

Sobre a descolonização do conhecimento – a invenção de outras epistemologias

*Suze de Oliveira Piza**
*Daniel Pansarelli***

Resumo

O acúmulo de pesquisas e publicações acerca da pluralidade epistemológica vem ganhando notoriedade há, pelo menos, uma década. A despeito da identificação de produções significativamente mais antigas sobre o tema, as crises globais – políticas, econômicas, subjetivas – que deram o tom do início do século XXI – possivelmente favoreceram que se jogasse luz nesta questão: a forma de conhecimento consagrada, ao menos desde o Iluminismo, já não era capaz de responder aos desafios históricos da contemporaneidade. Este artigo trata de apresentar, primeiro, e com alguma brevidade, uma hipótese interpretativa da modernidade que favorece a compreensão de sua vinculação com o colonialismo. A esta etapa, fundamentada, sobretudo, na hermenêutica histórica de Enrique Dussel, seguirá um esforço pela reunião de argumentos de outros autores pós-colonialistas, tais como Walter Dignolo e Boaventura de Souza Santos, em favor de uma pluralidade epistemológica e a proposta de criação de epistemologias do sul.

Palavras-chave: modernidade, colonialismo, epistemologias, descolonização.

On the decolonization of knowledge - the invention of other epistemologies

Abstract

The accumulation of research and publications on epistemological pluralism is gaining notoriety for at least a decade. Despite the identification of significantly older productions on the topic, global political, economic, and subjective crises that set the tone for the beginning of the 21st century, have possibly shed some light on this issue: the form of knowledge established at least since Enlightenment was no longer able to meet the historical challenges of our times. This article first and briefly presents an interpreta-

* Filósofa, Mestre e doutoranda pela Unicamp. Professora assistente de Filosofia na Universidade Metodista de São Paulo.

** Doutor em Filosofia. Professor na Universidade Federal do Grande ABC.

tive hypothesis of modernity that promotes the understanding of its relationship with colonialism. This stage, based mainly on the historical hermeneutic of Enrique Dussel, is followed by an effort to join the arguments of other postcolonial authors such as Walter Dignolo and Boaventura de Souza Santos, in favor of an epistemological plurality and a proposal to create Southern epistemologies.

Keywords: modernity, colonialism, epistemologies, decolonization.

Sobre la descolonización del conocimiento - la invención de otras epistemologías

Resumen

La acumulación de investigaciones y publicaciones sobre el pluralismo epistemológico está ganando notoriedad durante al menos una década. A pesar de la identificación de las producciones significativamente mayores en el tema, las crisis globales –políticas, económicas y subjetivas– que establecen el tono para el comienzo del siglo XXI –tal vez tengan arrojado luz sobre esta cuestión: la forma consagrada de conocimiento, al menos desde la Ilustración, ya no era capaz de responder a los desafíos históricos de la contemporaneidad. Este artículo trata de presentar, primero, y con un poco de brevedad, una hipótesis interpretativa de la modernidad que promueve la comprensión de su relación con el colonialismo. Esta etapa, basada principalmente en la hermenéutica histórica de Enrique Dussel, es seguida por un esfuerzo de reunir los argumentos de otros autores poscoloniales, como Walter Dignolo y Boaventura de Souza Santos, a favor de una pluralidad epistemológica y la propuesta de creación de epistemologías del Sur.

Palabras clave: modernidad, colonialismo, epistemologías, descolonización.

O acúmulo de pesquisas e publicações acerca da pluralidade epistemológica vem ganhando notoriedade há pelo menos uma década. Apesar da identificação de produções significativamente mais antigas sobre o tema, as crises globais – políticas, econômicas, subjetivas – que deram o tom do início do século XXI, possivelmente favoreceram que se lançasse luz sobre esta questão: a forma de conhecimento consagrada ao menos desde o Iluminismo já não era capaz de responder aos desafios históricos da contemporaneidade. É verdade que a insuficiência do modelo moderno já fora apresentada muito antes. Em texto consagrado ao embate entre “A tradição e a época moderna”, Hannah Arendt (1997, p. 43ss) defende que Marx, Nietzsche e Kierkegaard anunciavam a necessidade de superação dos modelos que caracterizaram o que a autora chama de *tradição*, período que vai até o final da Modernidade. Também não parece difícil demonstrar que a superação das insuficiências da Modernidade figura entre os principais elementos, se não como o principal deles, motivadores da produção de autores como Adorno e Horkheimer, apenas para citar alguns exemplos. Em todos estes casos, a constatação-chave aponta para os limites dos modelos modernos em sua eficiência no trato com

problemas históricos, concretos, impostos pela diversidade de perspectivas e expectativas constitutivas do mundo contemporâneo.

A diversidade, expressa por uma espécie de polifonia, em que grupos sociais passam a ter espaços nos quais podem *dizer sua própria palavra* – para usar uma expressão de Paulo Freire –, coloca em crise o modelo de uma epistemologia e racionalidade únicas. Aquilo que era certo na Modernidade, a saber, a existência de uma forma por excelência de conhecer, de um meio incontestavelmente mais válido para produzir saberes confiáveis, já não se sustenta. Finalmente, a *democracia* que se caracteriza como valor pretensamente universal, chega ao campo da epistemologia, exigindo, assim, espaço para o diverso, para o outro.

Buscaremos neste artigo apresentar, primeiro e com alguma brevidade, uma hipótese interpretativa da Modernidade que favorece a compreensão de sua vinculação com o colonialismo. A esta etapa, fundamentada, sobretudo, na hermenêutica histórica de Enrique Dussel, seguirá um esforço pela reunião de argumentos de outros autores, pós-colonialistas, tais como Walter Mignolo e Boaventura de Souza Santos, em favor de uma pluralidade epistemológica.

A modernidade como colonialidade

Enquanto propunha uma espécie de *hermenêutica da história*, fazendo emergir um novo paradigma interpretativo da Modernidade, Enrique Dussel oferecia, com sua obra, uma espécie de fundamentação histórico-geográfica do pluralismo epistemológico. Sua formulação acerca do movimento histórico que levou à colonização da América Latina por povos europeus, que talvez tenha sido apresentada com maior sistematicidade na série de conferências que resultou na publicação de *1492: el encubrimiento del otro* [1492: o encobrimento do outro], e depois retomada e ampliada na “Introdução” à *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*, possibilita um deslocamento, tanto histórico quanto geográfico, da própria reflexão acerca da epistemologia que, além de tornar relativo o caráter universal da forma moderna, europeia, de conhecer, aplica critérios de validade espaço-temporais a este modelo.

O primeiro aspecto da hermenêutica dusseliana, que retomaremos neste artigo, é o histórico. O esforço interpretativo da história, empreendido por Dussel, parte daquilo que poderia ser considerado mais próprio da filosofia, a saber: questionar o consensual, desconfiar da validade daquilo sobre o que não paira dúvida. Dussel coloca em questão o posto da Grécia antiga como primeiro referencial de nossa própria sociedade. Ora, é verdade que nas leituras comuns da história encontramos referências ao norte da África como berço das civilizações, mas também, em geral, tomamos as sociedades

africanas como anedóticas, caricatas ou infantilizadas, dedicando especial atenção, na condição de sociedade exemplar, à Grécia, sobretudo helênica. Esta concepção, aponta Dussel, atende aos interesses do que ele chama de *paradigma eurocêntrico da modernidade*¹, segundo o qual “a Europa tivera características excepcionais *internas* que permitiram que ela superasse, essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas” (2000, p. 51 – grifo no original). Favorece o entendimento de que a Grécia é, de fato, o berço das civilizações propriamente ditas, e que a Idade Média representou uma espécie de autoencasulamento da Europa – período que poderia representar, em termos hegelianos, algo como uma dobra do espírito sobre si mesmo – possibilitando o amadurecimento de sua racionalidade que marcaria a história dos tempos desde então, com o advento da Modernidade e o imediatamente posterior fim da história.

A segunda hipótese interpretativa apresentada – e assumida – por Dussel é a do paradigma que ele chama de *mundial* e sua adequada compreensão exige que se remonte a momentos históricos bastantes anteriores ao século IV a.C. Com efeito, o autor indicará a existência de quatro estágios no desenvolvimento inter-regional dos povos situados no conjunto continental formado por África, Ásia e Europa. O primeiro ele chama de *egípcio-mesopotâmico* e teria se originado no IV milênio (e não IV século) a.C., tendo em Mênfis, a partir de 2800 a.C., sua capital (DUSSEL, 2000, p. 26). Este mesmo sistema inter-regional afro-asiático-europeu teria passado por um segundo estágio de desenvolvimento entre os séculos XX a.C. e IV d.C., momento que o autor chama de *asiático-afro-mediterrâneo*. Trata-se de período cujo *centro* do sistema variou entre o mundo persa e, posteriormente, o helenístico (DUSSEL, 2000, p. 32-33). Faz-se preciso observar que é apenas em um brevíssimo intervalo dentro deste grande período que a Grécia, e depois Roma, ocupam destacado espaço nas relações internas ao sistema do qual participavam, constituindo, portanto, grande falácia a destacada atenção que se dá a este subperíodo, greco-romano, descontextualizado do conjunto histórico a que pertence. Por seu turno, o estágio do desenvolvimento inter-regional que se segue corresponde ao período que, costumeiramente, se designa por Idade Média, compreendido entre o século IV e, segundo Dussel (*ibid.*, p. 37 ss.), o preciso ano de 1492, período em que a Europa figurava como mera periferia. O centro do sistema dividia-se entre a região das Índias (centro produtivo) e o mundo persa e, posteriormente, muçulmano (como centro de conexões comerciais). É neste período, em função de suas condições periféricas, que os europeus veem-se constrangidos a lançarem-se ao mar em viagens improváveis

¹ Um estudo detalhado dos paradigmas da modernidade em E. Dussel pode ser encontrado na tese *Filosofia e práxis na América Latina* (PANSARELLI, 2010).

e desastrosas, se considerado o baixo percentual de sobreviventes: precisavam acessar o centro produtivo ou comercial para adquirirem os produtos que não tinham competência para produzir. Tal como o morador de periferia que hoje tem que chegar ao centro para encontrar aquilo que necessita ou deseja, os europeus precisavam desesperadamente de uma rota para as Índias.

O ano de 1492, como marco de passagem entre o terceiro e quarto estágios, não é casual. Segundo o *paradigma mundial* proposto, precisamente, a colonização da América pelos europeus foi o elemento que possibilitou a estes utilizarem as riquezas subtraídas “como trampolim ou ‘vantagem comparativa’” em relação aos demais povos constitutivos do sistema inter-regional a que pertenciam, dando à Europa, somente a partir de então, “uma superioridade inexistente no final do século XV” (DUSSEL, 2000, p. 53). Este é o início da Modernidade, que se caracterizará por ser “um fenômeno que vai se mundializando” (ibid., p. 52), ocasionando, pela primeira vez na história, que um sistema inter-regional se tornasse sistema único, totalitário e totalizante, sem deixar espaço para o diverso, o outro.

O movimento de mundialização da europeidade, que começa em 1492, ganha contornos mais drásticos a partir dos séculos XVII e XVIII. Dussel fala de uma *primeira modernidade*, a saber: “a modernidade hispânica, humanista, renascentista, ligada ainda ao antigo sistema inter-regional da cristandade mediterrânea e muçulmana” (2000, p. 59). Trata-se do período em que a colonização, imposta pela Europa sobre a América, tinha como foco exclusivo a economia política: era preciso expropriar as riquezas para criar a tal *vantagem comparativa*, gerando condições para que a Europa-periferia se tornasse Europa-centro de seu próprio sistema inter-regional. Em certo sentido, podemos conceber que há significativa diferença entre adquirir poder e adquirir consciência e controle sobre o próprio poder. A passagem de um para outro destes estados é a da primeira para a segunda modernidade. Trata-se, agora, da Europa fazendo de sua superioridade político-econômica, já traduzida em bélica, superioridade epistemológica, o que só pode ocorrer por uma “falácia reducionista” (DUSSEL, 2000, p. 60): reduzir todas as formas válidas de produção do conhecimento à forma vigente na Europa² como forma de controlar ou gerir o mundo, europeizando-o. Assim, a razão sobrepõe-se, falaciosamente, a toda uma gama de elementos não racionais e, mesmo outras expressões de racionalidades que não a moderna europeia, ridicularizando-os. Trata-se da desconsideração de toda a diversidade de *ethos* existentes, de toda uma complexidade nas formas de viver, compreender e

² Não poderíamos falar propriamente em *forma europeia*, se considerássemos, por exemplo, o antecedente árabe das ciências modernas e mesmo da tradição aristotélica. Trata-se, portanto, de um modelo epistemológico vigente na Europa, mas não essencialmente europeu.

colocar-se diante da realidade em função de uma “simplificação por racionalização do mundo da vida e de seus subsistemas (econômico, político, cultural, religioso, etc.)” (ibid., p. 61). A partir de então (e só a partir de então), a epistemologia europeia torna-se, por força político-bélica, epistemologia única.

O deslocamento do período histórico de vigência da eurocentralidade, procedido por Dussel, por meio da demonstração da incrível brevidade da era em que a epistemologia europeia vige sobre o mundo, traz, em si, o deslocamento geográfico que favorece a compreensão da possibilidade, ou melhor, da necessidade de um pluralismo epistemológico. Ora, se o modelo europeu não é universal temporalmente, também não o é geográfica ou localmente. Ao contrário: ao demonstrar que a Modernidade é um modelo europeu de gestão racional do mundo globalizado, que parte de um local específico (Europa) e vai se mundializando à força, Dussel afirma, necessariamente, a existência de outras vozes, de outras racionalidades e não racionalidades (a que, por simplificação metodológica, estamos chamando de *epistemologias*) que, se ouvidas, permitiriam a melhor apreensão, compreensão e, sobretudo, convívio planetário na atualidade. Torna-se uma exigência de nosso tempo falar em epistemologias, não mais no singular.

Epistemologias, no plural

A epistemologia moderna eliminou de suas reflexões o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento. É como se essas temas não fossem questões, ou não merecessem problematização e resolução. A consequência dessa não atenção é uma espécie de cegueira que impede o próprio conhecimento de se efetivar. Estamos subordinados a uma epistemologia dominante que, sendo dominante, apresenta-se universal e neutra. A dominação colonial e capitalista global é, também, uma dominação epistemológica que coloca os dominados numa relação de subalternidade. É com essas considerações que se inicia a obra *Epistemologias do sul*, organizada por Boaventura de Sousa Santos, e é com teses apresentadas e discutidas desse texto que construiremos a base de nossa reflexão.

O domínio epistemológico tem na razão sua fundamentação. A razão, nessa perspectiva soberana, totalitária, tornou-se, no Ocidente, a racionalidade científica que, como modelo totalitário, nega o caráter racional de todas as outras formas de conhecimento que não tiverem como critério os princípios epistemológicos e regras metodológicas da epistemologia dominante. Isso nos leva a crer que os processos de descolonização que se iniciaram, historicamente, como um processo de libertação das colônias e formação de Estados-nações independentes, hoje, devem continuar com a libertação de uma colonização epistêmica que, se efetivada, abriria espaço para a concepção

de outra razão, de outra racionalidade. A descolonização colocaria fim a um processo histórico de implantação de dado tipo de poder.

Como afirma Mignolo,

O que está em jogo aqui, portanto, não é apenas a “ciência” como conhecimento e prática, mas toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial; a celebração da ciência na perspectiva da modernidade e a revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistêmica que, em nome da *modernidade*, foi exercida enquanto forma particular da *colonialidade* [...] [há um momento] original da colonialidade do poder e do conhecimento e a sua rearticulação em meados do século XVIII. (MIGNOLO, 2006, p. 668).

As duas categorias indicadas pelo autor – colonialidade do poder e colonialidade do saber – foram introduzidas com o intuito de dar visibilidade a diferentes aspectos epistêmicos coloniais, dentre eles o conhecimento fundado na relação sujeito e objeto, em que o objeto é subjugado pelo sujeito, assujeitado, portanto, a crença na superioridade da ciência e do saber ocidentais e no questionamento da existência de uma racionalidade para além da racionalidade forjada nas línguas maternas da Europa.

Tais categorias serão suficientes para perceber que não existe modernidade sem colonialidade. Em nome da colonialidade do poder, do saber e, portanto, do ser, avança-se para a modernidade, ou seja, substitui-se, gradativamente, todo um repertório epistêmico de ordem econômica, social e ética (antigas e tradicionais) por uma nova visão de mundo³ que aparecerá como única realidade existente. Uma mudança de paradigma que rejeitará toda e qualquer anomalia aos padrões, leis e valores internos.

A crítica à razão europeia, presente nesse discurso, não desemboca, absolutamente, em sua desqualificação. O problema consiste em outra dimensão: há uma dupla face e uma dupla densidade da modernidade/colonialidade que nos leva à necessidade de superação, não da razão, mas do totalitarismo epistêmico, pois o totalitarismo da ciência e da razão vai muito além da própria ciência ou dos limites do conhecimento.

A racionalidade científica ocidental é, de fato, uma realização que deve ser reconhecida. Desse reconhecimento, porém, não se pode deduzir que a racionalidade “científica ocidental”, tal como o cristianismo nos séculos XVI e XVII, seja a única forma a ser pregada, imposta e aceita pelo resto do mundo. As consequências práticas das realizações científicas e a ideologia que as acompanha são hoje visíveis por todo o lado desde o extermínio da natureza até a marginalização e extermínio de seres humanos. (MIGNOLO, 2006, p. 677).

³ Foi justamente este o efeito produzido pela *segunda modernidade*, em termos dusselianos.

O totalitarismo epistemológico dá-se, entre outros aspectos, a partir da relação epistemológica fundamental entre um sujeito e um objeto. O conhecimento na modernidade foi construído com base nessa relação. Para além da epistemologia, essa relação vai possibilitar uma série de doações de sentido para a antropologia, para a ética e para a política. Os pressupostos, para a instauração dessa relação foram criados pela Europa moderna. A questão que deve ser colocada para investigar essa relação basilar é: quem, ou o que, ocupa a posição do objeto e quais as implicações éticas desse posicionamento?

As culturas periféricas à Europa foram isoladas, sem interferência na produção dessa relação e absolutamente sem interferência com outras culturas periféricas que possibilitasse a criação de outras relações que fundamentassem o conhecimento. Além disso, a Europa coloca-se como fundadora e possuidora da modernidade e, portanto, assumindo a posição de sujeito.

Como afirma Weber, há uma questão que merece nossa atenção:

Que encadeamento de circunstâncias conduziu a que, precisamente no solo do Ocidente e só aqui, se produzissem fenômenos culturais que – pelo menos entre nós costumamos representá-los para nós – estavam numa direção evolutiva de significação e validade universais? (WEBER apud DUSSEL, 2000, p. 48).

A modernidade é, portanto, também, segundo essa perspectiva, um fenômeno tipicamente europeu. Já que, como sabemos, a noção de Ocidente é restrita a determinados povos seletos. A prova disso seria a insistente defesa de sua superioridade racional em relação às outras “racionalidades” de outros povos ou culturas. Superioridade que deve chegar a outros povos como um espírito que sopra os ventos para o novo mundo.

Há um paradigma epistêmico eurocêntrico que dita as regras para todo o mundo. Tal paradigma se estende a toda Europa, aos EUA e às periferias marginalizadas desses povos. Isso afeta, sobremaneira, nossa forma de pensar, ou, dito de outra forma, determina-a como forma limitada e engessada de pensar. Como afirma Dussel:

A divisão “pseudocientífica” da história em Idade Antiga (como o antecedente), a Idade Média (época preparatória) e Idade Moderna (Europa) é uma organização ideológica e deformante da história. A filosofia e a ética precisam romper com esse horizonte redutivo para poder abrir a reflexão ao âmbito mundial, planetário; este já é um problema ético de respeito a outras culturas. (DUSSEL, 2000, p. 51).

A questão que interessa a nós, particularmente, é como ainda podemos pensar sobre essas bases. Qual o sentido de uma reflexão que se levanta a

partir desses princípios? Parece-nos que, ao longo dos últimos séculos, a imposição foi tão forte, a coerção, tão extensa e intensa, que deixamos de pensar. A coerção externa passou a ser interna e passou despercebido, para nós, “o outro” ao qual não é mais necessário servir. A servidão, se permanecer, agora é voluntária.

Boaventura de Sousa Santos, em *Para além do pensamento abissal: das linhas globais para uma ecologia dos saberes*, dá-nos uma pista para a compreensão dessa questão quando afirma que o pensamento ocidental é um pensamento abissal, não que fosse o único, mas é um pensamento em que a realidade é dividida em duas e, portanto, criam-se dois universos, em que o universo do outro lado da linha não existirá em todos os sentidos que pode ter o termo existência. O outro universo *não será*, pois é característica fundamental do pensamento abissal a “impossibilidade da copresença dos dois lados da linha” (2010, p. 32).

Há uma distinção invisível que sustenta práticas e procedimentos, compreensões e leituras de mundo, entre sociedades metropolitanas e territórios coloniais. Nesses territórios aplica-se uma dicotomia visível – apropriação e violência. O pensamento moderno é profundamente capaz de produzir e radicalizar essas distinções. O que é invisível é base do visível do nosso lado de cá da linha. Os pilares invisíveis para a produção do conhecimento tem estatuto de fundamento, de base:

Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos:

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O caráter exclusivo desse monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não científicas da verdade. (2010, p. 33).

Cria-se um território de delimitação e passa a existir outra positividade em vigência. Uma positividade que se expressa num saber classificatório que vai possibilitar o aparecimento da história natural, análise das riquezas e das enciclopédias; a base é uma gramática geral e é aí que aparece outro homem. A vida e a produção tornam-se objetificáveis no plano do conhecimento científico.

Aqui surge, em fins do século XVIII, com a modernidade, mais um campo epistemológico. A Biologia, a Linguística e a Economia são ciências fundamentais. E dentre elas surgirão as Ciências Humanas, disciplina de objeto ambíguo que tem contornos ora empíricos ora transcendentais. A realidade humana é incompatível com a regularidade das representações. A Sociologia,

a História, a Psicologia são quase ciências e apropriam-se dos conceitos das ciências fundamentais sem, no entanto, ter um objeto equivalente.

A ciência e seus pressupostos invisíveis definem o que é e o que não é. Contudo, é curioso que ainda no séc. XXI, sabendo que a ciência dá conta de objetos muito específicos, que seus métodos aplicam-se à resolução de problemas bem demarcados e não têm como abarcar tudo, seja difícil compreender como, na relação com outros conhecimentos, ela requer para si a superioridade dentre as formas de conhecer. Como, por exemplo, a Filosofia ou a Teologia, e ainda mais com os conhecimentos populares, ditos leigos, esses princípios epistemológicos, que deveriam estar restritos a seu campo, pedem estatuto de conhecimento primeiro? Como povos, que nessa perspectiva epistêmica totalitária sequer existem, suportam sua exclusão nessa cartografia epistemológica?⁴

A *não existência* de outras formas de conhecimento e, conseqüentemente, dos povos que a produzem – a cartografia epistemológica vigente –, tem necessariamente dois lados: o dos sujeitos e o dos objetos. E, segundo essa epistemologia, não se pode conhecer de outra forma, fora dessa relação. Com isso, conclui-se que a humanidade moderna não se concebe sem uma espécie de sub-humanidade moderna. A afirmação da primeira depende do sacrifício da segunda. Sacrifícios literais, considerando a radicalidade com que se aplica a violência com os povos que *não são* do ponto de vista epistemológico e ontológico. Isso significa, em resumo, que a *não existência* refere-se ao estatuto de sujeitos, mas isso não impede que a epistemológica e, ontologicamente, esses conhecimentos, ou povos, possam assumir a posição de objeto.

Boaventura de Sousa Santos afirma que, ainda hoje, as colônias representam um modelo de exclusão que permanece em nossa forma de pensar, em nossos conceitos básicos e em nossas diretrizes fundamentais de operação do conhecimento das coisas. É necessário criar outro pensamento, outra epistemologia, que será postulado da resistência política de implantação de outras formas de vida. Um pensamento que não seja derivativo e que envolva ruptura com as formas ocidentais de pensamento e ação: uma epistemologia do sul, não imperial, concebida como metáfora do sofrimento humano produzido sistematicamente pelo colonialismo e pelo capitalismo global em que o outro não seja objeto (2010, p. 52-53).

Há aqui uma defesa clara de quebra da soberania epistemológica, da ambição epistêmica de criar campos de significação e de conseqüente validação do que é ou do que não é. Uma epistemologia do sul seria um período pós-epistemológico, pois a própria noção de conhecimento deveria

⁴ Expressão forjada por Boaventura de Sousa Santos.

ser refundada. Um projeto concebido como descontinuidade do projeto moderno, uma vez que é necessário que se perceba que o mundo é mais que o mundo ocidental e que o mundo ocidental é mais que a compreensão que se construiu desse mundo.

Como afirma Nunes (2010, p. 280),

O projeto de uma epistemologia do sul é indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos atores históricos no Sul global, sujeitos coletivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, vítimas de epistemicídios tantas vezes perpetrados em nome da razão, das luzes e do Progresso.

Um dos objetivos da implantação desse projeto: descolonizar o conhecimento e, com isso, descolonizar o ser: desobjetificar. Afinal, o poder epistemológico europeu criou espaços de produção de verdade e objetos. Devem-se recusar, de maneira contundente, as relações epistemológicas que desembocam numa geopolítica que opera na formação da Modernidade. A diferença colonial seria ponto de partida para um pensamento crítico, um pensamento de fora. É necessário criar uma gramática descolonial, ou pós-colonial, que confronte a Modernidade.

Referências

- ARENDE, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- DUSSEL, E. **1492: el encubrimiento del otro**. La Paz: Plural, 1994.
- DUSSEL, E. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. de S. **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortês, 2006.
- NUNES, J. A. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- PANSARELLI, D. **Filosofia e práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel**. 2010. Tese (Doutorado em Educação) - FEUSP, São Paulo. Disponível: em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-20042010-143015/pt-br.php>>. Acesso em: 29 ago. 2012.
- SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

Submetido em: 31/8/2012

Aceito em: 16/12/2012