

## **Dimensões Psíquicas e Perspectivas Decoloniais sobre a Construção do Sujeito**

Raphaela Pereira Rangel

**Resumo:** Este artigo investiga as interseções entre colonialidade e constituição psíquica, articulando contribuições de autores do pensamento decolonial e pós-colonial, incluindo Aníbal Quijano, Frantz Fanon, Achille Mbembe, Paulo Freire, Gayatri Spivak, Edward Said, Maria Lugones, entre outros. Argumenta-se que a colonialidade não se limita à esfera político-econômica, mas se manifesta como matriz psíquico-social, influenciando modos de pensar, sentir e imaginar. Abordam-se feridas coloniais históricas, mecanismos de introjeção de inferioridade e produção de subjetividades subordinadas. Discute-se, ainda, que a decolonização deve abarcar o ser, o saber e o sentir, configurando um processo de cura simbólica e reconstrução identitária necessário à emancipação individual e coletiva. Conclui-se que uma real libertação implica não apenas mudanças institucionais, mas também a decolonização do imaginário e da subjetividade.

**Palavras-Chave:** Colonialidade; Psique; Decolonialidade; Subjetividade; Poder.

## 1. Introdução

O giro decolonial evidenciou que as marcas do colonialismo persistem para além do fim formal das administrações coloniais, estruturando hierarquias de poder, saber e ser. Essa permanência, como apontam Quijano (2000) e Ballestrin (2013), não se restringe ao campo material, mas atua de forma profunda no plano subjetivo, conformando identidades, imaginários e afetos.

Ballestrin (2013, p.100) afirma que a “matriz colonial” não é só uma estrutura política-econômica, mas uma lógica complexa que atua em todos os planos sociais e subjetivos, ou seja, os efeitos da colonialidade penetram nas formas de pensar, sentir, desejar e construir mundos subjetivos. Dessa forma, o lado obscuro e constitutivo da modernidade pode ser um campo fértil para pensar as marcas psíquicas do colonialismo, desde os traumas, até segregações simbólicas e disputas de reconhecimento.

Para Quijano (2000, p.117), “a colonialidade do poder... estava fortemente associada a uma colonialidade do saber... articulada como modernidade/racionalidade.” Ou seja, o colonialismo não só organiza hierarquias sociais, mas impacta como os sujeitos conhecem e se reconhecem, produzindo subjetividades marcadas por epistêmes coloniais – o que tem efeitos diretos sobre a constituição psíquica de indivíduos e coletivos.

A crítica decolonial propõe, assim, uma decolonização que também é do ser, do saber e do sentir, e não só da política ou da economia, mas da própria psique dos sujeitos históricos.

Para tanto, este estudo propõe analisar como a colonialidade molda a psique, criando um campo fértil para compreender alienações, traumas e formas de resistência. Busca-se oferecer elementos para pensar as marcas do colonialismo que ultrapassam o campo material /social, e constituem feridas psíquicas, sibijectividades colonizadas e processos de interiorização de hierarquias.

## 2. Fundamentação teórica

### 2.1. *A matriz colonial e suas dimensões psíquicas*

A noção de colonialidade do poder, tal como formulada por Quijano, constitui-se em uma matriz global que articula dimensões de raça, exploração econômica e controle do conhecimento. Tal concepção, em diálogo com Ballestrin, permite compreender que essa matriz não opera apenas em termos estruturais, mas também psíquicos, atravessando os modos pelos quais os sujeitos se percebem e são percebidos no interior da modernidade colonial (Ballestrin, 2013).

Para Quijano (2000, p.102), os eixos como gênero, raça e trabalho são estruturantes da colonialidade, desempenhando papel central na constituição das identidades quanto na formação das subjetividades. A invenção moderna da categoria de raça, por exemplo, revela-

se como estratégia que legitima hierarquias e técnicas de dominação incidindo de forma direta no psiquismo dos sujeitos colonizados.

Ainda segundo Quijao (2000, p.93), é relevante a crítica formulada por Spivak à pretensão dos intelectuais de “falar pelo subalterno”. Esse debate evidencia como a mediação intelectual está inevitavelmente atravessada pelos discursos hegemônicos, de modo que os efeitos da colonialidade não se limitam às instâncias externas de dominação, mas também habitam o sujeito – inclusive aquele que busca resistir a ela – por meio de mecanismos sutis de silenciamento e de violência epistêmica.

Na mesma direção, Spivak (2010, p.25-26) denuncia como mesmo intelectuais ocidentais críticos do colonialismo acabam reproduzindo o eurocentrismo ao presumirem que podem falar “com” ou “pelo” colonizado sem problematizar sua própria posição de privilégio. Tal equívoco, longe de ampliar as vozes subalternas, acentua a sensação de silenciamento e invisibilidade, contribuindo para a perpetuação das férias coloniais na constituição psíquica e epistemológica do sujeito.

Além disso, a reflexão desenvolvida por Quijao (2000) aproxima-se das análises pós-coloniais de Said (1978), ao evidenciar que a produção moderna do saber oculta e apaga as experiências do “outro”. Trata-se de uma forma de violência simbólica que opera não apenas na esfera do conhecimento, mas também no imaginário, afetando a autoimagem, a autoestima e os horizontes de desejo dos colonizados. Assim, o poder colonial demonstra-se perene em sua capacidade de estruturar subjetividades, mantendo-se como elemento constitutivo da modernidade e de sua racionalidade.

## *2.2. Feridas coloniais e subjetividades fragmentadas*

A análise desenvolvida por Said (1978) evidencia que a produção discursiva ocidental sobre o “Outro” não se limita a representar, mas constitui parte de um aparato sistemático de dominação cultural. Nesse horizonte, o conhecimento produzido pelo Ocidente serve como instrumento de poder, fabricando alteridades subordinadas e consolidando hierarquias de sentido. Em complemento, Spivak (1988) enfatiza que mesmo a teoria crítica, ao pretender dar voz ao subalterno, incorre frequentemente na reprodução de silenciamentos, uma vez que as categorias de enunciação permanecem vinculadas ao arcabouço epistêmico eurocêntrico.

Esse diagnóstico soma-se a contribuição de Fanon(1961), cuja obra assinala que o colonialismo não constitui apenas um sistema de exploração material, mas também instala um trauma psíquico coletivo, capaz de corroer a subjetividade dos colonizados. Sua proposta de libertação ultrapassa, portanto, os limites institucionais e territoriais, exigindo igualmente a reconstrução simbólica da experiência pessoal e coletiva. Interpretando Fanon, Mbembe (2012) observa que a crítica anticolonial se configura como prática de resistência ativa e criativa, na qual não apenas se denuncia a violência, mas também se busca acompanhar, curar e reanimar os sujeitos atingidos pelo colonialismo (Mbembe, 2012, p.22-23).

Essa dimensão terapêutica da crítica fanoniana permite pensar a decolonialidade não somente como projeto político, mas também como um processo de restauração da subjetividade. Ao denunciar que o colonialismo adoce o corpo e o psiquismo, Fanon (1961) aponta que a superação desse trauma requer a emergência de novos saberes e de novas subjetividades, as quais só podem se consolidar mediante a ruptura com a lógica colonial. Assim, a prática decolonial não se reduz a estratégias de insurgência política ou à reconfiguração teórica, mas deve incluir necessariamente a elaboração das férias internas e o enfrentamento da violência simbólica que persiste no (e pelo) sujeito colonizado.

A leitura de Fanon pro Mbembe (2012) amplia os horizontes da crítica decolonial ao introduzir a noção de cura simbólica como parte inseparável da luta libertária. Libertar-se do colonialismo significa, nesse sentido, não apenas conquistar a autonomia política, mas também reinventar formas de vida capazes de restituir dignidade e reconhecibilidade aos corpos historicamente marcados pela subalternização. O gestor de “reanimar” o colonizado torna-se, portanto, um imperativo ético-político que sugere compreender a decolonização como um processo existencial e emocional, em permanente disputa contra os dispositivos coloniais de silenciamento e apagamento.

### *2.3. Educação libertadora e decolonização do imaginário*

Paulo Freire (1987) enfatiza que a conscientização constitui elemento indispensável para superação da opressão internalizada. Mais do que uma simples tomada de consciência intelectual, trata-se de um processo histórico e dialético, a ser protagonizado pelos próprios oprimidos, de modo que a libertação não pode ser concebida como concessão externa ou ato individual, mas como prática coletiva de intervenção sobre a realidade. Para o autor, somente a potência que emerge da fragilidade dos oprimidos é capaz de romper os circuitos da opressão, pois, paradoxalmente, é essa mesma potência que pode libertar tanto o oprimido quanto o opressor (Freire, 1987, p.8).

Essa formulação sugere que a libertação não se restringe a transformações estruturais – de ordem econômica ou política, mas exige igualmente reelaborações no plano subjetivo. A mudança efetiva somente se concretiza quando os sujeitos conseguem reconstruir sua própria identidade, subverter as marcas internalizadas da colonialidade e restaurar horizontes de desejo e pertencimento, revalorizando os saberes próprios e as experiências históricas invisibilizadas. Nesse sentido, a decolonização não é somente reorganização institucional, mas também reconstituição do imaginário social e psíquico.

A centralidade da dimensão interna da opressão é igualmente evidenciada por Memmi (2003), que descreve como a introjeção da imagem do opressor mantém a estrutura de dominação mesmo na ausência de coerção direta. Ao assimilar estereótipos coloniais como se fossem verdades ontológicas, o colonizado torna-se cúmplice involuntário da perpetuação das hierarquias. Entre os exemplos discutidos pelo autor, a substituição forçada da língua nativa pela língua colonial revela-se uma das mais potentes estratégias de desterritorialização simbólica, já que provoca rupturas identitárias, desvalorização do pertencimento cultural e fragilização do psiquismo coletivo (Memmi, 2003).

Essa perspectiva dialoga com Freire (1987), que identifica na internalização da imagem do opressor o principal obstáculo à emancipação dos oprimidos. Para o autor, a transição em direção à liberdade exige decolonizar não apenas o pensamento, mas também o sentir, rompendo radicalmente com a visão de mundo imposta pela lógica colonial. A Pedagogia do Oprimido, nesse sentido, propõe uma prática dialógica em que a reflexão crítica se articula à práxis transformadora: processo pedagógico que cura e reconfigura o sujeito na medida em que possibilita a tomada de consciência de sua condição histórica.

Ao colocar em primeiro plano o reconhecimento mútuo e a reconstrução coletiva da dignidade e da voz, essa pedagogia combate a alienação subjetiva e o sofrimento psíquico produzidos pela colonialidade. Tanto Freire quanto Memmi demonstram que o colonialismo opera dentro do sujeito, instaurando autoimagens distorcidas, alienação e introjeção de valores que sustentam a dominação. Por essa razão, a pedagogia freireana pode ser compreendida não apenas como um método de ensino ou intervenção social, mas também como uma prática de decolonização interna. Nesse ponto, aproxima-se da proposta fanoniana e da crítica decolonial contemporânea, ao defender que a superação da matriz colonial deve ocorrer também no plano do ser e do saber.

#### *2.4. Colonialidade acadêmica e resistência epistêmica*

Abdalla e Faria (2016) propõem a desobediência epistêmica, reconhecendo e fortalecendo epistemes locais. Os autores denunciam que o campo da administração é fortemente dominado por epistemologias e métodos provenientes do Norte Global, reproduzindo a lógica da colonialidade do saber. Essa hegemonia inviabiliza e deslegitima experiências, práticas e teorias construídas no Sul Global, reforçando o “privilegio epistêmico do homem ocidental” (Abdalla e Faria, 2016, p.87).

Essa estrutura cristaliza um imaginário profissional em que o “modelo correto” vem sempre de fora, gerando autodesvalorização intelectual e afetando a autoestima acadêmica e profissional nos contextos periféricos.

Abdalla e Faria (2016, p.84) descrevem quatro genocídios/epistemicídios fundadores do sistema-mundo moderno-colonial, entre eles: “Contra africanos escravizados nas Américas, combinando genocídio físico e epistemicídio, proibindo práticas culturais, cosmologias e saberes africanos”. Essas violências não foram apenas físicas, mas também simbólicas e cognitivas, e sustentam até hoje as hierarquias raciais e sexistas no conhecimento. Tal processo produziu traumas coletivos e apagamentos culturais que ainda impactam a subjetividade de populações afrodescendentes e indígenas, inclusive em ambientes educacionais e organizacionais.

Inspirados por Mignolo, Abdalla e Faria (2016) apresentam a opção decolonial como prática de desobediência epistêmica, ao recusar o monopólio de modelos eurocêntricos e na valorização de saberes situados. Isso implica em resgatar as tais cosmologias, memórias históricas e epistemologias locais, as reposicionando no centro do debate acadêmico.

Portanto, a opção decolonial devolve ao pesquisador e ao profissional do Sul Global, um sentido de autoria e legitimidade para pensar e agir a partir de suas referências culturais, fortalecendo identidade e pertencimento.

A partir de Dussel, Abdalla e Faria (2016) defendem a transmodernidade como horizonte, não rejeitando totalmente a modernidade, mas integrando-a de forma crítica e intercultural, a partir das necessidades dos saberes locais. Esse processo é visto como um caminho para reparar assimetrias históricas e curar feridas epistêmicas.

Abdalla e Faria (2016) demonstram ainda que a colonialidade do saber não é apenas um problema teórico, mas que atua diretamente no campo subjetivo, afetando como indivíduos e coletivos se percebem como capazes de produzir conhecimento válido. Em que o combate a essa colonialidade exige: (a) Reconhecimento e denúncia do epistemicídio histórico; (b) Revalorização de epistemes próprias; (c) Postura ativa de desobediência epistêmica; (d) Criação de espaços institucionais que acolham e legitimem perspectivas do Sul.

Já para Alcadipani (2017), a imposição de idiomas e métricas “globais” reforçam essa colonialidade do saber e geram uma insegurança linguística. Conforme o autor, nas últimas décadas, periódicos brasileiros de Administração vêm adotando o inglês como idioma obrigatório para submissões, sob a justificativa de internacionalização e aumento de impacto científico.

Alcadipani (2017, p.409) defende que essa estratégia “não garante reconhecimento real” no circuito acadêmico internacional, pois as revistas continuam com baixa leitura e citação por pesquisadores estrangeiros. Para muitos pesquisadores brasileiros, essa exigência de publicar em inglês reforça a percepção implícita de que a produção em português (ou em outras línguas locais) é “menor” ou “invisível”. Esse sentimento alimenta insegurança linguística e autovalorização condicionada à validação externa.

Para Alcadipani (2017), a imposição do inglês, associado às métricas internacionais (*impact factor*, índices e rankings), atua como uma ferramenta do colonialismo epistêmico que define os parâmetros universais baseados no que o “centro” reconhece, marginalizando temas, métodos e abordagens oriundos do Sul Global. Segundo o autor, conecta-se ao produtivismo acadêmico o modelo *Publish or perish*, que valoriza quantidade sobre qualidade desconsiderando os vínculos com as demandas e epistemes locais. A pressão por corresponder a essas métricas reforça a ansiedade, a desvalorização de trabalhos voltados para questões nacionais e a interiorização de uma visão hierárquica do saber.

Alcadipani sugere, ainda, que internacionalizar não deve significar submeter-se, pois é possível construir uma visibilidade internacional preservando o português e articulando com redes globais baseadas em trocas simétricas. Tal estratégia rompe parcialmente com a lógica de mímica e estimula o desenvolvimento de confiança coletiva na própria produção acadêmica (Alcadipani, 2017). Portanto, reafirmar a língua local como meio legítimo de

produção e difusão acadêmica fortalece identidades e reduz a dependência simbólica do padrão anglo-saxão.

O autor ainda utiliza o conceito de “mímica” (sentido bhabhaniano) para caracterizar esse movimento como uma imitação da academia anglófona que tenta se aproximar de suas formas, mas permanece estruturalmente subordinada. Alcadipani (2017) chama de “provincianismo global” a situação em que, mesmo imitando padrões globais, a produção brasileira segue confinada ao reconhecimento doméstico, sem real inserção ou influência internacional. Essa mímica pode gerar alienação acadêmica, pois parte da lógica de que só é legítimo o que se assemelha ao “centro” (Estados Unidos e Reino Unido), enfraquecendo a autoestima epistêmica e a confiança na relevância local (Alcadipani, 2017).

O conceito de Mímica Colonial (Mimicry), conforme definido por Bhabha (1984, p.126), refere-se ao desejo colonial de produzir um outro “reformado e reconhecível”, um sujeito cuja diferença é quase idêntica, mas não exatamente”. Essa limitação controlada visa a formação de sujeitos colonizados que são “assemelhados, porém distintos”, servindo para manter e sustentar a hierarquia colonial. Para o colonizador, a mímica revela-se ambivalente, pois, embora funcione como instrumento de disciplina e controle social, ao mesmo tempo evidencia a artificialidade e a instabilidade das próprias estruturas hierárquicas coloniais.

A mímica é promovida como uma estratégia de dominação colonial, entretanto, jamais se completa integralmente – o sujeito colonizado não alcança a completa equivalência como o colonizador. Esse aspecto do “quase” carrega consigo um potencial subversivo simbólico, podendo ser interpretado como uma forma de zombaria ou ironia que expõe as falhas e fragilidades da autoridade colonial. Bhabha ressalta que a repetição mimética articula o que ele domina “distúrbios de diferença histórica”, os quais perturbam o narcisismo do poder imperial, desestabilizando suas pretensões hegemônicas (Bhabha, 1984, p.131).

No âmbito subjetivo, a mímica produz identidades fragmentadas e ambíguas, pois o sujeito colonizado internaliza simultaneamente a imposição cultural e a consciência de sua não equivalência em relação ao colonizador. Essa condição gera efeitos psíquicos como a alienação, caracterizada pela perda da referência plena entre a identidade própria e a identidade imposta, bem como a ansiedade cultural decorrente da sensação de nunca ser suficiente reconhecido pelos padrões de dominador. Paralelamente, emerge a possibilidade de resistência simbólica por meio da ironia e da mobilização da diferença deslocada. Dessa forma, a mímica aproxima-se das análises de Fanon e Freire acerca dos processos de interiorização e desconstrução da opressão, entretanto, em Bhabha (1984), essa dinâmica manifesta-se na tensão constante entre o desejo de pertencimento e a reafirmação da diferença.

Para a teoria decolonial, o conceito de mímica é fundamental para compreender de que maneira a colonialidade produz subjetividades incompletas e instáveis, ao mesmo tempo em que abre espaços para práticas de resistência cultural e simbólica. No que tange à dimensão psíquica, a mímica explica que a decolonização da mente exige a superação da relação

narcísica imposta pelo colonizador, reposicionando a diferença não como uma deficiência, mas enquanto uma potência transformadora.

### 2.5. *Buen Vivir como Ruptura e Perspectivas Decoloniais*

O conceito de desenvolvimento tradicional, conforme abordado por Walsh (2010), está profundamente enraizado em uma herança capitalista, eurocêntrica e colonial, que perpetua dependências históricas e a subalternização cultural. Tal modelo de desenvolvimento configura-se como um paradigma que prioriza o crescimento econômico e a acumulação, frequentemente à custa dos modos de vida comunitários e das relações harmônicas com o meio natural. Por oposição a esta lógica, surge o *Buen Vivir*, fundamentado nas cosmovisões indígenas e nas experiências das diásporas africanas, propondo um projeto epistêmico e político focado no cuidado e valorização da vida em suas múltiplas dimensões: comunitária, natural e cultural (Walsh, 2010).

No entanto, Walsh (2010) adverte para o risco de que o conceito seja cooptado pelos Estados para a formulação de políticas tecnoburocráticas que esvaziem seu potencial crítico transformador. A experiência equatoriana, especialmente por meio do Plano Nacional de Desenvolvimento (2009-2013), exemplifica uma tentativa concreta de incorporar o *Buen Vivir* como um projeto intercultural e participativo, reforçando valores como igualdade, solidariedade, cuidado com a natureza e a reafirmação identitária (Walsh, 2010).

Complementarmente, Maldonado-Torres (2007) critica a “racionalização moderna do mundo da vida”, que resultou na exclusão e na produção de vítimas dentro de uma “organização assimétrica” da existência “moderna”, configurando o que chama de colonialidade do ser. Ele propõe uma ética orientada pelo eixo vida-morte, centrada na reprodução e no florescimento da vida comunitária, que serve como contraponto à lógica da morte imposta pela modernidade colonial. Esta ética da vida traz à tona a necessidade ressignificar a existência a partir de perspectivas que valorizam a vida integrada a coletivos e ambientes naturais, rompendo com as estruturas opressivas que negam a múltipla existência dos povos subalternizados (Maldonado-Torres, 2007, p.489).

Nesse mesmo campo do pensamento, Dussel (2012) desenvolve a noção de transmodernidade que busca superar as limitações do paradigma moderno-pós-moderno eurocêntrico por meio de um diálogo intercultural crítico. O autor destaca que o eurocentrismo não é uma condição histórica natural, visto que até o século XVIII a Europa não constituía o centro absoluto da história mundial; a centralidade se consolidou com a colonização e a emergência da modernidade capitalista. A transmodernidade, conforme Dussel (2012), implica recuperar as sabedorias das margens e integrar de modo seletivo elementos úteis da modernidade, promovendo um diálogo que não se funda em mera tolerância, mas em crítica interna e reconstrução cultural a partir da própria matriz. Para o autor, “a única forma de crescer a partir da própria tradição é realizar crítica interna com recursos dessa mesma cultura, subsumindo seletivamente elementos modernos úteis à reconstrução” (Dussel, 2012, p.46).

De maneira geral, a articulação dessas abordagens permite compreender uma perspectiva psíquico-decolonial sobre os processos de decolonização. Walsh (2010) apresenta o *Buen Vivir* como um paradigma alternativo que centra a vida e possui um potencial simbólico e psíquico de cura frente aos padrões coloniais excludentes. Maldonado-Torres (2007) posiciona a luta decolonial no eixo vida e morte, ressaltando a dimensão ética fundamental para entender os efeitos psíquicos profundos da opressão colonial. Já Dussel (2012) oferece uma metodologia para a reconstrução identitária e epistemológica, evitando tanto o isolamento cultural quanto a assimilação acrítica dos modelos dominantes. Em conjunto, esses autores reforçam que a decolonização efetiva deve ocorrer nos campos material, cultural e psíquico, implicando a reconstrução dos imaginários, o fortalecimento da autoestima coletiva e a recuperação de horizontes que afirmem uma vida digna de pluralidade.

### *2.6. Colonialidade Global e a Dimensão Psíquico-Decolonial*

A colonialidade é compreendida não como um resíduo do passado, mas como uma dimensão constitutiva e estruturante da modernidade ainda vigente, conforme destacam Tlostanova e Mignolo (2009). O conceito de “Ocidentalismo” aparece como uma construção geopolítica dominante responsável pela subalternização dos conhecimentos e culturas do Sul Global desde o período das missões renascentistas é central para o controle colonial, uma vez que a colonização da educação e dos saberes configura-se como eixo fundamental da dominação (Tlostanova; Mignolo, 2009, p.59).

No âmbito psíquico-decolonial, essa invasão epistêmica atua diretamente na formação da autoestima e da identidade dos povos colonizados, internalizando hierarquias cognitivas que legitimam suas inferiorizações.

Tlostanova e Mignolo (2009) descrevem a matriz colonial de poder como integrada por quatro esferas interconectadas: o controle de economia, o controle da autoridade política, o controle do gênero e da sexualidade, e o controle do conhecimento e da subjetividade. Dentre esses, o controle do conhecimento e da subjetividade exerce um impacto mais direto sobre a constituição subjetiva, moldando modos de pensar, sentir e imaginar o mundo.

Historicamente, a trajetória da colonialidade percorre desde a missão evangelizadora até o neoliberalismo global contemporâneo, mantendo-se como um complexo cultural de imposição da racionalidade europeia como paradigma universal de conhecimento e hierarquias entre a “humanidade racional” (no caso, a Europa) e o restante do mundo (Tlostanova; Mignolo, 2009, p. 60). No plano psíquico, essa imposição da racionalidade como única via legítima de pensamento que resulta na deslegitimação das práticas culturais e espirituais locais, conduzindo à erosão de imaginários e alienação simbólica.

Em resposta, os autores propõem a construção de um “outro pensar” concebido como um pensamento plurilíngue capaz de traduzir códigos e sistemas simbólicos sem subordinar nenhum ao outro, de modo a desvelar os silêncios epistêmicos da epistemologia ocidental e afirmar os direitos epistêmicos dos povos racialmente desvalorizados (Tlostanova; Mignolo, 2009, p.71-161). Essa outra forma de pensar atua como uma prática de “cura simbólica”,

promovendo a reconstrução do sujeito colonizado pela recuperação de suas vozes memórias e modos de conhecer antes silenciados.

Em síntese, a contribuição psíquico-decolonial de Tlostanova e Mignolo consiste em diagnosticar a persistência global da opressão colonial, especialmente através da colonização do conhecimento e da subjetividade, cujo efeito psíquico é a introjeção do eurocentrismo como padrão de validação, gerando autonegação cultural e cognitiva. A resposta decolonial, segundo os autores, reside na abertura para epistemes plurais, na promoção da tradução intercultural e na restauração do direito de cada povo de narrar a si mesmo (Tlostanova; Mignolo, 2009).

### *2.7. Epistemologias de gênero: perspectivas e contribuições decoloniais*

Tlostanova (2010, p.6-7) oferece uma crítica contundente ao feminismo ocidental universalizante, apontando que mesmo feminismos críticos frequentemente adotam uma postura missionária eurocêntrica sobre as mulheres do Sul Global, tratando-as como “objetos” ou “vítimas puras”. Frente a isso, a epistemologia de gênero decolonial propõe reconhecer e legitimar saberes e experiências locais que escapam das representações ocidentais, promovendo uma mudança radical nos termos da conversa, isto é, transformações nos próprios aparatos conceituais e não apenas no conteúdo discursivo. Para Tlostanova (2010, p.23) “a decolonização do conhecimento exige deslocamentos radicais no aparato conceitual, mudando os próprios termos da conversa, e não apenas seu conteúdo”.

Do ponto de vista psíquico-decolonial, essa crítica desconstrói a internalização de narrativas feministas eurocêntricas que podem minar a autoestima epistêmica e identitária de mulheres racializadas, reposicionando-as enquanto produtoras legítimas de conhecimento.

Lugones (2010) complementa essa perspectiva ao denunciar a colonialidade de gênero, entendida como a imposição do sistema moderno/colonial que estruturou gênero, raça e sexualidade em categorias binárias e hierárquicas inexistentes ou bastante diferentes em culturas pré-coloniais. Para a autora, a libertação exige articular as opressões interseccionais de gênero, raça e classe num mesmo horizonte decolonial, resgatando também a noção de “fronteira/mestizaje” de Gloria Anzaldúa, que representada a um espaço de múltiplas pertencas e resistências híbridas (Lugones, 2010, p. 1018).

Anzaldúa (1987, p.1023-1026) focaliza a experiência linguística chicana, evidenciando a luta contra a imposição do inglês como língua legítima e o estigma ao espanhol, forjado o “Chicano Spanish” ou “Tex Mex” como formas híbridas de afirmação identitária e resistência cultural. Na dimensão psíquica, tal valorização da língua de fronteira reverte processos de vergonha linguística e alienação cultural, fortalecendo o pertencimento e a autoestima (Anzaldúa, 1987).

Em consonância, González (1988) propõe um feminismo afro-latino-americano que parte das experiências vividas por mulheres negras e indígenas na América Latina, reconhecendo suas múltiplas opressões entre racismo, sexismo e exploração de classe. Sua

perspectiva antecede a interseccionalidade contemporânea, articulando raça, gênero, classe e cultura, e denuncia a universalização do sujeito mulher no feminismo hegemônico que apaga tais especificidades. Para Gonzalez, essa inviabilização histórica produz feridas identitárias que requerem cura simbólica e revalorização do self coletivo (Gonzalez, 1988).

Além disso, refirma o protagonismo das mulheres racializadas nos movimentos sociais, contestando narrativas que reduzem os papéis secundários e valorizando a agência política constituinte dessas mulheres, o que fortalece a autoestima, o sentido de pertença e a capacidade de ação: “Nossa presença nos ME [Movimentos de Esquerda] é bastante visível... aí nós amefricanas e ameríndias temos participação ativa e em muitos casos somos protagonistas” (Gonzalez, 1988, p.11).

Gonzalez (1988, p.17) também crítica a colonialidade do saber e do gênero manifesta na academia e nos feminismos brancos, propondo a valorização das epistemes afro-diaspóricas e indígenas como fontes legítimas de conhecimento, ressaltando a importância de expressões culturais e linguísticas como o “pretuguês” – marca africanizada do português falado no Brasil – como prática de resistência e autoafirmação subjetiva.

O novo feminismo delineado por Gonzalez é marcado por solidariedade e reconhecimento das diferenças internas nos movimentos, o que possibilita a recomposição das subjetividades fragmentadas pela exclusão colonial (Gonzalez, 1988). No âmbito psíquico, tal processo implica passar de objetos de estudo e reforma a sujeitos pensantes, falantes e criadores de mundos.

Assim, os feminismos decoloniais articulam uma crítica profunda ao epistemicídio de gênero e colonial, ressaltando a importância da cura simbólica e psíquica para sujeitos historicamente marginalizados, propondo um rompimento com narrativas, epistemes e linguagens impostas.

### *2.8. Decolonialidade Institucionalizada e Colonialidade do Poder*

Cusicanqui (2012) apresenta uma crítica incisiva à “retórica vazia” da decolonização quando esta é apropriada por instituições acadêmicas do Norte, configurando uma “pirâmide vazia de capital simbólico que sustentam formas de dominação colonial atuais” (Cusicanqui, p.102). Nesse paradoxo, povos indígenas e movimentos locais são instrumentalizados como meros objetos discursivos, enquanto avanços concretos em termos de autonomia e transformação real permanecem restritos. Para Cusicanqui, o conceito andino de convivência, que propõe um diálogo crítico com a modernidade, representa um espaço significativo de reinvenção cultural e intelectual. Do ponto de vista psíquico-decolonial, essa crítica evidencia como a colonialidade pode infiltrar-se nos imaginários e na autoimagem, inclusive nos discursos que se propõem combater essa mesma colonialidade, gerando frustrações, desconfianças e sensação de captura simbólica.

No que tange à geopolítica do conhecimento, Cusicanqui (2012, p.12) dialoga com outras vozes críticas ao monopólio epistemológico eurocêntrico e à centralidade geográfica e

temporal da Europa desde a conquista ibérica. A autora defende o enraizamento dos saberes em contextos locais e a urgente descolonização dos modos de conhecer e sentir. Essa tomada de consciência possibilita a revalorização de memórias, saberes e práticas que fortalecem identidades coletivas e individuais, desafiando o sentimento internalizado de inferioridade cultural – um importante efeito psíquico dessa descolonização epistemológica.

Inspirada em Fanon, Cusicanqui aborda a noção de de “damné” como ser “que não está lá”, cuja humanidade é negada sistematicamente, porém persiste na busca por reconhecimento e existência plena (Cusicanqui, 2012, p.247). Esse conceito descreve um estado de desumanização psíquica e social imposto pela colonialidade, em que a violência simbólica contínua coexistente com uma resistência profunda, movida pelo desejo de vida digna.

Complementarmente, Quijano (2000, 2007) estrutura a colonialidade como uma matriz de poder que articula classificações raciais, controle do trabalho e dominação epistêmica desde a ascensão do capitalismo global. Essa lógica conecta o colonialismo histórico às desigualdades contemporâneas, particularmente nos planos cultural e subjetivo. No âmbito psíquico-decolonial, a colonialidade do ser e do saber manifesta-se como uma internalização de hierárquicas e epistemes eurocêntricas, o que impacta diretamente a autoestima, o reconhecimento e o senso de pertencimento dos sujeitos subalternizados.

Em síntese, a reflexão de Cusicanqui ressalta a importância da coerência entre discurso e prática na descolonização, alertando para o risco da apropriação instrumental que reduz o processo a mero rótulo sem transformação efetiva das relações e dos imaginários sociais. As contribuições conceituais do “damné” (Fanon) e da decolonialidade do poder (Quijano) são fundamentais para compreender como a dominação se infiltra e se reproduz no campo da subjetividade. A libertação da colonialidade demanda não apenas processos materiais, mas também a reparação simbólica, a reconstrução de imaginários, a valorização da diferença e o reconhecimento pleno dos saneres subalternizados.

### **3. Método de pesquisa**

Este estudo se insere numa perspectiva qualitativa de caráter ensaístico, fundamentada na análise teórico-conceitual de autores que dialogam com o pensamento decolonial e crítico. A escolha por esse caminho metodológico não está orientada pela coleta de dados empíricos tradicionais, mas pela construção de um espaço reflexivo no qual diferentes pensamentos são colocadas em interlocução crítica.

O percurso metodológico organiza-se em quatro eixos principais. O primeiro deles consiste em uma revisão expansiva da literatura, na qual foram mobilizados obras de referências clássicas e contemporâneas. A seleção levou em consideração a relevância desses autores, como Aníbal Quijano, Frantz Fanon, Achille Mbembe, Paulo Freire, Gayatri Spivak, Edward Said, María Lugones, entre outros, para compreender os efeitos psíquicos da colonialidade e suas implicações sobre a constituição subjetiva em contextos periféricos.

O segundo eixo refere-se a uma análise interpretativa e dialógica que buscou promover um diálogo crítico entre essas tradições teóricas, identificando tanto suas convergências quanto suas tensões. A meta é esclarecer como cada vertente contribuiu para a compreensão dos processos de internacionalização da inferioridade, da produção de subjetividade colonizadas e das possibilidades de cura simbólica. Buscando explicitar os mecanismos de reprodução do poder colonial no plano psíquico e social.

Um terceiro movimento está na articulação com referências latino-americanas, sobretudo de pesquisadores brasileiros, como Bresser-Pereira, Oliveira, Wasserman, Abdalla e Faria. Essa incorporação busca tensionar as interpretações universais com aportes enraizados em realidades locais, reforçando o esforço de não reproduzir epistemologias hegemônicas que desconsideram os contextos periféricos.

Por fim, destaca-se o caráter ensaístico e reflexivo como método. O ensaio é entendido como um espaço de problematização aberto no qual as experiências históricas, categorias conceituais e inquietações contemporâneas se entrelaçam na busca por novos horizontes de emancipação e descolonização do sujeito.

Assim, a validade desta proposta não se apoia em métricas de mensuração empírica, mas na coerência argumentativa, na densidade do diálogo teórico e na capacidade de oferecer leituras críticas e inovadoras sobre as articulações entre colonialidade, poder e subjetividade.

#### 4. Resultados e Discussão

A pluralidade de abordagens apresentadas, revela que as dimensões psíquico-decoloniais emergem de diferentes perspectivas teóricas, cada qual articulando os efeitos da colonialidade sobre subjetividades, saberes e práticas de resistência. Para sintetizar as contribuições dos principais autores discutidos, o quadro a seguir compara as enfoques centrais de cada pensador quanto à constituição psíquica do sujeito, aos mecanismos de dominação simbólica e às estratégias de cura e emancipação propostas no contexto decolonial.

O **Quadro 1**, retoma e sistematiza os aspectos psíquicos decoloniais em cada autor, com foco nas formas como a colonialidade impacta a subjetividade, a identidade, a autoestima e as possibilidades de resistência e cura simbólica, conforme exposto no texto.

**Quadro 1.** Autores e Dimensões Psíquico-Decoloniais

<b>Autor</b>	<b>Dimensão Psíquica Enfatizada</b>	<b>Relação Psíquico-Decolonial</b>
Freire (1987)	Conscientização e revalorização do saber	A libertação é um processo histórico-dialético conduzido pelos próprios oprimidos, que exige transformação simultânea interna (psíquica) e externa (estrutural). Os oprimidos internalizam o olhar do opressor, perpetuando a dominação; por isso, a libertação requer conscientização,

		decolonização do imaginário e reconstrução coletiva da dignidade. A pedagogia do oprimido, dialógica, une reflexão e práxis, promovendo cura, revalorização dos saberes e rompimento da alienação psíquica imposta pela colonialidade.
Memmi (2003)	Língua e crise de identidade	Os estereótipos coloniais são construções para legitimar a exploração, marcando a autoestima e a identidade dos colonizados. A imposição da língua colonial gera crise identitária e desterritorialização emocional, reforçando a dominação psíquica.
Bresser-Pereira (2010)	Autoimagem coletiva e subordinação simbólica	As interpretações de Bresser-Pereira evidenciam que a dependência não é apenas econômica — ela se traduz em um <i>imaginário nacional</i> moldado pela subordinação histórica. Isso influencia a autoimagem coletiva e a forma como as elites e a população percebem a si e ao “centro” global.
Oliveira (2021)	Colonialidade do ser e estereótipos raciais de gênero	Essa concepção aproxima-se de teóricas como María Lugones e Aníbal Quijano ao mostrar que a exploração material está ligada a uma colonialidade do ser, sustentada por estereótipos raciais e de gênero que impactam autoestima, identidades e subjetividades.
Wasserman (2021)	Colonização cultural da consciência	Ao inserir a cultura no núcleo da crítica da dependência, a autora reconhece que ela molda percepções, desejos e imaginários coletivos, exatamente o campo em que a colonialidade atua para manter a sujeição psíquica.
Abdalla e Faria (2016)	Desobediência epistêmica e autoreconhecimento	A opção decolonial devolve ao pesquisador e ao profissional do Sul um sentido de autoria e legitimidade para pensar e agir a partir de suas referências culturais, fortalecendo identidade e pertencimento.
Quijano (2000;2007)	Colonialidade do poder/saber/ser	Define a colonialidade do poder como uma matriz global que articula raça, gênero, trabalho, economia e conhecimento, organizando hierarquias e subjetividades. Tal matriz opera também no plano psíquico, moldando como os sujeitos se percebem e são percebidos. A categoria “raça” legitima desigualdades e produz efeitos diretos no psiquismo. Além disso, ao dialogar com

		Spivak, evidencia que até discursos de resistência podem ser atravessados pela hegemonia, mostrando que a colonialidade não é apenas externa, mas internalizada como captura subjetiva, silenciamento e violência epistêmica. a colonialidade do ser e do saber se manifesta como internalização de hierarquias e epistemes eurocêntricas, afetando autoestima, reconhecimento e pertencimento.
Walsh (2010)	Restauração da autoestima coletiva e reconexão ancestral	O <i>buen vivir</i> combate a internalização de valores desenvolvimentistas ocidentais, restaurando autoestima coletiva, reconexão com saberes ancestrais e modos de vida comunitários.
Maldonado-Torres (2012)	Ética da vida como reparação psíquica	Ao substituir a lógica da morte (colonialidade) por uma ética da vida, abre-se caminho para reparar feridas psíquicas provocadas por séculos de desumanização.
Dussel (2007)	Reconstrução subjetiva a partir das tradições próprias	Dussel oferece um horizonte de reconstrução subjetiva a partir de tradições próprias, o que fortalece identidades coletivas e individuais enfraquecidas pela colonialidade.
Tlostanova e Mignolo (2009)	Colonização do pensamento	A invasão epistêmica atua na formação da autoestima e da identidade, internalizando hierarquias cognitivas que legitimam a inferiorização de povos colonizados. O “outro pensar” propõe a reconstrução do sujeito colonizado pela recuperação de vozes, memórias e modos de conhecer antes silenciados. Ele atua como “cura simbólica” frente à exclusão epistêmica.
Tlostanova (2010)	Desconstrução da internalização de narrativas feministas eurocêntricas e revalorização epistêmica e identitária de mulheres racializadas	A crítica desmonta a internalização de narrativas feministas eurocêntricas que podem minar a autoestima epistêmica e identitária de mulheres racializadas, recolocando-as como produtoras legítimas de saber.
Lugones (2010)	Colonialidade de gênero	O sujeito de fronteira vive tensões identitárias (migração, racismo, patriarcado), mas também

		cultiva resistências híbridas, reconfigurando a própria identidade fora da matriz colonial.
Anzaldúa (1987)	Colonialidade de gênero, “mestizaje”	A valorização da língua de fronteira reverte processos de vergonha linguística e alienação cultural, fortalecendo pertencimento e autoestima.
Gonzalez (1988)	Feminismo afro-latino-americano	A invisibilização histórica de mulheres negras produz feridas identitárias; recuperar a centralidade dessas experiências é um ato de cura simbólica e revalorização do self coletivo.
Cusicanqui (2012)	Crítica à institucionalização	A crítica expõe como a colonialidade pode se infiltrar no imaginário e na autoimagem até mesmo nos discursos que supostamente a combatem. Para a psique, isso produz frustrações, desconfiança e sensação de captura simbólica.
Bhabha (1984)	Instabilidade da subjetividade colonizada (o desejo de se assemelhar ao colonizador e a resistência simbólica a ele)	Bhabha articula mímica colonial como um processo de formação de subjetividades instáveis e ambíguas, em que o sujeito colonizado vive entre o desejo e subversão simbólica — uma dimensão psíquica central para pensar a decolonização da mente e das práticas culturais de assimilação e a consciência da diferença, criando condições para resistência, ironia.

Fonte: Elaborado pelos autores com base no referencial da pesquisa.

A sistematização do quadro evidencia convergências e tensionamentos entre os autores, permitindo visualizar como cada perspectiva contribui para o entendimento das feridas psíquicas, dos processos de alienação e das possibilidades de reconstrução identitária frente à colonialidade. Com isso, o debate ganha maior clareza quanto à necessidade de integrar reflexões sobre ser, saber e sentir nos projetos de decolonização, fortalecendo práticas de cura simbólica e de afirmação subjetivo tanto no nível individual quanto coletivo.

Cabe ressaltar que a articulação entre as diversas vertentes do pensamento decolonial e pós-colonial apresentada neste estudo evidencia a complexidade multifacetada das marcas psíquicas da colonialidade, dialogando com aportes teóricos de diferentes tradições e geografias. A sistematização realizada permite observar que, para além das feridas individuais, as dinâmicas de poder coloniais operam mediante dispositivos simbólicos, linguísticos, epistêmicos, de gênero e de pertencimento cultural, ampliando a compreensão dos processos de internalização e resistência subjetiva (Quijano, 2000; Freire, 1987; Tlostanova, 2009).

Além disso, destaca-se que as propostas de cura simbólica, recomposição identitária e desobediência epistêmica debatidas ao longo do trabalho se mostra convergentes com

experiências de resistência histórica de populações periféricas e subalternizadas (Lugones, 2010; Gonzalez, 1988). Esta análise reforça a necessidade de uma abordagem que integre dimensões macroestruturais e microssubjetivas, reconhecendo que a luta decolonial não se encerra na denúncia das desigualdades objetivas, mas demanda a reconstrução profunda do imaginário, da autoestima coletiva e dos vínculos comunitários (Walsh, 2010; Madonado-Torres, 2007).

Não obstante, é preciso reconhecer as limitações intrínsecas ao método ensaístico adotado. A ausência de empiria direta pode ser considerada uma fragilidade frente a demandas de validação quantitativa ou estatística. Todavia, o aporte teórico-conceitual empregado possibilita vislumbrar caminhos inovadores para análise e intervenção sobre as subjetividades colonizadas, especialmente ao valorizar o diálogo crítico entre epistemes e ao fomentar a interdisciplinaridade como horizonte de pesquisa em Administração e Ciências Sociais (Dussel, 2012; Abdalla; Faria, 2016).

## 5. Conclusões

O presente estudo reafirma que a colonialidade configura-se como uma matriz de poder intrinsecamente psíquica, cujas marcas estruturam identidades, afetividades e imaginários, perpetuando dinâmicas de subordinação que ultrapassam os limites do material e do institucional. A análise das interseções entre colonialidade, poder e psique evidencia que o enfrentamento das lógicas coloniais demandam uma descolonização integral do ser, do saber e do sentir, que ultrapassa as ações políticas convencionais e se debruça sobre a reconstrução simbólica e subjetiva dos sujeitos históricos.

Nesse sentido, a descolonização emerge não apenas como um processo político institucional, mas como uma ética existencial e um projeto epistemológico que implica a ruptura com a internalização das hierarquias eurocêntricas e do silenciamento epistêmico. Este processo implica a cura das feridas coloniais transgeracionais, a valorização dos saberes locais e o fortalecimento da autoestima coletiva, elementos indispensáveis para a emergência de subjetividades plurais e autonomizadas.

A recuperação das memórias, das línguas, das cosmologias e das práticas culturais marginalizadas revela-se fundamental para a emancipação psíquica, abrindo espaço para práticas de resignificação identitária e para a reinvenção de formas de pertencimento que desastabilizam as hegemonias de dominação colonial. A pedagogia decolonial da consciência, aqui evidenciada, demonstra que a transformação consiste em uma práxis dialógica capaz de reconfigurar vínculos sociais, afetos e saberes, compostos pela complexidade das múltiplas dimensões do sujeito subalternizado.

Dessa forma, este ensaio contribui para ampliar a compreensão da colonialidade como um fenômeno complexo em que os processos de poder atravessam intrinsecamente o campo psíquico, exigindo abordagens multidisciplinares que dialoguem com os saberes decoloniais para promover uma verdadeira libertação existencial. A descolonização epistêmica e afetiva constitui um passo necessário para o rompimento das cadeias simbólicas que sustentam a reprodução sistêmica das desigualdades, apontando para uma esperança de reconstrução intercultural e recomposição identitária que sustente um futuro plural e emancipatório.

Por fim, reconhece-se que a tarefa de descolonização é contínua e dialética, marcada por tensões e resistências, e que sua realização plena é condicionada a um engajamento coletivo que articule dimensões políticas, culturais e psíquicas. A insuficiência das transformações superficiais e performativas alerta para a necessidade urgente de profundidade e coerência entre discurso e prática, tanto nas esferas acadêmicas quanto nos movimentos sociais apontando para uma crítica permanente da colonialidade internalizada e uma aposta radical na potência da diversidade de saberes e formas de vida.

## Referências

- ABDALLA, M. M.; FARIA, A. Em defesa da opção decolonial em administração/gestão. *Revista de Administração Contemporânea*, v. 20, n. 3, p. 305-327, 2016.
- ALCADIPANI, R. Periódicos brasileiros em inglês: a mímica do *publish or perish* “global”. *Revista de Administração de Empresas*, v. 57, n. 4, p. 403-410, 2017.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BHABHA, Homi K. *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*. October, v. 28, p. 125-133, Spring 1984.
- BRESSER-PEREIRA, L. C. *As três interpretações da dependência*. 2010.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *A reflection on the practices and discourses of decolonization*. South Atlantic Quarterly, v. 111, n. 1, p. 95-109, Winter 2012.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *Transmodernity*, v. 1, n. 3, p. 28-59, Fall 2012.
- FANON, F. *Os condenados da Terra*. 1961.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. 1988.
- LUGONES, María. Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.
- MBEMBE, A. Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon. *African Studies*, v.71, n.1, p.19-28, 2012.
- MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- MIGNOLO, W. Epistemic Disobedience. *Theory, Culture & Society*, v.26, n.7-8, p.159-181, 2009.

OLIVEIRA, Dennis de. *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. 1.ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

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

QUIJANO, Aníbal. *Coloniality and Modernity/Rationality*. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, 2007.

SAID, E. *Orientalismo*. 1978.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TLOSTANOVA, Madina. *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

TLOSTANOVA, Madina; MIGNOLO, Walter D. *Global Coloniality and the Decolonial Option*. *Kult*, v. 6, p. 130-147, 2009.

WALSH, Catherine. *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*. *Development*, v. 53, n. 1, p. 15-21, 2010.

WASSERMAN, C. *Dependency theory in the academic self-reports of the Brasília Group*. 2021.

ABDALLA, M. F. B.; FARIA, A. (Org.). *Estudos organizacionais críticos e pós-críticos no Brasil: epistemologias, teorias e práticas alternativas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2016.

DUSSEL, E. *Para uma crítica da razão modernocêntrica*. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Org.). *Giro decolonial: reflexões para uma diversidade epistêmica*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012. p. 19-46.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GONZALEZ, L. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

LUGONES, M. *Colonialidade y género*. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2010.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2000. p. 73-118.

TLÓSTANOVA, M.; MIGNOLO, W. A ideia de América Latina: Uma epistemologia do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: perspectivas latino-americanas. In: CANDAU, V. M. (Org.). Educação intercultural: experiências e reflexões. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. p. 21-66.