

O conhecimento como princípio da colonialidade e da solidariedade

8

Knowledge as a principle of coloniality and solidarity

Luiz Síveres*

José Roberto de Souza Santos**

Resumo: Neste início de século, a humanidade vem enfrentando muitos e diversos problemas, sejam eles epistemológicos, éticos, sociais, ambientais, políticos ou econômicos. Todos eles, problemas modernos, mas, conforme se defenderá, sem soluções modernas. Os objetivos do artigo são compreender as raízes dessas problemáticas, demonstrar que jamais houve modernidade sem colonialidade, uma das razões para que o projeto moderno não seja concluído, e analisar as perspectivas que se abrem a partir da periferia do mundo moderno/colonial. Pensar a partir da periferia, dos lugares e povos oprimidos, abre-nos a possibilidade de epistemologias pluriversais e de um diálogo horizontal entre os saberes, de forma a concorrer para a reinvenção da emancipação social, sendo essa uma de suas condições essenciais para um conhecimento/reconhecimento que eleva os marginalizados da condição de objeto, como foram historicamente tratados, à condição de sujeitos solidários. **Palavras-chave:** Modernidade. Colonialidade. Epistemologias do Sul. Ecologia de saberes. Solidariedade.

Abstract: In this new century, humanity faces many different problems, whether epistemological, ethical, social, environmental, political or economic. All are modern problems but, as we defend, without modern solutions. The goals of this paper are to understand the roots of these problems, demonstrate that there never was modernity without coloniality (one of the reasons that the project of modernity has never come to fulfillment), and analyze the prospects that arise from the periphery of the modern/colonial world. Thinking arising from the margins, from oppressed places and peoples, opens us to the possibilities of pluralistic/multiple epistemologies and of horizontal dialogue among ways of thinking in order to contribute to the reinvention of

* Doutor em Desenvolvimento Sustentável. Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica de Brasília (UCB), Brasília, DF. *E-mail:* luiz@ucb.br.

** Professor na Universidade Católica de Brasília (UCB), Brasília, DF. *E-mail:* jmaracas@hotmail.com

social emancipation, which is an essential condition for a knowledge-awareness that lifts the marginalized from the condition of being objects, as their historical lot, to the condition of being subjects in solidarity.

Keywords: Modernity. Coloniality. Epistemologies from the South. Ecology of knowledge. Solidarity.

Introdução

Na passagem do primeiro decênio do novo milênio, assistimos a uma sucessão de profundas crises locais e globais. Argumentamos neste artigo que essas crises têm suas raízes no projeto de modernidade/colonialidade, e que esse projeto, que se apoia num modelo de racionalidade ocidental, marcha para seu fim. Ness sentido, isso que parece ser uma profunda crise, poderia ser melhor definido como uma transição paradigmática, já que tal conjuntura, conforme tentaremos demonstrar, é irreversível.

Mostraremos abaixo os pilares da modernidade, a fim de compreendermos as origens da crise e por que ela é irreversível. Adiante, com base nos estudos de diversos teóricos sul-americanos, demonstramos que não há modernidade sem colonialidade, porque, de fato, são um único projeto. Isso nos ajudará a compreender que o projeto de modernidade jamais poderá ser completado, e que a independência política das Colônias em relação às Metrôpoles não resultou no fim do padrão de poder criado pelo colonialismo. A partir do reconhecimento dessa colonialidade, uma forma de relação entre nações e povos, em que um lado explora e impõe sua vontade, enquanto o outro é explorado e mantido sob controle, questionamos o que significa pensar a partir dela, ou seja, quais perspectivas poderiam ser abertas a partir da periferia do sistema capitalista moderno/colonial.

Os pilares do sistema moderno/colonial

O paradigma moderno começa a ser delineado a partir da revolução científica do século XVI e se desenvolve nos séculos seguintes, basicamente no ramo das ciências naturais, constituindo-se num modelo global de racionalidade científica. Aprofunda-se no século XIX, quando sua base epistemológica e suas metodologias são estendidas para o ramo das ciências sociais então nascentes. Embora seja, principalmente, com o empirismo baconiano, o mecanicismo newtoniano e, sobretudo, com o racionalismo cartesiano que o paradigma ganha seus traços fundamentais, compreendendo-se que jamais houve modernidade sem colonialidade. (QUIJANO, 1992, 1993,

2005, 2010; DUSSEL, 2005, 2010; MIGNOLO, 2004, 2008a, 2008b; CASTRO-GÓMEZ, 2005). Com base nessa percepção, poder-se-ia afirmar que a “descoberta” da América foi a experiência fundante do pensamento moderno. Dessa forma, “mesmo que toda data que permite separar duas épocas seja arbitrária, não há nenhuma que caia tão bem para marcar o início da era moderna como 1492, quando Colombo atravessa o Oceano Atlântico”. (TODOROV apud LANDER, 2005, p. 51).

Esse contexto histórico, segundo Dussel (2005), demonstra que somente com a expansão ultramarina dos portugueses e espanhóis pode-se falar em uma *história mundial* cuja *centralidade* passaria a ser ocupada pela Europa latina, afirmando que esse é o momento determinante para se constituir a *modernidade*. É nesse sentido que se fala em uma primeira etapa da *modernidade*. O que vai se consolidar com a Revolução Industrial e a Ilustração, quase três séculos depois, seria o aprofundamento daquilo que começou com as conquistas ibéricas. Portanto, uma segunda etapa da modernidade.

Além disso, é interessante observar que bem antes de Descartes lançar suas primeiras formulações, teóricos como Ginés de Sepúlveda e Francisco Sanches defendiam ideias que se tornariam essenciais para o paradigma então emergente. Sepúlveda já fundamentava a dominação colonial transoceânica de forma que a *cultura dominante* outorgaria à mais *atrasada* os benefícios da *civilização*. Assim escreve o autor: “É justo, conveniente e conforme à lei natural que os varões probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não possuem estas qualidades.” (SEPÚLVEDA apud DUSSEL, 2010, p. 355). Esse argumento está subjacente a toda filosofia moderna, do século XVI até hoje, e o argumento da superioridade europeia irá impor-se em toda a modernidade.

Na confirmação desse argumento, Sanches propunha que se chegasse a uma certeza fundamental a partir da dúvida: o desenvolvimento da ciência deveria, em primeiro lugar, ser um método de conhecer, em seguida, a observação das coisas e, por último, a essência das coisas. (Apud DUSSEL, 2010).

Muitos outros teóricos poderiam compor a lista. Interessa-nos, no entanto, com base em Dussel (2010, p. 390), perceber que “o ano de 1637 do *Le Discours de la Méthode*, publicado nos Países Baixos, a partir de uma ordem já dominada pela burguesia triunfante, não seria a origem da modernidade mas, sim, o seu ‘segundo momento’”. Essa constatação é particularmente importante para compreendermos que havia na Europa um contexto propício para as formulações cartesianas e que, desde o início,

a modernidade jamais existiu sem a colonialidade, ou seja, são um e único projeto. Mas quais foram os principais traços do projeto moderno/colonial?

De acordo com Castro-Gómez (2005, p. 170), ao falar em um *projeto da modernidade* ele faz referência, em primeiro lugar, e de uma maneira geral, “à tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento”. Essa pretensão de controle pode ser notada no dualismo entre o homem e a natureza, em que esta última passou a ser a inimiga daquele. A natureza passa a ser vista pura e simplesmente como um recurso que deveria ser explorado e controlado. A nascente ciência passa, então, a desempenhar o importante papel de desvendar a natureza, visto que, para explorá-la e controlá-la, seria necessário conhecê-la. De acordo com o pensamento de Francis Bacon, o homem deveria ser o senhor e possuidor da natureza. Nessa concepção, “é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis”. (SANTOS, 2010, p. 25).

É possível observar, portanto, que o paradigma científico que começa a se delinear já no século XVI e que se consolida nos séculos XVIII e XIX desempenha um papel central nesse projeto. Dessa maneira, cabe aqui uma análise mais cuidadosa de sua base epistemológica e metodologias utilizadas. Embora muitas das características do paradigma pudessem ser encontradas já no século XVI, é no século XVII, sob influência do empirismo de Bacon, do mecanicismo de Newton e do racionalismo de Descartes, que elas se difundem consideravelmente. Pela influência que exerceram, cabe destacar aqui, ainda que em traços bem gerais, esses dois últimos. Descartes expõe em sua obra-prima, *Discurso do método*, publicada em 1637, as regras do método científico, textualmente:

O primeiro era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. O segundo, o de repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos

outros. E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir. (1996, p. 23).

Notemos, inicialmente, a centralidade da dúvida metódica e o desprezo pelas evidências derivadas das experiências imediatas. Em segundo lugar, a necessidade de redução da complexidade, daí porque a ênfase na separabilidade. Em seguida, o encadeamento lógico e o ordenamento. Por último, por meio de um trabalho de síntese, a crença em verdades gerais, certezas absolutas.

Já Isaac Newton defende princípios como o mecanicismo do universo, o atomismo, o reducionismo, a linearidade do tempo, a regularidade e o ordenamento. Vale destacar que “o conceito de uma ordem abstraída, uniforme, que pode ser medida – por mais fictícia que seja – desempenhou um papel imensamente importante no paradigma moderno”. (DOLL JÚNIOR, 1997, p. 52).

Esses princípios epistemológicos necessitavam de uma metodologia específica, e a matemática passou a desempenhar papel fundamental, tanto que ela “fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, e ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria [...]. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições”. (SANTOS, 2011, p. 63).

Resumidamente, poderíamos afirmar que a ciência moderna “é um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vistas a prever o comportamento futuro dos fenômenos” (SANTOS, 2011, p. 63); baseia-se na hipótese de um mundo-máquina estável e ordenado; construiu-se sobre os três pilares da certeza, que são a ordem, a separabilidade e a lógica (MORIN, 1996); é o paradigma da simplificação (MORIN, 1990).

É importante acrescentar que esses princípios *científicos* estão na raiz da ideia de progresso e de evolução da humanidade, que conferiu à *civilização* europeia o *status* de desenvolvida, na medida em que se situa no suposto estágio final do desenvolvimento, seria o *fim da história*. Por isso, a modernidade pretensiosamente é um projeto global, já que todo o mundo passa a ser interpretado a partir de seus critérios *universais*. Do ponto de vista do sequenciamento linear, a Europa seria o modelo a ser seguido, acompanhando o Estado Positivo de Comte. Todo o mais seria primitivo, bárbaro e atrasado. A modernidade não seria apenas o estágio final ideal, mas o estágio necessário.

Veja o que afirma Lander:

A expressão mais potente da eficácia do pensamento científico moderno – especialmente em suas expressões tecnocráticas e neoliberais hoje hegemônicas – é o que pode ser literalmente descrito como a *naturalização das relações sociais*, a noção de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui – de acordo com esta perspectiva – não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. (2005, p. 21, grifos do autor).

Analisaremos adiante como essa ideia ganhou contornos e de que forma esse pensamento se tornou hegemônico; discutiremos, ainda, por que o projeto de modernidade, conforme afirmamos acima, não pode sê-lo sem colonialidade. Antes, porém, será preciso compreender dois dos pilares fundamentais sobre os quais se ergueu o projeto da modernidade/colonialidade, a fim de entendermos por que esse projeto jamais conseguiu superar suas próprias contradições. Estamos a falar do pilar da regulação e do pilar da emancipação.

Segundo Santos, o paradigma moderno se sustenta em dois pilares: o da regulação e o da emancipação, constituídos cada um por três princípios. O pilar da *regulação*, constituído pelos princípios do Estado, formulado fundamentalmente por Hobbes; do *mercado*, definido principalmente por John Locke e Adam Smith; e pelo princípio da *comunidade*, presente na teoria social e política de Rousseau. Por outro lado, o pilar da *emancipação* é constituído pelas três lógicas da racionalidade definidas por Max Weber: a racionalidade *estético-expressiva*, presente nas artes e na literatura; a racionalidade *cognitivo-instrumental* da ciência e da tecnologia; e a racionalidade *moral-prática* do direito e da ética. A ambição do projeto de modernidade seria harmonizar esses dois pilares, como se isso fosse possível. É importante observar que essa pretensão jamais poderia se concretizar, de maneira que o projeto em si estava desde o início fadado ao fracasso. “O paradigma da modernidade é um projeto ambicioso e revolucionário, mas é também um projeto com contradições internas.” (2011, p. 50).

Embora se pudesse prever desde o início a possibilidade de excessos e défices desses princípios, argumentava-se que esses eram passageiros e coube à ciência a tarefa reconstrutiva e, com o tempo, os critérios científicos tornaram-se hegemônicos “ao ponto de colonizarem gradualmente os

critérios das outras lógicas emancipatórias”. (SANTOS, 2011, p. 51). Embora com a proeminência da ciência, a gestão reconstrutiva dos excessos e dos défices não pôde ser realizada exclusivamente por ela, contou também com a participação do Direito moderno, que, “apesar de subordinada, foi também uma participação central porque, pelo menos a curto prazo, a gestão científica da sociedade teve de ser protegida contra eventuais oposições através da integração normativa e da força coercitiva fornecida pelo direito”. (p. 52).

Essa gestão reconstrutiva, confiada à ciência, jamais resultou num desenvolvimento harmônico dos pilares da regulação e da emancipação, muito menos dos princípios que constituíam cada pilar. O que se assistiu no pilar da regulação foi à predominância do princípio do mercado, em detrimento do princípio do Estado e do princípio da comunidade. Já o pilar da emancipação ficou reduzido à racionalidade cognitivo-instrumental. (SANTOS, 2011).

A redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e a redução da regulação moderna ao princípio do mercado, incentivadas pela conversão da ciência na principal força produtiva, constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna a render-se à regulação moderna. (SANTOS, 2011, p. 57).

Note-se que os pilares da modernidade poderiam ser assim resumidos: “hipercientificização da emancipação combinada com a hipermercadorização da regulação”, o que na prática significou a “absorção da emancipação pela regulação”, muito embora, em função de suas contradições internas, seja desacreditada ideologicamente como pilar da modernidade. (SANTOS, 2011, p. 57). Significa que houve/há uma crise de emancipação moderna, muito em função da absorção realizada pelo pilar da regulação, mas ele mesmo experimenta sua própria crise. Esse é o preço de um projeto tão ambicioso e constitutivamente contraditório. Abaixo, ao apresentarmos as mazelas deixadas por esse projeto na sua dimensão colonial, essas contradições e essa crise de regulação e de emancipação poderão ser vistas com mais evidência.

O totalitarismo moderno e a colonialidade

De acordo com Quijano (2010), a colonialidade sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo realizada pelo padrão mundial do poder capitalista. Foi a *racialização* das relações de

poder entre as novas identidades sociais e geoculturais que legitimou o caráter eurocentrado do padrão de poder. Na medida em que essa *racialização* foi naturalizada, não mais poderia ser questionada. O que houve é que, com a conquista ibérica do continente americano, produziu-se um *outro* a partir da imposição de identidades *raciais* não europeias. Essa construção/imposição de um *outro* não europeu era essencial, pois “a construção do imaginário da ‘civilização’ exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da ‘barbárie’”. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 175). Com o tempo, “o que começou na América foi mundialmente imposto”. (QUIJANO, 2010, p. 120).

A Europa (especialmente a Europa Central e a Inglaterra), como lugar de enunciação, classificará o restante do mundo com base em critérios próprios e arbitrários. Desenvolve-se “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos”. (QUIJANO, 2010, p. 86). Essa produção do não europeu como um sujeito inferior, inculto, iletrado, irracional, pagão, bárbaro e primitivo seria essencial para justificar a dominação colonial, que, aliás, é tornada um direito natural e se constituirá num dos elementos essenciais de toda a filosofia moderna, como assinalamos acima.

Essa concepção em que o europeu é o sujeito racional e a Europa moderna o momento mais avançado de um caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie nega ao não europeu e à não Europa a capacidade de conhecer e de pensar. É, portanto, um processo de dominação epistemológica. Segundo Mignolo (2004, p. 670), “a celebração da revolução científica enquanto triunfo da humanidade negava ao resto da humanidade a capacidade de pensar”. Dessa forma, pode-se falar em um *totalitarismo epistêmico*, já que “enquanto na história da Europa paradigmas anteriores eram ‘superados’, na história mundial os paradigmas diferenciais eram negados”. (p. 675).

Em *Um discurso sobre as ciências*, publicado em 1987, Santos afirma que a nova racionalidade científica, base do pensamento moderno, é um modelo totalitário, “na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”. (2010, p. 21).

Segundo esse autor, “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” (SANTOS, 2007b, p. 71), por produzir dois lados incomunicáveis, de forma que “o outro lado da linha” é tido como inexistente, não credível. Não se trata de produzi-lo como falso segundo os

critérios de validade da ciência moderna, como aconteceu com a teologia, a filosofia ou a filologia. Os saberes e seus autores situados “do outro lado da linha” não são verdadeiros ou falsos, simplesmente são inexistentes, saberes ausentes. Assim foram/são tratados os conhecimentos localizados na periferia do sistema-mundo moderno/colonial, saberes *subalternos* (MIGNOLO, 2004), como os conhecimentos indígenas, camponeses, populares, *orientais*, *tradicionais*, dentre outros. Por esse caráter, Santos (2007a) fala em um “epistemicídio”, visto que há um grande “desperdício de experiência”. O sistema moderno/colonial opera por meio de uma racionalidade indolente, uma racionalidade preguiçosa, que deixa de fora muita realidade. (SANTOS, 2007a, 2007b, 2011).

Reconhecer que, por mais que se tente ocultar, não há modernidade sem colonialidade e que, por essa característica, o projeto da modernidade jamais poderá ser completado (MIGNOLO, 2004), além disso, reconhecer o caráter totalitário do paradigma científico da modernidade aponta-nos à necessidade de deslocarmos o *locus* de enunciação dos centros do sistema moderno/colonial para sua periferia. Mas o que significa pensar a partir da colonialidade? Quais perspectivas se abrem? É o que tentaremos responder na reflexão seguinte.

Por um saber solidário no contexto da colonialidade

Pensar a partir da colonialidade, a partir dos oprimidos, implica diversas consequências. Em primeiro lugar, que não basta um esforço sincero de tentar corrigir os excessos e os défices dos pilares da modernidade/colonialidade, ou seja, não será com mais modernidade/colonialidade que caminharemos para a solução dos problemas que ora se-nos apresentam, muitos deles criados pelo próprio projeto moderno/colonial. De acordo com Mignolo (2004, p. 677), “a modernidade é um projeto que não poderá nunca ser completado, porque a modernidade não pode sê-lo sem a colonialidade”. No mesmo direcionamento, é muito certa a afirmação de Santos (2011, p. 29) de que “enfrentamos problemas modernos para os quais não há soluções modernas”. Isso significa que precisamos dialogar muito mais, pensar muito mais e acolher muito mais conhecimentos, saberes e autorias que têm sido até aqui, conforme demonstramos, sumariamente excluídos.

Em segundo lugar, não se trata de uma defesa do não ocidental como se necessariamente esse fosse melhor que o conhecimento ocidental. Pensar a partir da periferia resulta em que o que se questiona é a negação sumária

e arbitrária de tudo que não parte do pensamento moderno ocidental. É nesse sentido que Mignolo escreve:

O que estou a afirmar não é uma defesa ou uma celebração do não-ocidental, mas uma crítica do critério hegemônico de dois pesos e de duas medidas da filosofia ocidental do conhecimento e a rejeição sumária do que os pensadores modernos inventaram como sendo tradicional. (2004, p. 676).

Em terceiro lugar, as alternativas têm que ser plurais, é preciso abrir mão de qualquer epistemologia geral. Já não pode haver um caminho universal. Tem de haver, como nos alerta Mignolo (2004), muitos caminhos pluriversais. Para tanto, é fundamental dar credibilidade a outras formas de conhecer, marginalizadas pela ciência moderna. É por conta disso que Santos (2007a) fala em uma “Sociologia das Ausências”, como forma de dar visibilidade a muitos e variados conhecimentos e epistemologias, invisíveis para a racionalidade moderna ocidental. Essa racionalidade, segundo ele, opera por monoculturas, sendo uma delas a monocultura do saber e do rigor, que confere à ciência moderna o *status* de único saber válido e rigoroso, portanto, um caminho universal.

Por último, pensar a partir da colonialidade nos impõe o desafio de conceber um conhecimento como princípio de solidariedade. (SANTOS, 2007a, 2011). Todo conhecimento é uma trajetória que vai de um ponto de ignorância a um ponto de saber. Segundo Santos (2007a, 2011), existem na matriz da modernidade ocidental dois modelos de conhecimento: o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação. Esses se distinguem por seu tipo de trajetória. No conhecimento-regulação, o ponto de ignorância seria o caos, e o ponto de saber, a ordem; nele, conhecer é pôr ordem nas coisas, enquanto no conhecimento-emancipação a trajetória vai do colonialismo à autonomia solidária. Nessa forma de conhecimento, segundo Santos (2011, p. 30), “conhecer é reconhecer, é progredir no sentido de elevar o outro da condição de objeto à condição de sujeito. Esse conhecimento-reconhecimento é o que designo por solidariedade”. É esse o conhecimento a ser buscado a partir da perspectiva da colonialidade.

Embora esses dois saberes estejam inscritos na matriz da modernidade ocidental, o conhecimento-regulação se impôs sobre o conhecimento-emancipação de tal maneira que aquilo que era saber neste último (a autonomia solidária) passou a ser tratado como uma forma de desordem e, conseqüentemente, de *não saber*. Já o que era ignorância (o colonialismo)

foi tido como uma forma de ordem, portanto, de *saber*. Por isso, Santos (2007a) propõe reinventar o conhecimento-emancipação a partir de um diálogo horizontal entre diferentes saberes, uma ecologia de saberes. Para isso, no entanto, existem vários desafios.

O primeiro desses desafios é substituir as utopias conservadoras, que radicalizam o presente, a exemplo do neoliberalismo, por uma utopia crítica. Isso significa reinventar as possibilidades emancipatórias. Para tanto, é preciso considerar duas dificuldades, que são o segundo desafio: o silêncio e a diferença. O silêncio é resultado de uma cultura de silenciamento imposta pelo colonialismo. Esse silenciamento, que tornou algumas práticas indizíveis, é hoje um grande limitador do diálogo, visto que esses povos historicamente silenciados veem-se com dificuldade de fazer o silêncio falar pelas racionalidades. Já a diferença lida com dois problemas importantes: a *hegemonia*, que estabelece como não críveis outras culturas, e a *identidade absoluta*, que embora reconheça outras culturas, as trata como incomensuráveis.

O terceiro desafio é a distinção entre objetividade e neutralidade na ciência, já que, embora se deva manter uma distância crítica da realidade, a fim de se construir um conhecimento rigoroso, é preciso levar em conta as consequências desse saber, visto que todo conhecimento, segundo Santos (2007a), está contextualizado culturalmente. O quarto desafio é a necessidade de se desenvolverem subjetividades rebeldes e não apenas subjetividades conformistas. Para isso, seria necessário intensificar a vontade e se atentar para a dimensão emocional envolvida em todo conhecimento.

O último desses desafios é a criação de uma *Epistemologia do Sul*, que tem como exigência um pós-colonialismo. Essa exigência se concretiza pelo reconhecimento de que, em muitos aspectos, continuamos sendo sociedades coloniais, haja vista a permanência de uma colonização social e cultural. Além disso, e esse é outro aspecto fundamental da colonialidade, é a primazia da construção teórica no Norte colonizador que gera no Sul um Sul imperial. Dessa maneira, é fundamental saber o que é o Sul, a fim de se criar um Sul contra-hegemônico. (SANTOS, 2007a). Sul significa, com base em Santos e Meneses (2010), os lugares e povos explorados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Compreende, portanto, parte significativa do Sul geográfico, mas também diversos grupos no interior do Norte geográfico. O Sul aqui representa os oprimidos. O que seria, então, uma Epistemologia do Sul? Trata-se, conforme esses autores, de um conjunto de epistemologias que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo pelo pensamento hegemônico e valorizam os conhecimentos que resistiram

a esse processo de ocultamento e o diálogo horizontal entre conhecimentos. A este diálogo denomina-se ecologia de saberes. A ecologia de saberes, que se fundamenta no não desperdício de experiências, é a grande perspectiva que se abre a partir do Sul, pelas suas características de diálogo permanente, acolhimento de autorias e saberes diversos, pluralidade de alternativas e busca de uma autonomia solidária.

Considerações finais

Desde a segunda metade do século passado, vem se avolumando o número de teóricos que afirmam abertamente que o paradigma da modernidade já não se sustenta, chegando-se mesmo a falar em um novo paradigma dito pós-moderno ou em um paradigma emergente. Alguns teóricos chegaram a falar que não vivemos mais no mundo moderno, que ele é coisa do passado. Nós acreditamos que o momento atual corresponde a uma transição paradigmática, de forma que ainda não temos claramente definidos os traços do futuro, e que o paradigma moderno ainda está muito presente. Interessa-nos perceber, nesse caso, que tal modelo marcha para seu fim, curiosamente, em grande parte, em função dos próprios conhecimentos que foi capaz de produzir.

Isso significa que muitos dos cânones preferidos do paradigma moderno, como a ordem, a separabilidade, a lógica matemática, a predizibilidade, a causalidade linear, o conhecimento objetivo, o universo ordenado e mecânico, o dualismo homem-natureza, dentre outros, foram duramente questionados por conhecimentos produzidos pela própria ciência moderna. Outra razão para esse enunciado é a incapacidade de resolver as profundas crises instaladas, visto que é parte e promotora da própria crise.

Quando se afirma que o projeto de modernidade é parte da crise, basta compreendermos os pilares sobre os quais esse projeto se sustentou/sustenta: as tentativas de aniquilamento de formas de pensar, de se expressar, de se relacionar, de produzir alternativas; a produção do *outro* como objeto; a construção do homem como possuidor e controlador da natureza; a justificação da dominação como direito natural; a invenção de uma história humana unidirecional em que a ponta da lança é a Europa; a hipercientificização da emancipação e a hipermercantilização da regulação; as hierarquias abstratas, para citar alguns. Não é difícil perceber que muitos dos problemas, que hoje enfrentamos, têm suas raízes nestes pilares.

Por outro lado, o projeto de modernidade jamais poderia/poderá ser completado, uma vez que se sustenta na colonialidade. Uma colonialidade

do poder, mas também do saber, que resultou num verdadeiro epistemicídio, num desperdício de experiências, na redução da diversidade epistemológica e na invenção de inúmeros abismos. É em função disso que se tornou urgente falar em Epistemologias do Sul, no *plural*, a fim de se denunciar essa violência/dominação epistemológica e dar credibilidade a formas alternativas de conhecer e a novos sujeitos produtores de conhecimento. Para isso, no entanto, será preciso reconhecer que no próprio Sul há o Sul imperial, que continua a produzir como ignorância muitas das tentativas de reconhecimento do *outro* não como objeto, mas como sujeito, condição *sine qua non* para uma ecologia de saberes. Será este o grande desafio: produzir um conhecimento-reconhecimento, um conhecimento como princípio de solidariedade.

Referências

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 169-186. (Coleção Sur Sur). Disponível em: <<http://biblioteca virtual.clacso.org.ar/libros/lander/pt/CastroGomez.rtf>>. Acesso em: 10 out. 2011.

DESCARTES, Rene. *Discurso do Método*. São Paulo: M. Fontes, 1996. (Coleção Clássicos).

DOLL JÚNIOR, William E. *Currículo: uma perspectiva pós-moderna*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 55-70. (Coleção Sur Sur). Disponível em: <<http://biblioteca virtual.clacso.org.ar/libros/lander/pt/dussel.rtf>>. Acesso em: 10 out. 2011.

_____. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 21-53. (Coleção Sur Sur). Disponível em: <<http://biblioteca virtual.clacso.org.ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>>. Acesso em: 31 out. 2011.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008a.

_____. Novas reflexões sobre a ideia de América Latina: a direita, a esquerda e a opção descolonial. *Caderno CRH*, v. 21, n. 53, p. 239-252, maio/ago. 2008b.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. Complexidade e liberdade. In: BESNIER, Jean-Michel et al. *A sociedade em busca de valores: para fugir à alternativa entre o cepticismo e o dogmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 239-254. (Coleção: Epistemologia e Sociedade).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. Trad. de Wanderson Flor do Nascimento. In: BONILLO, Heraclio (Comp.). *Los conquistadores*. Bogotá: Tercer Mundo/Flacso, 1992. p. 437-449.

_____. A América Latina sobreviverá? *São Paulo em Perspectiva*, v. 7, n. 2, p. 60-66, abr./jun. 1993.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 55, p. 9-31. 2005.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007a.

_____. Para além do pensamento abissal. *Novos Estudos*, v. 79, p. 71-94, nov. 2007b.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

Recebido em 21 de março de 2013 e aprovado em 7 de agosto de 2013.