

## **Design e decolonialidade: fundamentos, debates e rupturas**

**Sâmia Batista (UFPA)**  
samia79@gmail.com

**Ricardo Artur Pereira Carvalho (ESDI/UERJ)**  
rartur@esdi.uerj.br

## **Design e decolonialidade: fundamentos, debates e rupturas**

**Resumo:** Os estudos em design vêm sendo atravessados pelas influências do chamado pensamento decolonial, que reúne perspectivas elaboradas a partir da América Latina em resposta à imposição da singularidade do pensamento ocidental. Neste artigo, apresentamos as circunstâncias que deram origem a essa corrente, através de um panorama sobre o pensamento decolonial, consolidado pela Rede Colonialidade/ Modernidade. Apresentamos, também, algumas influências e diálogos críticos desenvolvidos por designers que se apropriam desses debates e investigam formas de decolonizar o design. Por fim, este artigo apresenta algumas reflexões sobre práticas decoloniais em design, com o intuito de colaborar para a transformação do campo.

**Palavras-chave:** América Latina, Decolonialidade, Design.

## ***Design and decoloniality: grounds, debates and ruptures***

**Abstract:** *Design studies have been crossed by the influences of decolonial thought, which presents critical perspectives from Latin America in response to the singularity of western thought. In this article, we present the circumstances that gave origin to this movement, through an overview of decolonial thought, strengthened by the Coloniality/Modernity Network. We also present some influences and critical dialogues developed by designers who appropriate these debates and investigate ways to decolonize design. Finally, this article presents some reflections about decolonial practices in design, aiming to collaborate for the transformation of the field.*

**Keywords:** *Latin America, Decoloniality, Design.*

## 1. Introdução

No artigo *Global Methods, Local Designs* (2019), Ahmed Ansari descreve como as práticas de design no Paquistão foram sendo gradualmente influenciadas por modelos estrangeiros. Diante de uma cultura rica e complexa, que resguarda um amplo conhecimento técnico na produção de materialidades (tecidos, estampas, objetos e tecnologias artesanais em geral), a “chegada” de metodologias e referências estrangeiras gerou desconforto e desconfiança em profissionais locais, cujo conhecimento foi forjado pelas tradições milenares paquistanesas. Nesse cenário de choques culturais, o foco da atenção de designers é, em geral, direcionado para as diferenças técnicas no desenvolvimento de expressões projetuais. Raramente o profissional de design é acionado para lidar de forma crítica com questões problemáticas históricas, como a desigualdade social, a discriminação racial, a violência, a degradação ambiental e outros aspectos constiuintes da colonialidade. Quando participam dessas problematizações, designers se ocupam com o desenvolvimento de soluções para seus sintomas, que muitas vezes ocultam a complexidade de tais problemáticas, no lugar de denunciá-las.

Diante desse cenário, este artigo busca investigar a historicidade das diferenças citadas acima, a partir das críticas a processos colonizadores que também se expressam no campo do design. Aqui, entendemos a decolonialidade como um conjunto de processos inter-relacionados de identificação, questionamento e enfrentamento das estruturas de opressão instauradas pelo sistema capitalista, a partir da disseminação da cultura ocidental de origem burguesa. Para se erigir, o capitalismo opera a partir de mecanismos de diferenciação, através de quatro domínios inter-relacionados que constituem a chamada matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2017): controle da economia; controle da autoridade; controle de gênero e sexualidade e controle da subjetividade e do conhecimento.

Atualmente, testemunhamos a permanência e aprofundamento do legado colonial, especialmente através do recrudescimento de discursos neofascistas que reavivam as estratégias de violência contra os mais pobres, em especial jovens e negros. O espírito de dominação também se endurece contra as mulheres, populações LGBTQIA+, povos indígenas e quilombolas e todos aqueles que buscam proteger não apenas seus corpos, como também sistemas culturais e ambientes marcados pela diversidade. Essas violências são um retrato da perpetuação e fortalecimento de instrumentos coloniais gestados como forma de garantir a hegemonia da cultura da dominação. Questioná-las também a partir do campo do design configura-se, assim, como um compromisso ético pela libertação das opressões em diversos níveis.

## Revisão teórica

O conceito de decolonialidade tem sua base consolidada a partir dos saberes e práticas articulados por pensadores e movimentos sociais da América Latina, pertencentes ou não à academia, e provenientes de diferentes tempos e lugares. Assim, o pensamento decolonial é identificado como um conjunto de “práticas epistêmicas” (MOTA NETO, 2016). Essas práticas informam uma perspectiva de “decolonialidade pluriversal” (MIGNOLO; WALSH, 2018), que embora não negue ou rejeite inteiramente o pensamento ocidental, o entende como parte de um “pluriverso”, tal qual inúmeras outras vertentes de pensamento. Essa consideração não significa uma “aceitação cega” ou “uma rendição às ficções do Atlântico Norte” (Ibidem, p.3), e sim como mais um exercício crítico ao eurocentrismo. Esses exercícios vêm buscando criar espaços além das resistências históricas, mas também variadas possibilidades de existência, elaborando outras formas de convívio e buscando superar a singularidade e a linearidade do pensamento ocidental. Embora diverso, podemos entender o conceito de decolonialidade como

um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/ colonialidade contra as classes e os grupos sociais subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-americanas, nos planos do existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação (MOTA NETO, 2016, p. 44).

O termo decolonialidade é por vezes confundido com o conceito de descolonização, que deriva dos processos de instituição jurídica e política de países anteriormente vinculados a metrópoles coloniais. No entanto, o significado de decolonialidade vai além da institucionalização de uma nova nação independente, mas amplia-se para a superação dos padrões de poder instaurados pela relação modernidade/colonialidade, expressos por estruturas sociais e econômicas “como o capitalismo, o racismo, o patriarcado, a intolerância contra religiões minoritárias e sexualidades reprimidas, o preconceito contra sujeitos, saberes e culturas que desviam da forma hegemônica de ser, pensar, sentir e agir” (MOTA NETO, 2016, p.18).

Desse modo, o chamado pensamento decolonial busca denunciar as contradições instauradas pela modernidade/colonialidade, investigando paradigmas outros sobre a compreensão da realidade e, ao mesmo tempo, questionando os sistemas de conhecimento eurocêtricos para dar ênfase aos conhecimentos produzidos nas periferias do mundo. Suas propostas emergiram “como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados”

(MIGNOLO, 2017). Seus pressupostos expressam epistemes alternativas em relação às hegemônicas, uma vez que surgem como forma de oposição à chamada matriz colonial de poder.

Mota Neto (2016, p.45) pontua três momentos da estruturação do pensamento decolonial, a partir de Mignolo. O pensamento decolonial emergiu como contrapartida da modernidade/colonialidade já na sua fundação, com o pensamento indígena e afro-caribenho, nos séculos XVI e XVII, considerado pelo autor como primeiro momento da genealogia deste pensamento. O segundo momento ocorreu na Ásia e na África, nos séculos XVIII e XIX, não relacionado com o pensamento decolonial nas Américas, mas como resposta da reorganização da modernidade/colonialidade do império britânico e do colonialismo francês. Por fim, o terceiro momento se deu na interseção dos movimentos de descolonização da África e Ásia, concorrentes com a Guerra Fria e a liderança ascendente dos Estados Unidos e da União Soviética. Após a Guerra Fria o pensamento decolonial começa a traçar sua própria genealogia.

### **2.1. O Grupo Modernidade/Colonialidade na consolidação do pensamento decolonial**

A partir da década de 90, a profícua produção do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)<sup>1</sup> contribuiu para a sedimentação de conceitos gestados anteriormente em diferentes partes do globo e pelos estudos pós-coloniais, porém suas proposições intelectuais podem ser entendidas como herdeiras diretas dos pensamentos de resistência indígena e afro-caribenho desenvolvidos na América Latina (MOTA NETO, 2016, p.45). A aplicação e a disseminação da resistência teórica e prática, política e epistemológica à lógica da modernidade/colonialidade nas Ciências Sociais foi

1 Após o rompimento com Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos (1992) e com o argumento de radicalizar a crítica ao eurocentrismo e renunciar a referências europeias pós-modernas, o Grupo M/C foi aos poucos estruturado, através da realização de seminários, publicações e trocas entre os seus integrantes. Em 2003, o grupo contava com pesquisadores de diferentes nacionalidades, como Aníbal Quijano; Enrique Dussel, Walter Dussel, Immanuel Wallerstein; Santiago Castro-Gómez; Nelson Maldonado-Torres; Ramón Grosfóguel; Edgardo Lander; Arturo Escobar; Fernando Coronil; Catherine Walsh; Boaventura Santos e Zulma Palermo. Parte desses integrantes já havia desenvolvido proposições teóricas importantes para o pensamento crítico latino-americano, como Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação, Aníbal Quijano e a Teoria da Dependência e Immanuel Wallerstein com a Teoria do Sistema-Mundo (BALLESTRIN, 2013, p.98-99). Essas referências influenciaram a identidade do Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade, além de outras fontes críticas que se debruçam sobre a realidade cultural e política latino-americana, com ênfase aos conhecimentos produzidos pelos grupos subalternizados.

chamada por Maldonado-Torres de “giro decolonial”. Conforme Mota Neto (2016), o giro decolonial não se resume a um projeto epistêmico. Seu fim é a realização de um projeto humanístico que depende da superação da colonialidade do ser, do saber e do poder.

Um dos argumentos da Rede M/C aponta que o fenômeno da modernidade só foi possível graças à colonialidade, entendida por Mignolo (2007) como “o lado obscuro da modernidade” e descrita pelo mesmo autor como uma espécie de “hidra de três cabeças”. Uma das cabeças simboliza a “face visível” da modernidade, que é a sua retórica, em sua concepção de progresso, desenvolvimentismo e salvacionismo. A segunda diz respeito à colonialidade em si, ou seja, o legado colonial instaurado pelo padrão de poder que permanece mesmo com a descolonização. Já a terceira se traduz pelas resistências, pelo descontentamento dos que sofrem a violência colonial. Em outras palavras, a relação constitutiva entre modernidade e colonialidade subsidiou a economia-mundo capitalista (MIGNOLO, 2007).

Anteriormente a essa elaboração, Dussel (2005) já havia desenvolvido o argumento do mito da modernidade, que oculta a colonialidade e se desenvolve por meio de ideias como a do *eurocentrismo*, pelo qual a civilização moderna europeia seria superior às demais; da *falácia desenvolvimentista*, uma suposta justificativa moral para desenvolver as sociedades ditas primitivas a partir dos modelos europeus; da *guerra justa colonial*, no caso de resistência ao processo civilizador, que se associa ao *sacrifício salvador* – de indígenas, de escravos, de mulheres, da natureza e muitas outras vítimas da inevitável violência em nome do progresso modernizador – e à *emancipação da culpa* desse ser primitivo que, uma vez “liberto” da barbárie, experimenta o *caráter civilizatório da modernidade*.

Outrossim, as formas de dominação instauradas pelo processo colonial não findaram com a descolonização, uma vez que as relações econômicas e políticas engendradas durante o período colonial seguiram operando. A partir dessa premissa, o sociólogo peruano Aníbal Quijano elabora a noção de *colonialidade do poder* e a apresenta em 1989, passando a ser amplamente utilizada pela rede M/C (BALLESTRIN, 2013, p.99). A colonialidade, enquanto constituinte da ordenação capitalista global, trouxe como característica específica a classificação racial/étnica e estabeleceu como parâmetro de superioridade a branquitude e os modos de vida europeus. Originada a partir da exploração das Américas, expande-se mundialmente e estabelece um tipo de padrão de poder que “opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social” (QUIJANO, 2014, p. 285, tradução nossa).

Desse modo, as classificações de raça, gênero e trabalho serviram de pano de fundo para formação de um sistema econômico que integra diferentes lugares do mundo a partir da exploração colonial, tendo como discurso a retórica celebratória da modernidade. Além do *poder*, a colonialidade se reproduz nas dimensões do *saber* (foco dos estudos do sociólogo venezuelano Edgardo Lander) e do *ser* (argumento principal do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres), constituindo assim uma matriz – a *matriz colonial do poder* (MCP, conceito também apresentado por Quijano) –, que entrelaça diversas formas de controle, incluindo o gênero e a sexualidade, a natureza e seus recursos, a subjetividade e o conhecimento.

A *colonialidade do saber* está associada ao lócus de enunciação do conhecimento que, a partir de uma acepção moderna centraliza o conhecimento produzido na Europa como superior aos demais. Castro-Gómez (2005) desenvolveu o argumento da *hybris do ponto zero*, que estabelece a universalidade da ciência moderna europeia, pela qual o europeu se posiciona como um observador neutro, tendo soberania para interpretar a realidade e a impor – inclusive violentamente – seus discursos às outras localidades (MOTA NETO, 2016).

A partir desse conceito, Mignolo elabora a noção de *geopolítica do conhecimento*, que destaca a importância do local geopolítico onde o discurso é produzido – bem como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua, constituindo o corpo-político –, favorecendo a superação da universalidade do conhecimento ocidental ao reconhecer outros lugares epistêmicos, onde são elaborados discursos com base em histórias, memórias, lutas e linguagens próprias. Assim, esses discursos fundamentam um *paradigma outro*, pluriversal e situado nas margens da produção de conhecimento hegemônica, que é cega às práticas epistêmicas de povos em resistência, movimentos sociais e intelectuais provenientes dessas margens (MIGNOLO, 2020). Como afirmam Castro-Gómez e Grosfoguel (2005, p.21), “a ciência social contemporânea ainda não encontrou uma forma de incorporar o conhecimento subalterno aos processos de produção do conhecimento. Sem isso não pode haver descolonização do conhecimento ou utopia social além do ocidentalismo”.

O *paradigma outro* é produzido enquanto forma de pensar a partir da diferença colonial, onde são articulados conhecimentos subalternizados, que conformam epistemes produzidas pela/para a fronteira do “sistema mundial moderno/colonial” (MIGNOLO, 2020). Sousa Santos (2009) afirma que essa produção cria condições para uma “globalização de baixo para cima”, pois considera a agência dos movimentos sociais latino-americanos, suas lutas e estratégias de superação da exclusão. Desse modo, ao configurar identidades

constituídas a partir da perspectiva da colonialidade, a diferença colonial revela seu caráter duplo: ainda que a racionalidade moderna seja um processo inevitavelmente devorador da tradição, as “histórias locais” não devem ser vistas como “histórias escondidas ou aniquiladas, mas sim histórias esquecidas; histórias de conhecimento, construídas a partir da perspectiva da colonialidade que, ao contrário daquelas construídas a partir da perspectiva moderna, não produzem “desenhos globais”, mas as recebem” (FLOREZ-FLOREZ, 2007, p.260-261).

Por sua vez, a *colonialidade do ser* se relaciona com as questões éticas e ontológicas da colonialidade. Esse conceito é foco das elaborações de Nelson Maldonado-Torres, mas não foi originado por ele, e sim por Walter Dignolo em 2000 (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127). É entendido pelo grupo M/C como um desdobramento das noções de colonialidade do poder e do saber, porém focado na experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem. Os impactos no plano da existência do colonizado, especialmente sobre os indivíduos racializados, abrangem as consequências das formas de dominação, refletidas na invisibilidade, na negação de sua liberdade e de sua racionalidade. Essa desqualificação sistemática desestrutura as referências do indivíduo, permitindo a imposição de paradigmas alheios e a suspensão de sua autonomia.

Para sua elaboração, Maldonado-Torres recorre à Frantz Fanon, cuja percepção sobre a diferença da raça surge como o ponto de partida radical para pensar a colonialidade do ser. “Para Fanon, o preto não é um ser, mas também não é simplesmente nada. Este tem uma constituição diferente”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p.146, tradução nossa). A partir daí, Maldonado-Torres argumenta que as pessoas racializadas e colonizadas devem ter preponderância na problematização da colonialidade do ser, uma vez que são elas as que mais sofrem com o racismo estruturante e sua consequente desumanização.

## **2.2. Decolonialidades no design e as resistências aos cânones do Norte Global**

Sendo um dos efeitos do colonialismo, da modernidade e do desenvolvimento sobre o chamado Sul global, a desumanização operada pelos processos históricos de exploração vem gerando questionamentos que tem reordenado algumas concepções associadas ao design, e inspirando a construção de uma práxis crítica direcionada à transformação social. Esses exercícios vêm originando revisões críticas ao eurocentrismo no campo do design, a atualização de teorias e métodos e abrindo espaço para a expressão de outras formas de expressão projetual, que foram historicamente subalternizadas.

Como afirma Escobar, em diálogo com Fry (2017), há um campo em formação que abrange as concepções e práticas de design para, pelo e do Sul que decorrem da “ruína contínua” e do “desfuturamento” promovidos pela colonialidade. Muitos dos valores associados ao design que são concebidos no Norte não são e nunca foram apropriados para o Sul, sendo agravados inclusive para um Norte em crise. A reorientação do design no sentido de atender aos projetos teóricos e políticos do Sul é, portanto, oportuna e necessária (ESCOBAR, 2017). É nesse sentido que Tony Fry (2017) acredita que uma transformação ontológica do design irá emergir “das bordas”, ou seja, dos lugares que ainda resistem aos efeitos do projeto moderno colonial capitalista. Uma vez que o Sul é diverso, as outras formas de pensar e praticar o design não são entendidas enquanto modelo único, e essa diversidade pode se constituir enquanto abordagem ontológica que venha a contrapor a tradição antropocêntrica do pensamento único.

São muitos os desafios para a abordagem ontológica proposta por Fry. Um deles é o de desestabilizar os entendimentos naturalizados sobre o design. A sua historicidade precisa ser entendida a partir desse contexto, em especial por conta dos efeitos do projeto moderno colonial capitalista que seguem ressoando sobre o Sul. Desse modo, Fry situa a construção de um projeto de design do Sul a partir desse período histórico. Também resultante dessa virada histórica, a crise ecológica planetária precisa ser considerada em sua urgência, uma vez que o Antropoceno é um ‘projeto desfuturizante’, ou seja, que elimina a possibilidade de futuro à diferentes formas de vida.

Essa reformulação ontológica depende da instauração processual não-eurocêntrica de pensamento e ação voltado para uma práxis do cuidado. ‘Estar no mundo’ a partir dessa noção pressupõe o reconhecimento de que o futuro da humanidade depende da aceitação do ‘estar em diferença’. O sentido conhecido de “humanidade”, no entanto, contraria o sentido de diferença, uma vez que se embasa numa aceção universalista ocidental. Como afirma Fry (2011), o comum dominante é insustentável, pois busca estabelecer monoculturas em todos os domínios da existência humana. Diante desse desafio, o design também precisa se transformar no sentido de projetar ontologicamente (nos âmbitos social, material, organizacional, cultural etc.), projetando estruturas que permitam sustentar a vida na Terra.

Nesse sentido, a tarefa do design precisa envolver redesenhar a nós mesmos (FRY, 2012), redesenhar a maneira como nós (humanos) vivemos e usamos este planeta e seus recursos de uma maneira que não é “desfuturizante”, enquanto cria futuros que são capazes de responder e se adaptar às mudanças. Esses projetos devem ser concebidos por visões situadas, que emergem das bordas, das margens e das fronteiras de diferentes lugares do

mundo. Nesses espaços intermediários, as ações e pensamentos são baseados politicamente e pragmaticamente em atos de apropriação e bricolagem. São zonas interculturais de encontro e discussão onde informações são trocadas, modos de vida traduzidos, a solidariedade é construída e as amizades forjadas (FRY, 2017, p.11).

A comunalidade enquanto referencial político para o design também é defendido por Escobar (2016), que busca compreender o papel do design em situações de colonialidade, representadas em lutas pelo território (Escobar, 2020). O design precisa migrar para um tipo de racionalidade e conjunto de práticas em sintonia com a dimensão relacional da vida. Torna-se imperativo, portanto, revisar as tradições funcionalistas, racionalistas e industriais de onde emergiu, caso se almeje uma reorientação significativa do design. Pensar ontologicamente sobre essa conjuntura implica examinar a crise contemporânea como resultado de modos profundamente enraizados de ser, saber e fazer.

É nesse sentido que uma proposta de revisão da história do design vem sendo empreendida por Gutierrez-Borrero (2015), que compreende o design como uma atividade que suporta o padrão civilizatório moderno-capitalista e cujas repercussões nocivas são globais. Diante de seus efeitos, Gutierrez-Borrero propõe a geração de alternativas que coexistam com a civilização industrial. Dentre essas alternativas, encontram-se as soluções, as práticas e os artefatos produzidos com base em saberes silenciados pelo processo colonial e que agora vemos «ressurgir», em referências como o Buen Vivir, o Ubuntu e outras concepções embasadas no sentido de comunalidade.

Essas concepções fazem parte do que Fry chamaria de “design das bordas”. Historicamente inferiorizados pelo olhar estrangeiro e a modernidade ocidental, esses saberes têm caráter emancipatório e vem desestabilizando o saber regulador do Norte Global, cujas cartografias do poder já não podem ignorar as “pessoas borradas” que habitam os diversos Suis do mundo, já não identificados apenas pela linha do Equador, mas principalmente por suas condições de dissidentes da ordem eurocêntrica. São sulistas os considerados primitivos, mas também os imigrantes, pobres, homossexuais, idosos, discriminados, doentes, mulheres, crianças, latinos, entre outros, sendo todos ““parentes-participantes””, cada um carregando chaves para projetar de forma diferente e com um nome diferente, outros designs” (GUTIERREZ BORRERO, 2015, p.120).

A definição do Sul – ou Suis – foi instituída pela matriz colonial de poder a partir das cartografias abissais que demarcaram o Velho e Novo Mundo na era colonial. Como afirma Sousa Santos (2009, p.71), essas demarcações “subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem

constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo”. Somente a constituição de um pensamento ‘pós-abissal’ seria capaz de superar a injustiça cognitiva que promove a injustiça social global. Ou seja, a transformação da realidade global de exclusões depende de outras teorias, outras epistemologias, de um outro pensamento. Assim, o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética (SOUSA SANTOS, 2009, p.71).

Analisando a noção de Sul a partir do design, Gutierrez Borrero considera os designs do Sul como o ‘outro’, como aqueles que estão fora dos mapas disciplinares ou tem menor valor na ontologia mundial do design, como artefatos provenientes dos sistemas de saberes indígenas, relegados à alcinha de folclóricos, artesanais ou primitivos em seus modos de fabricação. Esses ‘designs com outros nomes’ fazem parte da possível ecologia de saberes (SOUSA SANTOS, 2009), da ontologia ‘pluriversal’ (ESCOBAR, 2018) que resguarda muitas formas de projetar. É assim que o teórico se embasa no pensamento decolonial para advertir que as classificações sobre o que é ‘design’ e o que são os ‘designs outros’ partem de concepções fictícias e políticas.

As ficções e as amarras políticas que informam as concepções de design também devem ser entendidas, portanto, pelo seu caráter ontológico, através da constituição do artificial (SIMON, 1981). Ao influenciar a experiência humana, a subjetividade e o meio em que vivemos, o design participa da definição da realidade social e cultural, e esse caráter ontológico pode ser negativo ou positivo. É ontologicamente positivo quando se embasa na integralidade das relações entre as pessoas e o planeta. É ontologicamente negativo quando instaurado como forma de controle e disciplina sobre a percepção e a interpretação do mundo, dos seres e das coisas, com base em princípios historicamente legitimados.

Como afirma Tlostanova, o “design moderno/colonial é uma manifestação perfeita e pura do princípio objetivante de percepção e interpretação do mundo da modernidade, de outros seres humanos e não-humanos, de objetos feitos pelo homem e do conhecimento” (TLOSTANOVA, 2017, p.2, tradução nossa). A autora se embasa no conceito decolonial do pensador Santiago Castro-Gómez, da “arrogância do ponto zero”, ou “hybris del punto zero”, já citado anteriormente, e que em relação ao design, é identificado como o ser sensível e pensante, de origem ocidental/norte, assentado em um ponto de vista deslocalizado e desencarnado, que representa e transmite o conhecimento sobre design a partir de sua visão de mundo concebida em um modelo moderno/colonialista, rígido e essencialista, que se apresenta como universal e natural. É assim que as utopias universalistas modernas utilizaram o design para prescrever tendências e princípios estéticos também rígidos, descartando todos aqueles que não se encaixavam nos projetos sociais coletivos resultantes de propostas messiânicas para a construção de um novo mundo e de uma nova era para a humanidade. Na contemporaneidade, o design continua participando da difusão de grandes narrativas.

Entendemos, assim, que os padrões estéticos são fundamentais para consolidar narrativas colonizadoras das subjetividades. Por isso, problematizar o modo pelo qual somos afetados por esses padrões é primordial, se acreditarmos que é possível decolonizar o design. Somos afetados pelos sentidos, e nossa cognição é mediada por um referencial estético localizado, que foi disseminado como universal. É necessário liberar a “aesthesis” – a capacidade de perceber através dos sentidos – da estética moderna/colonial (MIGNOLO, 2014; TLOSTANOVA, 2017). A ‘estética’ subsumiu a ‘aesthesis’, e “Isto levou a formulações muito rigorosas do que é belo e sublime, bom e mau, funcional e inútil, e ao surgimento de estruturas canônicas particulares, genealogias e taxonomias” (TLOSTANOVA, 2017, p.8, tradução nossa). A libertação da aesthesis significa a libertação das políticas dominantes de conhecimento, do ser e do perceber. Elas suprimem as dimensões geo-históricas dos afetos e corporalidades, portanto, decolonizar a aesthesis significa libertar o controle das sensações, a partir de uma posição geopolítica e corpo-política.

Essa libertação permite a emergência de outras referências, que podem favorecer a geração de designs ontológicos positivos, criativos e geradores de vida, embasados em uma política de re-existência. A re-existência se torna, então, uma ferramenta decolonial, pois vislumbra a o posicionamento corpo-político dos destituídos de direitos, através da inclusão e reformulação ativa das experiências estéticas, vinculadas ao conhecimento, ao ser e ao perceber. Essas experiências constituem-se enquanto respostas à colonialidade. E onde surgem as possibilidades de re-existências? Para

os pensadores decoloniais, a ‘fronteira’ é o lugar onde essas dissidências ao projeto moderno/colonial podem surgir. O pensamento e a percepção desenvolvidos pelas experiências nas margens da modernidade, na fronteira entre mundos, culturas e formas de pensamento permitem a concepção de visões multilaterais que contrariam a unicidade dos dogmas universalistas. Essas concepções podem contribuir para repensar o design e suas dimensões ontológicas, permitindo visualizar as referências colonizadas sobre as quais o design se embasa. Essa dupla consciência, suscitada pelo existir nas bordas do sistema moderno/colonial, permite experimentar a elaboração de uma *aesthesis* decolonial, com base na relacionalidade dinâmica e na aceitação do direito à diferença.

Mais do respeitar as diferenças individuais, compreender a relacionalidade permite perceber a correlação dinâmica entre muitos mundos. É um posicionamento ético que vislumbra a possibilidade ontológica de um futuro interdependente entre todos os seres. Tlostanova defende que a ênfase nas relações dinâmicas é “outra forma de reinstalar o correlacionismo onipenetrante como o principal princípio positivo do design ontológico” (2017). É por esse motivo que apenas o engajamento participativo em projetos de design não é suficiente para liberar o design de seus dogmas. Métodos participativos estimulam a autonomia dos participantes, mas não questionam os parâmetros pelos quais os participantes são vistos como ‘outros’. Uma perspectiva decolonial de design proveniente do Sul Global se embasaria em uma posicionalidade de fronteira, que considera ambos sujeitos, a partir de uma negociação transcultural. Como afirma Schultz (*In*: ABDULLA et. al, 2018), designers precisam desaprender as ‘armadilhas cartográficas’ e então aprender a mapear os mundos relacionais. O uso acrítico de ferramentas, métodos e técnicas de design podem contribuir para descaracterizar a pluralidade.

É assim que a fronteira como laboratório da negociação transcultural onde a decolonialidade pode ser ensaiada também é defendida pelo coletivo de pesquisadores do Decolonizing design group (DD). Formado por designers de diferentes nacionalidades, o grupo vem elaborando debates sobre como ideias e práticas de design com vocação decolonial vem surgindo e quais as suas implicações dentro e fora do campo dos Estudos de Design. O grupo defende a radicalidade no questionamento dos cânones do campo do design, negando a decolonialidade como uma mera tendência no debate acadêmico. Mais do que amplificar temáticas que foram marginalizadas na história do design (como questões de gênero, raciais, de classe, dentre outras opressões históricas), o DD busca desafiar e subverter normas, convenções, sistemas e linguagens dominantes no campo. Contrários ao reformismo de

teorias e práticas do design, o coletivo busca encarnar a luta pela inclusão e representação da diferença e da marginalidade nas formas coloniais, desnaturalizando as relações de poder que persistem e que foram herdadas de sua origem moderno/colonial (ABDULLA et. al, 2018).

Essa defesa também parte da preocupação com o esvaziamento político da ideia de decolonialidade. Decolonizar o design não significa adicionar um termo para direcionar uma nova prática, e sim de entender o design enquanto projeto político (embora entendam que todo projeto de design é político, ainda que se afirme apolítico ou neutro), que questiona suas teorias, produtos e práticas, entendendo o design como meio de ação para desvincular o campo de processos que se apropriam de forma destrutiva da natureza humana e não humana, redirecionando-o para a especulação de outros modos de existência, embasados na relacionalidade.

Dentre as reflexões principais do DD, destaca-se as que criticam as posições de privilégio, expressos pelos espaços que designers ocupam, seja ensinando, pensando ou praticando o design. Embora muitos desses espaços busquem fomentar a diversidade, poucas vezes eles suscitam questionamentos sobre quem os estão ocupando. Quem está projetando? O que está projetando, para quem e como? Com essas perguntas é possível entender a reprodução da colonialidade em nossos dias, atravessada por questões raciais, de gênero, território e outras diferenças que não são levadas em conta por visões homogeneizantes do ensino, pesquisa e prática de design.

Para o DD, os espaços de ensino devem representar os interesses dos excluídos do projeto de modernização. Devem ser espaços onde os conhecimentos de fronteira emergem, e onde a decolonialidade pode ser investigada e encarnada. Nesse aspecto, o ensino do design tem um papel crucial. Projetos pedagógicos que investigam a história do design apenas por seus aspectos estéticos devem ser problematizados criticamente, a fim de alcançar uma compreensão contextual e situada sobre a artificialidade elaborada pelo design, em diferentes lugares do mundo. Essa premissa se conecta com o fato de que o colonialismo se instaurou de diferentes formas nos diferentes territórios que alcançou. Desse modo, o problema da modernidade/colonialidade também ganhou roupagens próprias em cada local. Por isso, pensar a decolonialidade significa experimentar abordagens múltiplas, em um processo de re-aprendizado.

Esse reaprender não significa, porém, estabelecer novos parâmetros sobre o que seria um 'bom design', moralmente falando, ou 'fazer o bem' pelo design (o design social, o ativismo no design, o design humanitário e outras vertentes já fazem isso). Abdulla (2018) aponta que ações de responsabilidade social ou de consumo consciente deram origem a uma espécie de

‘moralidade estética.’ Mas decolonizar não é ‘melhorar’ as práticas ou resultados de projeto, pois esse tipo de ‘reforma’ também se embasa em princípios universais e ignora a complexidade do mundo. E ainda, segue reforçando a concepção de design enquanto solucionador de problemas.

Essa posição define que o designer é responsável por ‘estabelecer a ordem’ das coisas e do mundo. Mas essa ordem precisa ser problematizada, especialmente porque, quem dita a ordem está no topo da hierarquia do conhecimento do design hegemônico. Assim, a decolonialidade do design também desafia a percepção sobre quais sujeitos são autorizados a enunciar e produzir conhecimentos. Prado (*In: ABDULLA et. al, 2018*) enfatiza o compromisso com teorias feministas e queer nas concepções políticas decoloniais. Do contrário, as hierarquias globais de gênero seguirão operando. Quando associadas ao sistema racial, perpetuam as violações exercidas sobre mulheres, preferencialmente sobre as não-brancas.

Debates como os pontuados acima problematizam questões de privilégio que se traduzem em sintomas perversos da contemporaneidade, como a limitação da mobilidade de imigrantes; o não-reconhecimento de saberes indígenas; as lutas de classes, gênero, diversidade sexual, racismo estrutural e a colonialidade nas práticas relacionais entre humanos, não humanos e alter-humanos (*Ibidem, 2018*). Em todas elas, o questionamento ao universalismo das ideias, modelos e processos em design é condicionante principal, especialmente diante da necessidade de reconhecer as especificidades (sociais, culturais, econômicas, políticas, dentre outras) de diferentes lugares e de favorecer a agência das pessoas (*TLOSTANOVA, 2017*) em situações de projeto.

### **3 Pistas para uma prática decolonial em design**

É assim que entendemos que decolonizar o design, à luz dos pensadores decoloniais, significa contrapor a lógica que dá sustentação à subjetividade da economia-mundo capitalista. Recusar operar em torno de seus métodos de exploração – expressos pela matriz colonial de poder – é um primeiro passo para que o design se configure como um agente decolonial. Questionar os mitos da modernidade – e suas ideias associadas, como o eurocentrismo, o desenvolvimentismo, a moralidade, a suposta neutralidade discursiva, dentre outros – é imprescindível para a desconstrução da colonialidade do poder, do saber e do ser operada em processos de design. Tal intento exige, porém, que tanto os questionamentos quanto as estratégias de superação da colonialidade se façam dialogicamente.

Desse modo, entendemos igualmente que o design pode ser considerado enquanto pensamento e ato fronteiriço, cujas práticas são elaboradas na

resistência à colonialidade, especulando, problematizando e questionando os efeitos da modernidade. Essa prática projetual é significada e construída na e pela práxis, forjada pela consciência que emerge do embate político, do movimento coletivo, em concomitância à reflexão teórica, visando o enfrentamento a qualquer tipo de subjugação. Assim, consideramos que a transformação do campo do design prescinde que seus praticantes participem das lutas sociais, nos embates que ocorrem fora dos laboratórios, no cotidiano, a fim de que compreendam as inúmeras possibilidades de funções a serem exercidas a partir de uma ótica decolonial.

A partir de outras epistemes é possível conceber a prática do design como um ato fronteiro, gestado nas brechas das certezas sobre o que é ou não é design, ou como o design deve ou não deve ser praticado. A constituição de novos paradigmas, nos quais o design possa florescer como espaço de contestação e superação de opressões, vem sendo gestado por exercícios como os praticados neste texto. A partir da ideia de paradigma outro (MIGNOLO, 2020) podemos ensaiar outras formas de teorizar e praticar o design a partir da diferença e da perspectiva da colonialidade, propondo múltiplas formas de compreender e gerar artefatos, sistemas, narrativas, visualidades e expressões diversas do design que fragilizem as configurações opressivas de gênero, religião, classe, etnia, língua etc. Um design enquanto práxis libertária exige, portanto, o questionamento da universalidade da ciência moderna europeia, uma vez que o design hegemônico caracteriza-se como uma derivação projetual que herda suas tradições, como a imposição de discursos geopoliticamente localizados, que excluem a diversidade de conhecimentos outros, onde se inserem os designs com outros nomes (GUTIERREZ-BORRERO, 2015).

Com estas análises, esperamos contribuir para as lutas pela decolonização da vida e para a formação de um corpus em construção por designers latino-americanos, comprometidos com a criação de espaços de solidariedade entre designers e os grupos que vivenciam a colonialidade de forma mais profunda. Nesse sentido, o design pode ser praticado tendo a decolonialidade como horizonte, mas, para isso, é preciso despojá-lo dos seus significados instituídos na modernidade e da função de ‘civilizar’ esteticamente os praticantes endógenos, especialmente em relação ao que Abdulla chama de “moralidade estética” (ABDULLA et. al, 2018).

## Referências

ABDULLA, D. et al. **What Is at Stake with Decolonizing Design?** A Roundtable, *Design and Culture*, 10:1, 81-101, 2018.

ANSARI, A. Global Methods, Local Designs. **The Social Design Reader**, 2019.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89-117.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Org). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.55-70.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño: La realización de lo comunal**. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds**. Duke University Press, Durham and London, 2018

\_\_\_\_\_. Response: Design for/by [and from] the 'global South'. **Design Philosophy Papers**, 2017. DOI: 10.1080/14487136.2017.1301016

FLÓREZ-FLÓREZ, J. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos: Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. 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; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

FRY, T. **Becoming Human by Design**. Berg, London, 2012.

\_\_\_\_\_. **Design as politics**. 2011. eISBN: 978-1-84788-706-1

\_\_\_\_\_. Design for/by “The Global South”. **Design Philosophy Papers**, 15:1, 3-37, 2017. DOI: 10.1080/14487136.2017.1303242

FRY, T.; E. KALANTIDOU (ed.). **Design in the borderlands**. Routledge, New York, 2014.

FRY, T., WILLIS, A. Design and the Global South. **Design Philosophy Papers**, 15:1, 1-2, 2017. DOI: 10.1080/14487136.2017.1307537

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais** [online], 80 | 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>

GUTIERREZ BORRERO, A. El Sur del diseño y el diseño del Sur. In: Santos, Boaventura de Sousa & Cunha, Teresa. **Actas Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul**. Coimbra, Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ressurgimentos: suis como desenhos e desenhos outros**. *Nómadas* [online]. 2015, n.43, pp.113-129. ISSN 0121-7550.

LANDER, E. (org.) A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. **Colección Sur-Sur**. Buenos Aires: Clacso, set. 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017.

\_\_\_\_\_. **Desafios decoloniais hoje**. Tradução: OLIVEIRA, M.J. In: *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), PP. 12-32, 2017.

\_\_\_\_\_. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon

(coords.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

\_\_\_\_\_. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. rev. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, W. et al. **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo.** Compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero. – 1a ed. – Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 2014.

MIGNOLO, W; TLOSTANOVA, M. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo – and Body-Politics of Knowledge. **European Journal of Social Theory** 9(2): 205–221. DOI: 10.1177/1368431006063333

MIGNOLO, W.; WALSH, C. **On Decoloniality.** Duke University Press, 2018. DOI: 10.1215/9780822371779.

MOTA NETO, J. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda.** Curitiba: CRV, 2016.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: 2014.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina-CES, 2009.

SIMON, Herbert. **As Ciências do Artificial.** Trad. Luís Moniz Pereira. Coimbra: Almedina, 1981.

TLOSTANOVA, M. On decolonizing design. **Design Philosophy Papers,** 2017. DOI: 10.1080/14487136.2017.1301017.

---

### Como referenciar

BATISTA, Sâmia; CARVALHO; Ricardo Artur Pereira. Design e decolonialidade: fundamentos, debates e rupturas. **Arcos Design**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, pp. 6-25, ago./2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign>.

---

DOI: <https://www.doi.org/10.12957/arcosdesign.2020.69742>

---



A revista **Arcos Design** está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição – Não Comercial – Compartilha Igual 3.0 Não Adaptada.

Recebido em 15/08/2022 | Aceito em 01/09/2022