

# MICHEL FOUCAULT E A DECOLONIALIDADE: DISTÂNCIAS, SINTONIAS, TRANSVERSAIS

*Phablo Henrique Rodrigues de Souza*<sup>1</sup>

*Rafael Brandão Venturini de Freitas*<sup>2</sup>

*Danichi Hausen Mizoguchi*<sup>3</sup>

*Tayla Gomes de Souza*<sup>4</sup>

*Ana Beatriz Meziara Garcia*<sup>5</sup>

*Pedro Quadra de Araujo Machado Ferreira*<sup>6</sup>

*Camille Martins Mascarenhas de Oliveira*<sup>7</sup>

## RESUMO

*Este artigo é produto de um esforço conjunto de seus autores em articular o pensamento foucaultiano e a decolonialidade. Tomada como uma relação nada óbvia, nos inclinamos em um primeiro movimento que se mostra fundamental: acompanhar as disputas em torno da decolonialidade, para, assim, sustentarmos tanto nossa aproximação com o conceito quanto sua possível articulação com o pensamento foucaultiano. O pensamento decolonial formulado por autores como Quijano, Mignolo e Maldonado-Torres denuncia a persistência das estruturas coloniais nas formas modernas de poder, saber e subjetividade. No Brasil, essa perspectiva se articula com práticas culturais e epistemológicas que valorizam o cruzamento, a mistura e a invenção, como nas ideias de Oswald de Andrade, Simas, Rufino e Sodré. Assim, a aproximação com Foucault ocorre na dimensão ética: seu conceito de cuidado de si e sua crítica às formas de sujeição oferecem caminhos para resistir à governamentalidade colonial e inventar modos outros de existência.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Foucault, decolonialidade, subjetividade.*

---

<sup>1</sup> Atualmente, é estudante de graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0009-0003-6943-689X>. E-mail: [phablohenrique@id.uff.br](mailto:phablohenrique@id.uff.br).

<sup>2</sup> Atualmente, é estudante de graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0009-0006-9650-1062>. E-mail: [rventurini@id.uff.br](mailto:rventurini@id.uff.br).

<sup>3</sup> Psicólogo. Possui doutorado em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente, é professor do departamento de Psicologia e do programa de pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0000-0002-7147-3521>. E-mail: [danichihm@hotmail.com](mailto:danichihm@hotmail.com).

<sup>4</sup> Atualmente, é estudante de graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0009-0004-6784-802X>. E-mail: [taylagomes@id.uff.br](mailto:taylagomes@id.uff.br).

<sup>5</sup> Atualmente, é estudante de graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0009-0003-0154-2442>. E-mail: [abmeziaragarcia@id.uff.br](mailto:abmeziaragarcia@id.uff.br).

<sup>6</sup> Atualmente, é estudante de graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0009-0004-5188-013X>. E-mail: [pedroq@id.uff.br](mailto:pedroq@id.uff.br).

<sup>7</sup> Atualmente, é estudante de graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid-ID: <https://orcid.org/0009-0003-9192-7484>. E-mail: [camillemascarenhas@id.uff.br](mailto:camillemascarenhas@id.uff.br).

## MICHEL FOUCAULT AND DECOLONIALITY: DISTANCES, TUNINGS, TRANSVERSAL

### ABSTRACT

*This article is the result of a joint effort by its authors to articulate Foucauldian thought and decoloniality. Taken as a relationship that is far from obvious, we begin with a fundamental first step: examining the contestation of meaning around the term decoloniality in order to ground both our understanding of the concept and its possible articulation with Foucauldian thought. Decolonial thinking, as formulated by authors such as Quijano, Mignolo, and Maldonado-Torres, denounces the persistence of colonial structures within modern forms of power, knowledge, and subjectivity. In Brazil, this perspective connects with cultural and epistemological practices that value crossing, mixture, and invention, as seen in the ideas of Oswald de Andrade, Simas, Rufino, and Sodré. The convergence with Foucault thus occurs on an ethical level: his concept of care of the self and his critique of forms of subjection offer pathways to resist colonial governmentality and to invent alternative modes of existence.*

**KEYWORDS:** *Foucault, decoloniality, subjectivity.*

## INTRODUÇÃO

Pensar as possíveis articulações entre a trajetória filosófica de Michel Foucault e o pensamento decolonial faz-se com um gesto cujo movimento parte de um estranhamento: a obviedade da conexão é inexistente, não há qualquer menção ao termo na obra foucaultiana, os cortes geográficos de seus objetos de pesquisa são majoritariamente europeus. Se tomarmos a colonialidade tão somente como um código postal, a coligação entre o pensamento foucaultiano e a decolonialidade seria praticamente impossível: Michel Foucault nasceu em Poitiers, lecionou por quase quinze anos no Collège de France e viveu boa parte de sua vida em Paris, no número 285 da rua Vaugirard – e, se não na América, na África certamente, a França foi um dos países que mais tiveram impacto colonial. Assim, com esses dados rápidos e autoevidentes, rapidamente se poderia decretar o impedimento da relação entre Foucault e o pensamento decolonial.

Talvez se pudesse lembrar que, em 1965, na primeira de suas cinco vindas ao Brasil, o próprio Foucault, em tom simultaneamente irônico e elogioso, disse que a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP era um bom departamento francês de ultramar. É possível também recordar que, em 1968, depois de passar novamente por São Paulo antes de ir para os Estados Unidos, ele escreveu que Nova Iorque era insuportável... depois do Brasil. Lembramos, ainda, da famosa foto de Foucault de sunga em Belém do Pará, em 1976, muito à vontade na região Norte do nosso país. Mas é provável que lembrar disso tudo não mude muita coisa.

Assim, a possibilidade relacional instigada entre Foucault e o pensamento decolonial não se faz sem lentificação e recuo. Em outros termos, a relação carece de um passo prévio em direção à disputa de sentidos do que seja a decolonialidade. Afinal, o que chamamos de pensamento decolonial? Qual a sua orientação ético-epistemológica? Que princípios sensíveis ordenam esse pensamento? Seria simples e tão somente uma localização? E, por fim, como esse pensamento poderia se localizar frente à obra do filósofo francês?

## A DISPUTA DE SENTIDOS DECOLONIAL

Recentemente, termos pertencentes ao mesmo campo semântico passaram a ganhar relevo na cena pública. Expressões como colonialidade, decolonialidade e contracolonialidade têm se repetido nas mais diversas vozes e entonações – por vezes como palavras de ordem, por vezes em tom de reparação, por vezes como panaceia aplicável a toda e qualquer situação, por vezes com adensamento político-conceitual.

De modo geral, conforme indicou Walter Mignolo, “os caminhos decoloniais têm todos uma coisa em comum: a ferida colonial, o fato de que regiões e pessoas ao redor do mundo foram classificadas como subdesenvolvidas, econômica e mentalmente” (MIGNOLO, 2021, p. 27). Porém, a presença constante, os sentidos díspares e a relativa juventude da terminologia fazem com que ela se veja imersa em uma espécie de disputa de sentidos. Disputa de sentidos, aqui, é entendida em uma tripla acepção: sentido como significado, sentido como sentimento e sentido como direção. Interrogar os significados que vêm sendo atribuídos à decolonialidade, as políticas sensitivas que tais significados indicam e os vetores de construção de mundo neles implicados para averiguar se, com isso, é possível acoplar o pensamento foucaultiano em uma posição de confronto à subjetividade maior europeia e, logo, colonial.

\*\*\*

Em primeira instância, a análise do pensamento decolonial é uma análise do fenômeno colonial das Américas e de suas implicações na constituição do pensamento moderno. O discurso da modernidade – com seus supostos conceitos universais de racionalidade, de desenvolvimento, de democracia e de direitos humanos – não somente obnubila o caráter europeu por trás de uma máscara global como também oculta e interdita a participação de pensamentos oriundos de territórios não europeus no campo problemático, filosófico e conceitual.

A colonialidade do poder é um conceito desenvolvido originalmente pelo peruano Aníbal Quijano, em 1989. Quijano chamou a atenção para o fato de que modernidade e colonialidade são dois lados da mesma moeda, e, portanto, não há como desligar uma

sem desligar a outra. Para ele, a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista, fundado

na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social (QUIJANO, 2000, p. 342)

Na esteira do grupo M/C/D (Coletivo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade<sup>8</sup>), a função do projeto decolonial é trazer à tona a compreensão de que o sucesso dos processos de independência não resultou no encerramento das condições de dominação estabelecidas no período colonial. Ao contrário, de acordo com Quijano (2005), pode inclusive haver um incremento de tais condições nas estruturas sociopolíticas da América Latina após o fim dos impérios europeus. Ou seja, a colonialidade não pode e não deve ser pensada exclusivamente encaixotada em determinado período histórico, mas sim

[...] como constitutiva de relações de exploração, dominação e conflito que se seguem até os dias de hoje. Ela está ligada a uma distribuição desigual do saber (de onde o conhecimento é produzido e em quais lugares ele é consumido?) e a uma diferença de modo de ser (quais países consideram a si mesmos periféricos e outros desenvolvidos – e vice-versa?) (BAUTAR, 2020, p. 30).

Assim, a decolonialidade precisa abranger não apenas os movimentos de transformação das ex-colônias europeias em estados-nações independentes, mas também a empreitada de desligamento subjetivo do projeto de dominação ocidental, o que não se faz sem se levar em conta o eixo epistemológico. Conforme afirmou Adelia Miglievich-Ribeiro,

[...] sob uma capa de pretensa neutralidade, as ciências sociais se constituíram como discursos legitimadores de opções político-econômico-ideológicas que fizeram de uma experiência particular de modernidade o padrão universal inconteste (2014, p. 69).

Em outras palavras, prossegue a autora, a decolonialidade parte, em primeira instância, do ato de

[...] rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma fratura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a

---

<sup>8</sup> O coletivo Modernidade/Colonialidade é um grupo de pensadores, majoritariamente latino-americanos, que analisa a modernidade a partir da perspectiva da colonialidade, argumentando que ambas são inseparáveis.

impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas (2014, p. 78).

Neste sentido, o giro decolonial deve ser entendido como um movimento que questiona as falsas pretensões de objetividade do conhecimento dito científico moderno, especialmente por entendê-lo como um movimento violento de destruição e anulação de tudo aquilo que não se origine do eurocentrismo.

\*\*\*

Parece óbvio que a decolonialidade só pode ocorrer porque antes houve o ímpeto insano de cruzar oceanos e mares e dominar territórios em outros continentes: o colonialismo. Um outro modo de ser fazer a disputa, o pós-colonialismo, surge da detecção de uma relação global antagônica por excelência; em suma, da interpretação do mundo como um jogo violento entre o colonizador e o colonizado, colocando-se em uma relação diagonal com a decolonialidade. Não se trata, aqui, pois não é o objeto do artigo, de se aprofundar na perspectiva pós-colonial, mas parece importante uma rápida travessia que possa adensar historicamente o campo de disputas mais amplo que comparece no presente ensaio. Apenas para dar exemplos rápidos, ambos, pós e decolonial, compartilham, mesmo que de diferentes maneiras, do “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos [e da] proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, pp. 83-84).

Pode-se dizer que uma das mais importantes contribuições das chamadas teorias pós-coloniais é demonstrar que o surgimento dos estados nacionais, tanto na Europa quanto na América, especialmente no intervalo entre os séculos XVII e XIX, não foi um processo autônomo, mas sim o operador fundamental da consolidação do colonialismo ultramar europeu. Ou seja, “qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 83). Nesta chave analítica, a recorrência política era a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares que tentaram “civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 83).

A posição pós-colonial atentou para a diferença colonial e, tanto quanto isto é possível, intercedeu a favor dos colonizados na medida em que se comprometeu com a superação das relações impostas pelo período institucional da colonização. Contudo o empuxo pós-colonial não pode ser entendido como prerrogativa exclusiva de autores diáspóricos ou de universidades sediadas em localidades periféricas, já que uma série de pensadores sediados em instituições europeias e estadunidenses, como, por exemplo, Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, tomam partido no movimento.

Para esta chave de compreensão da história, a relação colonial é necessariamente antagônica. Por essa relação, a presença do outro me impede de ser totalmente eu mesmo. De acordo com Laclau e Mouffe, “a relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas” (1985, p. 125 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 91). Todavia, não bastaria apenas fazer a denúncia se não a acompanhar com uma proposição criativa. Assim, a pós-colonialidade é simultaneamente um discurso crítico que joga luz na dimensão colonial do sistema mundial moderno e um discurso que intenta alterar a geografia da proporção discursiva e da produção de conhecimentos *tout court*.

Assim como a pós-colonialidade, a decolonialidade também aspira a romper com a lógica monológica e com o tom monótono da modernidade. Ambas visam a um projeto emancipatório. Porém o gesto pós-colonial se faz territorialmente também por de dentro da modernidade eurocêntrica, e o giro decolonial aloca-se explicitamente em terrenos periféricos e latino-americanos. Somente ao realizar essa depuração geográfica é que seria possível fazer a ultrapassagem do eurocentrismo. Este giro pretende engendrar a transmodernidade: um convite a enfrentar o par inseparável da modernidade e da colonialidade a partir de posições territoriais subjetivas impactadas por diferentes formas da colonialidade do poder, do saber e do ser, mas sem se dirigir a um novo universal abstrato e imperial.

Obviamente, na estranha espécie de contrato social unilateral que a Europa impôs aos territórios colonizados, a violência era um mecanismo de gerenciamento da vida e dos modos de existência do Outro. Assim, os ataques explicitamente físicos, como a escravização e o extermínio, eram elementos importantes da dominação, mas certamente não eram os únicos. Conforme apontam Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018), para erigir a desumanização do Outro não basta tão somente matar, escravizar ou humilhar, mas é também imperativo aniquilar. Ou seja, lateralizado às violências propriamente

físicas, o jogo colonial efetivou também regimes de verdade através dos quais os conhecimentos eurocentrados se impuseram como os únicos que poderiam ser considerados legítimos. Assim, neste reducionismo dicotômico, “todo saber estranho aos europeus e seus métodos modernos seria ilegítimo, errado e fantasioso” (REBELLO; LIMA; MEIRELLES, 2024, p. 4).

Parece ser ponto pacífico que a “construção do imaginário da ‘civilização’ exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da ‘barbárie’” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 83). Edward Said, em seu clássico seminal *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), originalmente publicado em 1978, nos mostra isso explicitamente. Assim, comprehende-se que a modernidade e seu jogo violento entre o Mesmo e o Outro – ou entre o civilizado e o bárbaro, ou entre o branco e os demais – é um projeto cujos dispositivos se vinculam a uma governamentalidade de ligação dupla. Por um lado, o exercício de gestão de vida aplicado por dentro dos estados nacionais “em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 91); de outro lado, “a governamentalidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro”. E, como já demonstraram Eric Alliez e Maurizio Lazzarato (2020), os dois processos, interno e externo, são contrapartidas espelhadas de uma mesma dinâmica estrutural. Este jogo entre o Mesmo e o Outro é jogado dentro e fora da colônia, com regras forjadas por dispositivos imperiais que se queriam ilimitadamente globais. Neste jogo entre opositos, é preciso escolher um lado – um hemisfério, um continente, um código postal.

\*\*\*

Todavia não são poucos os autores que indicam uma espécie de sofisticação da dinâmica capitalística – o que, obviamente, leva à necessidade de alterações na dinâmica da resistência. Não se trata exatamente de abdicar de todo da função do Estado no jogo, mas de problematizar sua centralidade radical na condução da governamentalidade das existências. Em outros termos, significa entender que as metáforas arbóreas – axiais, centralizadas e hierárquicas – invisibilizaram as imagens rizomáticas – descentralizadas, transversais, conectivas –, em tudo mais aptas a pensar a diagramática microfísica do

poder contemporâneo. É que, na ponta mais superficial da atualidade, o capital se apropria da própria vida, em uma dinâmica que se quer omnínclusiva: na axiomática do capital, tudo cabe, até mesmo a resistência. Conforme já diagnosticou Suely Rolnik (2018),

[a] força vital de criação e cooperação é [...] canalizada pelo regime para que construa um mundo segundo seus desígnios. Em outras palavras, em sua nova versão é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela seu motor. Disso decorre que a fonte da qual o regime extrai sua força não é mais apenas econômica, mas também intrínseca e indissociavelmente cultural e subjetiva – para não dizer ontológica –, o que lhe confere um poder perverso mais amplo, mais sutil e mais difícil de combater (p. 32).

A questão se torna especialmente delicada quando se quer fazer o giro decolonial, porque, diante deste diagnóstico, é preciso novamente indagar as regras do jogo entre o poder e a resistência. Dito de outro modo, faz-se necessário

[...] resistir no próprio campo da política de produção da subjetividade e do desejo dominante no regime em sua versão contemporânea – isto é, resistir ao regime dominante em nós mesmos –, o que não cai do céu, nem se encontra pronto em alguma terra prometida (ROLNIK, 2018, p. 36).

Ao menos em alguma medida a tarefa de uma ontologia crítica do presente é “tornar visíveis os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização” (CASTRO-GOMÈZ, 2005, p. 158). Para tanto, é necessário, mesmo que isso não seja exatamente uma novidade, como Preciado (2010) tem insistido há muito,

[...] livrar-nos de toda uma série de categorias binárias [...]: (colonizador versus colonizado, centro versus periferia, Europa versus América Latina, desenvolvimento versus subdesenvolvimento, opressor versus oprimido, etc.), entendendo que já não seja possível conceitualizar as novas configurações do poder com a ajuda desse instrumental teórico (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 158).

Diante destes apontamentos, cabe indagar: como pensar uma perspectiva, uma aposta ou um giro decolonial que se faça distante dos binarismos e dos garantismos essencialistas? Como operacionar uma prática decolonial como um norte inventivo mais do que como um destino cuja bússola é sua própria limitação?

\*\*\*

Em 1928, Oswald de Andrade redigiu o *Manifesto Antropófago*. Ali, dentre tantas outras frases lapidares, ele diz: “Só me interessa o que não é meu.” Talvez se possa tomar esta indicação como uma espécie de posição *avant la lettre* da perspectiva decolonial aquém e além dos binarismos. Para Oswald, o gesto fundante do Brasil se localiza no momento em que os tupinambás devoraram o Bispo Sardinha, fazendo da carne estrangeira alimento de sua própria carne, força e vitalidade de seu próprio corpo, matéria de sua própria pele. Mais do que repelir o estrangeiro, os tupinambás se interessaram por ele: dele, fizeram o si.

Este gesto tupinambá e esta indicação de Oswald reverberaram em diversos momentos de nossa cultura: na guitarra tropical de Gilberto Gil e Caetano Veloso, no axé music baiano, no rap paulistano, no tecnobrega paraense, no funk carioca. Há, nestas transversais da subjetividade (MIZOGUCHI; PASSOS, 2021), uma espécie de índice ético, estético e político – uma espécie de modo que gostaríamos de chamar aqui, mesmo que estranhamente, de decolonial.

Simas e Rufino (2018) afirmam que há frestas nos modos de existência que nos foram impostos. Para eles, é justamente através das frestas que podem emergir espaços onde se tem podido inventar modos outros de ser no mundo, visando, dentre outras coisas, à reconstrução de referências ético-estético-políticas desmontadas pelo desvio ontológico colonial. Assim, a despeito de o choque diaspórico ter provocado um “rompimento irreparável de laços de pertencimento, a experiência de desterro forja uma espécie de transcultura de sobrevivência” (SIMAS; RUFINO, 2018) que atravessa saberes, memórias e experiências e cria novas formas de usufruir da vida em comunidade.

A decolonialidade seria, assim, o gesto de buscar nas culturas de fresta a força transgressora para promover desvios existenciais em relação ao império subjetivo eurocêntrico. Simas e Rufino, porém, também indicam que uma relação que queira confrontar o legado subjetivo colonial deve estar “associada ao exercício ético da vida; movimento constante de interpelar o outro e de responder a quem nos interpela” (2019, p. 9). Em outros termos, trata-se de uma abertura e de uma espécie de indissociabilidade ontológica coletiva. Este movimento não se dá isoladamente, pois

[...] seu próprio motor não começa nem termina no indivíduo, já que sua origem são os efeitos das forças do mundo que habitam cada um dos corpos que o compõem e seu produto são formas de expressão dessas forças – processos de singularização em cada um deles, que se esculpem num terreno comum a todos e o transfiguram (ROLNIK, 2018, p. 38).

À guisa de exemplo, lembremos do cruzo e da perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas tal qual propõe Luiz Rufino. Ali, trata-se da promoção de um encantamento que seria indispensável à transgressão decolonial. O que os autores chamam de cruzo, porém, não é a simples troca de um conhecimento por outro. O cruzo transgride e rompe com o próprio binário: operam “sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de [...] atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital” (RUFINO, 2019, p. 18) a fim de operar como dinamizador de novas possibilidades e promover encantamento. Uma epistemologia encantada é aquela que se nega a ter como destino o esquecimento e a imobilidade, permanecendo viva e ativa porque se reconhece inacabada e, deste modo, conserva um grau de abertura e de transversalidade às possibilidades criativas do mundo. Assim, é de uma espécie de reapropriação desejante que pode se efetivar uma insurgência coletiva que derive em estéticas da existência sempre em vias de se fazer.

O *Pensar nagô* de Muniz Sodré (2017) se aproxima dessa perspectiva. Para ele, o modo nagô de filosofar implica necessariamente uma comunicação transcultural:

...] não um diálogo ‘entre’ formações que se pretendam verdadeiras e estanques, mas a lógica do trans ou do vaivém ‘através’ dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes [...] que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido” (SODRÉ, 2017, p. 22-23).

A aposta publicizada por Sodré é sintônica à aposta de Simas e Rufino: ambas confluem ao defender que o cruzamento não significa apenas e tão somente o estabelecimento de tangentes entre culturas distintas. Mais do que toque, justaposição ou sobreposição, o cruzo é mutuamente antropofágico. Não parece trivial que os autores fundamentem este caráter decolonial em Enugbarijó, face de Exu representada na figura da boca que tudo come – que “engole de um jeito e devolve de outro inferindo dinamismo [...]. Nesse sentido, engole-se o que for para restituir enquanto possibilidades” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 51). Na obra de Simas e Rufino, a importância de Exu reside em sua potência de agenciamento, movimento e criação, colocando-se como “disponibilidade conceitual para pensar os seres e suas possibilidades de ‘vir a ser’” (p. 7) – o que é um outro modo de dizer decolonial.

## FOUCAULT E O PENSAMENTO DECOLONIAL

Em obras célebres como *História da loucura*, *As palavras e as coisas* e *Vigiar e punir*, Michel Foucault demonstrou como as ciências humanas contribuíram para a operação de violência com o Outro na medida em que formaram seus objetos de conhecimento correlatos às instituições de reclusão e sequestro. Prisões, hospitais, hospícios, manicômios, casernas, escolas e fábricas foram os laboratórios onde se obteve, à contraluz, a imagem prototípica e maior de humano que deveria promover e sustentar os processos de acumulação de capital. Esta humanidade maior se fez, dentre outras coisas, através de estudos do Outro: o Mesmo – ou o maior – só pode aparecer em contraposição ao louco, ao índio, ao negro, ao desadaptado, ao preso, ao homossexual, ao indigente – em suma, ao anormal. A construção da métrica subjetiva que ajudou a construir o projeto colonial moderno exigiu uma microfísica do poder (FOUCAULT, 1979) que visasse vigiar e punir todas essas diferenças. Isto parece ser ponto pacífico.

Porém, alguns autores, como por exemplo Maldonado-Torres, Quijano ou Castro-Gomèz, indicam que Foucault não conseguiu capturar o fato de que o eurocentrismo e o colonialismo são duas faces da mesma moeda. Paralela à geopolítica da economia, a noção de violência epistêmica elaborada por Foucault seria insuficiente para captar o silêncio oriundo do racismo epistêmico (MALDONADO-TORRES, 2007) ou a negação da alteridade epistêmica (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Ou ainda, de acordo com o argumento de Partha Chatterjee, cientista político indiano, como Foucault não teve a experiência colonial, seu trabalho não poderia alcançar esta dimensão. Assim, voltemos à questão: Como alocar Michel Foucault próximo ao pensamento decolonial? Em outros termos, poderia Foucault partilhar o *phyllum* ético decolonial do qual fazem parte, dentre outros, Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Olodum, Mano Brown, Claudinho e Buchecha, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Muniz Sodré – todos eles irmanados pela compreensão de que, mais do que um endereço postal, a colonização é subjetiva?

Foucault tem como órbita central de sua obra a criação de um campo que possibilita confrontar o presente através de sua constante desnaturalização. Compreende que aquilo que comparece no presente – sua verdade, seus modos de governo e suas práticas de si – participa de um arco genealógico. Assim, se interessa por pensar o presente como ultrapassagem. Enquanto Oswald de Andrade afirma que o que nos liga é

o canibalismo, o encontro possível entre o decolonialismo e Michel Foucault acontece no ato de devorar um autor europeu que nos incita ao desafio de apreender o momento em que um fenômeno cultural pode ser decisivo para o abalo do nosso modo de ser (FOUCAULT, 2006).

Esse gesto de ruptura com o presente toma corpo na construção de um lugar de minoridade que não se faz referencialmente naturalizada – é uma operação de dissidência que não se oriente apenas por uma relação antagônica ao ‘pensamento maior’. Nesta posição menor, faz-se um “movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde vamos” (FOUCAULT, 2010, p. 27). A tarefa cotidiana e incessante do pensador contemporâneo seria, então, a construção de uma ontologia crítica (2005) dos modos de existências enrijecidos, em uma perspectiva que expressa uma atenção explícita com a posição da minoridade.

O convite foucaultiano à reflexão aponta, portanto, para uma invenção de mundo que escape da rigidez dos instituídos. A análise crítica daquilo que aprisiona, sequestra e molda os corpos, existências e subjetividades na modernidade capitalista aparece em diversos momentos na obra foucaultiana. Nos seus últimos movimentos, Foucault direciona seu foco para além das dinâmicas de saber e poder, concentrando-se na ética. Ele propõe uma alternativa à docilização produzida pela modernidade capitalista: uma vida orientada na invenção de si, verdadeira, que segue uma estética da existência, uma ética cotidiana comprometida com um cuidado de si. Afinal, “ocupar-se consigo não é pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida” (Foucault, 2006, p. 446).

Para Foucault (2006), enfim, o cuidado de si, prática amplamente difundida na Antiguidade e hoje eclipsada, surge como uma agonística contestadora dos modos de imposição de uma subjetividade maior. Conforme aponta Suely Rolnik (2018), é a partir de um movimento de captura do sujeito que o sistema colonial-capitalista opera – seja pela ortopedia dos modos de vida, seja pela interdição de pensamentos periféricos. Sua contra-ação encontra-se, portanto, em uma certa prática de si que rejeita a padronização maior da vida. Tal atividade desvia-se de um narcisismo, de uma relação do sujeito para consigo mesmo, na medida em que implica, necessariamente, uma atividade com o outro, uma prática que cria a condição para um dizer-a-verdade sobre si mesmo.

Ou seja, o cuidado de si implica um modo de produzir uma prática da coragem da verdade, de elaborar uma existência verdadeira para si, à margem da retórica hegemônica, que se dá somente diante da relação com o Outro, e por isso, invariavelmente, rejeita uma verdade depositária sobre o sujeito. É, sobretudo, uma forma de invenção de si atenta à seguinte fórmula: quanto mais cuidado de si, menos governo dos outros – e, claro, se toda colonialidade é também uma governamentalidade, quando mais cuidado de si, menos colonialidade. Isso só pode ser compreendido e defendido se atentarmos ao fato de que a colonialidade não diz respeito apenas e tão somente ao momento expansionista do capital. No neoliberalismo global, uma outra diferença de modo operante do capital também precisa ser demarcada: há uma passagem do modo expansionista ao modo intensivista quando o capitalismo se torna mundial e integrado – não mais exclusivamente à maneira como se realizou em sua forma ibérica, ainda anterior à Revolução Industrial, com um tipo de investimento desejante em direção ao espaço desterritorializado: “integrar atravessando o desterritório, recompor incessantemente, colonizar com a escravidão, com a cruz, com a nação e com a espada – em suma, fazer do desterritório o meio de expansão além-mar do genocídio colonizador” (Mizoguchi e Passos, 2011, pp. 47-48).

Porém, a máquina capitalista atinge a máxima potência quando sublima toda concretude, tornando-se, no limite, abstrata. “Se o modo expansionista do capital se caracterizava pelo movimento feito a partir de um centro de irradiação, a versão intensivista se dá na forma de um estranho domínio sem centro” (Passos e Mizoguchi, 2011, p. 49), seu correlato, a colonização, se faz não mais no confronto entre metrópole e colônia. A dimensão omnínclusiva do capitalismo contemporâneo é de uma colonização *in loco* à qual Paul Virilio (Virilio e Lotringer, 1984) chamou de endocolonização reafirmando a possibilidade de verdade recíproca entre a governamentalidade e a colonização – o que, logicamente, recoloca o problema da resistência.

Mais do que reafirmar as categorias coloniais, propondo ou lutando por sua reordenação de poder – ora mais igualitária, ora invertendo a pirâmide social –, os trabalhos de linhagem foucaultiana se interessam pela radicalidade da operação crítica genealógica. Fazer o desvio da governamentalidade colonial através da ética do cuidado de si, em outros termos, implica diretamente em rachar as palavras e as coisas ali onde seus enunciados classificatórios ordenam o mundo. Novamente, não se trata de propor uma outra ordenação dos termos, mas de colocar em análise a própria gênese dos termos

– aquilo que, para citar apenas um exemplo, está na raiz do trabalho do filósofo camaronês Achille Mbembe, especialmente em seu *Crítica da razão negra* (2018).

Diferentemente da tradição ocidental filosófica de conhecer a verdade por meio da ruptura com o mundo sensível, Foucault aponta para “um outro aspecto que é o da coragem da verdade: que tipo de resolução, que tipo de vontade, que tipo de não só de sacrifício mas de combate somos capazes de enfrentar para alcançar a verdade?” (FOUCAULT, 2011, p. 110). Distante da forma cartesiana, ativar uma curiosidade, um combate, a coragem e a resistência são outras formas de “vontade de verdade” (p. 110). A verdade e a vida são dois processos que o próprio Ocidente separou, e que Foucault estabelece sob uma junção que ensaia o fora de si mesmo: a vida como prova e contraprova da verdade – ou, melhor, como prova de que a verdadeira vida é uma vida outra. O que está em jogo no gesto de criar a verdade sobre si é também a coragem de dizê-la e, sobretudo, de vive-la. Para Foucault, a questão da coragem é, sobretudo, um dos aspectos da ética da verdade.

Doravante, comprehende-se que apostar nesse modo de vida que busca incessantemente através do cuidado de si a prática de poder dizer a verdade sobre si transgride – corajosamente e com riscos – o imperativo das identidades modernas já predeterminadas por noções coloniais. Talvez já possamos dizer: se a colonização é, subjetivamente, a imposição de um metro-padrão maior, toda a ontologia crítica do presente e a aposta no cuidado de si são estranhamentos, desvios e confrontos em relação a ela – e que isso é um dos pontos de toque entre a proposta ética foucaultiana e o giro decolonial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault (2006) aponta que a atividade do cuidado de si demarca um deslocamento e um retorno: “O sujeito deve ir em direção a alguma coisa que é ele próprio” (p. 212). Neste mesmo curso, ele indica: “Tornarmo-nos o que nunca fomos, esse é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas dessa prática de si” (p. 87). É que o cuidado de si é, antes de tudo, uma atitude, um modo de estar no mundo, um olhar crítico de nossos limites, uma atenção a nossas atitudes – em suma, um desvio de si ainda em si. A aproximação entre o pensamento foucaultiano e o pensamento decolonial poderá não ser óbvia, entretanto recorre a simplicidades. Por mais

que as limitações de endereço postal, a naturalização do eurocentrismo e a querela em torno da identidade pareçam afastar, de saída, as possibilidades de relação afirmativa, é também preciso lembrar que a relação entre o cuidado de si e a prática não-colonialista das relações tem o crivo fundamental das elaborações da coragem da verdade como uma ética que requer certa memória dos dissidentes. Isso se aplica, por exemplo, aos cínicos, aqueles que filosofavam como cães e que escolhiam a perturbação, que faziam o gesto disruptivo no lugar mesmo onde viviam. Em *A coragem da verdade*, Foucault (2011) indica, nietzscheanamente, que não há prática cínica sem transvaloração dos valores maiores – sem uma certa atitude em relação ao que é convenção, regra ou lei. Moeda e lei, sabe-se possuem uma aproximação terminológica: em grego, respectivamente, *nomisma* e *nómos*. Para a operatória mítica cínica, uma operação literal de adulteração dos valores: “apagar a efigie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor” (Foucault, 2011, p. 198) – que é, necessariamente, um valor outro em relação aos ditames maiores. Se o giro do pensamento decolonial indica um modo de ser dissidente no próprio lugar, as relações com os apontamentos do ultimíssimo Foucault ficam mais do que insinuadas.

Se é verdade que as práticas cínicas jamais foram entendidas como um novo modelo normativo, no que pode ser devorado por nós, Foucault permite metabolizar as relações com os objetos e as disputas que temos traçado. O presente, à luz do pensamento foucaultiano, é um dispositivo de inquietação com o modo no qual vivemos, possibilitando a disputa da produção de subjetividade no seio das atualizações coloniais. E o convite nosso, brasileiro, é pela busca da ética-ontológica decolonial que se disputa, sente-se, faz-se e devora-se através do lugar aberto pela figura desse autor em nossas memórias, territórios e pensamentos eminentemente nacionais e continentais – e talvez seja este um ensaio para se compreender a chave conectiva em discussão: eis, enfim, o esboço da relação entre Foucault e o pensamento decolonial.

**Sobre o artigo:****Recebido:** 03 de agosto de 2025**Revisado:** 20 de outubro de 2025**Aceito:** 04 de novembro de 2025

## REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, Eric; LAZZARATO, Maurizio. A acumulação primitiva continuada. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2020. <https://doi.org/10.12957/mnemosine.2020.57670>
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. **Revista de Antropologia**, anno I, n. I, p. 3 e 7, maio 1928.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- BAUTAR, Paula. A Teoria Crítica sob o olhar da decolonialidade. **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 16, n. 31, p. 21-47, 2020.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 80-87.
- COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: MOTTA, M. B. (Org.). **Arqueología das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Coleção Ditos & Escritos, vol. 2, p. 335-351, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II - Curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial**: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, 2014. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181>

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. **Revista X**, Paraná, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142>. Acesso em: 22 abr. 2024.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen; PASSOS, Eduardo. **Transversais da subjetividade: arte, clínica e política**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2021.

PRECIADO, Beatriz. Entrevista concedida a Jesus Carrillo. **Revista Poiésis**, n. 15, p. 47-71, jul de 2010. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/poiesis/article/view/26935/pdf>. Acesso em: 28 abr. 2024

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* \_\_\_\_\_ (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificacion Social. **Journal of World-Systems Research**, [s.l.], v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.

REBELLO, Thiago; LIMA, Rogério; MEIRELLES, Rosane. Ensino encantado de ciências: aportes decoloniais das macumbas e encruzilhadas. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 40. p. e40516, 2024. <https://doi.org/10.1590/0102-469840516>.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA PINTO, Júlio; MIGNOLO, Walter. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, 2015. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2015.3.20580>

VIRILIO, Paul. e LOTRINGER, Silvere. **Guerra pura**: a militarização do cotidiano. São Paulo: Brasiliense, 1984.