



HAL
open science

Colonialidade, decolonial e criouidade...Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil

Michel Cahen

► **To cite this version:**

Michel Cahen. Colonialidade, decolonial e criouidade...Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil. Anuário Antropológico, 2025, 50, pp.1-23. <10.4000/151k8>. <halshs-05601879>

HAL Id: halshs-05601879

<https://shs.hal.science/halshs-05601879v1>

Submitted on 24 Apr 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License



Colonialidade, decolonial e criouidade... Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil

*Coloniality, the decolonial, and creoleness... Critical reflections on concepts and
on the question of Brazil*

Michel Cahen



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/aa/14770>

DOI: 10.4000/151k8

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Refêrencia eletrónica

Michel Cahen, «Colonialidade, decolonial e criouidade...

Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil», *Anuário Antropológico* [Online], v.50 | 2025, posto online no dia 16 dezembro 2025, consultado o 07 março 2026. URL: <http://journals.openedition.org/aa/14770> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/151k8>



The text only may be used under licence CC BY 4.0. All other elements (illustrations, imported files) may be subject to specific use terms.



Anuário Antropológico
v.50 | 2025

Colonialidade, decolonial e criouldade... Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil

Coloniality, decoloniality, and creoledom... Critical reflections on concepts and on the question of Brazil

Michel Cahen



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/14770>

DOI: 10.4000/151k8

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

Michel Cahen, «Colonialidade, decolonial e criouldade... Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil», *Anuário Antropológico* [Online], v.50 | 2025, e-14770. URL: <http://journals.openedition.org/aa/14770> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/151k8>



Atribuição 4.0 Internacional

Colonialidade, decolonial e criouldade... Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil

Coloniality, decoloniality, and creoledom... Critical reflections on concepts and on the question of Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/151k8>

Michel Cahen

Université de Bordeaux, Sciences Po Bordeaux/CNRS,
Centro de Pesquisa “Les Afriques dans le monde” — França
ORCID: 0000-0001-7595-5280

Este artigo tem uma dupla origem: por um lado, é o resultado de uma palestra proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, em 4 de abril de 2025, a convite do Prof. Dr. Wilson Trajano Filho; por outro lado, pretende prolongar a discussão aberta por este último em um volume do *Anuário Antropológico* em 2024 (49, n.º 1): “Sobre a descolonização e seus correlatos”.

O artigo começa, portanto, por revisar conceitos comumente empregados nas abordagens pós-coloniais e decoloniais: anticolonial, pós-colonial/pós-colonial, decolonial, descolonização, independência, neocolonialismo, Estado colonial; mas, acima de tudo, confronta-os com as realidades históricas descritas, em várias épocas do sistema-mundo capitalista. Ele contesta o latinocentrismo de muitos autores decoloniais que fazem de “1492” a data de nascimento do sistema-mundo, da raça, do Estado-nação e até mesmo do gênero... Em seguida, ele descreve o rápido desvio “epistemocêntrico” da abordagem decolonial que, partindo de uma abordagem bastante materialista e ligada aos movimentos sociais e indígenas, evoluiu para uma essencialização de um “Ocidente” nunca definido e uma homogeneização do “Sul”, esquecendo, de fato, a luta anticapitalista, levando alguns a um campismo pró-Rússia na guerra de “desocidentalização” da Ucrânia. O autor, no entanto, não rejeita de forma alguma o conceito de colonialidade, desde que seja considerado como um fato social total, não limitado aos seus aspectos epistêmicos, mas como uma formação social caracterizada tanto pela sua inserção no sistema-mundo capitalista quanto pela não hegemonia do modo de produção capitalista em suas áreas.

O artigo retoma então o debate aberto por Wilson Trajano Filho sobre as potencialidades subversivas da criouldade e sua capacidade descolonizadora. Seguindo em grande parte este último em sua crítica aos autores pós e decoloniais, ele rejeita, no entanto, essa interpretação da criouldade contemporânea. Ele lembra que a criouldade histórica é inseparável da colonialidade como formação de meios sociais exógenos dentro de sociedades indígenas conquistadas, meios social e racialmente hierarquizados. Ele caracteriza a criouldade como um cataclismo identitário para suas vítimas escravizadas, mesmo que ela tenha podido, *in fine*, produzir meios sociais, ou mesmo sociedades inteiras, na forma de criouldades. Mas se a criouldade é um processo social e identitário muito específico, uma vez produzidas, as criouldades são uma forma de etnicidade como as outras, sem qualidades intrínsecas particulares, sem características de abertura, de não racismo, ou mesmo de descolonização.

This article has two origins: on the one hand, it is the product of a lecture given at the Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília on April 4, 2025, at the invitation of Prof. Dr. Wilson Trajano Filho; on the other hand, it seeks to extend the discussion opened by the latter in a volume of the *Anuário Antropológico* in 2024 (49, no. 1): “Sobre a descolonização e seus correlatos” (On decolonization and its correlates).

The article therefore begins by reviewing concepts commonly used in postcolonial and decolonial approaches: anticolonial, postcolonial, decolonial, decolonization, independence, neocolonialism, colonial state; but above all, it confronts them with the historical realities described at various periods of the capitalist world-system. It challenges the Latinocentrism of many decolonial authors who consider “1492” to be the birth date of the world system, race, the nation-state, and even gender. He then describes the rapid “epistemocentric” deviation of the decolonial approach, which started out as a rather materialist approach linked to social and indigenous movements, but evolved towards an essentialization of an undefined ‘West’ and a homogenization of the “South,” actually forgetting the anti-capitalist struggle, leading some to take a pro-Russian stance in the war to “de-Westernize” Ukraine. However, the author does not reject the concept of coloniality, provided that it is considered as a total social fact, not limited to its epistemic aspects but as a social formation characterized both by its insertion into the capitalist world system and by the non-hegemony of the capitalist mode of production in its areas.

The article then takes up the debate opened by Wilson Trajano Filho on the subversive potential of creolization and its decolonizing capacity. Largely following the latter in his critique of post- and decolonial authors, he nevertheless rejects this interpretation of contemporary creolization. He points out that historical creolization is inseparable from coloniality as the formation of exogenous social milieus within conquered indigenous societies, milieus that are socially and racially hierarchical. He characterizes creolization as an identity cataclysm for its enslaved victims, even if it may ultimately have produced social milieus, or even entire societies, in the form of creoledom. But while creolization is a very specific social and identity-related process, once produced, creoledom are a form of ethnicity like any other, with no particular intrinsic qualities, no characteristics of openness, non-racism, or even decolonization.

Coloniality; Decolonial; Postcolonial; Creolization; Epistemization



Em 2012-2013, quando tive o prazer de ser pesquisador convidado pela Universidade de São Paulo (Departamento de Sociologia¹), pude constatar que os estudos póscoloniais ainda estavam pouco presentes na academia, pelo menos nas ciências sociais². Isso era particularmente nítido no triângulo central Brasília-Rio de Janeiro-São Paulo. Aproveitei o congresso “Pré ALAS 2012. Sociedade, Conhecimento e colonialidade: Olhares sobre América Latina”, que se reunia em Porto Alegre³, para começar a tecer contatos com colegas brasileiros e latino-americanos já bem a par dessa tentativa teórica⁴. Em dez anos, a situação mudou por completo, quer se analise como efeito de moda ou como viragem científica importante. Será que isso se concretizou numa situação de clareza dos conceitos? Sem querer justificar a fama de arrogância dos franceses, constatei aos poucos que não, e o Brasil não é em nada uma exceção. Aconteceu o que Wilson Trajano Filho chamou de “obesidade conceitual” (Trajano Filho, 2024, 17), isto é, a inflação de conceitos baseados em pouca pesquisa de terreno, como a multiplicação das “descolonizações” (do poder, do saber, do ser, da natureza, da estética, da universidade, etc.), isto é, a metaforização completa do conceito de descolonização — que, pelo menos no seu sentido primeiro, não metafórico, é a devolução a um povo indígena das terras e das riquezas de que foi expropriado pela colonização (Tuck e Yang 2022).

Este artigo queria propor, pois, uma certa “limpeza”.

Anticolonial, será tão simples?

Dos três adjetivos — “anticolonial”, “póscolonial”/“pós-colonial” e “decolonial” —, o primeiro, “anticolonial”, parece o mais claro, o mais fácil de entender. No entanto, a questão não é tão simples. “Anticolonial” e o derivado “anticolonialista” são adjetivos geralmente associados à luta pela independência de antigas colônias de várias potências europeias, embora possa haver outras situações, como veremos mais adiante. “Anticolonial” é o oposto de *colonização*, e “anticolonialista”, de *colonialismo*. Os dois conceitos são próximos, mas a diferença entre os dois já provoca discussão. Com certeza, parece anacrônico falar de “colonialismo” a propósito dos Conquistadores espanhóis do século XVI ou dos bandeirantes paulistas do século XVII, mesmo se trata-se bem de colonização — pessoalmente, falo em *primeira idade colonial*, mercantil e escravista, obviamente ainda sem o modo de produção capitalista (MPC). E parece geralmente aceite que o *sistema político* de conquistas coloniais *sistemáticas* durante os séculos XIX e a primeira metade do século XX⁵ constitui o colonialismo. Mas, a meu ver, isto não significa que o colonialismo *sucedeu* à colonização⁶: é a *segunda idade colonial*, pois a colonização continuada, mas correspondendo agora no centro capitalista à época do modo de produção capitalista (MPC) e ao imperialismo. Duas observações de imediato: isto não significa que o colonialismo implantou em todo o mundo colonial o MPC, como veremos mais adiante; e a diferença que estabeleço entre as duas idades coloniais não significa que houve uma ruptura brutal, rápida e uniforme, nos territórios conquistados, entre as duas “idades”. Há situações muito diversas, e até mesmo no próprio interior de uma dada colônia. O último navio negreiro — pois típico da

1 A convite dos professores Antônio Sérgio Guimarães e Ruy Braga Neto, no quadro das Cátedras francesas no Estado de São Paulo.

2 Este artigo está baseado numa palestra apresentada no ciclo das Conferências internacionais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, em 4 de abril de 2025, a convite do Prof. Dr. Wilson Trajano Filho.

3 Asociación latinoamericana de sociología (ALA), 27-28 de novembro de 2012, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

4 Posso citar, entre outros, o Prof. Dr. Paulo Henrique Martins, da Universidade Federal do Pernambuco, na altura presidente da ALA e editor da *Realis. Revista de estudos antiutilitaristas e poscoloniais* (Recife).

5 ...com alguns pontos ainda mais tardios, como o Estado colonial de Israel, que nunca parou com as suas conquistas, sem esquecer as guerras coloniais portuguesas até 1974, o regime rodesiano até 1979 e o *apartheid* na África do Sul até 1991.

6 Wilson Trajano Filho (2024, 23-4) parece defender esta posição.



CONFERÊNCIA

primeira idade colonial — foi apreendido no norte de Moçambique no início do século XX, em princípio em plena segunda idade colonial!

Também haverá consenso para dizer que o objetivo de uma luta anticolonial ou anticolonialista é a *descolonização*. Mas é aí que começa outro problema. Com efeito, a descolonização é muitas vezes confundida com a independência (ruptura com a antiga metrópole, constituição de um autogoverno). *Ora, esta sinonímia está completamente errada.*

A colonização é a implantação/invasão de um povo e de um território por um poder e elementos humanos exógenos, que vão explorar a sociedade invadida, impondo-lhe uma estrutura muito hierarquizada social e racialmente⁷. No entanto, toda conquista não é uma colonização: por exemplo, o duque da Normandia, Guilherme – o Conquistador, não fez da Inglaterra uma colônia normanda a partir de 1066. Com certeza, a elite anglo-saxônica foi em larga medida marginalizada em proveito da elite normanda, mas o novo poder se instalou dentro do reino, reforçando o feudalismo mas sem submeter massivamente as sociedades locais (indígenas) às exigências de uma nova estrutura econômica e social nem, como na América dita latina, suplantando em larga medida as populações indígenas com populações exógenas⁸.

Mas toda colonização é uma conquista (o que não quer dizer que seja apenas militar) que expulsa os indígenas da hegemonia sobre os seus territórios. Pois a descolonização é, antes de mais, a reindigenização de um território, não para voltar à situação anterior à colonização, mas pelo menos para deixar a população indígena reorganizar o domínio do seu próprio território. Pois a descolonização é relativa à natureza de um território, de um país: o novo governo pode seguir uma política neocolonial, mas isso não muda nada ao fato de que a colônia deixou de ser colônia. Dizer que não houve “verdadeira descolonização” porque um governo indígena independente segue uma política neocolonial é equivocado: descolonização e neocolonialismo não incidem sobre os mesmos níveis de análise (natureza de um país de um lado, característica da política de um governo, do outro)⁹.

Já se vê facilmente que, muitas vezes, a independência não é uma descolonização. A ruptura com uma metrópole (Portugal, França, Inglaterra, Espanha etc.) pode não significar o fim de uma situação colonial (Balandier 1951), quando são os próprios colonos que tomam o poder. Ora, é exatamente o que aconteceu com a América toda, do Norte ao Sul, com a Austrália, com a Nova Zelândia. O Brasil é o caso mais radical de *independência sem descolonização*, uma vez que é o próprio Estado metropolitano (o rei, parte da sua nobreza, da sua burocracia, do seu arquivo, do seu tesouro), fugindo do exército napoleônico, que se instalou na sua colônia e rapidamente fez dela um reino, recusando-se a voltar para Portugal quando isso teria sido possível, logo em 1812-1814; e uma vez que é o próprio príncipe real que proclamou a independência e que, desse feito, *criou o Estado colonial brasileiro*. O Estado colonial não acaba no Brasil em 1822, ao contrário, *nasce* nessa data pela ruptura com o estatuto de Reino de Portugal. Antes, não era um Estado mas uma província do império português (com o breve interlúdio de reino de Portugal a partir de 1815). São os colonos que tomam o poder, que criam o *Estado deles*: como

7 Pode haver casos particulares, como no arquipélago de Cabo Verde, onde não havia nenhuma população quando os portugueses chegaram. Neste caso, os portugueses não *colonizaram* uma sociedade indígena, mas *constituíram* a sociedade colonial para poder explorá-la. Não falarei aqui das coloniais antigas (por exemplo, das cidades gregas da Antiguidade).

8 Outro exemplo com o mesmo povo é o dos Normandos da Itália do Sul, cujo “feudalismo de importação” respeitou os privilégios da aristocracia militar não normanda e não perturbou em larga medida a vida local (Cahen 1940). Exemplo completamente diferente: o período de união dinástica entre a Espanha e Portugal (1580-1640) não foi em nada uma colonização de Portugal pela Espanha, como a reescritura nacionalista portuguesa da história tentou defender. Até Portugal manteve intacto o seu império colonial, perdendo somente Ceuta (1645), não por ter sido conquistado pela Espanha, mas porque os próprios colonos de Ceuta apoiavam o rei da Espanha *como rei legítimo de Portugal*.

9 Assim, Ramón Grosfoguel evoca “independências coloniais” ou “independências sem descolonização”, mas, então, trata-se de todos os Estados da periferia, incluindo os da África e da Ásia. Obviamente, esses últimos Estados podem seguir políticas neocoloniais, mas, de fato, os países voltaram a ser indígenas (isto é, africanos ou asiáticos) e não neolatinos ou neo-anglo-saxônicos. As duas expressões utilizadas por Grosfoguel — “independências coloniais” ou “independências sem descolonização” — tornam-se sinônimas de neocolonialismo (um conceito que deveria incidir somente sobre a política de um governo ou de um Estado e não sobre a natureza de um país). A existência de Estados *coloniais criados pelas indepen-*



CONFERÊNCIA

isso poderia ser uma descolonização? A estrutura social permanece sendo colonial (mesmo se irá obviamente evoluir).

Apresentei o caso do Brasil, mas poder-se-ia falar da América toda, com uma única exceção, o caso de Haiti, mais uma meia exceção, a tardia independência de Cuba (1902), para a qual foi a população colonial — com todas as suas classes e não só os colonos — que participou das guerras de independência.

Portanto, não só o “Brasil colônia” não parou em 1822¹⁰, mas nunca houve revolução nem anticolonial nem decolonial¹¹ no país. Houve evolução, claro — o Brasil de hoje não é o Brasil de 1822 — mas a ausência de uma revolução anti ou decolonial explica a pesada persistência da herança. E mais ainda, a colonização, na sua componente de *conquista colonial*, recomeçou imediatamente em 1808¹² e continuou... até hoje em dia no país. Com efeito, o que são os “incêndios” na Amazônia senão a continuação do roubo de terras indígenas, desmarcadas ou não, senão a continuação da conquista colonial?

Diz-se, frequentemente, que as lutas indígenas contemporâneas na América são lutas decoloniais. Penso que não: continuam a ser lutas anticoloniais porque os povos indígenas, isto é, as nações pré-coloniais autóctones, continuam a lutar para defender os seus territórios, seus espaços de vida, suas sociedades, suas línguas. Como acabou de ser dito, à diferença de camponeses pobres que lutam para obter *terras* graças a reformas agrárias (ou a frentes de expansão colonial...), as nações indígenas lutam para preservar *territórios*, que são não só áreas econômicas (agricultura, colheita, caça, pesca), mas espaços culturais e cultuais.

Este uso do adjetivo “decolonial” a propósito das lutas indígenas faz dele um mero sinônimo de “anticolonial depois das independências”, o que remete para a confusão entre independência e descolonização.

Aliás, o próprio vocábulo “América latina” exprime bem essa ausência de descolonização. Em todas as Américas, há somente quatro países (Bolívia, Peru, Equador, Guatemala) onde a população indígena ficou majoritária e onde podia fazer sentido a aplicação do *Majority Rule* (a regra da maioria), como tentou fazer Evo Morales com a constituição de 2009 na Bolívia¹³. Quer dizer: é impossível a reindigenização (a descolonização não metafórica) de todos os outros países, onde a colonização saiu vitoriosa. Mas isso não significa que não se pode lutar contra a colonialidade desses mesmos países — voltaremos a isso *infra*¹⁴.

Depois das independências sem descolonização, temos as *descolonizações sem independência*. É um caso menos frequente, quando um território colonizado é incorporado a um país independente e verdadeiramente descolonizado ou não colonial. É o caso de Pondichéry (1956) e Goa (1961), integrados na União Indiana; de Hong-Kong (1996) e Macao (1999), integrados na China, dos territórios franceses do Ultramar (Martinica, Guadalupe, Guiana, Reunião) oficialmente totalmente integrados à República francesa (1947, mesmo que se possa discutir isso na realidade); ou ainda do Hawai, feito Estado do Estados Unidos em 1959.

Por fim, há o caso das *independências com descolonização*, que é o caso da África (salvo a África do Sul entre 1910 e 1991-94, e a Rodésia entre 1965 e 1979) e da Ásia. Esses países foram reindigenizados. É claro que o Senegal pós-1960 não é igual à

dências não é entendida por ele (Grosfoguel 2006, 6).

10 Obviamente, discordo do título do livro de João Paulo Pimenta (ed.) (2022), *E deixou de ser colônia: Uma história da independência do Brasil*, independentemente da qualidade dos dez estudos contidos nesse livro.

11 Veremos mais adiante à diferença entre as duas revoluções... que não houve.

12 Dois meses depois da chegada da corte no Rio de Janeiro (8 de março), pela Carta régia de 13 de maio de 1808, o velho princípio das “guerras justas”, abandonado (oficialmente) pela lei pombalina de 6 de junho de 1755, é restabelecido, permitindo operações militares contra indígenas considerados *hostis* (Moreira 2010, 91–413).

13 Analiso mais detalhadamente essa problemática no meu livro *Colonialité. Plaidoyer pour la précision d'un concept* (2024, 68–72) (versão portuguesa: *Colonialidade: argumentos para a precisão de um conceito* (2025, 73–78).

14 É de notar que as expressões “América ladina” ou “Abia Yala” não resolvem a questão. A primeira foi proposta por Machado Dias Magno em 1981 e retomada por várias pessoas entre as quais Lélia Gonzalez (1988, 69–81; 2015, 1–9). Há um triplo problema com a “América ladina”. Em primeiro lugar, na palavra “América” não se encontra a noção de indigenidade (a não ser que os indígenas sejam qualificados de “americanos”, o que seria outro problema); em segundo lugar, depois de séculos de escravidão e de produção social de novas identidades, ainda se mantem o mito essencialista de que os negros das Américas permaneceram “africanos” quando há muito que se criouliaram nos novos solos, nas novas relações sociais, nas novas sociedades; em terceiro lugar, acrescentar o adjetivo “ladina” é estranho,



CONFERÊNCIA

mesma área do pré-século XIX. No entanto, não são mais os colonos ou os oficiais da metrópole que formaram o aparelho de Estado. Obviamente, as indigenidades dessa área mudaram muito: as suas sociedades foram invadidas, exploradas, humilhadas pelos invasores coloniais (militarmente, economicamente, socialmente, linguisticamente, religiosamente), *mas sobreviveram como indigenidades* com as suas estruturas sociais e culturais. A *política do governo* senegalês (ou outro) pode ser neocolonial, isto é, favorecer ou pelo menos aceitar uma integração subalterna ao sistema-mundo capitalista, mas o *país*, o território, foram descolonizados. Os indígenas formam 98% dos habitantes. Nada disso aconteceu no Brasil e no resto das Américas, onde continuam lutas anticoloniais ao lado de lutas decoloniais¹⁵. Nesses países africanos, seguem existindo características de colonialidade (diferentes das Américas), mas não de colonização.

Póscolonial, um esgotamento rápido

Em primeiro lugar, é preciso desfazer uma confusão frequente entre a teoria e a cronologia.

De um país que teve colônias e que já não tem mais, de uma antiga colônia que foi descolonizada, pode se dizer que estão numa situação pós-colonial, isto é *depois* do colonial (vamos ver depois que não é tão simples, mas fiquemos por aqui, por enquanto). Sugerir, desde 2010¹⁶ e 2011¹⁷, escrever isso com hífen: pós-colonial. Mas a abordagem, a teoria póscolonial, não tem sentido cronológico. É “pós” no sentido que vai além dos valores coloniais, que critica os eurocentrismos, vem “depois” da ideologia colonialista. Sugerir escrever sem espaço nem hífen: póscolonial. Pois, pode se fazer uma análise póscolonial de uma situação colonial, mas também pré-colonial ou pós-colonial.

Mesmo assim, a característica “pós-colonial” não deve ser empregada para todo e qualquer Estado que tenha tido colônias. Se se disser “França pós-colonial” ou “Portugal pós-colonial”, é que se considera que a herança colonial nessas antigas metrópoles ainda é um fator fundamental de estruturação da *sociedade inteira*. Será o caso em Portugal e na França? Penso que não, porque nesses países a estruturação da sociedade é muito mais o produto do capitalismo central e a *produção contemporânea de subalternidades* do que de uma mera herança. Aliás, qualquer herança se mantém somente se tiver uma utilidade social contemporânea; senão, desaparece rapidamente. Assim, as sociedades portuguesa e francesa não são de *natureza* pós-colonial, mas elas incluem *dimensões* pós-coloniais na ideologia, na composição das populações imigradas, etc. Mas aqui é bom lembrar que Portugal tem muitos imigrantes sem passado colonial com este país, como os ucranianos depois de 1991 (muito antes da guerra atual), que constituíram a segunda comunidade imigrante no país atrás dos brasileiros. Hoje em dia (2017-2025), o surto de imigração é sobretudo de componente indiana e nepalesa. Foi a mesma coisa para a França com, sucessivamente, migrantes polacos, italianos, espanhóis, portugueses, turcos e curdos, ao lado de árabes e africanos. Ora, não vamos estabelecer uma muralha de China entre as motivações de migrantes com passado colonial

na medida em que o ladim é o escravo que sabe a língua do país de cativo: pois introduzir uma noção de servidão no conceito e definir a “América” pelas línguas dos colonizadores é esquisito.

Quanto à designação “Abya Yala”, talvez seja melhor — mas também não é perfeita. Ela quer dizer “terra em plena maturidade” ou “terra generosa”, na língua dos Kunas, uma nação do Panamá e do norte da Colômbia de cerca de 50.000 habitantes. Mas além da modéstia demográfica, essa expressão designava a terra *deste povo*, zona úmida entre os dois países, e nunca uma área bem maior. No entanto, foi adotada sob proposta de um chefe aymara para designar todo o continente, em 1992; e adotada em 2004 quando de um encontro continental de povos indígenas. Ainda assim, se deu a designação uma dada terra (uma terra indígena sem dúvida, e não neolatina, mas uma terra de um dado povo) para todo um continente (Porto-Gonçalves 2016).

Com certeza, nem “América” nem “América latina” convém. A dificuldade em encontrar uma designação é mais uma ilustração da vitória da colonização nas... Américas. A história da designação “África” é diferente: não foi inventada pelos colonizadores. Teria uma etimologia berbere, passada no latim, depois no árabe (Ifriqiya) e designava a região da atual Tunísia. Aliás, os autores da Europa medieval e os primeiros “descobridores” e cronistas não chamavam o continente de “África”, mas de “Etiópia minor” (África ocidental) e “Etiópia maior” (o resto todo).

15 Retomo aqui teses já defendidas em outras publicações minhas (2023, 19–39; 2025, 219–38).

16 Cf. em Cahen 2010, 25–33.

17 Ver Cahen 2011.



e migrantes sem passado colonial. O que está principalmente em jogo é a divisão internacional do trabalho no sistema-mundo capitalista. Mas, nesse contexto fundamentalmente não pós-colonial, há algumas camadas sociais para as quais a herança colonial ainda está muito presente. Assim, temos que ter uma análise matizada: as migrações não são um fenômeno pós-colonial, mas, *nesse quadro*, há uma dimensão pós-colonial que vai levar os cabo-verdianos, uma vez tomada a decisão de emigrar, a irem mais para Portugal do que para a Alemanha. A França e Portugal de hoje são sociedades de *natureza não pós-colonial*, mas onde persistem algumas características e estruturas de tipo colonial, pois são sociedades com *dimensões pós-coloniais*. Aliás, serão os brasileiros pós-coloniais nas sociedades de acolhimento quando migram para Portugal e não pós-coloniais quando migram para os Estados Unidos, Canadá, França ou Holanda?

No entanto, o Brasil, a sociedade de partida, é um país pós-colonial porque é a própria organização do capitalismo semiperiférico nele que reproduz e perpetua heranças coloniais. De uma certa maneira, o Brasil é pós-colonial porque é colonial. O Canadá também é pós-colonial, com a estruturação da sociedade mantida entre as duas nações coloniais fundadoras, em primeiro lugar a francesa, depois a inglesa, e com uma situação de primeiras nações (indígenas) ainda em larga medida colonial (Deneault 2020).

Há, a meu ver, uma incapacidade do póscolonial de estudar as sociedades inteiras, os poderes, os Estados, os países. Focalizou-se no estudo de *fragmentos* sociais. O decolonial, que aparece nos princípios dos anos 1990¹⁸, devia logicamente ultrapassar essas fraquezas. Com efeito, o póscolonial limitou-se a ser uma análise acadêmica e textual denunciando os eurocentrismos e valores coloniais escondidos ou abertamente visíveis em textos “ocidentais”. O póscolonial não trouxe consequências políticas algumas¹⁹. Ora, a ausência de consequências políticas é sinal de falhanço em qualquer teoria social crítica. O decolonial, em contrapartida, devia ser um projeto político.

Decolonial, o aprofundamento de um projeto promissor?

O anticolonial luta contra o colonial, contra a colonização e o colonialismo. O decolonial luta contra a colonialidade, o que pode abranger situações bastante diferentes das da colonização (formal). O decolonial não é o “anticolonial depois do anticolonial” ou o “anticolonial depois das independências”; e, num mesmo país, pode haver lutas anticoloniais ao mesmo tempo que lutas decoloniais. É o caso das Américas, onde as nações indígenas *invadidas* pela colonização continuam a lutar contra a colonização defendendo os seus territórios, modos de viver e línguas, enquanto as camadas sociais *produzidas* pela colonização — como os descendentes de escravos — lutam por uma melhor integração à nação, contra as manifestações da colonialidade, como a segregação racial. Assim, os indígenas travam lutas anticoloniais (geralmente de tendência autonomista), enquanto outras camadas discriminadas travam lutas decoloniais (de tendência integracionista).

Ao contrário do pós-colonial, que foi uma crítica textual sem relação com os

18 Regra geral, data-se o nascimento do decolonial do texto de Anibal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1992a, 11–20; 1992b, 437–47).

19 Detalho isso no prólogo do meu livro *Colonialidade...* (Cahen 2025b, 14-17).



movimentos sociais, o decolonial, pelo menos no início, foi uma orientação de luta política que, em princípio, teria podido juntar os aspectos económicos e sociais aos aspectos culturais e ideológicos (ou, como dizem os decoloniais, “epistêmicos”²⁰), contra a colonialidade *como fato social total* (e não cognitivo ou epistêmico). O decolonial, numa larga medida, nasceu dos movimentos sociais, nomeadamente na América andina — o que não é um acaso, tendo em conta a maioria indígena dessa área —, antes de ser bastante monopolizado e “epistemicizado” por académicos latino-americanos de universidades estadunidenses²¹.

A teoria decolonial não é, em princípio, uma teorização somente relativa à América dita latina, mas uma teoria social crítica do sistema-mundo capitalista inteiro. Só que os seus teóricos fizeram muito poucos esforços para estudar a África, os mundos árabo-berberes ou asiáticos, procurando quase unicamente fatos sul-americanos e, a meu ver, de maneira muito contestável²².

Não há espaço neste artigo para “listar” todos esses latino-centrismos (e mesmo hispano-centrismos na medida em que os teóricos pioneiros do decolonial conhecem muito pouco o Brasil, 44% de toda a América do Sul, México incluído). Irei discutir aqui o exemplo de “1492”, que, segundo eles, é quase o nascimento de tudo²³. Aníbal Quijano, autor pioneiro do decolonial, sempre equipara “1492” com a única descoberta colombiana e ignora completamente a simultânea expansão portuguesa na Ásia (via a costa africana, frequentada bem anteriormente), que foi economicamente mais importante no início e igualmente produtora de sistema-mundo. Embora Vasco da Gama tenha chegado às Índias em 20 de maio de 1498, depois de Cristóvão Colombo ter pisado, sem saber, em ilhas do continente americano (em 12 de outubro de 1492, cinco anos e meio antes), os conquistadores espanhóis só chegaram a Cuba e ao Panamá em 1511 e 1512, isto é, depois da conquista de Goa por Afonso de Albuquerque (1510). Mas o mais importante é que as relações de Portugal com o “Oriente” foram imediatamente lucrativas, uma vez que a Ásia — parte do Velho Mundo — já estava amplamente integrada ao comércio internacional com a Europa por meio do mundo árabe, de Bizâncio e de Veneza. Portugal usou a força de suas caravelas e as fortalezas espalhadas desde Sofala (hoje em Moçambique) e Mombaça (hoje no Quênia), até a entrada do Mar Vermelho (Áden) e até o Golfo Pérsico (Ormuz, etc.) para capturar um comércio que antes estava sob a hegemonia árabe e persa mas já ligado ao comércio europeu desde a Idade Média.

Além dessa omissão gritante quanto ao papel das ligações da Europa com o Velho Mundo na produção do sistema-mundo, e ainda que “1492” deva ser certamente interpretado como “o período a partir de 1492”, essa apresentação limita nossa compreensão da formação do sistema-mundo enquanto processo histórico multissecular, que já estava em pleno andamento dois séculos antes de Colombo descobrir as “Índias”. Enrique Dussel — um dos principais pesquisadores do grupo Modernidade/Racionalidade — escreve de forma bastante imprudente sobre “1492”, afirmando que a modernidade nasceu quando a Europa foi capaz de confrontar um “Outro” e controlá-lo, derrotá-lo, violá-lo e destruí-lo; quando foi capaz de se definir como um “ego” descobridor, conquistador e colonizador da alteridade

20 Para uma crítica do uso e abuso do conceito de “épistémè”, ver Wilson Trajano Filho (2024)

21 A pesquisadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui foi bastante feroz contra essa situação (2010), citada por Giuseppe Cocco (2023, 114).

22 Entre muitos textos decoloniais, irei aqui destacar três escritos de Aníbal Quijano (1994, 97-98; 2000; 2013)

23 Segundo autores e autoras decoloniais, “1492” seria a data de nascimento do sistema-mundo, da modernidade, dos Estados-Nações, da noção de raça e até das relações de gênero... Também não parecem saber que os Vikings e os Bascos já tinham frequentado a América do Norte durante a Idade Média.



que constitui sua própria modernidade²⁴.

O ouro do Gana (África ocidental) que “regava” a produção monetária na Europa medieval, o comércio com a Ásia e até a China pelo intermédio dos árabes e de Veneza, a guerra plurissecular contra a Andaluzia muçulmana, a pirataria mediterrânica (durante toda a Idade Média), o comércio de escravos brancos do Leste Europeu até 1453²⁵, o comércio de escravos “mouros” e negros no Atlântico Leste (a partir do início do século XIV) organizado com o investimento de capital bancário, principalmente de Gênova e Florença, a conquista das Ilhas Canárias (com a escravização dos guanches) a partir de 1336, a conquista de Ceuta em 1415, a criação do entreposto comercial de Arguim (Arguin, hoje na Mauritânia) pelos portugueses em 1443, a primeira venda pública de escravos negros no sul de Portugal em 1444²⁶, as etapas para contornar a África em direção à Índia ao longo do século XV, todos eventos que ocorreram antes de 1492, já não haveria colocado a Europa frente a frente com o “Outro”? Para Dussel, o “Outro” só pode ser o indígena americano.

No plano sistêmico, Quijano, Mignolo, Dussel e outros ignoram por completo o papel do Antigo Mundo na formação do sistema-mundo. Na realidade, houve uma grande continuidade entre o tráfico transaariano, o tráfico do Atlântico Leste (costa marroquina e africana), que rapidamente se tornou Atlântico Central ao chegar à Madeira (1418-1419), aos Açores (1427), a Cabo Verde (1460-1462), e depois, o tráfico transatlântico²⁷. O sistema-mundo não “nasceu” em 1492: foi um processo de séculos e, para a Europa, a descoberta colombiana não foi logo de início uma ruptura com o passado. Os portugueses, por sua vez, descobriram o Brasil em 1500 (de acordo com a versão oficial), mas só começaram sua exploração em grande escala cerca de um século depois, *porque a Ásia e o Golfo da Guiné eram mais lucrativos na época*. Embora a escravidão exógena tenha assumido uma dimensão nas Américas jamais verificada em outros lugares até aquele momento, ela não assumiu imediatamente essa escala e, mais uma vez, houve continuidade²⁸.

Há uma completa a-historicidade em certos textos decoloniais misturada com o hispano-centrismo, que “homogeneiza” a história de um “Ocidente” nunca definido e de uma “Modernidade” também não definida, e que não vê a pluralidade de correntes durante este longo período²⁹, por exemplo pro-escravista e antiescravista.

Esta a-historicidade e homogeneização do “Ocidente” — uma autêntica invenção do Ocidente de tipo orientalista — é o que faz esquecer cada vez mais o sistema-mundo capitalista, seja o primeiro (mercantilista e escravista), seja o segundo (imperialista e industrial). O “Ocidente” (e não o capitalismo) é o que passa a ser o inimigo principal, fora de toda análise internacional em termos de classes. Em autores como Mignolo, isso se torna uma posição muito próxima da de Samuel Huntington (1999 [1996]), do dito “choque das civilizações”, salvo que o estigma é invertido.

Mas não há só uma homogeneização do “Ocidente”, há também a do dito “Sul”, feito entidade global, independentemente das suas classes, da natureza política dos poderes, das diferenças entre América do Sul, África e Ásia. Contraditória-

24 Tradução minha do texto publicado em francês por Enrique Dussel (1992, 5) citado por Claude Bourguignon e Philippe Colin (2016, 101-2).

25 1453 é a data da queda de Constantinopla nas mãos dos turcos otomanos, que vai interromper o tráfico de escravos brancos (e eslavos) entre o Leste Europeu e a península ibérica. Desta maneira, 1453 é uma causa indireta de “1492”, na medida em que era preciso encontrar outras rotas para o abastecimento em escravos.

26 Segundo Jean-Luc Bonniol, 150.000 africanos teriam transitado pelos portos portugueses no meio século que precedeu a primeira viagem de Cristóvão Colombo, exportado em Portugal como tal, na Castilha, na Itália, na Madeira, nos Açores (Bonniol 2013, 241-2).

27 As fortalezas que os portugueses criaram ao longo da costa atlântica marroquina e a feitoria de Arguim (na atual Mauritânia) foram usadas principalmente para capturar e desviar caravanas de escravos que se dirigiam para o norte do Saara, principalmente graças à aliança com tribos berberes que tinham problemas com as autoridades marroquinas — os chamados *Mouros de paz*.

28 Retomei aqui algumas passagens do meu livro *Colonialidade...* (2025b, 54-8).

29 Tanto mais que os decoloniais fazem começar a Modernidade em 1492 em vez do século XVIII. Sem adotar a “data” 1492, sobre este ponto daria razão aos decoloniais, ligando o fenômeno da Modernidade à expansão do capitalismo mercantil e escravista. Sobre a heterogeneidade da “Modernidade”, ver notadamente Antoine Lilti (2019) e Jean-Frédéric Schaub (2024).



mente, defende-se a existência de uma infinidade de epistemes no “Sul” enquanto o “Ocidente” teria somente uma, o do “universalismo” (sem distinguir universalismo abstrato e universalismo concreto). Estranhamente, diz-se que houve um epistemicídio generalizado — hipótese que acho interessante —, mas que há uma infinidade de epistemes no “Sul”? Etc.

A colonialidade, um fato social total

No início dos estudos póscoloniais e decoloniais, a definição da colonialidade ficou bastante materialista, isto é como existência, reprodução contemporânea e perenização de relações sociais de tipo colonial, independentemente do estatuto formal de um dado território (colonizado ou não). Isto é, a colonialidade era uma formação social não típica do modo de produção capitalista³⁰, mas completamente inserida no sistema-mundo capitalista. Essa formação social incluiu obviamente aspectos ideológicos (os decoloniais dizem “epistêmicos”) mas não isolados do substrato social, por uma razão muito simples: é impossível haver uma “matriz epistêmica” separada de uma formação social dada, ainda mais numa escala pluri-secular.

Ora, é exatamente o que aconteceu na crítica decolonial *mainstream*: um desvio “epistemicista” que, em boa parte dos autores, os afastou do “decolonial político”³¹. Essa tendência epistêmica existia desde o início³², mas se agravou a ponto de definir a colonialidade não como um sistema social, mas como uma “matriz epistêmica ocidental”³³. A consequência política imediata é que a libertação já não se define principalmente através de lutas sociais intensas, mas como uma “desobediência epistêmica”, uma ruptura com os “valores do Ocidente” (Mignolo 2011, 2015; Ndlovu-Gatsheni 2018). Isto é, basta “mudar a mentalidade”, e a libertação será adquirida. O capitalismo global, bem como o periférico, pode dormir tranquilo. Além disso, essa ruptura com os valores ocidentais, conjugada com a essencialização e homogeneização do “Sul”, passa a ser um neotradicionalismo, uma busca por culturas indígenas que não teriam sofrido influências coloniais.

Outra consequência é que o antiocidentalismo provocou um campismo: quem é contra o “Ocidente” é meu amigo ou pelo menos merece consideração: o ditador Assad na Síria, o presidente autoritário hinduísta antimuçulmano Narendra Modi na Índia, e Vladimir Putin na sua luta para “desocidentalizar” a Ucrânia, qualquer que seja a vontade da nação ucraniana³⁴. O fato de Putin ser o ditador de um regime capitalista perfeitamente ocidental é esquecido.

Não sei como irão evoluir aqueles que chamo de *decoloniais idealistas*, por considerarem que pode haver uma mudança paradigmática sem subversão do sistema-mundo capitalista, simplesmente “mudando de ideias” (peço desculpa: “desobedecendo à matriz epistêmica ocidental moderna colonial racional”). No entanto, essas derivas não condenam, a meu ver, toda e qualquer teoria decolonial, ao contrário do que pensam Pierre Gaussens e Gaya Makaran, para quem isso não passa de uma impostura intelectual³⁵. Do meu ponto de vista — o do *decolonial materialista* —, que considera a colonialidade como uma formação social caracte-

30 O MPC aparece somente no final do século XVIII, numa parte da Europa. Mas mesmo quando se tornou hegemônica na Europa e na América do Norte, muitas vezes foi do interesse do colonizador não implantar o MPC (para não proletarizar os indígenas) nas colônias e subalternizar e plebeizar sociedades inteiras: assim, os modos de produção domésticos sobreviviam, produzindo a alimentação necessária à sobrevivência, bem como permitiram pagar os trabalhadores forçados sazonais a um preço inferior ao custo da sua reprodução social.

31 Nem todos: por exemplo Arturo Escobar fica investido no Processo de Comunidades Negras do Pacífico (PCN), a oeste da Colômbia, e Silvia Rivera Cusicanqui é ativista do movimento indígena na Bolívia.

32 Assim, Quijano, quando quer definir as tarefas para a “destruição da colonialidade do poder mundial”, as define de imediato como sendo “a descolonização epistemológica para dar lugar a uma comunicação intercultural incomum, a um intercâmbio de experiências e de significados, como base de uma outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade”. Aníbal Quijano (1992a, 19-20, tradução minha).

33 Claude Bourguignon e Philippe Colin, em artigo que apresenta o pensamento decolonial de maneira muito favorável, restringem-no *imediatamente* a seus aspectos subjetivos, como se isso fosse evidente: “O capitalismo colonial/moderno, como um regime de poder historicamente determinado, baseia sua operacionalidade em uma determinada matriz epistêmica: a colonialidade. Ela poderia ser definida como um regime de representação hierarquizado e compartimentado do mundo social” (2016, 103).



rística do sistema-mundo capitalista lá onde o modo de produção capitalista não é hegemônico, o conceito de colonialidade é fundamental para entender as especificidades das lutas coletivas (de classe, de comunidades, de nações indígenas, de gênero, etc.) em sociedades nas quais o proletariado (no sentido de Marx) não é nem majoritário nem a classe mais explorada, onde a questão colonial não está resolvida e que vivem lutas anticolonialistas ainda hoje, nas quais, mais do que nunca, o feminismo deve ser interseccional, etc.³⁶

Isto não deve levar a uma nova homogeneização do que é a colonialidade, sob o pretexto dela ser um fato social total. Ao contrário, deve-se ter em conta a existência de regimes de historicidades da colonialidade, ou *regimes de colonialidades* (Cahen 2023). A colonialidade não é a mesma quando houve independência com descolonização ou independência sem descolonização, quando se está no centro do mundo (Estados Unidos, por exemplo) ou na semiperiferia (México, por exemplo), quando num país há 0,6% de indígenas (Brasil, por exemplo) ou 70% (Bolívia) ou 99% nos países africanos (exceto a África do Sul, onde os indígenas são “somente” mais ou menos 80%), etc. Mas, além dessa diversidade, todas as áreas onde a colonialidade é massiva terão pontes comuns, porque é do interesse do capitalismo manter a colonialidade para não ter que pagar, numa parte importante do planeta, o trabalho assalariado de populações proletarizadas — como no capitalismo central — pelo custo da sua reprodução social. Muitas vezes, é mais rentável subalternizar do que proletarizar populações.

É por isso que advogo um uso materialista do conceito de colonialidade (e dos seus derivados: decolonial, decolonialidade, etc.) e que me considero como um decolonial crítico e materialista, em vez de ser um materialista antidecolonial³⁷.

Crioulização e descolonização³⁸

Por causa do imenso interesse do debate aberto por Wilson Trajano Filho sobre as *potencialidades subversivas da criouliização*³⁹, e também porque o meu próprio texto é publicado na mesma revista que o dele, que abriu o debate, quero continuá-lo abordando esta última temática. Seguindo Ulf Hannerz (1987, 547-9; 2010) e outros, Trajano vê a criouliização como uma tendência geral da humanidade hoje em dia, com interferências generalizadas de culturas e sistemas de pensamento. Em seguida, considera que a ruptura com os “valores ocidentais” advogada pelos decoloniais (idealistas) não é nem possível nem desejável. Não é possível porque essas interferências culturais são uma tendência multissecular, estão já profundamente enraizadas, têm forte historicidade, tendo as sociedades — mesmo (e talvez sobretudo) as vencidas — engolido elementos culturais exteriores, não de maneira passiva, mas reinterpretando-os de maneira antropófaga⁴⁰. Apelar por uma ruptura com a “matriz epistêmica” ocidental necessitaria uma tentativa impossível de selecionar o que é verdadeiramente “original” e “indígena” nas culturas indígenas, em um neotradicionalismo assumido, mas ditatorial, para apagar — isto é “proibir” — o que restaria de “ocidental” nas indigenidades em via de “purificação”. Ora, na realidade, a “tradição” já não existe há séculos — o que não significa que

34 Sobre esses aspectos campistas, ver o capítulo 5 do meu livro *Colonialidade...* (Cahen 2025b).

35 Gaya Makaran e Pierre Gaussons (2020); Collectif (2024).

36 Num plano bastante diferente, deve-se assinalar a tentativa ambiciosíssima de Paulo Henrique Martins de unificar diversas teorias sociais críticas, desde a Escola de Frankfurt (Alemanha) e o pensamento de Marcel Mauss, passando pela *French Theory* e pelas várias tendências decoloniais (mas esquecendo o marxismo), numa “teoria crítica da colonialidade”: *Critical theory of coloniality* (2022) [versão aumentada de uma edição em português: *Teoria crítica da colonialidade* (2018)].

37 Para uma crítica materialista antidecolonial, ver Chibbert (2013); Makaran e Gaussons (2020); Collectif 2024).

38 A temática desta última

parte do artigo não foi abordada durante a conferência no ICS-UnB em 4 de abril de 2025.

39 São palavras minhas que não foram usadas por Wilson Trajano Filho (2024, 47-56).

40 No sentido brasileiro deste termo, obviamente!



as comunidades subalternas não tenham mantido heranças originárias e agência própria e específica segundo as historicidades. Penso concordar em larga medida com essa crítica de um certo decolonial. Essa mestiçagem cultural generalizada é qualificada por Trajano Filho de criouliização, e funcionaria como uma descolonização de fato, poupando uma ruptura impossível.

Ele é um grande especialista dos fenômenos de criouliização, na África ocidental (principalmente Cabo Verde e Guiné-Bissau⁴¹), desde os primórdios até hoje. A dificuldade, justamente, é passar de uma análise historicizada dos processos de criouliização para uma visão mundial, onde a criouliização assume um papel e um sentido bem diferente e metafórico.

Muitas vezes, a subalternização de sociedades inteiras não bastou ou não funcionou tão bem quanto inicialmente imaginado pelos colonizadores (o fracasso, pelo menos relativo, da escravidão indígena nas Américas, por exemplo). Assim, os colonizadores tiveram de criar camadas sociais exógenas a partir do zero — escravos de origem africana e senhores de origem europeia⁴² — e implantá-las em áreas anteriormente indígenas cujo espaço havia sido “liberado” por meio de genocídios, etnocídios e mestiçagens em condições desiguais. Esse foi o processo histórico de criouliização, ou seja, a produção de formações sociais exógenas reproduzidas de geração em geração na colônia⁴³, formações racial e socialmente muito hierarquizadas. É somente a partir do século XX que se começou a utilizar a palavra crioula para designar uma espécie de mestiçagem⁴⁴, antes de ser teorizada muito mais tarde (a partir dos anos 1960) como uma mestiçagem particularmente profunda e fecunda. No entanto, na história, se os crioulos podiam ser mestiços (escravos ou donos), *durante séculos, a palavra “crioulo” não designava uma mestiçagem mas um ser social (branco ou negro, até mestiço) de uma formação social exógena implantada em terra indígena (caso majoritário), ou em terra não povoada quando da chegada dos colonos, ou em terra que rapidamente fora “limpada” de seus indígenas. A criouliização criou camadas sociais específicas (sociogênese) em sociedades que não eram crioulas, ou nações inteiras (etnogênese). Essa foi a relação sistêmica entre subalternização e criouliização.*

Com o passar das gerações, as identidades dessas camadas sociais exógenas mudaram naturalmente — todavia, sem se juntarem às formações sociais indígenas, com algumas exceções — embora os mitos de origem (África, Europa) nunca tenham desaparecido e tenham se tornado parte integrante das novas identidades e até mesmo entrando ulteriormente nas culturas nacionais. De fato, apesar do abismo mantido entre os descendentes de escravos e os de colonos, a criouliização — a saber, um cataclismo identitário — foi capaz de produzir sociedades inteiras (etnogênese, como em São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, nas ilhas do Caribe e em algumas ilhas do Oceano Índico ocidental)⁴⁵, ou camadas sociais específicas (sociogênese), de elites ou de camadas subalternas, em sociedades que não eram crioulas, como os kristons e lançados da Guiné (no sentido lato)⁴⁶, os Agudas do Benim, Togo, Lagos⁴⁷, as grandes famílias da elite crioula de Luanda (Angola)⁴⁸, Quelimane e Ilha de Moçambique⁴⁹, a comunidade “Ti-créole” de Maurícia e os franco-mauricianos⁵⁰, os “cafres” da Ilha da Reunião (Nicole 1996), os burghers de

41 Trajano Filho coorganizou estudos sobre criouliizações em áreas mais alargadas. Por exemplo: Jacqueline Knörr e Wilson Trajano Filho (eds.) (2010; 2018).

42 ... senhores que podiam também ser mestiços ou negros, mas que se consideravam europeus.

43 Originalmente, a palavra “crioulo”, de origem portuguesa (dito *créole* em francês, *criollo* em espanhol, *creole* em inglês), se referia exclusivamente aos escravos negros nascidos na casa do senhor e, por extensão, na colônia. Só mais tarde a palavra passou a designar também, como um estigma, os colonos brancos nascidos na América Hispânica, em sua rivalidade com os “espanhóis peninsulares” (europeus). Mas os colonos brancos do Brasil e da América do Norte — com exceção da Louisiana — nunca se referiram a si mesmos dessa forma. Além disso, com exceção de Cuba, a palavra crioulo raramente era usada como autodenominação na América Hispânica: os brancos nascidos na colônia se referiam a si mesmos como “espanhóis americanos” ou simplesmente “americanos”; em oposição à população metropolitana (espanhóis “peninsulares”). Além disso, ao invés do que se pensa frequentemente, a palavra “crioulo” começou por definir pessoas (séculos XV-XVI) e somente mais tarde (acerca de um século depois: XVII sec.) línguas específicas, como metonímia: “a língua do crioulo” tornou-se “o crioulo”. Muito mais tarde, os linguistas utilizaram a palavra em primeiro lugar para definir línguas (século XIX) e só depois é que sociolinguistas a utilizaram para designar pessoas. Mas não se deve deduzir dessa história científica bem ulterior que a palavra “crioulo” para designar pessoas seja um derivado do conceito linguístico de crioulo. É exatamente o contrário.



Sri Lanka⁵¹, os kristangs de Malaca (Malásia) (Fernandis 2000), talvez os Betawis de Jacarta (Bertrand 2008, Knörr 2014), etc.⁵². Isso não significa, de forma alguma, que tenha havido “mestiçagem completa” e o desaparecimento da discriminação sociorracial nas sociedades crioulas. Em geral, esses meios sociais crioulos não funcionaram historicamente de acordo com o MPC, mas na forma de escravidão ou, mais tarde (meados e final do século XIX), segundo uma nova subalternização dos descendentes de escravos, quando foram excluídos do mercado de trabalho e das terras após a emancipação e formaram uma plebe periurbana ou um campesinato miserável (com experiências de resistência às vezes notáveis, como os quilombos e palenques nas chamadas Américas Latinas ou as “mornas” nas Antilhas francesas). A criouliização foi, portanto, inseparável da colonialidade.

A criouliidade não é nada mais que uma forma de etnicidade, mas com um processo específico de produção a partir de elementos étnicos disparates e até socialmente antagônicos. No entanto, uma vez produzida, essa nova etnicidade é como qualquer etnicidade, isto é, não tem nenhuma qualidade intrínseca ou essencial (de abertura, de antiautoritarismo, de não-racismo⁵³, etc.). Por isso, não vejo nenhum projeto político que possa ser ligado explicitamente à criouliização e à criouliidade. Paradoxalmente, as proposições famosas de autores das Antilhas francesas a favor da “créolité” são caribeanocentrismos, alargando metaforicamente para o planeta inteiro processos históricos bem peculiares⁵⁴. A criouliização como processo histórico não foi um processo de mestiçagem, muito menos generalizado, mesmo se, em condição de escravatura, houve mestiçagens, frequentemente desiguais (notadamente oriundas de relações sexuais impostas por donos brancos a escravas negras). Depois de séculos, criou camadas sociais mais ou menos alargadas ou até nações inteiras, mas onde o estigma racial permanece. Não é porque parte dos meios sociais produzidos pela criouliização se misturaram (por vezes posteriormente ao período escravagista) que a criouliização provoca, como tal, uma “mistura”, e ainda por cima “sem limites”.

A criouliização é o processo de produção da criouliidade. Falar, como fazem alguns autores para afastar esse tipo de problema (insistindo sobre um processo permanente que evitaria uma identidade de características fixas), de “criouliização sem criouliidade” (Glissant 1990, 103; Martin 2006, 180–1) é como se houvesse uma proletarização que nunca criasse proletários, uma escravização que nunca criasse escravos, ou ainda um aburguesamento que nunca criasse burgueses, etc. Obviamente, uma criouliidade, uma vez produzida, é, como qualquer etnicidade, uma comunidade subjetiva em permanente evolução (o que chamo de trajetória identitária).

A diferença entre uma criouliidade e outros tipos de etnicidade é que a primeira foi um *cataclismo identitário*, obrigando a larga maioria escrava a perder, em grande medida e com bastante rapidez, grande parte das suas identidades de origem por causa do *cataclismo social* vivido ao longo das gerações. Mas sempre me parecerá estranho usar um conceito para expressar, hoje, o contrário do que ele significou durante 90% do tempo histórico: de formações sociais exógenas implantadas em terras indígenas no quadro da expansão da primeira idade colonial, com forte hierarquização social e racial, far-se-ia um símbolo de larga abertura,

44 Jean-Luc Bonniol, no seu importantíssimo artigo de 2013 explica que “... dans ses divers usages, le terme “créole” n’a pas évoqué, du moins jusqu’au xix^e siècle, l’idée de mélange et d’interpénétration des cultures” [“...o termo crioulo não evocava, pelo menos até o século XIX, a ideia de mistura e interpenetração de culturas”] (Bonniol 2013, 245).

45 A literatura sobre essas etnogêneses de criouliidades feitas nações é considerável... pelo que me abstenho de citar referências, a não ser Maria Emilia Madeira Santos (1991-1995-2002); Paul Butel (2007); Yvan Combeau (2022); Gerhard Seibert (2024).

46 Algumas referências por ordem cronológica: Wilson Trajano Filho (1998; 2005); George E. Brooks (2003) José Lingna Nafafe (2007); Peter Mark e José da Silva Horta (2011); Philip J. Havik (2011).

47 Existe uma vasta literatura sobre os Agudas (ou “Tabom”). No plano histórico, ver nomeadamente, sobre a área Benim-Togo, Andrzej Krasnowolski (1987); Emmanuelle Kadya Tall (1995); Milton Guran (2000; 2009); Robin Law (2002); sobre Lagos (Nigéria), Manuela Carneiro da Cunha (2012 [2a ed. revista e aumentada]).

48 José C. Curto e Raymond R. Gervais (2001); Jacopo Corrado (2008); Vanessa dos Santos Oliveira (2016).

49 Sobre Quelimane: José Capela (1995); Melina Revuelta (2016); Carmeliza Soares da Costa Rosário (2017). Sobre Ilha de Moçambique (antiga capital do país), Alexandre Lobato (1945); Nelson Saúte e António Sopa (eds) (1992); Matteo Angius e Mario Zamponi (eds) (1999); Séverine Cachat (2017) [este livro em português, publicado em Moçambique, é um resumo da tese de doutorado em francês (2009)].



de mestiçagens culturais generalizadas, etc.? É um pouco como se fosse decidido que “proletarização”, doravante, significaria “aburguesamento”.

Além desse problema conceitual típico de alguma falta de historicidade, há um erro de diagnóstico sobre a situação contemporânea. Dizer que “a França está em via de criouldização” — tese defendida pelo dirigente francês de esquerda Jean-Luc Mélenchon a partir dos anos 2020 (Cahen 2026) — quer ser uma resposta à propaganda xenófoba da extrema-direita sobre a “grande substituição” (“*grand remplacement*”), isto é, a denúncia de que a França seria tão invadida pelos imigrantes (e sobretudo imigrantes não cristãos e muçulmanos) que a própria existência do povo francês estaria em perigo de morte. Mas a tese da criouldização é uma má resposta porque quer dizer, embora num sentido oposto e positivo, aproximadamente a mesma coisa: a identidade do povo francês vai conhecer uma mudança considerável. Ora, *não é isso que está acontecendo*. A França (como qualquer outra velha nação) sempre evoluiu, sempre “engoliu” influências estrangeiras, que enriqueceram a cultura nacional — mas não transformaram em nada a população francesa em um “povo intercultural” ou “transcultural” ou “multicultural”. Não é porque a cultura francesa — e a identidade francesa — canibalizou o *foie gras* (de origem austro-húngara), as pizzas (de origem italiana), o cuscuz (de origem árabe), o hip-hop (de origem negra norte-americana), a Coca-Cola (de origem branca norte-americana), não é o fato de 5 a 10% dos habitantes serem doravante muçulmanos, e não são as inúmeras palavras inglesas perfeitamente inúteis uma vez que palavras francesas exprimem os mesmos significados⁵⁵, etc., que a identidade francesa se tornou menos francesa: é a própria cultura nacional que, *permanecendo nacional*, engoliu outras componentes. É a continuação da trajetória identitária da França.

As posições mais antigas (1987 e 1993), já citadas, de Ulf Hannerz (1987; 2010) ou Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant (1989), são mais radicais: estaríamos nós, todos, em via de criouldização. Essa posição foi criticada de diversas maneiras⁵⁶, mas também repetida por outros pesquisadores como Charles Stewart: os fatos de “comer um Big Mac em Tóquio, pertencer ao fã-clube da Madonna em Cingapura ou mudar-se da Nigéria para o Reino Unido e naturalizar-se cidadão britânico”, seriam exemplos de criouldização (Stewart 2007, 4). A confusão (Cahen 2026) com a mestiçagem cultural é total. Hannerz fazia uma pergunta bem significativa: “O que é realmente a cultura sueca? [Numa era de movimentos populacionais e satélites de comunicação] *ela sobreviverá ou será enriquecida?*” [grifo meu]⁵⁷. Mas por que é que ela não poderia fazer as duas coisas ao mesmo tempo? Não será o que ela fez durante séculos, mesmo se as tecnologias atuais podem acelerar este tipo de movimento?

Chego ao meu último ponto, que é duplo.

Brasil ignorando-se?

De um lado...

Penso não poder aceitar a argumentação segundo a qual a intensa mestiça-

50 Catherine Boudet (2007); Manorama Akung (2014); Anaïs Eugénie Gérard (2021).

51 Os *burghers* do Sri Lanka são descendentes de portugueses e de holandeses. O seu nome (“burguês” no sentido holandês de “cidadão”) quer dizer que eram pessoas livres. Shihan de Silva Jayasuriya (2005); Dennis B. McGilvray (2007).

52 Há também alguns casos intermediários entre a gênese de criouldades como camadas sociais específicas ou nações inteiras quando uma comunidade crioula é majoritária, por exemplo na cidade capital, mas minoritária num dado país. Neste caso, pode ser uma “sociedade completa” com as suas próprias classes sociais, numa dada região. Penso nos casos da Libéria e da Serra Leoa. A difusão das línguas crioulas pode também ultrapassar, em muito, as próprias camadas sociais crioulas, mas isso não significa que as pessoas tornadas crioulófonas se tornam crioulas do ponto de vista da formação social. Guiné-Bissau, Libéria e Serra Leoa são bons exemplos disso.

53 Sobre o racismo em Cabo Verde (arquipélago crioulo que tem fama de não ter preconceito racial), ver Eufémia Vicente Rocha (2009). Sobre o racismo na Jamaica contra os refugiados haitianos, ver Sébastien Nicolas (2021).

54 Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité* (1989); Édouard Glissant, *Poétique de la relation* (1990).

55 Inúmeras vezes, recebo da minha universidade, pública e francesa, mensagens deste tipo: “Caras e caros colegas, *Save the date!* Isso é um *call* para o nosso *kick-off meeting* onde estabeleceremos a *work package list*...”.



CONFERÊNCIA

gem cultural que o Brasil conheceu desde o tempo imperial até hoje (mas tenho a impressão que no seu texto, Wilson Trajano Filho analisa sobretudo o período pós 1822 ou até o muito mais contemporâneo) seja uma criouldade, porque, do ponto de vista das ciências sociais (e não de manifestos políticos ou literários), equivale a utilizar um conceito historicizado para expandi-lo metaforicamente para uma ideia quase totalmente contrária ao que aconteceu durante séculos: da formação de uma sociedade altamente hierarquizada social e racialmente, faz-se um símbolo de abertura e de não-racismo, etc.

No entanto, houve criouldade no Brasil! *O Brasil é o maior país crioulo no mundo, mas ignora-se*: a esmagadora maioria da sua população negra, que hoje, é ela própria majoritária no país, tem ascendência de escravos crioulos (já nascidos na colônia); uma parte da população branca tem ascendência de donos de escravos também crioulos (nascidos na colônia⁵⁸). Assim, podemos pensar que cerca de 60% da população total é oriunda da criouldade. Houve um poderoso fenômeno de descriouldade com a imigração organizada (grosso modo: 1850-1950) de milhões de brancos, sobretudo europeus, mas também japoneses, chineses, sírios, para “branquear” a nação. Mas isso não apagou tudo, longe disso, com uma forte comunidade negra reivindicando uma cultura própria mesmo se podemos reparar que essa cultura própria passou também em larga medida para a cultural nacional geral.

No entanto, em vez de se apoiarem na criouldade como fato histórico-social muito massivo, acontece que ativistas da causa negra no Brasil, frequentemente, preferem inventar uma neoetnicidade africana, como se o fato de ser negro fosse equivalente ao fato de ser africano (ou pelo menos “afro” – Sansone 2002; 2003). Claro que se pode entender essa tendência, essa reivindicação “africanista” ou “afrocêntrica”, que visa a não deixar a escravatura ter a vitória final, isto é, conseguir a ruptura completa da ligação entre os descendentes dos escravos e a África. Pois, inventa-se essa ligação, com fracos traços materiais em apoio⁵⁹.

No entanto, se aceitar-se que a identidade pessoal e coletiva é o produto do solo social e de sua duração — e não do “sangue” —, parece óbvio que, depois de dez gerações, as identidades das pessoas escravizadas mudaram. As situações delas não eram comparáveis à dos indígenas, de que uma pequena parte conseguiu manter *sociedades indígenas* (mesmo com fortes influências do invasor nas identidades dessas sociedades), quando os escravos não podiam reconstituir sociedades africanas⁶⁰. Como já disse no início deste texto, no Brasil, a colonização foi vitoriosa, nunca será possível re-indigenizar o país, mesmo se pode-se lutar contra outras características de colonialidade.

Há uma tese que é bastante ouvida em Cabo Verde, ou seja, que a identidade crioula seria uma ferramenta do colonizador, hoje do “Ocidente” ou da elite local de pele frequentemente mais clara, para fazer esquecer a africanidade às populações frequentemente de pele mais escura. Há uma parte de verdade nisso: reivindicar-se crioulo em Cabo Verde hoje em dia muitas vezes equivale a reivindicar uma não-africanidade (também é um complexo de superioridade em relação aos africanos do continente). A elite prefere pensar nas suas origens europeias e não

56 Alguns autores defenderam que o conceito de criouldade devia ser utilizado somente para o Caribe (esquecendo por completo as criouldades anteriores durante os dois séculos de colonização portuguesa...); outros autores recusaram a metaforização do conceito.

57 “What is really Swedish culture ? [In an era of population movements and communication satellites] will it survive, or will it be enriched ?” (Cohen e Toninato, 2010, 385–6).

58 ... mesmo se, como já foi dito, no Brasil, os brancos da terra nunca se autodeterminaram crioulos. Mas uso o vocábulo aqui no seu sentido histórico e conceitual.

59 Em abono dessa ligação, vão se citar as religiões ditas de “matriz africana” (embora não existindo em África). Mas qual é a proporção de pessoas negras do Brasil que praticam essas religiões? Mesmo se se pode duvidar das estatísticas oficiais relativas ao candomblé e à umbanda (que provavelmente não levam em conta a multi-afiliação a várias religiões), a percentagem nacional (população total) registra um crescimento entre 2010 e 2022 (IBGE), passando de 0,3 a 1% da população (pode até ser um mero efeito estatístico, as pessoas ousando doravante reivindicar mais esses cultos). As localidades com as mais altas percentagens em 2022 são Rio Grande, com 9,28%; Bagé, com 7,28%; e Santa Vitória do Palmar, com 6,81% (três prefeituras do extremo-sul do Brasil na zona fronteira do Rio Grande do Sul com Uruguai), e nem é Salvador (BA), com 2,78%. Vão se citar também algumas práticas linguísticas, mas são principalmente de uso religioso e nunca como línguas mais faladas em casa.

60 Mesmo os quilombos mais precoces não reconstituíram sociedades africanas, apesar de



CONFERÊNCIA

nas africanas. O crioulo não seria nem europeu, nem africano, nem americano, seria... crioulo. Isto pode ser um ponto de vista caribenho, mas na África continental, há criouldades africanas, como na Guiné-Bissau, Libéria, Serra Leoa ou em Angola: podem ter uma longínqua origem parcialmente europeia, mas, dez gerações depois, tornaram-se parte integrante da sociedade africana. Mas em Cabo Verde, arquipélago de formação histórico-social muito comparável à do Caribe, o problema não é “negar”: a criouldade não foi em nada uma ferramenta do colonizador (que não tinha interesse nenhum em fazer esquecer a africanidade dos habitantes que queria explorar em função da sua inferioridade enquanto africanos), foi uma característica histórica da sociedade colonial, um fenómeno nem tanto de resistência, mas de resiliência. *Tornou-se a forma de sobreviver nesta situação*. A identidade mudou⁶¹.

No Brasil, o conceito de criouldade é pouco usado na língua diária (a não ser nas artes)⁶², provavelmente porque a palavra “crioulo” designou sempre e unicamente os escravos negros (algumas vezes mestiços) nascidos na colônia, e nunca os brancos da terra. Depois de 1888, a palavra entrou em desuso. Mas não muda nada nem ao conceito em ciências sociais, nem à realidade sociocultural abrangida. A não inclusão do trabalhador negro no mercado do trabalho nacional provocou economicamente uma certa descrioulização, mas também o fenómeno dos quilombos, reconhecidos ou não ainda hoje, potente vetor cultural. Podemos achar que a herança crioula (principalmente negra⁶³) adquiriu muita força no Brasil. Pelo contrário, podemos achar que o fenómeno — bastante diferente — de mestiçagem intensa que houve nas camadas baixas da população brasileira (e nunca na burguesia) provocou uma certa descrioulização, porque integrou, de uma certa maneira, populações crioulas pós-servis na plebe geral do país, que não conseguia entrar no modo de produção capitalista em posição proletária.

Mas, por outro lado...

Será que se pode considerar que esse fenómeno de mestiçagem intensa, mas socialmente circunscrita — o povo mestiçando-se muito mais do que as classes médias altas e a burguesia — seja uma forma de descolonização, em curso e por vir, como defende Wilson Trajano Filho? Para já, essa pergunta só se pode fazer se usarmos “descolonização” como metáfora. No sentido estrito, como já vimos, o Brasil, bem como a grande maioria dos países das Américas, nunca poderá ser descolonizado (isto é, reindigenizado). Mas outras características de *colonialidade* é que podem ser combatidas, necessariamente com uma política social e “étnico-racial”⁶⁴ igualitária, o que chamo de *decolonialização* (isto é, fim da colonialidade). Provavelmente, o que chamo de decolonialização é o que Wilson Trajano Filho chama de descolonização para o período contemporâneo. Mas mesmo tentando esta aproximação, toda a vertente cultural evocada por ele, a antropofagia de valores estrangeiras assim abrazilianizadas, tudo isso seria suficiente? Não estaria ele “culturalizando” muito a problemática, seguindo afinal os decoloniais idealistas que, no entanto, ele critica com força e justeza? Onde está a vertente económica? Onde estão os processos de desindustrialização do Brasil no âmbito da nova

haver mais heranças africanas neles (Lara 2023).

61 Aliás, na ilha francesa da Martinica, quando a escravatura foi definitivamente abolida pela Revolução de 1848, os brancos da terra (os *békés*) quiseram ser considerados como os únicos crioulos, isto é, habitantes legítimos da ilha, propondo a expulsão massiva dos “africanos”, doravante considerados estrangeiros (e perigosos). Foi uma *conquista* do movimento negro impor sua criouldade (dados transmitidos por Christine Chivallon).

62 No entanto, ver o título de Edison Carneiro, *Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil* (1964).

63 Talvez se possa analisar o *Manifesto antropófago* de Oswald de Andrade (1928) como uma manifestação de criouldade branca.

64 Uso aspas porque, bem sabendo que o uso dessa expressão é frequente no Brasil, nunca parou de parecer estranha aos meus olhos. Na prática, designa as relações entre brancos e negros: será que os brancos são uma etnia separada dos negros? Será que são duas raças no sentido biológico da palavra? Discuti essa expressão no meu prefácio ao livro de Lorenzo Macagno (2014): “Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa?”.



divisão internacional do trabalho capitalista? Onde está o reconhecimento generalizado das terras indígenas e, para as maiores, a constituição de novos estados na federação do Brasil com base nelas? Onde está a ruptura com o capitalismo financeiro brasileiro que é uma base poderosa para a manutenção da colonialidade, impondo uma dívida permanente ao Estado federal e diminuindo muito o seu poder de investimento? Etc. Será que, se a descolonização puder ser atingida com uma criouização feita mestiçagem cultural, isso significaria afinal que a colonização foi principalmente um fenômeno cultural? Mas esse fenômeno cultural de criouização não teria acontecido já há séculos, continuando até hoje? Será que houve, pois, permanente e simultaneamente, colonização e descolonização? Assim, ficaria a descolonização resolvida? Parece-me que há um risco de poder deduzi-lo da longa parte final, “Descolonização e criouização”, do artigo de Wilson Trajano Filho.

25 de agosto de 2025



Sobre o autor

Michel Cahen

Historiador francês, especialista da colonização portuguesa contemporânea, principalmente na África, e analista político dos Países africanos de língua oficial portuguesa – <https://www.lam.sciencespobordeaux.fr/membre/michel-cahen/>

E-mail: m.cahen@sciencespobordeaux.fr

Contribuição do autor

O artigo foi elaborado integralmente pelo autor, que assumiu todas as etapas da pesquisa e redação. O autor é responsável exclusivo pelo conteúdo e mantém todos os direitos autorais para eventuais publicações futuras.

Declaração sobre a disponibilidade das informações

As informações, dados e materiais que fundamentam as análises apresentadas neste artigo estão disponíveis por serem todas já publicadas.

Editor Chefe

Carlos Sautchuk (<https://orcid.org/0000-0002-2427-2153>).

Editores Associados

Rosana Castro (<https://orcid.org/0000-0002-1069-4785>).

Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Jose Arenas Gómez (<https://orcid.org/0000-0002-2159-0527>).

Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

Elisabeth Defreyne (<https://orcid.org/0009-0009-2559-0047>).

Recebido em 06/10/2025

Aprovado para publicação em 23/10/2025 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



Referências

- Akung, M. 2014. “Discours politique et construction identitaire dans l’île Maurice post-indépendance: Le ‘malaise créole’”. *Saint-Denis: Université de la Réunion, Travaux et documents/Texte et politique* 47: 113—27. <https://hal.univ-reunion.fr/hal-02267894/document>.
- Andrade, O. 1928. “Manifesto Antropófago”. *Revista de Antropofagia* 1: 3—7. <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>
- Angius, M., e M. Zamponi, eds. 1999. *Ilha de Moçambique: Convergência de povos e culturas /Incontro di Popoli e Culture*. Bologna; San Marino: AIEP.
- Balandier, G. 1951. “La situation coloniale: Approche théorique”. *Cahiers internationaux de sociologie* (Paris, Les Presses universitaires de France) 11: 44—79. <https://www.jstor.org/stable/40688785>
- Bernabé, J., P. Chamoiseau, e R. Confiant. 1989. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard/Presses Universitaires Créoles.
- Bertrand, R. 2008. “Du leg lusitanien au discours indigéniste. Éléments d’histoire et de sociologie politiques de la revendication d’autochtonie des Betawi de Djakarta”. *Lusotopie* XV, n° 2: 175—96. <https://journals.openedition.org/lusotopie/1556>
- Bonniol, J.-L. 2013. “Au prisme de la créolisation”. *L’Homme* 207—208: 237—88. <https://www.jstor.org/stable/26496826#>
- Boudet, C. 2007. “Les Franco-Mauriciens: Une diaspora pollinisée”. *Revue européenne des migrations internationales* XXIII, n° 3: 1—22. <http://remi.revues.org/4215>
- Bourguignon, C., e P. Colin. 2016. “De l’universel au pluriversel. Enjeux et défis du paradigme décolonial”. *Raison présente* 199, n° 3: 99—108. <https://shs-cairn.info/inshs.bib.cnrs.fr/revue-raison-presente-2016-3-page-99?lang=fr>
- Brooks, G. E. 2003. *Eurafricans in western Africa. Commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Oxford: James Currey.
- Butel, P. 2007. *Histoire des Antilles françaises*. Paris: Tempus Perrin.
- Cachat, S. 2009. “Un héritage ambigu: l’île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux”. Saint-Denis (Ilha da Reunião): Université de La Réunion, Centre de Recherches Littéraires et Historiques de l’Océan Indien. <https://theses.hal.science/tel-00955661v2>
- Cachat, S. 2017. *Ilha de Moçambique, uma herança ambígua*. Maputo: Alcance.
- Cahen, C. 1940. *Le régime féodal de l’Italie normande*. Paris: Geuthner.
- Cahen, M. [2026]. “Métissage et créolisation, la grande confusion”. In *Empires: La fabrique de la “question métisse” et ses avatars contemporains*, editado por Françoise Blum et al.
- Cahen, M. 2010. *Africando. Bilan 1988—2009 et projets 2011—2019*. v. I. Rapport pour l’habilitation à diriger des recherches. v. I. Annexes. Tese de habilitação, École des hautes études en sciences sociales. <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00556656/>
- Cahen, M. 2011. “À propos d’un débat contemporain: Du postcolonial et du post-colonial”. *Revue Historique* 660: 899—914. <https://www.cairn.info/revue-historique-2011-4-page-899.htm>



- Cahen, M. 2014. “Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa?” Prefácio. In Lorenzo Macagno, *O dilema multicultural*, 17–35. Curitiba: Editora UFPR; Rio de Janeiro: Graphia. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02469639/>
- Cahen, M. 2023. “Regimes de colonialidade”. In *Colonialismos e Colonialidades: Teorias e circulações em português e em francês*, editado por Natália Guerellus, 19–39. Lisboa: Theya Editores. <https://01.cosr.org/pt/regimes-de-colonialidade/>
- Cahen, M. 2024. *Colonialité. Plaidoyer pour la précision d'un concept*. Paris: Karthala.
- Cahen, M. 2025a. “Brasil: da descolonização impossível a uma ‘decolonização’ possível? Ensaio”. In *Colonialidade: Argumentos para a precisão de um conceito*, 219–38. São Paulo: Alameda.
- Cahen, M. 2025b. *Colonialidade: Argumentos para a precisão de um conceito*. São Paulo: Alameda.
- Capela, J. 1995. *Donas, senhores e escravos*. Porto: Afrontamento.
- Carneiro, E. 1964. *Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Chibbert, V. 2013. *Postcolonial theory and the specter of capital*. Londres; Nova York: Verso Books.
- Cocco, G. 2023. “Cannibaliser le décolonial?”. *Multitudes* 84, n° 3: 113–21. <https://doi-org.inshs.bib.cnrs.fr/10.3917/mult.084.0113>
- Cohen, R., e P. Toninato. 2010. *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres: Routledge.
- Collectif. 2024. *Critique de la raison décoloniale: Une contre-révolution intellectuelle*. Paris: L’Échappée.
- Combeau, Y. 2022. *Histoire de La Réunion*. Paris: Presses Universitaires de France. (Col. “Que sais-je?”).
- Corrado, J. 2008. *The Creole Elite and the rise of Angolan Protonationalism, 1870–1920*. Nova York: Cambria Press.
- Cunha, M. Carneiro da. 2012. *Negros, estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*, 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Curto, J. C., e R. R. Gervais. 2001. “The population history of Luanda during the late Atlantic slave trade 1781–1844”. *African Economic History* 29: 1–59. <https://doi.org/10.2307/3601706>
- Cusicanqui, S. Rivera. 2010. *Ch’ixibakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Buenos Aires: Retazos, Tinta Limón.
- Deneault, A. 2020. *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*. Montréal: Lux.
- Dussel, E. 1992. *1492, L’occultation de l’autre*. Paris: Les Éditions Ouvrières.
- Fernandis, G. 2000. “Papia, Relijang e Tradisang. The Portuguese Eurasian in Malaysia: Bumiquest, a Search for Self Identity”. *Lusotopie* VII: 261–8. https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2000_num_7_1.1375?q=Gerard%20Fernandis
- Gérard, A. E. 2021. Être créole à l’île Maurice. Nantes: École Nationale d’architecture de Nantes. https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03480457/file/M1820214844_GERARDAnais.pdf
- Glissant, É. 1990. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.



Michel Cahen

CONFERÊNCIA

- Gonzalez, L. 1988. “A categoria político-cultural de Amefricanidade”. *Tempo Brasileiro* 92/93: 69—81. <https://acervodigital.academia.org.br/books/dghi/#p=70>
- Gonzalez, L. 2015. “La catégorie politico-culturelle d’améfricanité”. *Les Cahiers du CEDREF*, tradução de Hélène La Doaré, 20: 1—9. <https://journals.openedition.org/cedref/806>
- Grosfoguel, R. 2006. “Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global: Transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale”. *Multitudes* 26. <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2674>
- Guran, M. 2009. *Back to Africa. v. 1. Afro-Brazilian returnees and their communities*. Cidade do Cabo (África do Sul): The Centre for Advanced Studies of African Society (CASAS).
- Guran, M. 2022. *Agudás. Os “brasileiros do Benim”*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. <https://api-istex-fr.inshs.bib.cnrs.fr/ark:/67375/6GQ-753JBW1R-1/fulltext.pdf?auth=i p%2Cfede&sid=ebsco%2Cistex-view>
- Hannerz, U. 1987. “The World in creolization”. *Africa* (Edimburgo) 57, n° 4: 547—9.
- Hannerz, U. 2010. “The World in creolization”. In *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*, editado por R. Cohen e P. Toninato, 376—88. Londres: Routledge.
- Havik, P. J. 2011. “Traders, planters and Go-between: The Kriston in Portuguese Guinea”. *Portuguese Studies Review* XX, n° 1—2: 197—226. https://www.researchgate.net/profile/Philip-Havik/publication/282007133_Traders_Planters_and_Brokers_the_Kriston_in_Portuguese_Guinea/links/5601357408ae07629e52bcb5/Traders-Planters-and-Brokers-the-Kriston-in-Portuguese-Guinea.pdf
- Huntington, S. P. 1999 [1996]. *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*. Lisboa: Gradiva.
- Jayasuriya, S. de Silva. 2005. “The Portuguese identity of the Afro-Sri Lankans”. *Lusotopie* XII, n° 1—2: 21—32. <https://journals.openedition.org/lusotopie/1164>
- Knörr, J., e W. Trajano Filho, eds. 2010. *The powerful presence of the past: Integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill.
- Knörr, J., e W. Trajano Filho, eds. 2018. *Creolization and pidginization in contexts of postcolonial diversity: Language, culture, identity*. Leiden: Brill.
- Knörr, J. 2014. *Creole identity in postcolonial Indonesia*. Nova York; Oxford: Berghahn Books.
- Krasnowolski, A. 1987. *Les Afro-Brésiliens dans les processus de changement de la Côte des Esclaves*. Wrocław: Zakład Narodowy im Ossolińskich/Wydawnictwo, Polskiej Akademii Nauk.
- Lara, S. H. 2023. “Central African echoes in the wilds of Pernambuco, Brazil, in the second half of the seventeenth century”. In *Slaves subjectivities in the Iberian Worlds (16th—20th centuries)*, editado por Â. Barreto Xavier, C. Nogueira da Silva e M. Cahen, 191—208. Leiden, Boston: Brill. (“Studies in Global Slavery”, 15).
- Law, R. 2002. “A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850—1866”. *Afro-Ásia* 27: 41—77. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i27.21032>
- Lilti, A. 2019. *L’heritage des lumieres: Ambivalences de la modernité*. Paris: Seuil.
- Lobato, A. 1945. *A Ilha de Moçambique: Monografia*. Lourenço Marques [Maputo]: Imprensa Nacional de Moçambique.



- Magno, M. Dias. 1981. *América Ladina: Introdução a uma abertura*. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro.
- Makaran, G., e P. Gaussens, eds. 2020. *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra Ediciones. https://www.academia.edu/44583790/Piel_blanca_m%C3%A1scaras_negras_Cr%C3%ADtica_de_la_raz%C3%B3n_decolonial
- Mark, P., e J. da Silva Horta. 2011. *The forgotten diaspora: Jewish communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press.
- Martin, D.-C. 2006. “Peut-on parler de créolisation à propos de l’Afrique du Sud ? Métissage, hybridité ou créolisation: comment (re)penser l’expérience sud-africaine”. *Revue internationale des sciences sociales* 87: 173–84. <https://doi.org/10.3917/riss.187.0173>
- Martins, P. H. 2018. *Teoria crítica da colonialidade*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades.
- Martins, P. H. 2022. *Critical theory of coloniality*. Londres; Nova York: Routledge.
- McGilvray, D. B. 2007. “The Portuguese burghers of eastern Sri Lanka in the wake of civil war and tsunami”. In *Re-exploring the links: History and constructed histories between Portugal and Sri Lanka*, editado por J. Flores, 325–50. Wiesbaden: Harassowitz Verlag.
- Mignolo, W. D. 2011. “Epistemic disobedience and the decolonial option: A manifesto”. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, nº 2: 44–65. <https://doi.org/10.5070/T412011807>
- Mignolo, W. D. 2015. *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Bruxelas: Peter Lang.
- Moreira, V. M. Losada. 2010. “1808: A guerra contra os botocudos e a recomposição do império português nos trópicos”. In *Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica*, editado por J. L. Cardoso, N. G. Monteiro, e J. V. Serrão, 391–413. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. https://historiapolitica.com/datos/biblioteca/frontera_moreira.pdf
- Nafafe, J. L. 2007. “Lançados, culture and identity: Prelude to creole societies on the rivers of Guinea and Cape Verde”. In *Creole societies in the Portuguese colonial empire*, editado por P. J. Havik e M. Newitt, 65–91. Bristol: University of Bristol.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2018. *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and decolonization*. Londres, Nova York: Routledge.
- Nicolas, S. 2021. “Mise à l’agenda des réfugiés haïtiens et racialisation des répertoires d’action du pouvoir politique en Jamaïque”. In *La Fabrique de la race dans la Caraïbe de l’époque moderne à nos jours*, editado por M. Cellier, A. Damerdji e S. Lloret, 69–89. Paris: Classiques Garnier.
- Nicole, R.-M. 1996. *Noirs, cafres et créoles: Etudes de la représentation du non blanc réunionnais: documents et littératures réunionnaises: 1710–1980*. Paris: L’Harmattan.
- Oliveira, V. dos Santos. 2016. *The donas of Luanda, c. 1770–1867: From Atlantic slave trading to “legitimate” commerce*. Tese de doutoramento, York University. <https://yorkspace.library.yorku.ca/server/api/core/bitstreams/42135668-d434-449f-affe-1cf76cb02d53/content>
- Pimenta, J. P., ed. 2022. *E deixou de ser colônia: Uma história da independência do Brasil*. Lisboa: Edições 70.



- Porto-Gonçalves, C. W. 2016. “Abya Yala”. *Enciclopédia latino-americana*. São Paulo: Boitempo. <https://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala>
- Quijano, A. 1992a. “Colonialidad y modernidad/razionalidad”. *Perú Indígena* 13, nº 29: 11–20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. 1992b. “Colonialidad y modernidad/razionalidad”. In *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, editado por Heraclio Bonilla, 437–47. Bogotá: Tercer Mundo.
- Quijano, A. 1994. “Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique Latine”. In *Amérique Latine, démocratie et exclusion*, editado por A. Alvarez Béjar et al., 93–101. Paris: L’Harmattan.
- Quijano, A. 2000. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In “Festschrift for Immanuel Wallerstein/Part I”, *Journal of World-Systems Research* VI, nº 2, edição especial: 342–86. https://jwsr.pitt.edu/ojs/public/journals/1/Full_Issue_PDFs/jwsr-v6n2.pdf
- Quijano, A. 2013. “Coloniality and modernity/rationality”. In *Globalization and the decolonial option*, editado por W. D. Mignolo e A. Escobar, 22–32. Abingdon: Routledge.
- Revuelta, M. 2016. “Quand l’identité danse. Carnaval et politique à Quelimane, petit Brésil”. Dissertação de mestrado, Institut d’Études Politiques de Bordeaux. <https://www.academia.edu/28824523/>.
- Rocha, E. V. 2009. “Mandjakus são todos africanos, todas as gentes pretas que vêm da África: Xenofobia e racismo em Cabo Verde”. Universidade Pública de Cabo Verde.
- Rosário, C. S. C. 2017. “Donas da cidade: navegando Arquivo de factos e fantasia na memória das donas de Quelimane”. *Museologia e Interdisciplinaridade* VI, nº 11: 54–66. <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/17740/16252>
- Sansone, L. 2002. “Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. *Afro-Ásia* 27: 249–269. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i27.21038>
- Sansone, L. 2003. “De ‘Afrique’ à ‘Afro’, utilisation et abus de l’Afrique dans la culture intellectuelle et populaire brésilienne”. *Journal des Africanistes* LXXIII, nº 1: 23–62. https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_2003_num_73_1_1326
- Santos, M., e E. Madeira. 1991–1995–2002. *História geral de Cabo Verde*. 3 v. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural.
- Saute, N, e A. Sopa, eds. 1992. *A ilha de Moçambique pela voz dos poetas*. Lisboa: Edições 70.
- Schaub, J. F. 2024. *Nous avons tous la même histoire. Les défis de l’identité*. Paris: Odile Jacob.
- Seibert, G. 2024. *The wealth of history of the small African twin-island state São Tomé and Príncipe*. Cambridge (UK): Cambridge Scholars Publishing.
- Stewart, C. 2007. *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Tall, E. T. et al. 1995. *Le comptoir de Ouidah, une ville africaine singulière*. Paris: Karthala.
- Trajano Filho, W. 1998. “Polymorphic creoledom: The ‘creole’ society of Guinea-Bissau”. Tese de doutorado, University of Pennsylvania. https://www.academia.edu/38268212/Polymorphic_creoledom_the_creole_society_of_Guinea_Bissau_pdf



Trajano Filho, W. 2005. “A criouliização na Guiné-Bissau: Um caso singular”. *Estudos Afro-Asiáticos* 27: 57–102. <https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-ano-27-jan-dez-2005.pdf>

Trajano Filho, W. 2024. “Sobre a descolonização e seus correlatos”. *Anuário Antropológico* 49, nº 1: 15–65. <http://journals.openedition.org/aa/11829>

Tuck, E., e K. W. Yang. 2022 [2012]. *La décolonisation n'est pas une métaphore*. Sète (França): Éditions Ròt-Bò-Krik.