo e o privilégio do *logos*, da razão, e de uma única razão. Em *Gramatologia*, Derrida aponta que

a história da metafísica que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribui ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade. (Derrida, 2008, p. 4)

Procura-se desconstruir esse logocentrismo, que é a marca de um etnocentrismo eurocêntrico, que promove e garante a colonialidade, o racismo epistêmico, impondo, dessa maneira, uma interpretação dominante, a partir do pensamento europeu. A desconstrução, desse modo, se desvia, se desloca, na sua forma de pensar, daquilo que seria uma maneira hegemônica de fazer filosofia. Em outras palavras, o logocentrismo é uma outra faceta da colonialidade. Cabe, então, ao acontecimento desconstrução o deslocamento dessa violência da interpretação, que tem pretensão universal e que atravessa qualquer particularidade, singularidade ou por vir. Sobre o logocentrismo, em *A besta e o soberano*, Derrida explica que

a propósito do *logos* é que no fundo, o que se pode chamar, o que eu chamei desde muito tempo de “logocentrismo”, justamente, que sempre designou ao que me parece uma hegemonia forçada, uma força, que impõe uma hegemonia, não significava apenas a autoridade do *logos* como palavra, linguagem – que é já uma interpretação -, mas significava também uma operação propriamente, eu diria, entre aspas, “europeia”, que reúne, justamente, ao mesmo tempo, as tradições bíblicas [...] e depois a tradição filosófica, em larga escala, as religiões monoteístas, as religiões abraâmicas e a filosofia. Esse logocentrismo das religiões abraâmicas e da filosofia significa não tanto que o *logos* seria simplesmente o centro de tudo, mas que ele se encontra, justamente, em uma situação de hegemonia soberana, organizando tudo a partir de suas forças de tradução. (Derrida, 2016, p. 480)

A desconstrução consiste em deslocar e desfazer essas hierarquias estabelecidas por

produzirem desigualdades e exclusões. Acontecendo, tanto no discurso quanto na prática, a desconstrução desconstrói para desfazer a violência dessa estrutura, desfazendo as hierarquias e permitindo que não somente o que estava recalcado retorne, como também, permite que o novo chegue para compor os pensamentos e as ações. Dessa forma, alguém pode dizer, mas a desconstrução também é violenta, respondemos que sim. A desconstrução é violenta tal como as estruturas fixadas também são, pois, mantêm as hierarquias, reprimem o diferente e impedem toda mudança e transformação, conservando aquilo que é mais clássico e tradicional a partir de um único modo de compreender e lidar, uma única forma de interpretar e pensar, uma única maneira de se movimentar dentro do jogo. Em outras palavras, a desconstrução desobedece às regras dos movimentos. Em primeiro lugar, porque muitas vezes ela acontece sem a gente esperar, tal como aquele estrangeiro que chega sem avisar. Assim, a desconstrução acontece, e, se a desconstrução acontece, foi porque aconteceu e a gente não viu chegar. Esse movimento de chegar sem avisar pode ser muito violento, uma violência que desloca o que antes era predominante, que estava imóvel e acomodado em seu lugar, possibilitando que, desse lugar, ocupasse um lugar privilegiado e de poder, um lugar de ordem e de comando. Nesse sentido, no berço da filosofia, a desconstrução é violenta, porque retira aquele que estava acomodado no seu lugar, não permitindo que ocupe mais, de forma colonial, esse lugar garantido pelo poder.

A desconstrução denuncia a violência que se esconde nos discursos que, pretendendo se apropriar de uma origem, o fazem se instituindo como uma pretensa verdade. Os discursos produzidos pela “inelutável nostalgia” e sua correlata esperança instituem e destituem, a cada lance, novos centros de dominação que, diz Derrida, apenas trocam uma violência por outra, na eterna reprodução de uma mesma lógica apropriadora. (Duque-Estrada, 2008, p. 61)

A desconstrução é uma crítica à metafísica tradicional centralizada na presença, no Eu, no sujeito, que, em busca de uma origem, uma origem originária, garante a sua pureza que se perde no narcisismo do eu e numa nostalgia da origem. É nesse momento que a filosofia cai num dogmatismo sem volta, uma vez que a metafísica ocidental é a representação do domínio do pensamento logocêntrico. É enquanto uma crítica a essa filosofia que a desconstrução permite outros e novos movimentos. É a partir disso que poderemos falar de uma desconstrução da colonialidade, invocando outras epistemes, outros modos de ser, outras escrituras e outras práticas filosóficas.

A desconstrução acontece. Esse acontecimento é inevitável, já pode ter acontecido e não ter sido visto. A desconstrução promove fissuras e brechas que nos permitem movimentar e, também, permitem a chegada do novo. Pensando a realidade enquanto texto, ou

enquanto linguagem, ou, até mesmo enquanto escritura, quando a linguagem se esgota, a representação já não representa, o narcisismo se afoga na própria imagem, a descrença toma conta de tudo e de todas, as estruturas começam a abalar, sua precariedade, sua suposta segurança começam a se desmontar. É preciso, então, urgentemente deixar vir o outro, o outro reprimido, recalcado, o outro, o fora; um outro pensar, um outro lugar, uma outra escritura. Quando esses deslocamentos acontecem, é necessário se abrir ao por vir, àquilo que não está presente. Dessa forma, abrimo-nos para uma disseminação de escrituras, de escrituras-outrem, que vêm do fora, do recalque, do reprimido, do excluído, do além dos além, como diria Estamira. É preciso descentralizar o *logos* enquanto uma única forma de pensar, condição única de fazer filosofia e ciência no Ocidente.

A desconstrução procura desmontar qualquer discurso que se apresente como “construção” levando em conta que a filosofia trata de ideias, crenças e valores construídos dentro de um esquema conceitual, o que se desconstrói é maneira como eles se mantêm unidos em um determinado esquema. (Borradori, 2004, p. 145)

A desconstrução acontece nesse edifício metafísico que garante a filosofia e a ciência a partir da razão, do *logos*, elementos cruciais que garantem a edificação desse prédio metafísico. A Razão, paixão da filosofia e da ciência ocidental, é o motivo de orgulho que o europeu crê ser o único a possuir, convencido de existir apenas uma. Assim, a desconstrução acontece para deslocar essas estruturas, deslocar esses movimentos que operam dentro dessas estruturas. Dessa maneira, a desconstrução acontece, revelando que a filosofia e a ciência ocidental são os grandes mitos, a maior e mais forte mitologia branca do pensamento ocidental. Mitologia sustentada pela crença do europeu em sua invenção, seu longo sono dogmático. Em *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire trata bastante sobre a crença do europeu em seu próprio mito.

Assim, crendo de forma cega em seu próprio mito, o homem branco europeu, acreditando na sua razão, apostou todas as suas fichas, acabando por creditar a essa crença, credenciando-se nela para sustentar sua história e seu futuro em todo único saber, um tipo único de razão. O grande erro desse homem europeu foi acreditar em seu próprio mito. A crença nesse mito forjou seu império, o império da razão, o império do *logos*. Tudo isso porque alimentou a crença de que essa razão traria e garantiria todas as prerrogativas do conhecimento e da verdade. Em *Margens da Filosofia*, Derrida diz

A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que se deve ainda querer designar por razão. O que não é de modo algum pacífico. (Derrida, 1991, p. 271)

Para que seja possível um certo movimento da desconstrução, é preciso considerar alguns elementos para que aberturas e saídas se efetivem, possibilitando configurações de criação. Para que isso seja possível, Dirce Eleonora Nigro Solis compreendeu que Derrida pensa e atua por meio de operadores da desconstrução (Solis, 2009, p. 32). Dessa maneira, Derrida invoca o que ele vai chamar de quase-conceitos. Esses operadores quase-conceituais rompem com o binarismo e com os limites impostos ao conceito. Esses quase-conceitos operam de maneira a possibilitar movimentos de pensamento, textuais e práticos, que muitas vezes os conceitos tradicionais não possibilitam. Sendo assim, Derrida invoca a força desses conceitos tais como *phármakon*, repetição, espectro, rastro, dobra, escritura, hímen, hontologia, economia, *différance* e muitos outros. Esses operadores são importantes para pensar uma desconstrução da colonialidade, uma vez que ela nos exige pensar por operadores – derridianos, ou não – para que possamos promover e mover um pensamento que abale a colonialidade. Para pensar a desconstrução da colonialidade, é preciso pensar operadores de uma desconstrução da colonialidade.

### **A desconstrução da colonialidade**

Na força da desconstrução, da desconstrução, sobretudo, do edifício metafísico, ou seja, de um tipo de pensar, de um pensamento que se move como herdeiro da violência colonial, a desconstrução da colonialidade assume as estratégias da desconstrução de inversão e deslocamentos dos pares binários opostos estabelecidos de forma hierárquica. Considerando esse deslocamento, iremos ao máximo evitar a moralização ou a valorização a partir de uma hierarquia que possa comprometer o pensamento. Procuraremos, então, pensar a partir de uma horizontalidade que não caia na configuração de centro e margem. Diante disso, aqueles elementos excluídos, marginalizados, ocupariam o mesmo lugar dos seus contrários sem se sobrepor uns aos outros.

A história do Ocidente é a história do Espírito, que nega aos povos não-europeus o Espírito. Compreendendo que Espírito e Razão se confundem, negou-se, por consequência, a razão aos povos não-europeus. Por esse motivo, se diz muito que os povos do sul não pensam, que são povos da paixão, do desejo e do corpo. Ainda na lógica da negação, não reconhecem os povos do sul como possuidores de uma história. Isso, por, também, segundo o pensamento europeu, não possuiriam uma escrita, uma vez que, em seu etnocentrismo, o europeu só aceita como escrita a sua própria escrita alfabética fonética. Seríamos, então, povos da oralidade. Diante disso, a desconstrução da colonialidade acontece desmontando essas hierarquias. Assim, entendemos que povos do sul são povos do corpo e do espírito, da razão e do desejo, do pensamento e da teoria, da oralidade e da escritura

(de outras escrituras, escrituras-outrem), e por aí vai. Explicando de outra forma, a desconstrução desfaz as hierarquias e compreende que tudo isso que estava hierarquizado possui seu valor por si mesmo, e é com isso que vamos jogar. E esse jogo é feito na rua, na universidade, nos terreiros, nos bares, nas igrejas, nos tribunais, nas encruzilhadas. Então, se a história da Europa é a história do Espírito, a história do sul do mundo é a história de muitos espíritos e muitos corpos, de muitas falas e de muitas escrituras.

Ao negar o espírito, acham estranho, por outro lado, a presença da alma. Alma que é negada e não é reconhecida nas pessoas, mas, que é ironizada quando percebem o culto aos objetos e às coisas que possuiriam alma. Essa prática, que denominaram animismo, também, foi uma forma de definir algumas sociedades enquanto primitivas, associando-as à infantilização. Assim, desconstruímos essa hierarquia de povos adultos e povos infantis, povos avançados e povos atrasados. Compreendemos que os povos do sul, povos do corpo, da paixão, do desejo, são também povos do espírito, dos espíritos, das almas e da razão. Entendemos a relação da alma com as coisas; que a alma, as almas, estão em todos os lugares; constituem tudo e todos, o corpo humano, a natureza e os objetos; mas, também, lugares e espaços. Tudo é e tem espírito. A desconstrução da colonialidade é o deslocamento da hierarquia e da separação entre espírito e corpo, em que reconhecemos não poder encontrar o limite onde começa um e termina o outro. A partir de Derrida, entendemos que há um devir-corpo do espírito e um devir-espírito do corpo.

Desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. [...] o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. [...] A saber, um corpo! Uma carne (*Leibe*)! Pois não há fantasma, não há jamais devir-espectro do espírito sem, ao menos uma aparência de carne, num espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja fantasma é preciso um retorno do corpo, mas a um corpo mais abstrato do que nunca [...] Uma vez a ideia ou o pensamento (*Gedanke*) destacados de seu substrato, engendra-se o fantasma *dando-lhe corpo*. (Derrida, 1994a, p. 21-170)

Por mais que esse debate invoque elementos, a princípio, ligados à religião, no contexto da desconstrução da colonialidade, não pensamos a religião como inimiga do pensamento. Inimiga do pensamento é um tipo de religiosidade dogmática, que aliena, que reprime, que impede, que exclui e que mata. Ao contrário de Platão e de outros, nós aceitamos e não negamos os mitos, os poetas, as ficções, os sonhos, as religiões, os feitiços, as magias, as mandingas e a imaginação. A preocupação da desconstrução da colonialidade é com os impedimentos. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade se abre às práticas religiosas, aos cruzamentos das religiões, etc. Dessa maneira, a desconstrução da colonialidade opera entre os limites do profano e do sagrada. A desconstrução da colonialidade pensa a

força dessas duas categorias, entendendo que os limites entre as duas se contaminam. Um sagrado sem sacralidade, sem o valor de pureza e de origem. Um sagrado que profana, que abre, que transborda qualquer tentativa de purificação de uma ação, de um pensamento. Um sagrado-profano que rompe com a moral, religiosa ou burguesa, jurídica ou política. Que imploda a moral, a culpa cristã, o pecado original, que criam relações e modos de ser que reprimem e recalcam, não somente, modos de ser, mas maneiras de pensar e de desejar.

Como compreendemos a desconstrução da dualidade hierarquizada natureza e cultura, não pensamos a cidade separada da natureza. Nesse sentido, por exemplo, a cidade do Rio de Janeiro, povoada ainda hoje por muitos grupos indígenas, que resistem à violência colonial, quilombos e aldeias que resistem, demarca muito essa relação da cidade e da natureza como aquilo que se envolve numa simbiose e possibilita um agenciamento da cultura, das pessoas, dos animais com a natureza e a cidade; desfazendo, portanto, as fronteiras de onde começa a cidade, a cultura e a natureza. Assim, é no convívio com cachoeiras, montanhas, praias, rios, lagos, etc. que heranças de um modo de ser e de se relacionar das sociedades que outrora se agenciavam com esses espaços e lugares nos espectram. Lugares que, por outro lado, a herança colonial, ainda hoje, se relaciona na maneira de destruir ou de explorar. Mas, que podem ser desmontados, pois a desconstrução da colonialidade compreende um modo de vida na cidade urbana invocando heranças de povos e grupos que se relacionavam com a natureza para viver melhor. Não é à toa que quilombos e aldeias ainda resistem nos dias de hoje, sobretudo, em outras configurações. Andreilino Campos tem um importante trabalho ao pensar a ressonância que vem do quilombo até à favela. Essas, e tantas outras, com certeza, são manifestações e relações herdadas dos povos indígenas e africanos. Vale a pena lembrar que muitos dos discursos racistas e preconceituosos de modos de vida, de modos de relação com a natureza são vistos de forma preconceituosa, retomam as nossas heranças africanas e indígenas. É preciso então desconstruir essa mentalidade.

Quando Rafael Haddock-Lobo diz que o seu livro é mais escrito com os pés do que com as mãos e a cabeça, podemos ver o movimento da desconstrução nessa sentença. Essa é em si mesma desconstrutora. Pois, além de contrariar qualquer entendimento lógico, ao dizer que escreveu com os pés, ele não nega a mão ou a cabeça, só diz que o seu livro é mais escrito com os pés do que com as mãos e a cabeça. Até, porque, é claro, ele escreveu com as mãos, mas invocando a força dos pés. Essa é a força da desconstrução, visto que, é importante destacar, Haddock-Lobo não está produzindo uma metáfora, mas, pensando em termos de sentido e de transbordamento da linguagem. Além disso, Rafael

Haddock-Lobo está nos possibilitando toda uma ética, estética e teoria do conhecimento a partir dos pés. Se, antes, ele invocou Dona Ivone Lara, é por saber que havia naqueles ensinamentos, todo um entendimento que iria ao encontro do que seria uma desconstrução da colonialidade.

Queria também lembrar que o tema da pisada, do como pisar ou essa “ética dos pés” e recorrente na cultura popular brasileira, certamente contra a pisada arrogante e violenta dos colonizadores, desbravadores, bandeirantes, todos assassinos heroificados. Acho que um dos exemplos mais lindos e potentes é o de Dona Ivone Lara, quando fala de “pisar no chão devagarinho”. (Haddock-Lobo, 2022, p. 29)

Nessa passagem, Haddock-Lobo, ao propor um deslocamento de uma estrutura de séculos pautada na imagem do corpo humano, sendo a cabeça a representante do pensamento e os pés como aquilo que só teria uma função mecânica de mover o corpo, a partir de ordens vindas da cabeça, desconstrói a imagem na qual só o pensamento pensa, que só a razão produz conhecimento. Haddock-Lobo desconstrói uma história da filosofia, uma história da teoria do conhecimento. Uma desconstrução na qual o corpo, os pés, possibilitariam o conhecimento e o pensamento. Ora, sabemos que a questão do conhecer, do poder conhecer, de como conhecer, do que se pode conhecer, deu um sentido a uma história da filosofia no Ocidente. A história da filosofia sempre prezou pelo conhecimento por meio do olhar, da observação, da checagem, do confere. Sempre na intenção de conhecer e de apreender algo, essa filosofia do olhar, acreditava capturar os fenômenos, os acontecimentos, os fatos, as coisas. É claro que em alguns casos, o braço, as mãos se tornaram uma extensão do olhar, na tentativa de conhecer. Esse olhar, por sua vez, diretamente conectado ao cérebro, à cabeça, à razão.

Sem a pretensão de querer produzir uma teoria do conhecimento, uma epistemologia e, até mesmo, tentar apreender uma realidade e defini-la, dizer o que é ou o que não é, podemos, a partir da desconstrução da colonialidade, pensar uma filosofia do saber pisar, uma filosofia com o pé no chão, uma filosofia que começa com a relação entre o chão e os pés, com a terra e os pés, com o asfalto e os pés, com a areia e os pés. Mas, reconhecendo que esse caminhar do pensamento é uma forma de pensar tanto a ética quanto a estética. Diante disso, sem querer dizer o que é uma filosofia do saber pisar, arriscamos a entender essa filosofia como um pensamento que se produz a partir dos pés, mas, em nenhum momento, pensa em excluir ou abandonar os caminhos produzidos pela razão, pela cabeça. Não pretendemos trocar as mãos pelos pés, nem o olhar pelo pisar. Mas, considerar outras formas de conhecer, de produzir e de viver.

Nas caminhadas do pensamento, é importante saber pisar devagar quando tiver que



pisar. Mas, por outro lado, quando for para pisar fundo, não se deve correr dos desafios. Nesse sentido, conhecer por meio do pisar é importante, para saber como pisar, quando chegar, quando sair e quando ficar. Então, seja no chão do terreiro, sentindo o axé, pisando e dançando para e com o santo. Saindo do terreiro, pisando na quadra, na roda de samba, na avenida, na pisada do samba, no miudinho ou no samba da passista, o importante é compreender que existe uma ética do saber pisar. A partir de uma compreensão de uma desconstrução da colonialidade, essas caminhadas, em momentos diferentes, em espaços diversos, se dão por meio de atravessamentos, de cruzos, porque esses lugares se conjugam entre si, se cruzam, se modificam, ganham sentido de acordo com a situação que acontece. Nesse sentido, da mesma forma que no final da curimba começa o samba, ou no meio do pagode no boteco começa a gira, ou andando pelas ruas de madrugada se canta para o santo, essas e outras formas de pisar, de conhecer pelo pisar, exigem uma reflexão ética de como o pisar possibilita o conhecer.

Entre uma filosofia de que só posso conhecer aquilo que vejo, heranças bíblicas que encontram forças na ciência, mas que são problematizadas pela filosofia do não confie nas aparências, deixamos de considerar algumas pisadas fortes na história, tal como a de Jesus que pisa nas águas, da caminhada de Sócrates e Fedro para os limites da *pólis*, da jornada de Zaratustra ou do passeio do *flanner* do Benjamin. Nesses casos, ficamos tão atentos às impossibilidades, ao fim, do chegar ou de aonde quer chegar, ou o do que nos conduz na caminhada, que esquecemos de olhar para os pés, para o chão; foram passeios que nos mantiveram olhando para o céu. Talvez, essa seja uma insistência de achar que o filósofo precise sempre estar olhando para o céu, para a transcendência, e não se preocupe com o chão, mesmo quando ele cai no buraco, como foi o caso de Tales. Esse conto da vida de Tales nos desperta uma questão: não sabia Tales que é possível fazer uma filosofia dos pés? Não pensou Tales que poderia conhecer tocando com os pés, sentido os pés? Quando invocou a água como o primeiro elemento primordial da vida, não sentiu a água do Mediterrâneo tocando seus pés? Uma coisa é certa, se Tales pensasse com os pés, não cairia no primeiro buraco à sua frente. Essa anedota, essa historinha, nos ajuda a entender, a partir de uma desconstrução da colonialidade, que a herança na qual só poderíamos conhecer olhando pra cima se desfaz abrindo a possibilidade de conhecer por meio dos pés.

Nesse deslocamento de trazer a filosofia para os pés, mas, não só os pés, o chão, também, queremos considerar que o chão nos ensina, tal como aprendemos ao tocar com os pés. Nesse sentido, deslocamos a ideia de que conheço com os pés um objeto que seria passível de se conhecer. Queremos deixar claro que, ao mesmo tempo em que conheço ao pisar, o chão me ensina a conhecer, o chão acaba por me conhecer. A questão do pisar

invoca o lugar onde se pisa, como se pisa, o que se sente ao pisar, o que se escuta ao pisar, como se firma em pé ao pisar, como se movimenta pisando, passo firme, passo forte, passo devagar, passo leve, passo batido, passo sem tocar, passo deslizando, passo derrubando, passo chamando atenção, passo sem ser percebido, passo fazendo barulho, passo em silêncio. Esses e tantos outros modos de passar, de pisar nos conjuram a pensar qual o sentido do pisar, no que podemos aprender ao pisar. Seja dançando, correndo, caminhando ou parado, a nossa conexão com o chão precisa ser pensada. Como precisa ser pensado o que implica em nossas vidas o pisar pensado.

Se formos pensar junto com a ética, em que sentido ou qual sentido teria uma filosofia do saber pisar? Se considerarmos uma ética para além da moral, e dos valores da metafísica da presença, que, por sua vez, nunca consideraram a presença a partir da presença marcada com os pés, poderíamos pensar uma ética dos pés ligada a uma ética do lugar, uma vez que é preciso saber chegar, é preciso saber como se chega, e é no saber pisar que decidimos se chegamos devagar ou se chegamos de bicho, se saio entrando ou se espero ser convidado, se tiro o sapato para entrar ou se entro de sapato e tudo, se dou a benção com o pé ou se tomo a benção com as mãos, se dou uma rasteira ou se me agacho para louvar, se sambo no mudinho ou se seguro a criança. Consideramos o saber pisar com o onde se pisa e o como se pisa, no sentido ético do que sempre se chega, sempre se pisa, e como diz nossa grande mestra do miudinho Dona Ivone Lara, se foram te chamar, que então pise nesse chão devagarinho. A partir da desconstrução da colonialidade, a ética enquanto *ethos*, enquanto força e potência que nos impulsiona, que nos move, mesmo estando parado, pode ser orientada a partir dos pés, já que uma ética do pisar é que irá nos conduzir em termos de sobrevivência numa sociedade que marca seu pisar, registra como você chega, observa como você anda. *Tá vindo de onde, tá indo pra onde?*

A partir da desconstrução, podemos pensar a desconstrução da colonialidade, uma vez que desconstruir o logocentrismo é desconstruir o eurocentrismo. Dessa maneira, abrir para novos caminhos para que possamos pensar outras éticas e outras epistemologias que foram marginalizadas e esquecidas ao longo da história do Ocidente ou que, até mesmo, foram impedidas de acontecer. É preciso a desconstrução da colonialidade para que algo novo surja, para que algo novo aconteça. Ao desconstruirmos a hierarquia norte e sul, Ocidente e Oriente, pensamos o outro cabo, do outro lado do Atlântico, a outra margem do Mediterrâneo, do Leste, do Oriente, até mesmo, em solo Europeu, uma vez que, em seu próprio solo, práticas coloniais, de exclusão, de violência ainda hoje são produzidas. É preciso que se esteja aberto a um por vir, a deixar vir, chegar a escritura do outro, a língua do outro, as escrituras-outrem que surgem com a desconstrução da colonialidade. Nessa

potência da desconstrução da colonialidade, entendemos quando Rafael Haddock-Lobo nos diz que

Entre norte e sul, a divisão é outra e a orientação de Derrida sempre foi o suleamento, ou melhor, o des-norteamento como desorientação necessária à desconstrução da colonialidade, a cópula entre descolonização e desconstrução da metafísica colonial. Aqui do lado de baixo do equador, onde não existe pecado, os inimigos são outros: são aqueles que marcam nas peles com seus ferretes as letras maiúsculas; são aqueles que impõem um deus, uma filosofia, um sol, um universo; são aqueles que não permitem o jogo da errância, o trocar de pele das cobras, a pisada no chão da macaia ou a pólvora explodindo no caldeirão. (Haddock-Lobo, 2022, p. 79)

Assumindo o caráter estratégico da desconstrução, a desconstrução da colonialidade abre as possibilidades para deixar vir o outro em toda a sua diferença que não é constituída segundo um Eu, de uma identidade forjada a partir da violência contra o outro ou imposta por um outro, dominante, e estabelecida numa relação de poder. Uma das maiores violências do processo colonial não foi apenas o massacre, o saque, a ocupação ou o epistemicídio como diz Ramose, Boaventura e Sueli Carneiro, mas atribuir ao outro uma identidade. Spivak, por exemplo, a partir de Derrida, explicou toda a violência colonial epistêmica da invenção do outro em *Pode o subalterno falar?*

Desconstruir a colonialidade, então, é abrir a filosofia e os debates políticos para outras formas de pensar, que tragam um caráter de acolhimento e de hospitalidade que não imponha condições para a chegada do outro, sem se fechar ao desconhecido, ao estranho, ao diferente, ao estrangeiro, ao novo, a todos aqueles que não correspondem a um elemento universal que se mantém predominante. A desconstrução da colonialidade pensa e se move a partir da diferença, da relação, do encontro, dos contatos, dos cruzos, com todos aqueles que foram excluídos, e que, no pensamento metafísico filosófico, ocuparam um lugar secundário e rebaixados, e, até mesmo, ficaram de fora dessa estrutura, por não comporem os ideais de uma mitologia branca: homem branco, racional, hetero e europeu; aqueles que foram vítimas de uma violência epistemológica, de um racismo epistêmico e de um epistemicídio. Rafael Haddock-Lobo explica que a desconstrução da colonialidade é “uma aliança entre o pensamento da desconstrução e sua preocupação desde sempre descolonial” (Haddock-Lobo *apud* Moraes, 2020a, p. 8).

Como podemos ver, a história do Ocidente caminha juntamente com a história da filosofia. A cultura e o pensamento ocidental se encontram e se fundam numa estrutura hierarquizada, demarcando um lugar, um espaço, um território, uma língua, um nome: a Europa. Para pensarmos a desconstrução da colonialidade, é preciso deslocar e atravessar fronteiras, e territorializar em outros espaços, se abrir a novas e nossas questões, a partir

do outro lugar, de outro *topos* e do seu lugar, o que não tem nada a ver com lugar de fala. Até porque falar de lugar de fala pressupõe que saibamos realmente o que é um lugar e de que lugar estamos falando, como se todo lugar fosse um lugar fixo, imóvel, territorializado. Pressupõe, inclusive, que saibamos, realmente, o que é uma fala e todos os atravessamentos que constituem o falar e até mesmo o não-falar. Além, é claro, de limitar a fala, o ato de falar, a emitir sons, e reforçar seu lugar numa hierarquia da linguagem enquanto significante do significado, dando assim todo um sentido a um imperialismo do *logos* que reforça a história da imposição do pensamento ocidental colonial. Sem contar a preposição “de”, que relaciona, expressa, subordina, liga, conecta e agencia palavras e ideias. Pois, entendemos que sempre se fala a partir de um lugar, e o lugar está sempre em movimento, sempre se construindo e se desconstruindo. Então, reconhecemos que, seja o lugar de que se fala, o lugar de que se escuta, o lugar em que se dança, o lugar em que se briga, o lugar em que se pega, o lugar em que se come, mas, que nunca seja o de lugares essencialistas, que servem de argumento para oprimir e colonizar.

Muitas vezes, a violência da colonização confunde as relações e os limites entre colonizador e colonizado. Entendemos que se descolonização é sempre um movimento violento, como diz Franz Fanon, a desconstrução da colonialidade também será. Nesse sentido, pela lógica da luz – uma das maiores metáforas do Ocidente – luz, da razão que tudo ilumina, esclarece, ao estabelecer o não-europeu como ausente de luz. É preciso que se desloque essa luz vinda da Europa, que em sua violência, violência da luz, cega e ofusca. A desconstrução da colonialidade acontece na encruzilhada dos limites da Europa e na Europa. Em *Fé e Saber*, Derrida aponta essa dimensão violenta da luz:

Faz-se a luz. E o dia. [...] A luz (*phós*), por toda parte onde essa arché comanda e começa o discurso, e da iniciativa em geral (*phós*, *phainesthai*, *phántasma*, portanto espectro, etc.), tanto nos discursos filosóficos quanto nos discursos de uma revelação (*Offenbarung*) – ou da revelabilidade (*Offenbarkeit*), de uma possibilidade mais originária de manifestação. Mais originária, isto é, mais próxima da fonte, da única e mesma fonte. Por toda parte, a luz dita o que, ainda ontem, se acreditava ingenuamente ser possível subtrair e, até mesmo, opor à religião, e cujo futuro deverá ser pensado hoje (*Aufklärung*, luzes, *Enlightenment*, Iluminismo). (Derrida, 2000, p. 16-17)

Deslocar o debate para a encruzilhada é ser conduzido a pensar a partir das luzes das velas nas encruzilhadas, que não possuem o intuito de cegar, muito menos de levar a luz, à luz; mas de mostrar pontos possíveis para se caminhar, para margear, para sulear para além do Atlântico e do Mediterrâneo, para encontrar luzes deixadas por quem passou antes de nós.

Nem todo movimento e, portanto, nem toda produção do espaço assume a mesma re-

ferência. Diante disso, apresentamos o margear como um quase-conceito, como diria Jacques Derrida (2016), por ser mais força do que forma, que assim o é por seu movimento implicar uma prerrogativa estratégica de não captura pelo centro. Em vez dele, por exemplo, os corpos-escala marginais têm como sua referência a própria margem. É óbvio que há limites sempre próximos das margens, e por mais que se desloque ou que se tente transgredi-los, há interferências diretas e cotidianas deles nos projetos marginais. (Biteti; Grandi, 2022, p. 89)

O colonizador, o homem branco europeu que acreditava ser apenas ele dotado de luz, de razão e de espírito, com o intuito de levar a luz, mas, também, a espada e a cruz, ocupando um lugar de poder na estrutura colonial, centralizando-se pela violência em terras para além da Europa, leva consigo um forte armamento ideológico e instrumental, fundando em solo estrangeiro sua metafísica e suas colônias. Entendemos que a colonização não é apenas do pensamento, mas dos corpos e dos lugares. Podemos perceber a força da filosofia que atua no plano do pensamento, mas também no plano real. A desconstrução da colonialidade, então, acontece tanto no pensamento quanto na realidade. É importante lembrar que a desconstrução da colonialidade, tal como a desconstrução de Derrida, não pretende promover uma inversão e trocar um pelo outro, pelo contrário, a desconstrução da colonialidade quer desmontar as hierarquias. Nesse sentido, sem fazer uma inversão nessa estrutura e colocar o colonizado no lugar do colonizador, apenas vamos deslocar essa hierarquia intelectual na qual o homem branco europeu só a ocupou pela violência colonial.

Para o Ocidente, essa ameaça que vem de “fora” precisaria ser controlada, neutralizada, violentada para que então não ofereça mais perigo. Assim, iniciou-se uma história do Ocidente forte e seguro garantido por seus armamentos bélicos e pelo seu edifício metafísico, colonizando, assassinando e apagando o máximo possível qualquer resquício de singularidade dos povos não europeus; como também, suas religiões, suas ciências e suas éticas. Esse epistemicídio, essa prática de dominação direta, política, social e cultural, é o colonialismo. Para garantir sua história e seu predomínio, o homem europeu matou, estuprou, escravizou, inseriu drogas e enterrou tudo aquilo que a ele não se identificava ou que poderia voltar como ameaça. Para assegurar essa fortaleza, foi preciso se prender na sua identidade, que foi forjada a partir da criação da sua identidade e do rebaixamento do outro que não era o *eu* europeu. (Moraes, 2020a, p. 194-195)

O projeto colonial, enquanto um projeto das invenções hierarquizadas e distribuídas na estrutura do pensamento, inventou, também, uma ideia de homem, de humano. Essa ideia de homem ou de humano necessita ter suas características e definições para se tornar universal. No entanto, não bastou produzir e definir suas propriedades. Foi preciso inventar o outro, atribuindo-lhes elementos que constituiriam um ser menor e inferior, em

relação ao seu outro que seria um elemento universal. No movimento de se autoforjar, forja-se, também, o outro. Essa é uma das tantas violências do projeto colonial. Diante disso, a desconstrução da colonialidade coloca em xeque não apenas o lugar na hierarquia que esse homem ou esse humano ocupa, como problematiza o que é e o que significa esse homem. Ao deslocar essa estrutura e apontar esses limites, que definem o que é o Humano e o animal, o homem e a mulher, o humano e o não-humano, a desconstrução permite a chegada de outras concepções e compreensões sobre o que é o humano, o animal, gênero, sexualidade e raça. Deslocar essas hierarquias é desfazer o lugar subalterno destinado ao negro, à mulher, ao indígena, ao gay, à pessoa com deficiência, ao não-europeu, ao não-humano, a todos aqueles que não corresponderiam ao elemento universal homem branco europeu racional, e que, por esse motivo, foram tidos como a animalidade ou a monstruosidade do não-humano.

A desconstrução da colonialidade, também, coloca em xeque as heranças da diferença sexual e as categorias de gênero ocidentais. Esse trabalho, desenvolvido por Haddock-Lobo de um lado e Carla Rodrigues de outro, mostra a dimensão e a extensão das possibilidades abertas pela desconstrução. Reforçando, inspirados por Derrida a partir da ideia de *différance*, do debate acerca do estilo, da verdade e da distância, esses filósofos da desconstrução apresentam o debate da desconstrução da hierarquia dos binômios hierarquizados no contexto da sexualidade e do gênero, abrindo a novas possibilidades de relação e de modo de ser. Enquanto Rafael vai via Derrida e Preciado e pensa os gêneros das ruas, Carla Rodrigues, na força de Derrida e Butler, pensa as performances como ações políticas. Além disso, a desconstrução da colonialidade nos permite pensar a partir de outras heranças, africanas ou indígenas, outras compreensões de gênero e sexualidades, como é o caso do entendimento acerca dos gêneros na cultura yoruba apresentado por Oyèrónké Oyěwùmí ou de sexualidade segundo Sobonfu Somé. Além disso, podemos, também, recorrer aos mitos indígenas ou yorubanos para pensarmos performances de gênero como possibilidades de modos de ser e agir.

Proponho articular a desconstrução de Derrida ao vínculo significado e significante à desconstrução de Butler ao vínculo entre sexo e gênero. [...] Butler vai pensar o gênero como *performance*, um tipo de performance que pode se dar em qualquer corpo, portanto, desconectando da ideia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero (Rodrigues, 2020, p. 42)

O homem branco europeu em sua performance, acreditando em seu próprio mito, na sua própria performance, o único possuidor de razão, de um senso estético, de uma linguagem, nega essas qualidades e características a todos os que não correspondem ao seu ideal

universal de Homem, como explica Gislene dos Santos em *A invenção do ser negro*. Dessa maneira, forjando uma ideia de humanidade, de humano, de homem, forja-se, também, um outro que estaria mais distante do ideal de homem e mais próximo da animalidade, da objetificação e da monstruosidade. A desconstrução da ideia de humano, então, leva-nos a pensar todos os seus outros, mas, também, o próprio outro do humano, sua não humanidade, sua monstruosidade. Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo*, num movimento de pensamento que nos lembra muito o da desconstrução, aponta que a violência colonial apaga os limites, entre o humano e o inumano, o humano e o monstro. Essa desconstrução é feita, também, por Dirce Solis, em que, apontando os limites do humano e do inumano, aparece o monstro. A desconstrução desses limites é a desconstrução dos limites que permitem que essas hierarquias se estabeleçam. O deslocamento dessa estrutura é o deslocamento dessas hierarquias. Deslocar, portanto, é permitir a diferença pela diferença, o outro pelo outro, o eu como um outro.

O que a sociedade busca e aceita é o homem definido e compreendido a partir de certos padrões de humanidade- o homem bom, temente a deus, respeitoso da pátria, família, tradição ou propriedade privada, o homem dos valores morais socialmente aceitos. Tudo aquilo que foge a essa regra pré-estabelecida, que coloca o indivíduo à margem, como marginal, portanto, faz parte do inumano o monstro inumano “é um homem que não corresponde ao conceito [sempre logocêntrico] de homem, tal como o inumano é aquela forma do humano que não se adequa ao conceito do humano”. (Solis, 2019, p. 236-237)

A desconstrução da colonialidade não visa desconsiderar ou destruir toda a produção europeia produzida até a atualidade, mas, compreender que todo, ou quase todo o pensamento europeu contribui para a violência colonial. Entendemos que, a partir de uma desconstrução da colonialidade, o pensamento europeu colonial perde seu lugar hegemônico e predominante. Diante disso, passa a ser mais uma possibilidade de pensamento com que podemos jogar. Além disso, não buscamos um lugar fixo, uma origem, uma essência para dizer nós. Não cairemos nesse outro mito que é o da origem, uma *arque* enquanto origem de comando e fundacional. Queremos deslocar espacialidades para movimentar pensamentos, herdar heranças reprimidas e recalçadas, abrir-se às rachaduras e fissuras provocadas pela desconstrução. A partir disso, podemos construir e tecer novas escrituras, novos espaços e pensamentos, possibilitando outras práticas de subjetivação, novos saberes, novos modos de ser e pensar que direcionem para aberturas de possibilidades e devires que não são esperados, que não são aguardados, mas que acontecem, que chegam sem serem esperados, para histórias e construções epistêmicas.

A desconstrução da colonialidade é uma tentativa de descolonialidade ou de descolonização do nosso pensamento e de nossas práticas a partir do Brasil e do sul do mundo.

No entanto, compreendemos a impossibilidade da descolonização, a impossibilidade de se descolonizar. Por que seria impossível ou é impossível descolonizar? Em primeiro lugar, porque entendemos que ser e estar no mundo, já é em si uma prática ou um movimento colonial. Entendemos por colonial, ou por colonizar, não apenas as práticas violentas de colonização no âmbito espacial, geográfico, econômico, territorial ou cultural. Por colonizar, entendemos o estar no mundo, o estar na relação com o outro. Estamos sempre colonizando ou sendo colonizados em algum momento. Colonizar é estar na relação com outro, o outro humano, não-humano, natureza, animal, texto, cultura, língua, pensamento. É sempre uma questão de alteridade. Portanto, é sempre violenta, uma vez que modifica ou transforma alguma coisa. Por essa razão, é importante pensar sempre a violência no sentido filosófico, uma vez que uma violência pode ser destruidora, transformadora, conservadora e aniquiladora. Mas, também, uma violência da criação, da invenção, da resistência. Pensar que toda relação com o outro, que toda relação de alteridade consiste em ocupar, em passar pelo outro, em trazer e deixar rastros, é violenta, em alguma medida, é entender que essa relação, essa troca, essa ocupação, pode abrir-se ao porvir, ao inesperado, ao novo. Relacionar-se com o outro é estar colonializando e sendo colonizado ao mesmo tempo. É estar ocupando ou sendo ocupado quase sempre sem querer ser, você não percebe muitas vezes quando o outro está em si. A partir desse entendimento de uma relação quase que parasitária e de contaminação da relação, é impossível sair e ficar da mesma maneira que anteriormente. Todo contato com o outro me modifica e transforma aquele que entro em contato. No entanto, é preciso sempre estar atento às práticas violentas de colonizar, de contactar, de se relacionar, que tem como intuito a eliminação do outro, a destruição daquele que me relaciono, que busca modificar, transformar, visando um apagamento total do outro.

A desconstrução da colonialidade é importante, pois nos coloca numa posição de o que fazer diante daquilo que me colonizou. Em que medida colonizo o outro? Em quais sentidos ou práticas também reproduzo a mentalidade colonizadora? O que fazer com a colonização? Se acharmos que é só jogar no lixo ou virar as costas, estamos muito enganados. Porque do espectro da colonização, da marca da colonização, da violência da colonização, da contaminação promovida pela colonização, não se livra apenas fazendo uma hemodiálise dos pensamentos, uma psicanálise dos corpos, um banho de descarrego ou uma ontologia dos restos. A colonialidade é um espectro, um fantasma que vai sempre rondar, nos sonhos, nas práticas, nos atos falhos, no texto, na língua, no nosso corpo, no pensar, no modo de ser. Dessa forma, é preciso invocar uma ontologia dos rastros, dos fantasmas, dos espectros. A desconstrução nos ensina a jogar com as sobras, com o que



transborda, com o que escapa. Diante disso, só nos resta sempre desconstruir essa colonialidade, deslocando, esgotando, pressionando, tensionando, levando aos limites, abrindo aos seus possíveis e devires.

A violência colonial, a violência do colonizar, que às vezes chega sem avisar, encontra, em todas as práticas de resistências contracoloniais, uma outra violência. Resistir também é violento. Nesse sentido, a desconstrução é o pensamento e uma prática da violência. A desconstrução não nega, nem recusa a violência. Se não moralizarmos a violência, ou sempre pensarmos a violência a partir do âmbito moral, veremos que a violência, ou um tipo de violência, é sempre necessário; principalmente se entendermos que qualquer ato de resistir, de se rebelar, de contraforça ou de contrapoder, é violento ou pode ser violento. Violência é, também, toda e qualquer prática ou ação contrária, desviante, que provoque uma tensão ou mal-estar, um incômodo ou uma mudança. A desconstrução é violenta porque toda tensão, toda força, todo deslocamento, coloca em movimento um outro, uma outra situação, questão, sujeito, lugar etc., que se move, que é mexido, que é tensionado sem que lhe peçam. Dessa maneira, existe uma dupla violência na desconstrução da colonialidade que é própria da desconstrução, mas que, além disso, é de resistência à colonialidade, que, por sua vez, também, e só é, e sempre é violenta. A colonização é violenta tal como a desconstrução da colonialidade, e não vemos isso como um problema, pelo menos não num sentido moral.

A violência de que você falou, quer se trate de *dressage*, dos animais ou das refinadíssimas formas de violência simbólica presentes na comunidade filosófica, para mim é sempre a mesma: é muito diferenciada, mas no fundo a violência é irreduzível, temos sempre *dressage*, *Zucht und Zuchtung*. Até mesmo na argumentação mais respeitadora do outro, há um certo modo de imprimir hábitos [...] Não há violência natural, um terremoto não é violento [...] Se estamos de acordo sobre o facto de que não há violência natural no sentido da naturalidade, então deveríamos chamar “violência” ao que não permite ao outro ser o que é, ao que não deixa lugar para o outro. [...] A brutalidade não é apenas uma violência não refinada, é uma violência má, depauperante, repetitiva, mecânica, que não abre ao por vir, que não deixa lugar ao outro. (Derrida, 2006, p. 148)

A desconstrução da colonialidade permite e deixa chegar a contradição, o excluído, o diferente, o novo, porque entende sua força e sua potência, pois há, na contradição, um desejo que a move, que a pulsiona, que desloca e movimenta. A desconstrução da colonialidade não se pretende uma psicanálise, não quer colocar em xeque uma prática colonial, a partir de algum elemento que estaria em seu inconsciente. Porém, nos movimentos de deslocamentos, muitas coisas surgem, chegam e acontecem. Nesse sentido, se não vamos fazer buscas ao inconsciente, da mesma maneira não vamos fazer uma ontologia colonial.

É preciso entender que a desconstrução da colonialidade permite sempre uma abertura ao que está por vir, mas também, ao que estava recalcado.

A desconstrução da colonialidade, da herança colonial, recebe o que herdara, mas desloca, descentra, desierarquiza. Pois, uma desconstrução da colonialidade é uma desconstrução da centralidade. Procura-se, então, deslocar o centro de sua centralidade, afirmando a potência daquilo que está à margem. Trata-se de pensar os limites e as bordas das relações, que são quase sempre impossíveis, pois nunca sabemos, considerando a lógica da contaminação e da mistura, quando começa e termina um limite. É nos limites e nas bordas que acontecem as tensões que possibilitam nos abrirmos a outros saberes e à criação de novos saberes e pensamentos; porém, sem querer buscar um centro ou uma centralidade, sempre margeando pelos limites, pelo periférico. Visto que, sabendo da violência da centralidade e da centralização, entre uma violência do margear e do centralizar, a desconstrução da colonialidade segue pelas margens, porque está sempre em movimento, já que a centralidade se apresenta como unidade fixa e que empurra para longe, que afasta para as margens, o indesejado. O que os centros não percebem é que a margem sempre cresce. Sobre a violência da unidade, do um e sua relação com o centro, Derrida explica em *Mal de arquivo*, que

O Um como centro. Ao mesmo tempo, mas num tempo disjuncto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo dessa injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. O Um se faz violência. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência. (Derrida, 2001b, p. 100)

Desconstruir os limites, operar pelas bordas e transbordar os limites, nos conduz a refletir outras configurações para pensar e agir. Nesse sentido, quando se apresenta uma paisagem ou um cenário de centro e periferia ou de centro e margem, ao desconstruir, ou pensar como a desconstrução acontece nessa imagem, não estamos entendendo essa desconstrução como aquela que, ao desfazer essa relação, centro e margem, invoca uma multiplicidade de centralidades. Pelo contrário, a desconstrução se move pelo operador da desconstrução da colonialidade margear. Isso quer dizer que não pensamos em termos de centros ou de centralizações, mas de marginalizações e de margear. Em outras palavras, “estratégias espaciais de não captura efetivadas por meio do margear –ou seja: a realização de diferentes formas de ser e estar à margem que não assumem o centro como sua referência primária” (Biteti; Grandi, 2022, p. 74).

Ao mesmo tempo que as margens são margens do centro, elas são margens das margens, parafraseando o além dos além de Estamira. As periferias são margens da cidade, mas uma margem de potências criadoras e de resistência. Enquanto margem, ela cresce,

ela é movimento, ela aperta os centros, transforma os centros em margens. Ora, já dizia Bertolt Brecht, que o mal dos centros é não compreender que as margens pressionam os rios. Nesse sentido, pressionando a paisagem de centro e periferia, mas também, de sujeito e objeto, falar a partir das margens produzidas pelos centros é assumir a margem enquanto lugar de potência, de produção de conhecimento, de práticas e ações revolucionárias. Assim, transformar os centros em margens seria uma transgressão total. É pensar, com Leminski, que marginal é quem escreve à margem, que produz a margem, à margem. Diante disso, falar a partir das margens e da produção de saberes dessas margens é escolher margear, como modo de ser e de existir a partir das margens. É claro que alguém pode até ter a pretensão de transformar a margem em centro ou, até mesmo, de abandonar o margear pelo centralizar. Isso é escolha de cada um, transformar ou não a margem em centro. Mas, nesse mesmo raciocínio, nem todo mundo que está na margem é marginal ou margeia. Porém, nem todo mundo que está no centro se deixa centralizar. Muitas vezes, escolhe ou é conduzido a margear pelos centros. Escolhemos, portanto, por assumir a margem enquanto margem, e transformar os centros em margens. Nesse sentido, as margens são possibilidades contra todos os centrismos.

A paisagem que se apresenta, que se forma, ou se desforma, é a de que só há margem. Dessa maneira, compreendemos, a partir da desconstrução da colonialidade, que uma margem se coloca à outra margem, que só é possível margear. Margear é movimento; margear é alargamento; margear é crescer para os lados; enquanto centralizar é se individualizar, é se fechar, é se imobilizar, é crescer para cima, de forma a criar hierarquias e subalternidades. A desconstrução da colonialidade procura desconstruir qualquer tipo de hierarquia, principalmente aquelas garantidas pelo poder. Assim, se desloca qualquer tipo de centralidade que marginalizaria o outro. Então, considerando a força e a potência da margem, a desconstrução da colonialidade atua sempre pela margem, pelo margear, marginalizando os centros. Em outras palavras, retirando o que, a princípio, garantiria um certo lugar de exercício de poder e de controle.

A desconstrução da colonialidade não é um processo de purificação, pois, entendemos a força da contaminação e da relação. Porque consideramos a lógica do rastro e da spectralidade. A desconstrução da colonialidade tem como tarefa pensar a partir dessas relações, desses contatos, desses encontros, para, dessa maneira, construir outras formas possíveis de pensar e de viver, sobretudo, outras realidades que foram reprimidas e recalçadas pela violência da colonização. Diante de tudo o que falamos até aqui, é possível pensar a desconstrução da colonialidade enquanto uma estratégia para que possamos pensar outras histórias, outras formas de pensar e de olhar o mundo. É preciso pensar outras

histórias, uma história para além da história, da história segundo o invasor, o colonizador. Mas, uma história plural, uma história que abra ao por vir, que se abra à invenção, ao outro, ao impossível. É preciso criar novos mitos, desmitificar outros. Pensar uma história antes do início da história, além da história. Uma história escrita de outras maneiras, com outras escrituras. Uma história da invenção, da escolha, do por vir. Uma história sem origem (*arqué*), sem fim (*telos*). Uma história sem História.

Compreendendo as fissuras e brechas que deixamos escapar, pensamos aquilo como impossível, portanto, como possibilidade de pensar. Entender que aquilo que era estranho ou contraditório, de alguma maneira, nos era familiar, e é com esse familiar que se opera a desconstrução, promovendo novas aberturas para o pensamento, deixando o novo, o antigo, o que não estava no jogo, jogar, ou melhor, deixando que o outro entre na gira. A desconstrução é marcada pelo deslocamento. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade promove movimentos de deslocamentos que implicam em mudar posições no jogo, na gira, mudando perspectivas, espaços e lugares. Sendo assim, quando diz respeito à questão do lugar (O que é um lugar?), do espaço, do *topos* e da posição, quando pensamos a desconstrução da colonialidade, a hierarquia estabelecida do lugar do colonizado e do colonizador, lugares abissais, se desfaz.

A desconstrução da colonialidade é também a desconstrução da língua, a língua enquanto questão; enquanto questão colonial, que está tanto em Derrida quanto em Fanon. O que é uma língua? O que é falar? O que é linguagem? O que é se comunicar? É preciso entender que a língua que falo é sempre a língua do outro, diz Derrida. Em alguma medida, é sempre a língua do colonizador. Então, o que eu faço com essa língua? Pensar a questão da língua, a partir da desconstrução da colonialidade, é pensar suas multiplicidades, seus desvios, seus enxertos, suas aberturas, suas mudanças e transformações. Mas, sobretudo, as implosões, os esgotamentos, transgressões e invenções que podemos pensar como violências e resistências que podemos cometer com e a partir da língua. Dessa maneira, podemos deslocar discursos de tentativas de uma língua ou cultura dominante, pois toda língua traz consigo a marca de uma dominação colonial. Nesse sentido, o trabalho de Lélia Gonzalez e bell hooks estão bem próximos do que estamos pensando em termos de desconstrução da colonialidade. Tanto bell hooks quanto Derrida colocam a seguinte questão: o que fazer com essa língua que me coloniza? Uma boa resposta está em Lélia Gonzalez, no pretuguês. Mas, também, é possível pensar os sotaques e as gírias locais e regionais que cotidianamente inventam uma nova língua. É possível pensar a partir do portunhol na tríplice fronteira Brasil, Argentina e Paraguai; da gualin do teteca no Rio de Janeiro; da língua bantu; do jeje; do yoruba; das centenas de línguas indígenas. É preciso

compreender que o português falado no Brasil é diferente de norte a sul; do leste ao oeste; muitas línguas faladas e escritas que contaminam e enriquecem a língua do colonizador. Nosso português não é português. É o português produzido nas margens, na margem do globo, na margem da língua. A partir de Derrida, Rafael Haddock-Lobo, em *Fantasmas da Colônia*, pensa a relação da colonialidade com a língua e diz

Jacques Derrida não era da floresta e parece se lamentar tanto por isso, por ser do povo do Magrebe, que teve toda a sua cultura e língua destituídas pelo processo colonial que, por sua crueldade, ao longo das gerações, não deixou a ele senão uma língua, que não lhe pertence. Ele, Derrida, com a cabeça voltada ao Mediterrâneo para empreender sua desconstrução da colonialidade, parece nos dizer: [...] Para nós, nascidos abaixo da linha do equador, não há pertencimento possível, nem nenhum tipo de propriedade, só tentativa de reapropriação. A língua e a cultura são como as invasões aéreas, bombardeios, avanços bandeirantes, epidemias, estupros, escravização e extermínio. Por isso é necessário o jogo da invenção de uma língua e uma cultura que esgarce e arrombe o europeísmo por dentro, cravando em seu seio as flechas beduínas que marcam aquele deserto tão celebrado por Nietzsche. (Haddock-Lobo, 2020, p. 154)

Compreendendo que a língua marca uma cultura, um grupo, um lugar, um modo de ser, a possibilidade de diálogos, de leituras de códigos, falado ou não falado; a desconstrução da colonialidade, na herança derridiana, entende e desloca a hierarquia voz e escritura e pensa outras possibilidades de língua, de língua-outrem. Como nos ensina Derrida, já nascemos colonizados por uma língua, que não escolhemos falar. O que nos resta? O que fazer? Em *Tempestade* de William Shakespeare, Caliban, refém da invasão colonial, aprende a língua e dela faz um movimento poderosíssimo, aprende a xingar e a praguejar o colonizador. Nesse sentido, o que fazer com a língua, entre muitas coisas, também podemos praguejar e xingar, mas, podemos escrever pela cidade com nossos corpos, ocupar lugares, espaços, escrever por muros, paredes, subir e descer marquises; podemos dançar, gingar, podemos escrever toda uma cidade, deixando rastros, que permitem muitas leituras e resistem às violências possíveis de uma interpretação dominante. Essa cidade, ao contrário da cidade cartesiana, desconstruída por Dirce Solis, é uma cidade do acaso, da anarquia, do *kaos*, do devir, da exceção, das escrituras, que resiste aos projetos dos amigos da ordem e da luz. Nesse sentido, essa cidade que pensamos é aquela que permite o por vir e que resiste às violências dos apagamentos e da segurança por meio desses apagamentos, obliterações, exclusões e execuções. Se antes, Descartes parte da metáfora do edifício, agora, ele desloca para a cidade, e essa cidade da razão, da luz, se opõe à cidade da desordem, da escuridão, das trevas, dos becos, das vielas, das marquises e de todos aqueles que são indesejáveis e inimigos da ordem dominante. A filósofa Dirce Solis explica que

Descartes desloca a metáfora arquitetônica para a construção, agora, da cidade, estabelecendo que as edificações e traçados irregulares são fruto do *acaso*, o contrário da cidade ordenada, construída de forma contínua e ininterrupta, através dos mecanismos da razão [...] A cidade da razão cartesiana seria, também, antítese da desconstrução. (Solis, 2009, p. 82-83)

Em outras palavras, entendendo que a escritura também é língua, que escritura não é apenas o ato de escrever, a desconstrução da colonialidade, quando acontece, escreve, na realidade, o seu acontecimento em muitos espaços e lugares, em muitos textos, marquises e muros da cidade. A produção de códigos não é apenas aqueles produzidos na linguagem oral ou escritural, mas, também, espiritual. Na madrugada, ao chegar em algum lugar, sempre atento aos sinais que não são da ordem da interpretação racional e fonética, mas do sentido, da pele. Pele esta que entendemos como um operador da desconstrução da colonialidade.

Compreendendo sempre a dificuldade dos limites, do dentro ou do fora, do eu e do outro; a questão da escuta, a partir da discussão da colonialidade, é de uma importância radical se quisermos pensar a desconstrução da colonialidade. Considerando toda a questão da violência colonial, sabemos que a violência da interpretação é também devido à violência do somente poder escutar uma voz, uma herança. Nesse caso, a voz do colonizador. Para pensarmos uma escuta por vir, é preciso desconstruir, deslocar o lugar hierárquico que a voz europeia ocupa nas sociedades do sul do mundo. (Moraes, 2021a, p. 119)

### **Operadores da desconstrução da colonialidade**

Seguindo o pensamento de Dirce Eleonora Nigro Solis, para pensarmos e darmos sentido à força da desconstrução da colonialidade, compreendemos que a desconstrução da colonialidade necessita de seus operadores. Assim, os denominamos operadores da desconstrução da colonialidade<sup>4</sup>. Nós trabalhamos com alguns: nóix; pele; forjar; gira; gira-macumbística; assentamento; comer bem; escuta por vir; marquise; beco; encruzilhada; abre-caminho; samba; macumba; capoeira; rua; esquina; funk; praia; margear; margem;

---

4 Esse movimento de criar ou usar nossos elementos ou questões como conceitos também foi produzido pelo filósofo brasileiro Renato Nogueira, em sua Afroperspectiva. Nogueira parte de pelo menos três pensamentos, o quilombismo de Abdias Nascimento, o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e o afrocentrismo de Molefi Asante. Além disso, a afroperspectiva se fundamenta, sobretudo, no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari no que diz respeito ao entendimento da filosofia enquanto uma prática de criar conceitos e a ideia de personagens conceituais, que Nogueira irá pensar em termos de personagens conceituais melanodérmicos. Na luta contra o racismo antinegro, Renato Nogueira invoca todos os elementos, práticas e personagens conceituais atravessados pela questão racial no combate ao racismo, ao colonialismo e na busca de outros modos de viver e de se relacionar. Diante disso, de alguma maneira, Nogueira parece estar fazendo algo próximo como desconstruir a colonialidade.

---

vadiagem; fechamento; navalha; cachimbo; etc. Esses operadores, que escolhemos a partir das nossas realidades, nossas experiências, nossas identificações, são fundamentais para pensarmos a filosofia a partir daqui. Dessa maneira, alguém pode dizer que nossas questões são muito locais. Sim, são locais para pensar o aqui e o acolá. Mas são elementos que nos possibilitam movimentar pelo pensamento, pelas ruas, pelas universidades, pelos textos. Esses e outros são nossos operadores da desconstrução da colonialidade. Isso não quer dizer que não trabalhamos com os conceitos clássicos da filosofia e com os quase-conceitos de Derrida. Pelo contrário, como dissemos algumas vezes, não é uma questão de negar, mas de assumir heranças e trabalhar com elas. Por esse motivo, Rafael Haddock-Lobo dirá que:

Por aqui, muitas ruínas, cacos, restos e rastros encantados permaneceram nos saberes dos habitantes originários e nos daqueles sequestrados e trazidos nos navios negreiros. Se para Derrida, não lhe restou nada além da cultura e da língua francesa – e daí sua tarefa de olhar para a Europa de modo a desconstruir esta herança –, para nós há mais elementos à nossa disposição para empreender, num mesmo gesto, a desconstrução do europeísmo e a descolonização dos saberes massacrados pelo racismo epistêmico. (Haddock-Lobo, 2020, p. 143)

A filosofia popular brasileira de Rafael Haddock-Lobo também opera por meio dos operadores da desconstrução da colonialidade. *Fantasmas da colônia* e *Abre-caminho* são os dois livros em que Haddock-Lobo irá assumir definitivamente a FPB, o que ele, de uma certa maneira, já fazia em seus primeiros trabalhos. Sobre FPB, e, também, o motivo de não abrir mão do termo filosofia, Haddock-Lobo diz

Trata-se de um asseguramento epistemológico e político para essas outras experiências de pensamento que merecem e precisam ter suas dignidades reconhecidas. Isso para, em um primeiro momento, pensar que o que queremos reivindicar por *filosofia brasileira* é certamente composto pelas filosofias ameríndias e pelas filosofias africanas e afro-diaspóricas. [...] Essa FPB, que na verdade são filosofias, que são populares e que são brasileiras, seria, ao mesmo tempo, aceitar os limites do que pode fazer o saber acadêmico, juntamente com uma tentativa de forçar esse limite para além de suas margens, tentando diminuir as barreiras que separam as universidades daqueles que não estão lá. E tais barreiras só serão enfraquecidas se, num mesmo movimento, tentarmos trazer para as universidades as vozes destes e dessas que lhe são estranhos, mas também de levar a academia para fora da universidade, como Rosa em seu enveredamento pelos sertões. A FPB, portanto, obriga a um trabalho de campo, obriga aquele ou aquela que se dedica à tarefa de pensar a cultura popular brasileira a que abandone a solidão, o silêncio e o conforto das salas, escritórios e bibliotecas, como fez Walter Benjamin, e vá às ruas, também com seu caderninho, aberto às experiências múltiplas que, somente assim, poderá vivenciar (Haddock-Lobo, 2020, p. 133-135)

Mas, realmente, foi em *Fantasma da colônia* e *Abre-caminho* que a desconstrução da colonialidade ocorreu de forma mais violenta. Em parceria com outros autores, Haddock-Lobo escreveu e organizou alguns livros que passam ou tratam da questão da desconstrução da colonialidade e da filosofia popular brasileira. Tanto em *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*, quanto em *Encruzilhadas Filosóficas*, é possível perceber e encontrar a força da desconstrução da colonialidade e os elementos de uma filosofia popular brasileira, filosofia essa que precisa, como ele vai dizer, “se debruçar sobre nossa cultura popular” (Haddock-Lobo, 2020, p. 139). A própria filosofia popular brasileira só foi possível a partir da desconstrução da colonialidade operada por Rafael Haddock-Lobo, uma vez que desloca as hierarquias, permitindo pensar filosoficamente a partir de outros espaços, modos de ser e sujeitos

a filosofia popular brasileira também é necessariamente ética, política e poética; que, para além de ritos religiosos, “nossas macumbas (sambadas, gingadas, funkeadas, carnalizadas, dribladas na linha de fundo) traçam as tramas do diálogo com os ancestrais”; e que, encarnadas e incorporadas nas ruas, estão à disposição do pesquisador cambono em qualquer terreiro, nos botequins, nas arquibancadas, nos pagodes, nas festinhas de subúrbio, nos trens, enfim, em qualquer “corpo encantado” que se encontre nas ruas. (Haddock-Lobo, 2020, p. 148)

A geógrafa Mariane de Oliveira Biteti, pensando a partir dos ventos do Atlântico e nas potências do margear, pensa o movimento como um rodopiar. O rodopiar estaria para além da dialética, para além do espiralar. Nas forças dos ventos que movem o margear, é no rodopiar das pombagiras, que pisam na fogueira e não se queimam, o rodopiar é o que faz as margens girarem, se movimentarem, para todos os lados, para cima, para baixo, para o centro, para o dentro ou para o fora. O rodopiar é movimento que se dá na gargalhada. Uma vez que o espiral ainda concentra uma ordem, uma organização e um certo controle de onde quer chegar, a partir de uma *arque* originária e de comando, com o *telos* como fim, o rodopiar é a cambalhota de exu, como diz Rafael Haddock-Lobo. Rodopiar é o S dobrado seguido do beija-flor da capoeira. O rodopiar é a repetição originária. Se no Evangelho de João, no princípio é o verbo (*logos*); se, em Derrida, na origem é o suplemento; e se, em Preciado, a origem é o dildo; no margear, a origem é o rodopio. O rodopiar é o próprio *kaos*. O rodopiar não é linear, nem para frente nem para cima, tal como a dialética como motor da história ou como a espiral que parte de uma imanência. O rodopiar não possui a ordem e a segurança desses movimentos. O rodopiar é o se lançar no mundo, deixar a margem margear. Aquele que margeia margeia no centro e nas margens, e rodopia entre o suposto centro e a margem marginalizada. Enquanto, de alguma maneira, o espiral se movimenta em direção ao centro, o rodopio é a margem construída o tempo todo, sem



fazer referência ao centro. O rodopio é a condição de possibilidade do margear pelo margear, da margem pela margem. O rodopio é o movimento em múltiplos sentidos, partindo de múltiplos lugares. O rodopio é o agito, é a bagunça, é uma atividade intensa, ninguém segura, ninguém apreende. O rodopio é o por vir. O rodopiar é o acontecimento. Ele acontece sem se esperar, porque ele é agitado, ele é a reviravolta, a cambalhota, a pirueta, ele circula e volta, rodeia, gira, contorna, sai e volta. O rodopio é o giro na gira na hora do *Ilá*, momento em que o orixá grita seu nome. O rodopio é o grito de liberdade daquele que margeia. O rodopio é o rastro. O babalorixá Antônio Carlos de Oxóssi, diz que, no rodopio, Exu afasta da gente quem não presta. O rodopio é a própria desconstrução da colonialidade.

### Fechamento

Para encerrar esse texto, ressaltamos o que o leitor já sabe, que esse texto, em sua forma, pouco tem de desconstrutor, estando quase ele todo muito bem estruturado, fundamentado e argumentado, fazendo *jus* a um trabalho acadêmico, científico. Mas, acreditamos que algumas rotas de fuga apareceram no corpo do texto, nessa escritura, porque esse texto carrega algo que é da ordem da coisa de pele. Ao longo do texto, as rotas de fuga que foram desenhadas, podem não terem sido percebidas, pois são espectrais. Por ser espectral, entre o corpo e o espírito, a pele é o que eu toco e o que me toca, é o que eu vejo e o que não vejo, é o que diz e o que não diz. A pele é sempre abertura. Então, é importante saber que é um texto escrito pela pele, na pele, sobre a pele, por cima e a respeito dela. Entendemos que a escrita nesse papel marca e invoca espectralidades em termos de herança, de presença e de projetos por vir, de que, muitas vezes, não podemos dar conta.

O que percebemos, a partir de uma desconstrução da colonialidade, no sentido proposto pelo filósofo Rafael Haddock-Lobo (2020(a)), é que, ao promovermos um deslocamento dessa dualidade dicotômica, espírito e corpo, hierarquicamente estruturadas, implica-se num pensamento dessa coisa de pele que opera sem essas dicotomias separadas hierarquicamente. Essa coisa de pele é transgressora, opera enquanto uma pedagogia da transgressão, nos moldes da filósofa afroamericana Bell Hooks (2013), que, ao problematizar a dicotomia corpo e alma, pensa uma pedagogia do eros. Ainda nessa linha, a geógrafa do pensamento Mariane Biteti descreve a pedagogia do eros. (Moraes, 2020c, p. 70)

Não negamos, e reconhecemos, que mesmo fechando esse texto, no fechamento de uma conclusão, de um encerramento, esse fechamento é uma forma de abertura que contradiz um princípio de identidade argumentativo que rejeita a contradição. Então, fechamos esse texto enquanto uma abertura que acolhe, que recebe, por meio de uma hospitalidade incondicional, que não nega operar à margem, pelas margens do texto. Essas margens nem

sempre são as dos limites das folhas, mas dentro, por dentro no miolo, no meio do texto, entre as palavras, os pontos, os espaçamentos, as ideias que saltam do texto e que tocam a pele dos olhos e do tímpano.

Compreendendo a economia no sentido derridiano, a desconstrução da colonialidade nos ensina uma economia das margens – das ruas, dos terreiros, das encruzilhadas, das matas, das praias, dos subúrbios, dos estádios, dos bares, dos becos, das marquises, das rodas de samba e de capoeira, além de muitos outros lugares e espaços – nas quais esses lugares e espaços atuam como operadores para dar força e potência, possibilitando que pensamento e modo de ser e estar no mundo se efetivem de outra forma. Ao toque do atabaque, na batida do tantã ou nas pulsões do 808 Volt Mix, feitiços, encantamentos, amarrações, acordados, fechamentos e alianças são construídos. Não sendo uma filosofia, a desconstrução da colonialidade é condição para uma filosofia por vir, a partir do sul, a partir da margem de cá do Atlântico, do Mediterrâneo, que jogue o jogo e não caia nas armadilhas dos jogos ditados por pensamentos centralizadores e excludentes. Uma filosofia que é formada a partir de economias das margens, que não nega as contradições e busca os transbordamentos dos limites que surgem, relacionando forças e potências que deslocam sempre os lugares de segurança, convocando novos conceitos para jogarem com os conceitos da tradição.

Por fim, a desconstrução da colonialidade só faz sentido se, ao final desse texto, o leitor possa fechar junto num deslocamento das hierarquias, no desfazer das centralidades, invocando novos operadores da desconstrução da colonialidade que permitam o movimento, o movimento de margear pelo pensamento, fazendo a gira girar, deixando o acontecimento acontecer. Sendo assim, sabendo que um beco não tem nada de um lugar sem saída, entendemos que esse texto te puxa para o beco como um lugar de criação, na escuridão, na falsa aparência de um não-lugar, de uma não-passagem, mas que possibilita que você reinvente a partir da desconstrução da colonialidade. Em outras palavras, é preciso escutar o texto, invocar uma escuta por vir que não é a escuta da letra fonética; é a escuta das margens e do margear. É a escuta dos pés que constroem esse texto, que ecoam a partir de pisadas na rua, no asfalto, na praia, no paralelepípedo, no barro, na mata, no terreiro, na igreja, na feira, no bar, na universidade, no samba. Caminhar também é tocar. Então, esperamos ter conseguido caminhar juntos nesse texto, construindo e desconstruindo o que é desconstrução da colonialidade.

## Bibliografia

- BISET, E.; MORAES, M. J. D.; HADDOCK-LOBO, R. Os saberes dos povos e a desconstrução: Religiosidade, natureza e cultura. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagem**, v. 2, n. 4, 2021.
- BITETI, M. O. Morte e Vida Pombogira. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagem**, v. 2, n. 4, 2021.
- BITETI, M.; GRANDI, M. S. O corpo-escala e as estratégias espaciais do margear: proposições preliminares. **Revista Espaço e Cultura**, n. 51, 2022.
- BITETI, M. O.; MORAES, M. J. D. Vidas e Saberes Periféricos como Potências Transgressoras. **Tlalli Revista de Geografia**. 2019.
- BORGES-ROSARIO; MORAES, M. J. D. HADDOCK-LOBO, R. (org.). **Encruzilhadas filosóficas**. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.
- BORRADORI, G. **Filosofia em tempo de terror**. Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**. Tradução: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- DERRIDA, Jacques. **Escritura e Diferença**. Tradução de Maria Beatriz. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **O gosto do segredo**. Tradução: Miguel Serras. Lisboa: Fim de Século, 2006.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Papel Máquina**. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Políticas da Amizade**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **A solidariedade entre os seres vivos**. Entrevista a Evando Nascimento. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 de Maio, 2001a.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo: Uma impressão freudiana**. Tradução: Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.
- DERRIDA, Jacques. **O Monolinguismo do Outro**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001c.
- DERRIDA, Jacques. **Fé e Saber**. In: Derrida, J, VATTIMO, G. (Orgs). *A religião: o seminário de Capri*. Tradução: Marcelo Rondinelli. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro:

Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução: Joaquim Costa e Antonio Magalhães. São Paulo: Ed. Rés, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução: Maria Margarida Correia. Posições. Lisboa: Plátano Editora, 1975.

DERRIDA, Jacques.; ROUDINESCO, E. **De que amanhã**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo. César. (Org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Editora NAU, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O legado de Jacques Derrida para a filosofia no Brasil, onde fez sua última conferência, em 2004. *Jornal O Globo*, 04/10/2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/o-legado-de-jacques-Derrida-para-filosofia-no-brasil-onde-fez-sua-ultima-conferencia-em-2004-14128990>. Acesso em: 06/03/2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Fantasma da Colônia**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Abre-caminho**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2022.

MATOS, O. C. F. Derrida: da razão pura à razão marrana. **Psicologia USP**, v. 27, n. 2, 2016.

MORAES, M. J. D. **Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Náú, 2020a.

MORAES, M. J. D. Becos, ruas, marquises e esquinas. In: BORGES-ROSARIO, F.; MORAES, M. J. D.; HADDOCK-LOBO, R. (Orgs.). **Encruzilhadas filosóficas**. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020b.

MORAES, M. J. D. Por uma filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade. In: NOYAMA, S. (Org.). **Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo**. Curitiba: CRV, 2020c.

MORAES, M. J. D. A escuta por vir. **Revista Ensaios Filosóficos**, 2021a.

MORAES, M. J. D. Comer bem como experiência de encantamento. **ABATIRÁ – Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, v. 2, n. 4, 2021b.

RODRIGUES, C. **Escritas – filosofia e gênero**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

SANTIAGO, Silvano. **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. **Arruaças: Uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SOLIS, D. E. N. **Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura: uma**

**abordagem a partir de Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: UAPÊ, 2009.

SOLIS, D. E. N. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. **Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**, 2019.

SOLIS, D. E. N. Espacialidades e espectralidades abissais. In: SOLIS, D. E. N.; MORAES, M. J. D. **Políticas do lugar**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

SOLIS, D. E. N.; MORAES, M. J. D. A vida A morte: 10 anos sem Derrida. **Revista de Filosofia SEAF**, v. 12, n. 12, 2014.