



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**

**CAMPUS DE SÃO BERNARDO**

**LICENCIATURA PLENA EM CIÊNCIAS HUMANAS/SOCIOLOGIA**

**JANIELY DA SILVA**

**SABERES LOCAIS E CULTURA POPULAR POR UM OLHAR DECOLONIAL**

**SÃO BERNARDO**

**2023**

**JANIELY DA SILVA**

**SABERES LOCAIS E CULTURA POPULAR POR UM OLHAR DECOLONIAL**

Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito final para a obtenção do título de licenciada em Ciências Humanas/Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Josenildo Campos Brussio

**SÃO BERNARDO**

**2023**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

da Silva, Janiely.

Saberes locais e cultura popular por um olhar  
decolonial / Janiely da Silva. - 2023.  
28 f.

Orientador(a): Josenildo Campos Brussio.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas -  
Sociologia, Universidade Federal do Maranhão, São  
Bernardo, 2023.

1. Colonial. 2. Cultura. 3. Decolonial. 4. Saberes  
locais. 5. Sociedades. I. Campos Brussio, Josenildo. II.  
Título.

**JANIELY DA SILVA**

**SABERES LOCAIS E CULTURA POPULAR POR UM OLHAR DECOLONIAL**

Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito final para a obtenção do título de licenciada em Ciências Humanas/Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Josenildo Campos Brussio

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Josenildo Campos Brussio (Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

Prof. Dr. Mateus, de Sá Barreto Barros  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

Prof. Dr. Clodomir Cordeiro de Matos Júnior  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Dedico este trabalho em primeiro lugar à Deus, que sempre me deu forças. Aos meus filhos, ao meu marido e aos meus pais, que sempre estiveram ao meu lado.

## **AGRADECIMENTOS**

A finalização deste trabalho me faz pensar em todas as pessoas que foram fundamentais para que eu conseguisse continuar nessa caminhada da graduação. Em primeiro lugar, agradeço à Deus, por estar conseguindo concluir esta etapa, mesmo com todas as dificuldades.

Agradeço aos meus pais: Josiane e Diomar, que foram muito importantes para mim. Minha mãe, foi de fundamental importância, pois ria e chorava junto comigo durante esses anos de lutas; meu pai, que sempre buscou o melhor para mim e para nossa família, se dedicando todos os dias.

Agradeço aos meus filhos: Pedro Lorenzo e Ágatha, que foram os que mais me deram forças para continuar buscando o melhor para mim e para eles, mesmo com toda a dificuldade, era por eles e para eles. Ao meu esposo Hiago, que simplesmente é meu companheiro em tudo, me ajudou nas discussões de textos, me incentivou sempre a continuar por um futuro melhor para nós.

Agradeço também ao meu orientador Josenildo, que foi essencial para a construção deste trabalho, e, além de me orientar, me ajudou em diversos momentos. Sou muito grata por sua dedicação e pelo acolhimento.

Janiely da Silva<sup>1</sup>Josenildo Campos Brussio (Orientador)<sup>2</sup>

## RESUMO

O presente trabalho tem como finalidade demonstrar a importância da decolonialidade como paradigma epistemológico para a valorização dos saberes locais e da cultura popular, buscando demonstrar a importância da cultura real das sociedades como forma de preservação da identidade sócio-histórica. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, analítica e interpretativa de livros, artigos, monografia, dissertações e teses sobre o tema, por meio da *Análise de Conteúdo*, de Laurence Bardin (2015), que visa demonstrar os métodos que devem ser seguidos na construção de uma pesquisa, para que se tenha um resultado satisfatório. Como aporte teórico, dialogamos com autores como Aníbal Quijano (2009), Catherine Walsh (2013), Flávia Guerra Cavalcanti (2021), Márcia Chuva (2012), Natália Guerra Brayner, Terry Eagleton (2005), Walter Mignolo (2017) e outros, utilizados para intensificar a discussão presente neste material. Como resultado, apontamos a importância das instituições sociais, sobretudo educacionais, na contribuição de um olhar e estratégias decoloniais, contribuindo para uma reflexão sobre uma pedagogia decolonial, valorizando os saberes locais e a cultura popular das sociedades que sofreram e sofrem com as consequências do projeto colonial.

**Palavras-chave:** Cultura. Colonial. Decolonial. Saberes locais. Sociedades.

## ABSTRACT

This work aims to demonstrate the importance of decoloniality as an epistemological paradigm for the appreciation of local knowledge and popular culture, seeking to demonstrate the importance of the real culture of societies as a way of preserving socio-historical identity. This is a bibliographical, analytical and interpretative research of books, articles, monographs, dissertations and theses on the subject, through Content Analysis, by Laurence Bardin (2015), which aims to demonstrate the methods that must be followed in the construction research to obtain a satisfactory result. As a theoretical contribution, we dialogue with authors such as Aníbal Quijano (2009), Catherine Walsh (2013), Flávia Guerra Cavalcanti (2021), Márcia Chuva (2012), Natália Guerra Brayner, Terry Eagleton (2005), Walter Mignolo (2017) and others, used to intensify the discussion present in this material. As a result, we point out the importance of social institutions, especially educational ones, in contributing a decolonial look and strategies, contributing to a reflection on a decolonial pedagogy, valuing local knowledge and popular culture of societies that suffered and still suffer from the consequences of the project colonial.

**Keywords:** Culture. Colonial. Decolonial. Local knowledge. Societies.

## 1. INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Discente do 12º período do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da UFMA, Centro de Ciências de São Bernardo.

<sup>2</sup> Professor Associado do II do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da UFMA, Centro de Ciências de São Bernardo.

A construção deste trabalho surgiu de uma preocupação com a valorização da cultura local e popular das sociedades modernas, enfatizando a importância da cultura na estrutura social e a preservação da identidade social de um povo. Sabe-se que ao longo da nossa história, diversas sociedades tiveram sua cultura alienada, afastando-os da sua própria identidade e sendo obrigados a aceitarem aspectos culturais vindos de outros locais.

Ao olhar para a formação sociocultural brasileira, vimos esse processo de alienação ocorrer com indígenas e negros ao longo da história, com isso, diversos aspectos culturais foram deixados pelo caminho, sendo esquecidos e substituídos por outros elementos colocados pelos colonizadores (Ribeiro, 1995).

Dialogar sobre cultura não é algo simples, pois requer compreensão, desprendimento de “pré-conceitos”, e abertura para a diversidade existente nas manifestações e práticas culturais de um povo. Na construção da diversidade cultural, os grupos sociais são os grandes responsáveis pela elaboração de uma cultura popular e local, que ao longo do tempo podem sofrer alterações para se adequar ao tempo presente ou permanecer da mesma forma como ponte de conexão ao passado daquela sociedade.

Ao olharmos para a nossa sociedade é possível enxergar uma dualidade de como a cultura é tratada ou vista (Eagleton, 2005). Enquanto grupos tentam aceitar aquilo que é imposto, temos do outro lado grupos que buscam decolonializar a forma como a cultura é vista e reproduzida, buscando retomar a sua essência e identidade própria (Quijano, 2009).

O percurso metodológico foi desenvolvido por meio de levantamentos bibliográficos de caráter analítico-interpretativo de algumas obras para abordar o tema e construção do processo de discussão. Como ferramenta de análise e interpretação dos textos, utilizamos a *Análise de Conteúdo* de Laurence Bardin (2015), que consiste em apresentar instrumentos metodológicos relacionados aos materiais textuais coletados na construção da pesquisa, comportando-se como um guia didático que facilita a esquematização da sequência de tarefas que devem ser feitas para alcançar o objetivo da investigação.

Sabemos que as problemáticas analisadas se encontram em dinamismo, podendo agravar-se ao longo do tempo. Não é à toa, que cada vez mais aumenta-se a dificuldade do sociólogo pesquisador em conseguir encontrar soluções pertinentes aos problemas investigados, mas, é possível contornar as dificuldades, desde que se encontre o método certo para a finalidade que se quer alcançar.

A pesquisa qualitativa utilizada para a elaboração deste material, preocupa-se em analisar fatos que ocorrem na sociedade e que se alicerçam nas relações sociais. Bardin (2015)



entende que a pesquisa qualitativa apresenta características particulares, que possibilita uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito. Esse tipo de pesquisa acaba colocando o pesquisador muito em evidência, tornando-se necessário que o pesquisador em ação busque conhecimentos e soluções para o objeto de estudo analisado e não se prenda às suas próprias convicções.

A partir disso, analisando a importância da pesquisa qualitativa, os tipos de pesquisas que podem se originar dela, dos instrumentos e técnicas utilizadas e do recorte que pode ser feito dentro da pesquisa qualitativa, optou-se pela análise de textos, presente na *Análise de Conteúdos* de Laurence Bardin (2015).

A análise de conteúdo se compreende como um conjunto de técnicas que criam uma comunicação, buscando obter através de “[...] procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens” (Bardin, 2015, p. 42).

Bardin (2015), estrutura a técnica de pesquisa em seu livro *Análise de Conteúdo*, em três fases: 1) pré-análise; 2) exploração do material, categorização ou codificação; 3) tratamento dos resultados, inferências e interpretação. Essas três fases<sup>3</sup> articuladas por Bardin, visam trazer resultados mais satisfatórios a pesquisa e fazer com que o pesquisador fuja das ambiguidades e incertezas que podem interferir no progresso do material elaborado.

Desse modo, este trabalho será dividido em três seções. Na primeira, “A relação entre cultura popular e saberes locais”, será discutido sobre o que é cultura e qual a sua importância para a construção identitária. Para isso, serão utilizadas as contribuições de Terry Eagleton (2005), Márcia Chuva (2012), Natália Brayner (2007), entre outros. Também se aborda sobre a preservação dos aspectos culturais e dos saberes locais das sociedades, enfatizando sobre o papel do IPHAN no trabalho de conservação das práticas culturais.

Na segunda seção, “Decolonialidade e desobediência epistemológica”, tem como eixo central os escritos de Walter Dignolo (2017) e Aníbal Quijano (2009) para enfatizar sobre a importância da decolonialidade como ruptura epistemológica contra os aspectos da modernidade, centrados na hegemonia epistemológica do eurocentrismo.

---

<sup>3</sup> Para Bardin (2015), a primeira fase, chamada de pré-análise, é importante pois é onde ocorre a escolha dos materiais que serão analisados, formulação dos objetivos e hipóteses, além de formular os indicadores que se quer alcançar. Esse momento é importante para organizar os materiais, ler os textos para saber quais serão úteis e quais não serão e também averiguar o que falta para complementar a análise. A segunda fase, chamada de exploração do material, é o momento que será feita a codificação do material. Já a terceira fase, intitulada de tratamento dos resultados obtidos e interpretação, é o momento que se interpreta tudo aquilo que já foi esquematizado para o estudo.

Na terceira seção, “A decolonialidade como elemento de resgate e valorização dos saberes locais e da cultura popular”, buscar-se-á demonstrar a importância da decolonialidade como forma de valorizar os saberes locais e da cultura popular, através das contribuições da autora estadunidense Catherine Walsh, partindo do seu texto *Pedagogías deconiales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (2013), que conta com a contribuição de outros autores como Paulo Freire e Frantz Fanon que dão o ponto de partida para Walsh explicar o que é uma pedagogia decolonial.

## 2. A RELAÇÃO ENTRE CULTURA POPULAR E SABERES LOCAIS

A cultura faz parte da nossa vivência desde os primeiros passos da humanidade. É difícil encontrarmos uma definição concreta para cultura, uma vez que, ela se encontra sempre em constante transformação de acordo com o período histórico e a necessidade de adequação para continuar existindo dentro de um determinado grupo social.

A primeira definição antropológica do que seria cultura, partiu-se do antropólogo inglês Edward Tylor<sup>4</sup>, que se encontra no primeiro capítulo intitulado *A ciência da cultura*, de sua obra *Cultura primitiva* (1871). O antropólogo apresenta o termo cultura como sinônimo de “civilização”.

Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é a quele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade. A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana (Tylor, 2009, p. 69).

Tylor (2009) sempre se referia a cultura no singular, buscando sempre criar métodos comparativos entre as sociedades, dos quais buscava evidenciar quais sociedades eram mais desenvolvidas e menos desenvolvidas, projetando a ideia de que haveria sociedades capazes ou incapazes de desenvolver uma cultura. O conceito de cultura passa por novas abordagens e transformações a partir do século XX, abrangendo diversos elementos e sendo entendido em sua pluralidade.

Terry Eagleton no primeiro capítulo *Versões de uma cultura* de seu livro *A ideia de cultura* (2005), começa abordando a complexidade de conceituar o que é cultura, pois, ela engloba vários sentidos e pode ter significações diferentes de acordo como é utilizada

---

<sup>4</sup> “Adepto as ideias evolucionistas que passam a ganhar grandes proporções a partir do século XIX.”

empiricamente, devido as modificações que o termo sofreu ao longo do tempo. Para Eagleton, a cultura se moderniza carregando uma grande transição histórica<sup>5</sup>.

[...] Se a cultura transfigura a natureza, este é um projeto ao qual a natureza estabelece rigorosos limites. A própria palavra «cultura» contém uma tensão entre fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade, que censura o intelecto desagregado do Iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural de tanto do pensamento contemporâneo. Insinua até o contraste político entre evolução e revolução — aquela «orgânica» e «espontânea», está artificial e *voulue*\* — e sugere como poderemos avançar para além desta outra velha antítese. A palavra combina estranhamente crescimento e cálculo, liberdade e necessidade, a ideia de um projeto consciente, mas também de um adicional insusceptível de planeamento [...] (Eagleton, 2015, p. 15-16).

A dificuldade em conseguir formular um conceito fechado para cultura, pode decorrer de vários fatores, entre eles, o fato de que os seres humanos são frutos da cultura, são os que a produzem e a reproduzem no âmbito social. Desse modo, a cultura passa a ser entendida como um conjunto das produções humanas.

Muitas vezes é difícil a sociedade lidar com esta complexidade existente em torno do termo cultura. A sociedade sempre buscou se acostumar a utilizar termos com significados fechados e fáceis de serem compreendidos, buscando resistir aos termos complexos e profundos. Mas, é justamente essa complexidade e profundidade da palavra cultura apresentada por Eagleton (2015), que faz com que venhamos a compreender a importância da diversidade cultural de um povo.

Por muito tempo, essa resistência em compreender a extensão das significações de cultura geraram resistências em compreender sobre o que viria a ser a diversidade cultural. A partir do século XX, passam a dar importância para heterogeneidade cultural existente e a busca por valorizar a identidade de cada povo.

Os apelos à diversidade e à promoção das identidades locais foram potencializados em territórios como a América Latina, contextualmente marcados por uma grande heterogeneidade de línguas, crenças, costumes e tradições. No continente latino-americano o temor generalizado de uma unificação cultural fez com que as organizações profissionais de cultura, em parceria com os movimentos sociais, assumissem a tarefa de pressionar os governos locais e nacionais no sentido de realizar a defesa e promoção das identidades locais e regionais. [...] (Alves, 2010, p. 542-543).

---

<sup>5</sup> “As muitas dimensões pelas quais o conceito de cultura penetrou o debate e a problemática do desenvolvimento durante a segunda metade do século XX se imbricaram inteiramente nos últimos anos. Essa interpenetração ensejou novos usos da categoria cultura e uma série de envolvimento políticos por parte de vastos segmentos da sociedade civil global e, por conseguinte, de alguns organismos transnacionais, como a Unesco. Essa organização passou a ser, sobretudo a partir dos anos noventa, uma espécie de núcleo global das tensões envolvendo cultura e desenvolvimento. A Unesco passou a capitanear as discussões realizadas em âmbito mundial no que diz respeito a um conjunto de ações e propostas de regulamentação, definição e normatização da categoria cultura em face das profundas transformações ocorridas no final do século XX. [...]” (Alves, 2010, p. 540).

A diversidade cultural se manifestará de diferentes formas, desde o andar, o falar, o corte de cabelo, a forma como se relaciona com os demais indivíduos, as regras da sociedade, a religiosidade, o sistema econômico e político de uma sociedade. Ao olharmos para a sociedade brasileira, podemos ver a complexidade em torno da cultura e dos diversos elementos que formam os saberes locais de cada grupo social do país com a sua enorme diversidade territorial e cultural.

Ao longo do tempo, as intensas trocas de valores entre povos aqui no Brasil, provocaram uma diversidade cultural que passou a nortear cada grupo residente nessas terras, contribuindo na formação da identidade social desses grupos e na construção da cultura local (Ribeiro, 1995). A cultura passou a ser entendida como a base essencial na vida de uma sociedade por estar ligada aos hábitos, à culinária, às manifestações religiosas, às danças, aos dialetos, às músicas, à língua, aos monumentos, entre vários elementos que compõem a estrutura social.

O Brasil é um país de grande diversidade cultural. Isso porque, na nossa história, vários grupos étnicos e sociais participaram da formação do país e ofereceram diferentes contribuições culturais: povos indígenas, portugueses, holandeses, italianos, africanos, árabes, japoneses, judeus, ciganos, entre outros. As culturas que essas pessoas trouxeram nos seus modos de ser, nas suas visões de mundo, nas suas memórias, foram transformadas no contato com outras culturas já aqui presentes e também causaram transformações nessas culturas. Dessa forma, participaram da formação da cultura brasileira, tão plural e ricamente diversa (Brayner, 2007, p. 09).

Na busca de valorizar e reconhecer os bens culturais, em 1937, foi criado o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), sob a direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade<sup>6</sup>, que esteve à frente do IPHAN por mais de trinta anos. Desde a sua fundação, o instituto enfrenta inúmeros desafios para proteger os diversos elementos norteadores da cultura,

---

<sup>6</sup> “Rodrigo Melo Franco de Andrade nasceu em 17 de agosto de 1898, em Belo Horizonte (MG). Filho mais velho de Rodrigo Bretas de Andrade e Dália Melo Franco de Andrade, ele herdou de seus pais o gosto pelas letras e artes. Alfabetizado em casa, ele continuou os estudos no Ginásio Mineiro e no Lycée Janson de Sailly, em Paris, onde morou com o tio Afonso Arinos. Foi nesse período que ele conviveu com intelectuais, escritores e artistas plásticos brasileiros, como Graça Aranha, Tobias Monteiro e Alceu Amoroso Lima, entre outros. [...] em 1936, o ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, aprovou o projeto de Mario de Andrade, que propôs a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Mario, que até então dirigia o Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, indicou o nome de Rodrigo Melo Franco de Andrade para a direção do SPHAN. Ele assumiu a direção oficialmente em 1937 e durante 30 anos dedicou-se à preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. A partir daí, a proteção dos bens patrimoniais do país passou a ser sua atividade principal, deixando em segundo plano a literatura, o jornalismo e a advocacia. [...] Essa primeira fase do Iphan, em que Rodrigo Melo Franco de Andrade esteve no comando, é conhecida como a fase heroica, já que além de contribuir para o fortalecimento da instituição, também foi necessário estabelecer uma série de medidas para preservar o patrimônio histórico e cultural do Brasil. Foi nesse momento que ele recebeu a colaboração de importantes nomes brasileiros, como Oscar Niemeyer, Luiz de Castro Faria, Sérgio Buarque de Holanda, Heloísa Alberto Torres, Vinícius de Moraes, Gilberto Freyre, Carlos Drummond de Andrade, Renato Soeiro e Lúcio Costa. [...]” Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/173>, acesso em: 03 de outubro de 2022.

na perspectiva de valorizar a diversidade e as formas referenciais dos diferentes grupos formadores.

Mas, nem sempre essa diversidade cultural, foi respeitada e considerada como importante na nossa história, as referências sempre eram feitas as três matrizes étnicas (indígena, branca e o negra) de formas distintas e não em conjunto, o que dificultava a construção sólida de uma identidade. Além disso, o racismo, o preconceito, a xenofobia acabavam contribuindo na criação de uma barreira dentro da pluralidade sociocultural.

Embora a palavra «cultura» se tenha tornado popular com o pós-modernismo, as suas fontes mais importantes continuam a ser pré-modernas. Como ideia, a «cultura» começa a adquirir importância em quatro momentos de crise histórica: quando se torna a única alternativa aparente a uma sociedade degradada; quando parece que, sem uma profunda alteração social, a cultura na acepção das belas-artes e da excelência de vida já não serão possíveis; quando proporciona os termos em que um grupo ou um povo procuram a sua emancipação política; e quando um poder imperialista é obrigado a transigir com a forma de vida daqueles que subjuga (Eagleton, 2005, p. 40).

No Brasil, as transformações só começam a ser vistas com mais êxito sobre a cultura a partir de 1920, por meio da Semana de Arte Moderna, formulada por diversos artistas que tinham como objetivo enaltecer não só a arte brasileira, mas também dar visibilidade as diferentes raízes culturais do Brasil.

É nesse momento que a figura de Mário de Andrade ganha destaque nos estudos culturais brasileiros, como vemos tanto no texto de Natália Brayner (2007) quanto no texto de Márcia Chuva (2012), enquanto um dos responsáveis pela busca de ressignificar a cultura brasileira, dando voz a diversidade de grupos sociais e dos seus elementos constituintes da formação cultural.

Figura ímpar nos campos intelectual e literário brasileiros, Mário de Andrade introduziu ideias fecundas acerca da cultura brasileira e das políticas públicas para a sua preservação, as quais se tornaram balizas que inspiraram o pensamento brasileiro em certos domínios da cultura – tanto aquele que constitui o patrimônio histórico e artístico nacional com bens materiais [...], quanto aquele que se interessava pelas práticas cotidianas ou extraordinárias, celebrações e ritos, manifestações de arte. [...] (Chuva, 2012, p. 149-150).

A partir das ideias difundidas por Mário de Andrade buscando trazer à tona outros elementos essenciais para o fortalecimento da identidade cultural no Brasil, começou-se a propagar inquietações e buscas para enaltecer essas raízes esquecidas e a lutar por sua preservação e propagação para as gerações futuras. Assim, deu-se início a uma preocupação nacional e institucionalizada da construção de um patrimônio cultural da brasilidade.

O patrimônio cultural de um povo é formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo. A preservação do patrimônio cultural significa, principalmente, cuidar

dos bens aos quais esses valores são associados, ou seja, cuidar de bens representativos da história e da cultura de um lugar, da história e da cultura de um grupo social, que pode, (ou, mais raramente não), ocupar um determinado território. Trata-se de cuidar da conservação de edifícios, monumentos, objetos e obras de arte (esculturas, quadros), e de cuidar também dos usos, costumes e manifestações culturais que fazem parte da vida das pessoas e que se transformam ao longo do tempo. O objetivo principal da preservação do patrimônio cultural é fortalecer a noção de pertencimento de indivíduos a uma sociedade, a um grupo, ou a um lugar, contribuindo para a ampliação do exercício da cidadania e para a melhoria da qualidade de vida. (Brayner, 2007, p. 12).

Assim, o patrimônio cultural tem como função salvaguardar os bens culturais de um determinado grupo, correspondentes aos saberes locais e a cultura popular que podem sofrer alterações ao longo do tempo, devido às transformações históricas e sociais. O IPHAN, na luta por preservar a cultura, sempre busca analisar as alterações ocorridas no espaço para que não haja esquecimento daquela cultura local ao longo dos anos.

Os significados atribuídos aos bens culturais, assim como às práticas a eles associadas, podem se transformar ao longo do tempo e também podem variar de uma pessoa para outra, de uma família para outra, de um bairro para outro. Temos assim, por exemplo, os diversos grupos que brincam o boi não apenas no Maranhão, mas também no Piauí e em vários outros estados brasileiros. Podemos citar também as festas de São João e as tradicionais brincadeiras de roda e de pião que ocorrem por todo o país e apresentam variações de forma e significado de um lugar para outro. Independentemente dos mais diversos significados que possam ser atribuídos a uma manifestação ou bem cultural, considera-se patrimônio a aquele que é reconhecido pelo grupo social como referência de sua cultura, de sua história, algo que está presente na memória das pessoas do lugar e que faz parte do seu cotidiano (Brayner, 2007, p. 15-16).

Desse modo, o IPHAN analisa de que maneira aquele grupo social passa a se relacionar com aqueles elementos ditos culturais, buscando identificar a existência de problemáticas que os indivíduos enfrentam na luta por preservar sua manifestação cultural local, visando criar medidas para que essa cultura popular não venha a desaparecer. Segundo Brayner (2007), o Inventário Nacional de Referências Culturais, assume um papel importante na luta pela preservação da cultura local, pois, é um instrumento que ajuda a conhecer e registrar os bens culturais e saber sobre o valor atribuído pelos grupos sociais a esses bens.

A conservação se refere à proteção das tradições vinculadas à cultura tradicional e popular de seus portadores, segundo o entendimento de que cada povo tem direitos sobre sua cultura e de que sua adesão a essa cultura pode perder o vigor sob a influência da cultura industrializada difundida pelos meios de comunicação de massa. Por isso, é necessário adotar medidas para garantir do Estado o apoio econômico das tradições vinculadas à cultura tradicional e popular, tanto no interior das comunidades que as produzem quanto fora delas. [...] Deve-se sensibilizar a população para a importância da cultura tradicional e popular como elemento da identidade cultural. Para que se tome consciência do valor da cultura tradicional e popular e da necessidade de conservá-la, é essencial proceder a uma ampla difusão dos elementos que constituem esse patrimônio cultural. Numa difusão desse tipo, contudo, deve-se evitar toda deformação a fim de salvaguardar a integridade das tradições (Unesco, 1989).

Vê-se no texto da UNESCO a preocupação com a cultura tradicional e popular, relacionando-a diretamente ao fator identidade cultural. É notório que a cultura de um povo reflete seus aspectos identitários nas mais variadas manifestações (linguagem, culinária, danças, artes, músicas, etc.). Essas manifestações culturais representam os saberes locais de determinado povo ou comunidade. A expressão “saber local” é utilizada por Clifford Geertz (1997, p. 11), para quem “[...] as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais e inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros.”

Há inúmeros desafios para preservar a cultura popular e seus saberes locais. Em grande parte, essas culturas se desenvolvem nos espaços rurais através de grupos marginalizados devido a seu *status* social, dessa forma, essa cultura passa a não ter a visibilidade necessária para sua existência, além de ser vista como algo negativo pelas classes altas da sociedade que visam moldar o âmbito social de acordo com os seus interesses<sup>7</sup>.

Outro fator que pode evidenciar uma dificuldade para a manutenção da cultura tradicional são os grandes meios digitais que influenciam de forma muito mais rápida em diferentes camadas culturais, moldando assim a maneira como as pessoas se relacionam com a cultura local e também fazendo com que o interesse por sua cultura vá diminuindo. É certo que se pode usar os meios digitais para apresentar sua cultura e fazer com que ela permaneça viva, entretanto, muitas vezes, os indivíduos partem em busca do novo, e, este novo pode não representar os elementos da sua cultura local, fazendo com que perca sua identidade social e cultural.

### 3. DECOLONIALIDADE E DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA

Os processos de colonização, intensificados durante as expansões marítimas a partir do século XV, mudaram todas as perspectivas dos territórios colonizados. Não era apenas a busca de conquistar novos territórios para fins econômicos, mas, também era uma forma de exercer dominação e moldar essas sociedades colonizadas, modificando seus aspectos culturais.

---

<sup>7</sup> “[...] Celso de Magalhães e Couto de Magalhães, que acreditavam na investigação da origem e das características das manifestações folclóricas como o meio mais eficiente para afirmar a identidade nacional. Para tanto, era necessário entrar em contato com o povo, ou seja, com as classes subalternas, os homens simples, “deseducados” e ao mesmo tempo testemunhas e arquivos da tradição. Essas manifestações folclóricas que, segundo eles, encontravam-se presentes principalmente no meio rural, estariam ameaçadas pelo processo de modernização em que o Brasil estava se inserindo. Acreditava-se nesse sentido na incompatibilidade entre as manifestações folclóricas e o progresso, ou seja, entre os avanços da modernidade e a tradição. Esses estudiosos estavam ao mesmo tempo diante da necessidade de salvar o que pertencia ao nosso passado, e o desejo de esquecê-lo – colonização, exploração, escravidão e mestiçagem. [...]” (Catenacci, 2001, p. 30).

Durante esse processo de aculturação, que diversas sociedades colonizadas sofreram, os saberes locais e a cultura popular, destas sociedades, foram excluídas em prol de uma cultura dita superior, no caso da América Latina, a cultura europeia (eurocentrismo). Não é à toa que muitos elementos culturais foram esquecidos, devido a esse processo de aculturação, pois, ao passo que os saberes locais e a cultura popular iam sendo “alienadas” para acomodar a cultura dos colonizadores, essas sociedades iam perdendo suas identidades socioculturais e sendo afastadas da sua própria essência.

No Brasil, em específico, vemos o ocultamento e apagamento de toda uma riqueza cultural – trazida pelos negros da África e cultivada pelos indígenas brasileiros, antes mesmo da chegada do colonizador – como forma de negar as próprias origens e fatores contribuintes na formação identitária social brasileira, por parte de negros e indígenas, a fim de sobrepor a cultura branca europeia.

Flávia Guerra Cavalcanti (2021) em seu texto *Pensando as relações internacionais a partir da periferia: antropofagia e perspectivismo ameríndio* cita a teoria do perspectivismo ameríndio formulada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Cavalcanti afirma que o perspectivismo ameríndio é entendido como um pensamento, no qual não é necessário categorias como “sujeito” e “substância”; pois não existem, *a priori*, apenas são produtos de uma relação.

A prática colonial era narcísica porque tentava tornar o outro igual a si próprio, como num jogo de espelhos. Por isso, os conquistadores se arvoravam o direito de levar o cristianismo aos indígenas. Em contraste, o “cogito canibal” quer se tornar o outro, devir-outro, ser absorvido pelo outro. Em vez de narcisismo, há uma entrega e abnegação absolutas. O ato canibal não visa a transformar o outro (como o conquistador narcisista), mas alterar a si próprio com base no outro (quem “come” é que se altera). Ou seja, o canibal não pretende preservar a sua identidade, pois não é isto o que lhe importa. Não há substância identitária em meio à inconstância. O que o canibal almeja é o estabelecimento de uma troca, uma relação. Como já dito, o perspectivismo ameríndio não pressupõe um “sujeito” e uma “substância”, portanto, não faz sentido preservar uma identidade substancial, como ocorre nas “nações de mármore”. (Cavalcanti, 2021, p. 251).

Cavalcanti (2021) explica através da perspectiva ameríndia de Viveiros de Castro, que o processo colonial europeu, era algo narcisista, pois buscava tornar o outro indivíduo semelhante a si próprio, não respeitando a cultura do outro e nem a sua essência, ditando formas de ser e de agir em torno dos colonizados. Ainda é evidenciado, sobre o “cogito canibal”, que não busca tornar o outro, o seu próprio reflexo e sua semelhança, mas busca pelo estabelecimento de troca e de uma relação entre indivíduos.

Assim, para refletir com maior profundidade sobre a importância da decolonialidade como ruptura epistemológica contra o paradigma científico da modernidade



que representa a hegemonia epistemológica do eurocentrismo, dialogaremos com dois autores sul-americanos: o argentino Walter Dignolo (2017) e peruano Aníbal Quijano (2009).

Walter Dignolo (2017) traz em seus escritos uma reflexão sobre a trajetória decolonial, onde a opção decolonial não é apenas uma opção de conhecimento ou uma forma de análise, estudo. Mas, é vista como uma nova forma de pensar, agir e viver. Dignolo (2017), destaca que a colonialidade deve ser entendida como uma ferramenta para se mudar as perspectivas coloniais passadas, presentes e futuras.

Em *Desafios decoloniais de hoje* (2017), Dignolo busca exemplificar o que vem a ser colonialidade e descolonialidade. Para Dignolo, a colonialidade é um elemento pertencente à modernidade, através de ideias projetadas por povos que se consideravam superiores ao demais e que utilizavam a colonialidade como um fator de prosperidade, salvação, felicidade. Já a descolonialidade surgiu quando o mundo se encontrava fragmentado.

Dignolo (2017) afirma que a descolonialidade seria a resposta necessária contra as falsas ideias de progresso criadas constantemente em nossa sociedade que se propagaram desde as intensas colonizações imperialistas, pois, ela inaugura uma nova forma de pensar na sociedade.

A descolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se antes de outra opção. Apresentando-se como uma opção, o decolonial abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas epistemes ou paradigmas (moderno, pós-moderno, altermoderno, ciência newtoniana, teoria quântica, teoria da relatividade etc.). Não é que as epistemes e os paradigmas estejam alheios ao pensamento decolonial. Não poderiam sê-lo; mas deixaram de ser a referência da legitimidade epistêmica (Dignolo, 2017, p. 15).

Segundo Dignolo (2017), a descolonialidade rompe com as crenças solidificadas no mundo moderno, buscando desnaturalizar a ideia de modernização que foi criada e expandida de forma ficcional com uma visão imperialista e eurocêntrica. Deve-se romper com a modernização para os indivíduos serem naturalizados.

Dignolo (2017), ainda ressalta que o pensamento fronteiriço, visto como uma singularidade epistêmica presente no plano decolonial, representa uma ligação com o pensamento migratório de imigrantes do terceiro mundo que se dirigem para países de primeiro mundo em busca de melhores condições de vida, mas que sofrem as consequências de muitas vezes não serem respeitados por sua origem ou por sua cultura.

[...] Atualmente, a epistemologia fronteiriça serve tanto aos propósitos da desocidentalização como aos da descolonialidade; mas a desocidentalização não vai tão longe como a decolonialidade. O pensamento fronteiriço que conduz à opção decolonial está se convertendo em uma forma de ser, pensar e fazer da sociedade

política global. Esta se define em seus processos de pensar e de fazer descolonialmente. [...] (Mignolo, 2017, p. 29-30).

A descolonialidade busca incentivar o surgimento de uma sociedade política global, desencadeando novas maneiras de agir, pensar e sentir, desvinculando-se das práticas da desocidentalização e da reocidentalização que ocorrem dentro das esferas de grupos ditos superiores e que querem controlar sociedades e economias. Assim, a descolonialidade luta em prol de construir sociedades mais igualitárias e centradas em elementos verdadeiros.

Mignolo (2017) tece comentários críticos ao marxismo ao afirmar que a teoria marxista surgiu através de uma invenção europeia como forma de legitimar a colonialidade e sendo contribuinte das ideias propagadas pela reocidentalização e desocidentalização entre a modernidade e pós-modernidade.

[...] o marxismo não nos oferece as ferramentas para poder pensar na exterioridade. O marxismo é uma invenção europeia que surgiu para enfrentar, no seio da própria Europa, tanto a teologia cristã como a economia liberal, ou seja, o capitalismo. O marxismo resulta limitado tanto nas colônias como no mundo não-moderno em geral, porque se mantém dentro da matriz colonial do poder que cria exterioridades no espaço e no tempo (bárbaros, primitivos e subdesenvolvidos). Ou seja, segundo assim a experiência colonial permaneceu invisível para Marx (Quijano, 2017, p. 29).

Desta forma, Mignolo (2017) deixa evidente que os desafios para a descolonialidade são imensos, visto que a todo momento sociedades ditas superiores, buscam manter-se no poder e partem sempre em busca de mecanismos para justificar o processo de dominância e retardar o processo de descolonialidade.

Para aprofundar a compreensão em torno da necessidade da descolonialidade, parte-se agora para os estudos desenvolvidos por Aníbal Quijano, que em seus escritos abordam a colonialidade do poder, termo usado para designar um poder capitalista, surgido com a modernidade, como forma de criar um olhar eurocêntrico e também uma ideia de raça utilizada para classificar sociedades.

No texto *Colonialidade do poder e classificação social*, Quijano (2009) aborda os aspectos da colonialidade voltados para o eurocentrismo afirmando que o colonialismo é uma das marcas provocadas pelo sistema capitalista, na qual, a economia torna-se o fator principal na busca de colonizar novos territórios e, conseqüentemente, colonizar sociedades.

[...] O eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes. As possíveis variantes do movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra ou lógica geral do todo a que pertencem. (Quijano, 2009, p. 83).

Na visão de Quijano, o eurocentrismo passou a ganhar grandes proporções ao longo do tempo, e esta totalidade presente, consolidou-se em elementos concretos e responsáveis pelas diferenciações sociais. Partindo disso, Quijano utiliza-se tanto do materialismo histórico dialético, presente na teoria marxista, quanto da ideologia liberal no aperfeiçoamento do eurocentrismo. Por meio disso, a conjuntura política do nosso continente se torna poderosa, atual e opressora, justamente pela visão unilateral e universal eurocentrada da história que é nos imposta.

Segundo a pesquisadora decolonial estadunidense Nah Dove (2017, p. 24), a intenção de uma perspectiva africano-centrada como ação decolonial surge para desafiar a crença marxista dominante questionando a lógica de Marx sobre o futuro bem-estar dos povos africanos.

O eurocentrismo da estrutura conceitual de Marx para a definição de teoria e ação de libertação tem graves consequências para os povos africanos e outros grupos culturais, na qual essa premissa é baseada na realidade da história feminina e masculina de imposição cultural violenta da Europa sobre o mundo. Marx (*apud* Dove, 2017) não conseguiu destacar a importância da cultura como base para o desenvolvimento de teoria de resistência.

Muitos de nós, como resultado da colonização de europeização da nossa mente, podemos não respeitar a cultura africana ou acreditar que não tenha nada de valor para oferecer, pois, nos é apresentada como uma coisa do passado, sem nenhuma relevância para o futuro. A intenção que a autora vem abordar é apresentar um quadro conceitual que mostra como o marxismo e os marxistas são responsáveis por contribuir para perpetuar tais crenças ao concordarem com a afirmação de Marx de que a escravização do negro foi uma ação necessária para o desenvolvimento e progresso da Europa (Dove, 2017).

A colonialidade do poder, conceito criado por Quijano (2009, p. 109), constata que a modernidade capitalista possui seu fundamento na necessidade da conquista colonial da América, o que moldaria todo o sistema, não apenas no que diz respeito à economia, mas também por introduzir um modelo de poder fundado numa classificação social da população mundial a partir da ideia de raça.

No capitalismo mundial, são a questão do trabalho, da 'raça' e do 'gênero', as três instâncias centrais a respeito das quais se ordenam as relações de exploração/dominação/conflito. Portanto, os processos de classificação social consistirão, necessariamente, em processos onde essas três instâncias se associam ou se dissociam em relação ao complexo exploração/dominação/ conflito. Das três instâncias, é o trabalho, ou seja, a exploração/dominação, o que se coloca como o meio central e permanente. A dominação torna possível a exploração e não a encontramos atuando separadamente senão em casos raros. As outras instâncias são, antes do mais, instâncias de dominação, já que a exploração sexual, especificamente,

é descontínua. Ou seja, enquanto a relação de exploração/dominação entre capital-trabalho é contínua, o mesmo tipo de relação homem-mulher não acontece em todos os casos, nem em todas as circunstâncias; neste sentido, não é contínua. Também na relação entre 'raças' se trata, antes do mais, de dominação. Finalmente, a articulação entre instâncias de exploração e dominação é heterogênea e descontínua. Da mesma maneira, a classificação social como um processo em que as três instâncias estão associadas/dissociadas tem também, necessariamente, essas características. (Quijano, 2009, p.104).

Inicialmente, na América, a ideia de raça foi o modo de atribuir legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista, como o trabalho escravo. A raça consiste numa construção mental da dominação colonial, que atravessa dimensões mais importantes do poder mundial, inclusive sua racionalidade específica que é o eurocentrismo.

A naturalização da raça também permitiu a confirmação dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Quijano (2009) defende que a raça foi o primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas características, lugares e papéis da estrutura de poder, sem dúvidas, o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal.

Kabengele Munanga (1998) em suas abordagens sobre as teorias raciais, com o conceito de racismo em seus diversos usos e sentidos, apresenta-nos uma análise crítica das interpretações do conceito de racismo nos campos da Biologia, Sociologia, Antropologia, Psicologia e Psicanálise. A tese central defendida pelo autor discute teoricamente o fenômeno do racismo ao nível internacional, numa perspectiva histórica, no tempo e no espaço com suas dinâmicas e manifestações contemporâneas.

Todavia, Quijano (2009) deixa claro que, embora o conceito de raça possua sua origem na colonialidade, fazendo presença ainda no modelo de poder hegemônico atualmente em escala mundial. Essa colonialidade baseada na raça desenvolveu-se simultaneamente com o capitalismo, sendo, portanto, os conceitos de raça e de classe interligados nesse contexto, mesmo que não fossem necessariamente dependentes um do outro, para sua existência e evolução. “Não se conhece padrão algum de poder no qual os seus componentes se relacionem desse modo e especialmente ao longo do tempo” (Quijano, p. 79). Percebe-se que o que se pode fazer enquanto autoridade é obrigar ou enganar aos que lidera, submetendo-os aos movimentos da sociedade.

No artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia Gonzalez (1984) se valeu de noções da psicanálise como ferramentas para compreender o racismo à brasileira. Assim, nos seus termos, o racismo seria uma construção ideológica com benefícios sociais e econômicos para brancos de todas as classes sociais (privilégio racial), ao mesmo tempo, em

que é um “sintoma da neurose da cultura brasileira”, que se pensa uma sociedade branca, mas cuja cultura revela a herança afro, sendo constantemente escondida.

Além disso, o mito da democracia racial exerce uma violência simbólica específica sobre a mulher negra que não sofre apenas opressão do racismo, mas também do sexismo, pois objetifica-a nos estereótipos de mulata, mãe preta e empregada doméstica, derivados da figura da mucama. A palavra mucama tem origem na língua quimbunda e originariamente significa “amásia escrava”. A autora Gonzalez em determinado momento do texto, questiona se rompemos com algumas perspectivas do racismo como estruturante da nossa sociedade, e mais a frente responde: “não”, continuamos experimentando, continuamos nesse “estado de coisas” (Gonzalez, 1984).

Portanto, Quijano (2009) fala que o processo de produção social da “cor” como o sinal principal de uma classificação social universal feita através dos atos coloniais do mundo moderno e eurocentrado do capitalismo, ainda, é uma questão cuja investigação histórica sistêmica está por fazer.

No pensamento de Asante (2016), os afrocentristas<sup>8</sup> argumentam que a visão eurocêntrica se tornou uma visão etnocêntrica porque ela derivou de um contexto particular, mas foi imposta como se fosse universal. O eurocentrismo do novo padrão de poder não foi, sem dúvida, inevitável. Mas foi o seu estabelecimento que deu origem, explicação e sentido à imposição da categoria “raça” e de “cor” como sua marca externa, desde o século XVI até hoje (Quijano, 2009, p. 108).

A experiência histórica até aqui aponta para outro caminho, se não, a socialização radical do poder para chegar a esse resultado. Isso significa a devolução aos próprios indivíduos, de modo direto e imediato, do controle das instâncias básicas da sua existência social, ou seja, trabalho, sexo, subjetividade e autoridade.

Portanto, entende-se que *raça*, segundo Quijano (2009), é uma categoria cuja origem intersubjetiva é, nesse sentido, demonstrável. Segundo a corporalidade é o nível decisivo das relações de poder, o lugar central da corporeidade neste plano leva a necessidade de pensar, de repensar, vias específicas para a sua libertação, ou seja, para a libertação das pessoas individualmente e em sociedade, do poder, e de todo o poder.

---

<sup>8</sup> Os afrocentristas são intelectuais que adotam a afrocentricidade como epistemologia. Os seus grandes expoentes são Cheik Anta Diop, Molefi Kete Asante, Frantz Fanon, Ama Mazama, Marimba Ani, entre outros. Segundo Asante (2016), ao recentralizar a pessoa africana como agente, a afrocentricidade força a hegemonia europeia a liberar seu poder de situar os africanos como marginais. Assim, a afrocentricidade torna-se uma crítica de dominação que nega o poder da hegemonia cultural. Insiste em que a comunicação, comportamento e as atitudes africanas devem ser examinadas dentro do contexto da cultura africana, não como parte da empresa europeia (Asante, 2016, p. 16).

#### 4. A DECOLONIALIDADE COMO ELEMENTO DE RESGATE E VALORIZAÇÃO DOS SABERES LOCAIS E DA CULTURA POPULAR

Chegamos em uma fase da contemporaneidade, onde cada vez mais a decolonialidade se torna necessária, sendo marcada pela ruptura dos paradigmas culturais enraizados como “verdadeiros”. Parte-se agora rumo a uma valorização do âmbito cultural, contemplando os saberes locais e a própria cultura popular, como forma de reavivar os elementos que corriam e correm risco de desaparecer.

Ao olhar para o cenário brasileiro, é evidente que ainda se carrega muito as marcas de uma colonização violenta, genocida, imperialista e estilhaçada pela aculturação. É diante destas marcas do processo de aculturação, que é muito comum desde o século XX, aqui no Brasil, ser relatado sobre o “complexo de vira-lata<sup>9</sup>” herdado por brasileiros, de sempre valorizar o que vem de fora, colocando-se em uma situação de inferioridade diante de outras sociedades.

Essa inferioridade torna-se um marco presente em nossa sociedade, devido as consequências da colonização, pois foi inserida por aqueles que se consideravam superiores, inalcançáveis, desde as primeiras explorações em território brasileiro. Sabe-se que o ato de colonizar, causa empobrecimento daquelas populações vítimas de tal feito, gerando efeitos desastrosos e também conflitos internos, pois afasta o indivíduo do seu real habitat cultural para favorecer o egocentrismo daqueles que buscam apenas lucrar e dizimar.

Dentro deste processo de colonização, o âmbito educacional também se torna alvo, uma vez que estabelece ruptura entre os saberes acadêmicos dos saberes do cotidiano, gerando um eurocentrismo no processo educacional e inferiorizando os saberes locais daquele povo e enfraquecendo sua cultura popular.

A autora estadunidense Catherine Walsh, na introdução de sua obra *Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. (2013), apresenta a importância do pensamento decolonial, que em meio aos vários desafios, busca criar ferramentas que levem a romper com as práticas coloniais e recuperar a história coletiva perdida, sendo um marco da pedagogia decolonial.

---

<sup>9</sup> Termo descrito na década de 1950 pelo jornalista brasileiro Nelson Rodrigues. Para o jornalista, os brasileiros possuem uma crença de inferioridade de sua formação social em relação aos demais povos, principalmente os europeus que sempre demonstraram superioridade em relação as demais sociedades. Disponível em: < <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/complexo-de-vira-lata-a-sindrome-do-brasileiro-segundo-nelson-rodrigues> > Acesso em 06 de agosto de 2023.

Além disso, Catherine Walsh (2013) compreende que esse processo decolonial alinhado ao pedagógico, remonta às invasões coloniais e imperialistas sobre as sociedades vistas pelos europeus como não civilizadas. Assim, a pedagogia decolonial assume um caráter de resistência contra as facetas coloniais, devendo ser entendida como um meio de romper com as raízes coloniais que oprimem e violentam a sociedade e a busca por valorizar a história cultural daquele local.

Claro, foi com a invasão colonial-imperial dessas terras de Abya Yala – que foram renomeadas "América" pelos invasores como um ato político, epistêmico e colonial – que esse vínculo começou a tomar forma e significado. Podia ser claramente visto nas estratégias, práticas e metodologias – as pedagogias – de luta, rebelião, maroonagem, insurgência, organização e ação que os povos originais primeiro, e depois os africanos sequestrados, usavam para resistir, transgredir e subverter a dominação, para continuar sendo, sentindo, fazendo, pensando e vivendo – decolonialmente – apesar do poder colonial (Walsh, 2013, p. 25, *tradução nossa*).

É a partir dessas lutas de resistência, que o decolonial e o pedagógico tornam-se essenciais na busca de romper com as práticas coloniais, a sua união é para afastar a subalternidade que povos marginalizados vivenciam, especialmente, povos latino-americanos. Através dessa união, as resistências passam a ser exercidas por esses povos, que se fortalecem através da memória coletiva<sup>10</sup>, como forma de resgatar o passado e fazê-lo ser o seu futuro para manter a sua existência e vivência.

Assim, a pedagogia decolonial assume a função de levar os indivíduos a questionar as estruturas vigentes, estruturadas no projeto capitalista difundido pelos europeus, buscando criar práticas pedagógicas que façam desafiar o âmbito colonial e estimular possibilidades de ser, de agir, de pensar, de estruturar, de criar cenários favoráveis para a quebra preconceituosa do ato colonial.

Como forma de argumentar sobre a construção da pedagogia decolonial, Catherine Walsh (2013), utiliza os pensamentos de Paulo Freire e de Frantz Fanon para explicar as bases essenciais das pedagogias decoloniais. Do pensamento de Paulo Freire, Walsh usa as bases da pedagogia atrelada ao aspecto político (pedagógico-político e o político-pedagógico), entendendo como um processo que parte de uma busca pela libertação, através de uma prática que envolve política e educação, o que ajuda na compreensão das complexidades existentes nos atos de opressão contra as sociedades menosprezadas. De Frantz Fanon, ela utiliza os pensamentos de uma forma pedagógica ligada a humanização e também a descolonização como

---

<sup>10</sup> [...] A memória coletiva, nesse sentido, é a que articula a continuidade de uma aposta decolonial, que pode ser entendida como essa vivência de luz e liberdade em meio às trevas. [...] (Walsh, 2013, p. 26, *tradução nossa*).

forma de compreender o que pode ser feito para romper com as práticas coloniais, através de um método pedagógico socio-diagnóstico.<sup>11</sup>

Com as contribuições de Freire, é evidenciado o grande papel que as instituições sociais exercem na organização social e no contexto das lutas para fugir da subalternidade. Como grande destaque destas instituições sociais, pode-se destacar a escola, que através do ato de educar pode reproduzir os aspectos coloniais, escondendo os seus malefícios e reproduzindo a alienação da sociedade, como também pode ser a responsável por romper com as práticas coloniais, possibilitando a oportunidade desses educandos de mudarem a história vivenciada.

São muitos os desafios enfrentados dentro dos espaços educacionais, que precisam ser superados diariamente, para que venham valorizar a cultura local e os saberes populares. Mas, é importante frisar que sempre há uma valorização da cultura dominante dentro dos espaços educacionais, fazendo com que a cultura das sociedades subalternas seja desvalorizada e esquecida. A educação assim como afirma Freire, não se pode limitar apenas à educação formal e institucional, mas, deve abranger as questões sociais daquele local, abraçando todo o contexto social, político e na valorização dos diferentes povos e incentivo para que se rompa com as características coloniais.

[...] Isso implicava na prática – amplamente expressa nos círculos de educação popular – concentrar-se na análise político-social com os próprios "oprimidos" sobre suas condições de vida, como forma de alcançar a consciência individual e coletiva, condição necessária para a transformação. Esse era o problema subjetivo e objetivo da opressão, dominação, marginalização e subordinação – internalizada e estrutural-institucional – que Freire se preocupava. Seu projeto então: traçar rotas metodológicas e analíticas voltadas para o reconhecimento dessa realidade/condição e para a consciência humana, politização, libertação e transformação humana. (Walsh, 2013, p. 38-39, *tradução nossa*).

A partir disso, Walsh destaca que Freire idealiza a “pedagogia do oprimido” como forma de demonstrar a situação que sociedades marginalizadas são submetidas, sofrendo com a violência moral, psíquica, física e com a falta de liberdade de explorar sua verdadeira essência, assim, ele parte em busca de traçar rotas que venham favorecer esses indivíduos marginalizados para que pensem e lutem pela liberdade, pela recuperação de suas raízes e saberes culturais.

Partindo para as análises feitas de Walsh (2013) em torno das contribuições de Fanon, a autora constata diferenças nos pensamentos dos dois autores. Freire apontava que a grande problemática estaria engembrada no pedagógico, já para Fanon a grande problemática estaria no projeto colonial.

---

<sup>11</sup> A autora também faz uso de outros escritores, mas, neste momento será apenas apontado as contribuições de Freire e Fanon para o desenvolvimento da pedagogia decolonial.



Para Fanon, a humanização seria o ponto central do processo de descolonização e da libertação daquela sociedade. Segundo Walsh, Fanon entende que a descolonização se caracteriza como uma forma de se desvincular de tudo aquilo que foi imposto e colocado em prática durante a colonização, assim reaprendendo sobre sua verdadeira identidade e reconstruindo uma conexão com suas práticas culturais perdidas durante o ato colonial.

Partindo do pensamento descolonial de Fanon, Walsh explica que a descolonização só é possível ocorrer quando todos os indivíduos lutam de forma coletiva pelo mesmo objetivo: a derrubada das características coloniais, partindo rumo ao despertar desta sociedade e saindo da zona de exclusão para inclusão.

Para Fanon, assim como para Freire, o processo de humanização requer estar ciente da possibilidade de existência; Requer também agir de forma responsável e consciente sobre – e sempre contra – as estruturas e condições sociais que procuram negar a sua possibilidade. A humanização e a libertação individual exigem humanização e libertação social, o que implica a conexão entre o subjetivo e o objetivo; ou seja, entre a internalização da desumanização e o reconhecimento das estruturas e condições sociais que fazem essa desumanização [...] (Walsh, 2013, p. 54, *tradução nossa*).

Ainda no livro de Catherine Walsh *Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (2013), no capítulo 1 *Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonia* escrito por Pilar Cuevas Marín, fala-se sobre a recuperação coletiva da história de sociedades colonizadas e sobre as teorias que foram organizadas como forma de abranger os povos excluídos.

No entanto, é fato que tanto o contexto, quanto os cenários políticos e intelectuais que cercaram a emergência da recuperação coletiva da história mudaram, assim como os debates que hoje fazem parte do chamado pensamento crítico na região. Mas também é fato que nos legados e desenvolvimentos da recuperação coletiva da história encontramos vários dos fundamentos conceituais e metodológicos que, quando colocados em diálogo com algumas teorias recentes, nos permitem avançar na enunciação de novos projetos no campo da memória coletiva. Estamos particularmente interessados em refletir sobre aqueles que contemplam como um de seus propósitos, a perspectiva decolonial. Assim, nos referimos especialmente a teorias como as oriundas dos estudos pós-coloniais e subalternos, ao horizonte da interpretação moderno-colonial e ao projeto de interculturalidade crítica. Essas diferentes teorias têm mostrado o deslocamento epistêmico do projeto Ocidente moderno, a um projeto que assume a interpretação da modernidade como parte de uma experiência que é em si mesma colonial. (Marín, 2013, p. 94, *tradução nossa*).

Dessa forma, essas práticas tornam-se importantes, pois, partem no mesmo sentido de romper com as especificidades eurocêntricas, que levam a segregação de diversas culturas em prol de um projeto de expansão errôneo e invasivo. Essas teorias que surgem durante a contemporaneidade, buscam desconstruir as diversas narrativas de modernização e progresso ditados por europeus, como forma de restaurar a historicidade, a identidade, a cultura de sociedades colocadas no patamar de subalternas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade e a cultura brasileiras são conformadas como variantes da versão lusitana da tradição civilizatória europeia ocidental, diferenciada por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos. O Brasil emerge, assim, como um renovo mutante, remarcado de características próprias, mas atado genericamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitadas de ser e de crescer só aqui se realizariam plenamente (Ribeiro, 1995, p. 20).

Como marcas de uma severa colonialidade, não se pode esquecer da formação brasileira. Mais de 500 anos se passaram do processo colonial, mas os resquícios de um projeto invasivo, violento e egocêntrico ainda paira em nossa formação social. As exclusões sociais, o preconceito, o racismo, o aumento de lugares subalternos, a inferioridade em que o país ainda é colocado em relação aos países europeus, são marcas vivas de uma tradição civilizatória europeia imperativa.

É evidente, que ao longo dos anos, diversas reparações históricas têm sido propostas e lentamente concretizadas – como a Lei nº 10.639/03, alterada pela Lei nº 11.645/08<sup>12</sup> - em nosso meio social, mas, que não são o suficiente para excluir as marcas coloniais de tempos passados. A construção de um pensamento decolonial vai muito além do que apenas idealizar e mostrar a sua importância, mas também depende de adeptos, indivíduos que estejam dispostos a lutar pela sua essência identitária.

Sabe-se que as instituições sociais exercem papel importante na reprodução cultural, principalmente a escola, não deve apenas reproduzir um sistema formal, mas também reproduzir a informalidade do cotidiano (a história local, a cultura local, os saberes populares), é preciso que os indivíduos sejam conscientizados de que é necessário exercer práticas decoloniais.

Exercer atitudes decoloniais, é se desligar daquilo que foi colocado em nosso meio através da aculturação e buscar reaprender a essência da cultura local. É perceptível através das reflexões que apresentamos e também dos autores que foram essenciais para a construção deste artigo que a decolonialidade não é algo fácil, é um caminho a ser traçado, que só pode se concretizar por meio da ação. Ser decolonial é agir decolonialmente, conseqüentemente, é produzir uma pedagogia e uma cultura decolonial.

---

<sup>12</sup> Essas leis visam a obrigatoriedade das temáticas de História e Cultura Afro-brasileira e Africana e História e Cultura Afro-brasileira e indígena, no ambiente escolar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Elder Patrick Maia. **Diversidade cultural, patrimônio cultural material e cultura popular: a Unesco e a construção de um universalismo global**. Sociedade e estado, v. 25, p. 539-560, 2010.
- ASANTE, M. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: introdução a uma Ideia**. Ensaios Filosóficos, Volume XIV – dezembro/2016.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2015.
- BRASIL. **Lei 10.639/03**. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). > Acesso em: 06 de agosto de 2023.
- BRASIL. **Lei 11.645/08**. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm). > Acesso em: 06 de agosto de 2023.
- BRASIL PARALELO. **Complexo de vira-lata: a síndrome do brasileiro, segundo Nelson Rodrigues**. 2023. Disponível em: < <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/complexo-de-vira-lata-a-sindrome-do-brasileiro-segundo-nelson-rodrigues> > Acesso em: 06 de agosto de 2023.
- BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. IPHAN/MinC, 2007.
- CAVALCANTI, Flávia Guerra. **Pensando as relações internacionais a partir da periferia: Antropofagia e perspectivismo ameríndio** In: TOLEDO, Aureo. **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. EDUFBA, 2021.
- CATENACCI, Vivian. **Cultura popular: entre a tradição e a transformação**. São Paulo em perspectiva, v. 15, p. 28-35, 2001.
- CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 34, p. 147-165, 2012.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Unesp, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GONZALES, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.
- MARÍN, Pilar Cuevas. **Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial**. In: WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir**. Editorial Abya-Yala, 2013.
- MIGNOLO, Walter. **Desafios decoloniais hoje**. Revista Epistemologias do Sul, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social** In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do Sul. 2009

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

TYLOR, E. B. A Ciência da Cultura. In: CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural - Textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 2009.

UNESCO e Ministério Da Cultura. **Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular**. (1989). Paris.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir**. Editorial Abya-Yala, 2013.