ORGANIZADORES
Alex Villas Boas
Anor Sganzerla
Iziquel Antonio Radvanskei
Sérgio Luis Nascimento

PUCPRESS

EPISTEMOLOGIAS SUL-SUL:

do mar que nos separa às pontes que nos unem

Alex Villas Boas
Anor Sganzerla
Iziquel Antonio Radvanskei
Sérgio Luis Nascimento
(Organizadores)

EPISTEMOLOGIAS SUL-SUL: do mar que nos separa às pontes que nos unem

PUCPRESS
Curitiba
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ (PUCPR)

Reitor
Ir. Rogério Renato Mateucci
Vice-Reitor
Vidal Martins
Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação
Paula Cristina Trevilatto

PUCPRESS
Coordenação
Michele Marcos de Oliveira
Edição
Susan Cristine Trevisani dos Reis
Edição de arte
Rafael Matta Carnasciali
Preparação de texto
Juliana Almeida Colpani Ferezin
Revisão
Juliana Almeida Colpani Ferezin
Capa e Projeto gráfico
Indianara de Barros
Diagramação
Ana Paula Vicentin Ferrarini

PUCPRESS / Editora Universitária Champagnat
Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar
Campus Curitiba - CEP 80215-901 - Curitiba / PR
Tel. +55 (41) 3271-1701
pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk - CRB 9/1118

E64
2022

Epistemologia Sul-Sul : do mar que nos separa às pontes que nos unem / Alex Villas Boas ... [et al.] (organizadores). – Curitiba: PUCPRESS, 2022.
260 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografias
ISBN 978-65-87802-80-0
ISBN 978-65-87802-79-4 (E-book)

1. Teoria do conhecimento. 2. Responsabilidade ambiental. 3. Bioética.
4. Direitos humanos. 5. Brasil. 6. Moçambique. I. Villas Boas, Alex.

21-096 CDD 20. ed. – 121

SUMÁRIO

PREFÁCIO

REMAR CONTRA O MAR

Várias vezes, ao falar da nossa relação com o Brasil, fiz referência ao nosso desconhecimento mútuo. A distância que separa Moçambique do Brasil é bem maior do que aquela que é sugerida pela geografia. Os países africanos de língua portuguesa partilham todos o mesmo sentimento: o Brasil fica bem para além do oceano Atlântico.

Na verdade, toda a América do Sul tem, na melhor das hipóteses, uma vaga ideia de onde se localiza Moçambique. Por que razão esse alheamento nos dói mais quando se trata do Brasil? A resposta parece óbvia: temos uma história e uma língua comum. Esperaríamos que essas pontes nos tornassem mais próximos, mais presentes. As pontes de que falamos são, no entanto, entidades vivas. Criam-se, alimentam-se, projetam-se no futuro.

Acreditamos ingenuamente que o passado basta como garantia de proximidade. Não é assim. A literatura já foi um elo fortíssimo. Na minha adolescência recebíamos em Moçambique o que de melhor se produzia na literatura brasileira. Essa janela dava-me a conhecer um Brasil que apenas os escritores são capazes de fornecer como tela viva e criadora de vida. Não sei de melhor mensageira que a literatura. Esta iniciativa surge na senda dessa troca que aproxima os povos por via das suas vozes, dos seus segredos, da sua alma profunda. Por isso, peço de empréstimo os augúrios dos que me antecederam: Saravá! Ou, nas vozes de Moçambique: Siavuma!

Mia Couto

Sobre a cooperação acadêmica, científica e cultural entre Brasil (PUCPR) e Moçambique (UCM)

APRESENTAÇÃO[1]

Eduardo Devés-Valdés[2]

O livro *Epistemologias Sul-Sul: do mar que nos separa às pontes que nos unem* representa um importante esforço para encontrar trabalhos que consigam dizer algo sobre o Brasil e Moçambique, mais amplamente sobre a América do Sul e a África ao Sul do Saara, com exceção de um par que lida apenas com Moçambique ou apenas com o Brasil e que rompe parcialmente o sentido do volume. Isso é notado pela revisão dos trabalhos um a um, que em momentos se desejariam mais próximos e até mesmo estabelecendo interações, conversando uns com os outros e escutando reciprocamente. Entendemos que encontrar e gerar pesquisas envolvendo ambas as regiões é uma tarefa difícil e ter encontrado e reunido tal quantidade é, na minha opinião, o maior mérito desse volume.

O livro busca unificar interesses daqueles que cultivam a filosofia, a historiografia, a teologia, o direito, a antropologia, e os estudos de religiões e gênero, entre outras perspectivas disciplinares, que se combinam com tanta frequência entre aqueles que querem fazer "estudos de área" e particularmente em áreas tão extensas. Estabelecem encontros temas relevantes como a ética, a internacionalização de universidades, as questões ambientais, os direitos humanos e as questões epistemológicas propriamente ditas.

Isso possibilita detectar fontes de emergência e propostas que permitam avançar para o desenvolvimento de critérios para pensar melhor sobre as regiões do Sul. Beneficiando-se da expressão feliz de Boaventura de Souza Santos, de longe o autor mais citado no texto, aqueles que reúnem

---

[1] Texto traduzido do espanhol ao português por Marnen Almeida Carvalho.

[2] Doutor em Filosofia pela Universidade de Lovaina (Bélgica); Doutor em Estudos das Sociedades Latinoamericanas na Universidade de Paris III. Professor da Universidade de Santiago do Chile.
E-mail: eduardo.deves@usach.cl

os trabalhos plurais publicados parecem querer avançar na tarefa de pensar o Sul desde o Sul. Assim, em um trabalho invertido, um pensador da potência que subordinava o Brasil e a Moçambique seria o maior contribuinte na tarefa de descolonização mental, na qual se encontram envolvidos aqueles que publicam nesse volume.

Quem fala de "epistemologias" do Sul não pode senão assumir que se trata de uma pluralidade que não estará isenta de coincidências e tensões, como sugerido nos trabalhos de Jelson de Oliveira, Alex Villas Boas e Jucimeri Isolda Silveira, de Wanderson Flor do Nascimento, de Anor Sganzerla, Gilson Leandro Queluz e Ivo Pereira de Queiroz, embora o livro não se detenha principalmente nisso.

II

Isso nos coloca diante de um grande problema teórico, que se intenciona abordar: acolher a trajetória do pensamento de nossas regiões, para reconhecer e valorizar nosso patrimônio de ideias, nosso "patrimônio eidético".

Entendo ao "acolher o patrimônio eidético" uma tarefa que envolve duas operações complementares: a primeira reconhecendo o que foi pensado tanto nos ambientes intelectuais letrados quanto nos não letrados; a segunda a assumi-lo como um patrimônio vivo que é necessário conhecer para potencializar, deixando-se inspirar por ele. Esse é precisamente o mais difícil para aqueles que pretendem pensar o Sul a partir do centro, porque sua formação intelectual os familiarizou com sua própria trajetória eidética, mantendo-os, grosso modo, de costas para os saberes das periferias. Não é menos verdade que grande parte das intelectualidades periféricas estão igualmente de costas para o patrimônio eidético de seus ecossistemas intelectuais. No entanto, o processo de acolhida tem alcançado saltos qualitativos, faz uns 50 anos, período em que as intelectualidades continuam a fazer esforços para se reconhecerem. Justamente esse volume recolhe e reconhece um conjunto de figuras e conceitos envolvidos em nosso patrimônio eidético: *Ubuntu*, teologia da libertação, Eduardo Mondlane, Samora Machel, Hampate Ba, María Paula Meneses, Achile Mbembe, Alexis Kagame,

Jean-Godefroy Bidima, Valentin Mudimbe, Franz Fanon, Hannibal Quijano, Leonardo Boff, Humberto Maturana, Francisco Varela, Paulo Freire, Ernesto Laclau, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone...

Isso nos coloca diante do que poderia ser chamado de "as condições para pensar o Sul e as relações Sul-Sul". Trata-se de acolher e valorizar o patrimônio eidético dessas regiões para reelaborá-lo na tarefa compartilhada entre elas e ele em dialética com o pensamento dos centros, mesmo em suas versões históricas de invasão-subordinação, como o outro lado da condição periférica.

Na Apresentação do dossiê *Diálogos del Sur*, publicada em CLACSO em 2015, Cielo, Gago e Vasquez (2015, p. 11) destacam que "[...] o Sul é uma topologia, um conjunto de questões problemáticas, uma história de conflitos e alguns vocabulários forjados em torno de lutas anticoloniais, de gestações de independência, de debates em torno da autonomia e sobre a forma Estado. O Sul é um arquivo teórico, epistêmico e prático."

Tomando essas últimas palavras, pode-se dizer que teria sido desejável que alguns trabalhos aprofundassem isso, visando a apresentação das contribuições do pensamento brasileiro e moçambicano para "repensar o Sul a partir da sua visão de mundo". A capitalização do patrimônio eidético das regiões do Sul (DEVÉS-VALDÉS, 2017) parece ser uma tarefa de maior interesse para esse fim. Quem sabe os editores se animem no futuro a realizar outro volume focado mais especificamente nessa questão. Seria muito interessante que os organizadores dessa obra e demais interessados dessem continuidade a esse volume sobre as Epistemologias do Sul.

III

Os interessados em estudos africanos encontram nessa obra a reflexão de alguns pesquisadores espalhados pelo mundo. Conheci alguns desses colegas, nos encontramos em diversas atividades acadêmicas que intencionam trabalhar nas relações Sul-Sul, tanto no campo da pesquisa quanto na organização de atividades que continuem essa trajetória difícil, ambiciosa e, acima de tudo, acidentada.

A tentativa de articular as intelectualidades dos sulistas, pelo menos esporadicamente e em iniciativas modestas, abre caminho na América do Sul graças a múltiplas reuniões promovidas pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), pela regional Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA) e por diversas seções nacionais, pela Asociacion Latinoamericana de Sociología (ALAS), pela Rede Internacional do Conhecimento, por centros e programas de estudo sobre as regiões do Sul, entre outros, como a Universidade de São Paulo (USP), a Universidade Cándido Mendes (UCAM) e a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) do Brasil, o El Colegio de México, a Universidad de Buenos Aires, o Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Como parte desse processo, na Universidad de Santiago de Chile (USACH) temos organizado as Conversas Intelectuais Sul-Sul que são inspiradas em reuniões realizadas anteriormente por figuras como Samir Amín, dando origem ao Fórum do Terceiro Mundo (*Foro del Tercer Mundo*), como Enrique Iglesias no marco da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), como Leopoldo Zea dentro da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), como Enrique Oteiza nas iniciativas de CLACSO, entre muitas outras atividades que são interrompidas tanto quanto são revividas em novas iniciativas da sociedade civil intelectual, na qual convergem universidades, redes intelectuais, organismos internacionais e figuras independentes convencidas da importância da elaboração de agendas que, embora possuam mais ilusão que pragmatismo, vão deixando pegadas.

Cito algumas frases ilustrativas do mestre Leopoldo Zea, um dos mais importantes pensadores sul-americanos do século XX, bem como um dos maiores promotores de redes intelectuais, com o qual quero mostrar como vão se articulando as ideias e as pessoas:

> Em 1973 conheci Charles Minguet em Dakar, Senegal, em uma reunião patrocinada pelo presidente do país, Léopold Sédar Senghor, sobre o tema "Negritude e indigenismo". Encontrei lá um amigo, Amos Segala, a quem conheci em Santa Margherita Ligure, Itália, em uma reunião do Columbianum, da qual ele

> era secretário. Essa instituição foi criada por um extraordinário padre jesuíta que acabou deixando a Ordem e seguindo para o clero secular, padre Angelo Arpa, que por suas ideias e atividades eles chamavam de "Il Prete Rosso", o Padre Vermelho. O Columbianum estava empenhado em redescobrir a América Latina, mas também em descobrir a África e os povos que haviam recebido o impacto colonizador do mundo ocidental com todas as consequências de tal empenho. Em Dakar também encontrei um amigo espanhol, Francisco Morales Padrón, professor de Sevilha, e conheci a Giuseppe Bellini, um proeminente professor italiano de cultura latino-americana. (ZEA, 1999, p. 45)

Creio que é útil assumir, como penso que se desprende das frases de Zea, que o ofício da tarefa intelectual compartilhada com pessoas de origens distantes se aprende na reciprocidade. As pessoas e suas instituições vão se envolvendo umas com as outras através de reiterados encontros que lhes permitem conversar, reconhecerem-se, fazerem amizades e projetar assim outras iniciativas.

IV

Isso nos leva a estabelecer alguns critérios para acolher o patrimônio eidético das periferias, de modo a não o ler de forma acrítica, ingênua, autocomplacente ou idealizada. Aponto quatro critérios, não porque eles sejam os únicos, mas porque eles parecem relevantes para mim.

Um critério-chave é que a trajetória eidética deve ser acolhida com o mesmo sentido crítico com o qual acolhemos o pensamento da modernidade do centro, sem nos deixar levar por uma ingenuidade que pode cair num "populismo bonachão" que se inclina a acreditar que as intelectualidades da África e da América do Sul espontaneamente dizem a verdade sobre as nossas regiões, enquanto os europeus se não criticam a modernidade colonialista mentem de modo sistemático. Esse tipo de perspectiva, por um lado, torna incompreensíveis as formas de dominação que ocorrem em nossas próprias regiões e, por outro, também não explicam por que

em regiões com tanta harmonia, espiritualidade e bem viver, ubuntu ou sumak-kausai, há pessoas que continuam a migrar para o centro, e não se vê o contrário, pessoas da Europa saindo em massa em uma autêntica busca ao coração da África e de Nossa América.

Aliás, como aponta Wanderson Flor do Nascimento (cf. Capítulo 7), não se trata de uma restauração de um passado puro, idílico e harmonioso de um povo radiante. Tampouco se trata de intelectualidades contemporâneas que teríamos a capacidade de penetrar de modo transparente nos problemas do Sul ou transmitir as soluções corretas aos nossos problemas e, em todo caso, está claro que não somos capazes de implementá-los.

Em outras palavras, acolhemos vozes que advêm de nossos povos com seus pontos fortes e debilidades, mas não expressões de felizes verdades fundamentais. Vozes que devem ser tratadas com uma crítica equivalente às que se aplicam às vozes que advêm de centros neocolonialistas. Digo crítica "equivalente" não idêntica, pois ela deve se concentrar em questões similares e diferentes. Desde as periferias são emitidas vozes de dominação, de encobrimento e de mistificação, embora, muito escassamente, vozes que pretendem colonizar ou subordinar outros povos, ainda que possamos encontrar, sobretudo no que tem sido chamado de "grandes Estados periféricos" (GUIMARÃES, 1999), tendências como as sustentadas pela escola "Brasil grande potência" ou como o "ideoglobia" chinesa do "todos debaixo do céu" ou *tianxia*, tendências que apontam para subordinações alternativas (DEVÉS-VALDÉS, 2016).

Um segundo critério a ser ressaltado consiste em evitar as fórmulas autocomplacentes, pretendendo que este pensamento colonial tenha captado as essências de nossos povos, como a de Hampate-Ba (2010, p. 173): "[...] todas as tradições africanas postulam uma *visão religiosa do mundo*. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento". Ou ainda a frase inspirada na obra Kwame Gyekye: "O Africano não acredita na morte definitiva, ele tem a consciência de que morrer é uma saída temporária do indivíduo da comunidade, do convívio físico para automaticamente integrar a sociedade invisível dos antepassados" (Capítulo de Ester Lucas José

Maria e José Blaunde). América do sul e África são suficientemente plurais, em mudança e fugidias às capacidades de compreensão, para que seja possível alcançar definições deste tipo de radicalidade.

Esse mesmo assunto pode ser abordado, tendo em conta que certas categorias que imaginamos e que são uma parte importante de nosso patrimônio, vão se transformando em letra morta, pelo menos em certa medida. Isso aconteceu em parte com o pensamento liberacionista de que tratam, direta ou indiretamente, vários autores e autoras deste livro (Emilce Cuda, Jelson Oliveira, Alex Villas Boas e Jucimeri Silveira, que não necessariamente deslizam pela ladeira que eu aponto).

O pensamento liberacionista sul-americano, considerando a pedagogia e a teologia, mais que outras vertentes, é o que mais tem impactado fora da região, ainda mais do que o dependentismo que ocupa o segundo lugar. Trata-se de um movimento de ideias com uma presença tremenda entre nós até hoje. Acredito, no entanto, que se deve enfrentar seriamente a questão de por que a teologia da prosperidade e suas expressões práticas têm na atualidade de maneira muito importante, a partir de 2000, uma presença maior no mundo popular, onde o liberacionismo é minimizado.

O liberacionismo é uma escola de pensamento a que tenho sido mais próxima desde os meus primeiros anos como estudante, com professores e amigos, entre eles Ronaldo Muñoz, Pablo Richard e Diego Irarrazabal, tendo me mantido ao longo dos anos em redes intelectuais muito próximas de participantes do pensamento liberacionista como Dina Picotti, Horacio Cerutti, Ricardo Salas e Antonio Sidekum, entre tantos outros. Isso me leva a perguntar mais radicalmente pelo fenômeno da teologia da prosperidade e o crescimento das religiões evangélicas, especialmente o pentecostalismo, que também crescem na África (cf. Capítulo de Villas Boas-Jucimeri e Paulina Chiziane). Precisamente, seria virar as costas para a realidade, e não seria a primeira vez que o fizemos, atribuir isso ao dinheiro americano, sem ignorar a sua influência. E se alguém tivesse que perguntar: Onde está o povo? Um dos lugares mais importantes: com a teologia da prosperidade! Uma prática que de forma muito viável mescla uma vida cotidiana da comunidade com um imenso apetite pela ascensão social e crescimento do poder aquisitivo.

Boaventura de Souza Santos, provavelmente o maior papa do progressismo brasileiro, às vezes inspira um pensamento em que convivem facilmente as afrontas contra a modernidade europeia com um "popularismo" (a exaltação do povo pobre como fonte de cultura e virtude) no qual tudo é harmonizado com tudo em uma interculturalidade fácil e bonachona. Isso como se não houvesse "contradições no seio do povo", como se não houvesse opacidade nas academias, como se bastasse um cristianismo de devoções que não diz nada de pedofilia ou da exploração dos pobres, onde não há contradições entre pastores e ovelhas, onde pastores cuidam de suas ovelhas, até mesmo as protegem de lobos malignos, mas não se fala de quando são tosquiadas ou assadas. Este livro não se encontra completamente livre desse tipo de discurso.

Quando Paulina Chiziane se ocupa das tensões, convivências e convivências entre "curandeiros" e "pastores", ela nos mostra o outro lado dessas harmonias simplificadas entre tanta bondade intercultural. Ela nos mostra a face suja da necessidade: comer e calar a boca, trapacear e ascender socialmente. A demonização do competidor como parte de uma ampla cultura popular constitui o outro lado do populismo *bonachão*.

Um terceiro critério para acolher o patrimônio eidético consiste em não deixar-se envolver em parcelamentos fáceis, para o qual é necessário um conhecimento razoavelmente amplo dessas trajetórias eidéticas, ou seja, assumindo o "epistemicídio" como "dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações" (Jelson de Oliveira), o que é chave neste volume, não se trata de imaginar uma solução demasiado fácil onde todos seríamos vencedores.

Abraçar o patrimônio eidético de nossos povos é precisamente reviver, revitalizar, recolher aquilo vem sendo destruído e esquecido, não apenas pelas potências coloniais ou neocoloniais que têm praticado o racismo sistemático enquanto devastam os direitos humanos (Sergio Luis do Nascimento e Elston Américo Junior), mas também por um pensamento que tem sido elaborado em ecossistemas intelectuais internos geridos por múltiplas formas de dominação (Débora Quaresma), da qual a universidade sul-americana faz parte (Josenilde Mário Janguia) e que, no entanto, também devemos assumir como uma das formas de nosso patrimônio eidético e reprocessar.

Um quarto e último critério que devo destacar consiste em acolher o patrimônio na linha de realizar um trabalho em conjunto Sul-Sul.

Nos parágrafos acima foi destacada uma trajetória de iniciativas de colaboração intelectual África-América do Sul. Este livro não é apenas sensível a esse assunto, mas faz parte desse mesmo processo. Vários trabalhos fazem alusão às tarefas em que as intelectualidades sul-americana e africana se encontram em universidades e pós-graduações (Josenilde Mário Janguia, Alex Villas Boas e Jucimeri Isolda Silveira).

Avançar nesta tarefa coordenada é, em grande medida, o que justifica pensar as relações Sul-Sul, ao mesmo tempo que é uma maneira de acolher o nosso patrimônio eidético. O Grupo de Curitiba faz uma contribuição que esperamos ser mais uma dentro de uma trajetória à qual foi integrada há alguns anos e que vem se valorizando desde então.

Referências

CIELO, C.; GAGO, V.; VAZQUEZ, J. D. Presentación del Dossier In Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, v. 19, n. 51, p. 11-28, 2015.

DEVÉS-VALDÉS, E. *Paralelos peligrosos:* Japón en Asia, Brasil en África: panasiatismo y lusotropicalismo de grandes potencias; Una agenda intelectual. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/37902325/La_escuela_Brasil_Gran_Potencia. Acesso em: 15 jan. 2020.

DEVÉS-VALDÉS, E. *Pensamiento Periférico Asia África América Latina Eurasia y más:* una tesis interpretativa global. Santiago: Editora Ariadna, 2017.

GUIMARÃES, S. P. *Quinhentos anos de periferia*. Porto Alegre: Contraponto; UFRGS, 1999.

GYEKYE, K. Person and Community in African Thought. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P.J. (ed.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 297-312.

HAMPATÉ BÂ. A tradição viva. In: KI-ZERBO (Editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

ZEA, L. El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio. *Cuadernos Americanos*, n. 73, 1999.

CAPÍTULO 1

DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL A UM NOVO *ETHOS* SULISTA: COMUNIDADES TRADICIONAIS E RESPONSABILIDADE AMBIENTAL

Jelson Oliveira [1]

"Assim falou a águia o perceber as penas
A flecha que a perfurava:
Então somos abatidos
por nossas próprias asas"

Ésquilo

INTRODUÇÃO

O conceito de epistemologia tem sido utilizado, ao longo da história ocidental, como sinônimo de esclarecimento e reflexão sobre o acesso do ser humano à verdade do mundo. No geral, *epistemé* (ἐπιστήμη), desde Platão, é a alternativa tanto à ignorância quanto à mera opinião sem fundamento e, nesse sentido, caracteriza-se como uma atitude orientada pelo *logos* e, consequentemente, por uma série de postulados que formam práticas discursivas centradas na racionalidade. Se, obviamente, tal conceito tem servido para orientar a atividade intelectual, fazendo-a escapar das várias armadilhas que podem aprisionar e impedir o acesso à verdade, é também

[1] Doutor em Filosofia. Professor do curso de Filosofia da PUCPR e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Professor convidado no Doutorado em Humanidades da Universidade Católica de Moçambique (UCM). E-mail: jelsono@yahoo.com.br

necessário reconhecer que tal estratégia tem se revelado como um novo "canto de sereia" capaz de enganar aqueles que, por sua própria fidelidade, acabam se deixando seduzir pelo encantamento da lógica racional, europeiamente centrada, cientificamente fragmentada e ecologicamente prejudicial. Horkheimer (1989, p. 18) identificou esse processo como a tendência central do iluminismo moderno, cuja base teria sido uma epistemologia da coisificação:

> Identificando por antecipação o mundo matematizado, pensando até as últimas consequências, com a verdade, o iluminismo acredita estar a salvo diante do retorno do mito. Ele identifica pensar e matemática. [...] O pensar se coisifica no processo automático que transcorre por conta própria, competindo com a máquina que ele próprio produz para que esta possa finalmente substituí-lo. [...] O iluminismo transforma o pensamento em coisa, em ferramenta, como ele próprio o denomina. (HORKHEIMER, 1989, p. 18)

Estamos no campo da dominação técnica da natureza por meio de um pensamento empobrecido que dá sinais de falência que não demoram a aparecer quando analisamos aquilo que tem sido a soberania epistêmica da ciência moderna, com seus métodos e práticas que, dados os elementos hegemônicos e intransigentes, têm contribuído para a negação dos outros tipos de modelos epistemológicos, gerados a partir de outras identidades culturais, outros momentos e movimentos históricos e outras geografias. Trata-se, portanto, de confrontar o saber tradicional da cientificidade reinante, com os saberes plurais negados ao longo da história ocidental euro e etnocêntrica, em benefício destas mesmas identidades culturais negadas pelo colonialismo e suas práticas discursivas. O pressuposto dessa perspectiva é a ideia de que o pensamento não pode ser pensado como algo separado histórica, social e politicamente e que, consequentemente, o sujeito do pensamento também não. Além disso, seria preciso vencer aquela afirmação kantiana segundo a qual o homem seria unicamente o "reino dos fins" e tudo o

resto teria um "valor condicional" em relação a ele mesmo (KANT, 1974, p. 65)[2]. Tal sujeito, assim, não pode ser pensado mais a partir de uma separação exaustiva em relação ao objeto (mundo): seria preciso vencer a hipótese segundo a qual "a sociedade moderna nasce com a ruptura da ordem sagrada do mundo; no lugar dela aparece a separação, mas também a interdependência da ação racional instrumental e do sujeito pessoal" (TOURAINE, 1995, p. 28). Ao contrário, será necessário reconhecer que todos os sujeitos são política e culturalmente situados e que seus modos de pensar aliam-se aos seus modos de viver. Como um aspecto recusado pela ciência moderna, a subjetividade foi associada a elementos como crenças e valores, irreconciliáveis com a exigência de objetividade empírica que passou a orientar a epistemologia, pelo menos desde o século XVI.

Questionar o paradigma eurocêntrico absolutizado historicamente pela ideia de subjetividade moderna significaria reconhecer as sujeições geradas ao longo da história e como aquela estratégia gerou uma violência cultural cujos sinais se contam hoje contra as próprias populações colonizadoras, na forma da atual crise climática. Do ponto de vista da América Latina, Dussel (2002, p. 63) tem sido uma das vozes mais importantes no sentido de criticar esse processo de negação das subjetividades "locais":

> De fato, o procedimento formal de *simplificação* para tornar "manejável" o sistema-mundo produz subsistemas formais racionalizados que depois, não têm pauta internas de autorregulação de seus limites na própria modernidade, que poderiam reconduzi-los ao serviço da produção, reprodução e crescimento da vida de cada sujeito ético. É neste momento que surgem as críticas a partir de dentro do "centro" (e da periferia, como a nossa) contra a própria modernidade.

[2] "Ora, digo eu: o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirige a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria um valor" (KANT, 1974, p. 65).

Além de Dussel, tal perspectiva crítica tem sido insistentemente formulada, sob outro ponto de vista (embora convergente), por Santos (2010) a partir de três perguntas fundamentais: a primeira pensa a causa ("Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento?"); a segunda, as consequências ("Quais foram as consequências de uma tal descontextualização?"); e a terceira, as alternativas ("São hoje possíveis outras epistemologias?") (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

1. Os prejuízos ontológicos da hegemonia do modelo epistemológico científico moderno

Do ponto de vista da causa, ou seja, da primeira das questões, trata-se de reconhecer a hegemonia do modelo epistemológico que se articula a partir do século XVI e que se costuma chamar de "ciência moderna", cuja marca é a formulação de leis gerais e cujo modelo são as ciências naturais. Hans Jonas, filósofo judeu-alemão, autor de *The phenomenon of life*, reconheceu tal perspectiva como uma "ontologia da morte", ou seja, uma epistemologia cuja raiz é a descoberta da matéria pura (inerte, morta), orientada por leis e transformada no único dado conhecível, abrindo caminho para o dualismo e para os monismos materialista e idealista. A epistemologia moderna, assim, ao pretender acessar o dado mais primordial da existência, que é o organismo vivo, gerou uma ontologia privativa, na medida em que não logrou acessar o dado da vida em sua totalidade, empurrando todas as demais formas de explicação dos fenômenos vitais para o campo subjetivo e, no geral, místico-religioso. O resultado é que a vida permaneceu como um enigma para a epistemologia moderna, cujas premissas não se compatibilizam com a tentativa de descrição do fenômeno a partir da lógica científica moderna, o que legitimaria e exigiria o uso de outras "ferramentas" teóricas e, consequentemente, de outros saberes culturalmente situados. O que Jonas faz notar é que toda o dualismo que marca a história do Ocidente, teria trabalhado para "retirar da esfera física os conteúdos espirituais e, por fim, depois de sua época haver passado, deixou atrás de si um mundo privado

de todos estes atributos" (JONAS, 2004, p. 22). As explicações científicas modernas, reféns da lógica epistêmica das ciências naturais, foram incapazes de superar as polaridades que separaram matéria inanimada e vida, exterioridade e interioridade, preferindo a exclusão mútua entre espírito e matéria, em benefício do primeiro.

Com a ascensão da modernidade, a epistemologia inaugurou as duas perspectivas pós-dualistas, como tentativas de acessar uma unidade interpretativa que desse conta do fenômeno da vida em sua duplicidade "material" e "espiritual", tarefa que fracassou na medida em que os dois polos permaneceram não intercambiáveis: tanto o monismo idealista quanto o materialista permaneceram em campos diversos, mantendo uma polaridade excludente. A evidente vitória do segundo no campo epistemológico da ciência moderna fez com que a vida e o mundo como um todo fosse conhecido "à maneira de um cadáver", ou seja, "privado de seu mistério" (JONAS, 2004, p. 24). Nesse campo, a evidência da vida em seu resíduo de interioridade, confronta-se tanto com o dualismo quanto com a própria "alternativa dualismo-monismo", ou seja, à medida que a suposta "suspensão da contradição e a solução do enigma" veio como resultado de uma abreviação em favor da morte. A outra opção seria que o enigma permanecesse em aberto, maculando a atividade científica com a incapacidade de decifração. Em resumo, o monismo da alma, agora "arcaico" e sem validade, não teria mais nenhum lugar na modernidade. Por isso, orientados pela epistemologia reinante, os movimentos pós-dualistas passam a se ocupar "com as duas peças deixadas pelo dualismo, frente às quais ela só consegue ser monista ao preço de uma escolha ontológica entre os dois, de uma opção por um ou por outro" (JONAS, 2004, p. 26). Entre esses dois polos, o material ganhou preponderância no campo científico, anulando precisamente, segundo o autor, a ideia de pluralidade de perspectivas, em nome da unidade epistêmica, ou seja, da explicação unitária e atomística de cada um dos fenômenos existenciais.

O problema é que o materialismo que orientou a ciência moderna teria fracassado na análise (propositadamente unilateral) da vida sensitiva, dado que ele se aliou à possiblidade de explicar unicamente a matéria inerte, orientada por leis. Como o ponto de partida do materialismo é sempre

"particular" e "privativo", ele deixou de lado a ideia de subjetividade, interioridade ou mesmo de consciência. Ora, como consequência disso, a própria insistência na pretensa neutralidade ou objetividade epistemológica teriam conduzido ao fechamento em relação aos aspectos sócio-políticos e culturais que direcionam as práticas discursivas da epistemologia moderna. A vida, assim, segundo Jonas (2004, p. 28), é um exemplo bastante evidente da crise latente da epistemologia moderna e é ela, também, que se torna "o critério de toda ontologia futura que possa aparecer como ciência". A epistemologia nascida do materialismo, assim, seria "uma face da ontologia da morte" (JONAS, 2004, p. 30), na medida em que deixou de fora outros aspectos da ontologia que não puderam ser acessados pelo conhecimento limitado da ciência moderna. Por isso, segundo o autor, o materialismo se expressa como uma "renúncia agnóstica" da física moderna no que tange aos fenômenos que não cabem nas formas de conhecimento vigente como as únicas aceitas.

O resultado é que a epistemologia moderna deixou ininteligível a realidade psíquica que caracteriza o vivo e, com isso, não foi capaz de pensar o "conceito da natureza como um todo atuante" (JONAS, 2004, p. 35), dado que se orientou basicamente pela "negação das causas finais como um *a priori* da ciência moderna" (JONAS, 2004, p. 44), algo que teria começado com os primeiros embates da modernidade contra o aristotelismo. Tal rejeição da ideia de finalidade natural teria passado a orientar as investigações científicas e a simples busca por elas passou a ser considerada como um "desvio" daquilo que seria o modo correto e verdadeiro de fazer ciência. O conceito fora, assim, interditado, sem que fosse considerado "estranho ou abstruso, ou mesmo antinatural", dado que a experiência humana mais corriqueira comprovaria sua existência. Tratar-se-ia, assim, de uma recusa epistemológica sem nenhum apoio em dados ontológicos. Como tal, o "monopólio epistemológico" (JONAS, 2004, p. 45) da objetividade exclui por definitivo a ideia de finalidade da natureza, reservando-a ao âmbito da subjetividade neutra e esvaziada, sendo tal tarefa também tenha exigido a exclusão radical do antropomorfismo: o homem não teria o direito de transferir o que está nele para o resto da realidade. Na tentativa – justa – de limpar o conceito de natureza de todas as suas variações místicas

e metafísicas, apostou-se radicalmente na impessoalidade e na objetividade das explicações e isso exigiu a desvinculação da natureza em relação a causas finais, algo que, a própria experiência do orgânico comprovou insustentável.

2. Outros saberes, outras epistemologias

Em busca de uma alternativa, Jonas (2004, p. 115) propõe uma reinterpretação do fenômeno da vida a partir de uma perspectiva integral: "a vida só pode ser conhecida pela vida". Em outras palavras, é como fenômeno unitário, portanto, que o autor vê a vida e, como alternativa à epistemologia moderna, faz uso da fenomenologia como meio de acesso àquela interioridade que marca toda a história evolutiva da vida na forma da liberdade. Essa perspectiva não é outra coisa do que uma tentativa de superação de uma zoologia privativa por meio de uma antropologia progressiva, que passa a pensar o ser humano como integrado a todo o âmbito natural.

A nova estratégia passa, inclusive, por novas teorias que colocaram em xeque a velha epistemologia a partir de dentro e que inclui a teoria da relatividade de Einstein, o princípio de incerteza de Heisenberg, o teorema da incompletude de Gödel e a teoria das estruturas dissipativas de Prigogine, a complexidade na auto-organização dos seres do norte-americano Heinz von Foerster e seu grupo de pesquisa multidisciplinar, a teoria não linear do laser, do alemão Herman Haken, a teoria sistêmica do austríaco Ludwig von Bertallanfy e as características da vida anunciadas pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, as quais levaram às teorias da inter e da transdisciplinaridade, cujo sentido tem sido reaproximar os polos antagônicos das ciências naturais e humanas ou, em outro sentido, da visão epistêmica de cunho materialista e daquela de perspectiva idealista. Um tal novo complexo teórico nasce a partir da crise do paradigma dominante na ciência moderna e, por isso, emerge como uma alternativa cujos princípios fundadores partem do reconhecimento de que todo conhecimento natural é também social, tem ligação direta com a subjetividade que o anuncia (é autoconhecimento), tem tempo e geografia e visa constituir-se como senso comum. Santos (2010, p. 69) aponta essa perspectiva afirmando que "o sujeito, que

a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica". Em outras palavras, cabe agora ao sujeito desenvolver um tipo de paradigma que não anule a fonte mesma do conhecimento, ou seja, a experiência da subjetividade engendradora capaz de anular o mecanicismo e o materialismo da ciência moderna, sua hiperespecialização.

Por isso, no campo das alternativas epistemológicas, Santos e Meneses (2010) chegam ao conceito de "Epistemologias do Sul", dado que reconhecem que todo o colonialismo que se abateu sobre o continente americano e africano, por exemplo, também se constituiu como uma "dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder" (SANTOS; MENESES, 2010, p. 19). Como resultado do diagnóstico que verificou a crise paradigmático da epistemologia tradicional, os autores chegam a uma nova forma de pensar que reconheça tanto saberes outros quanto outros lugares de produção desses saberes. Nesse sentido, o conceito de Epistemologias do Sul é expresso da seguinte maneira:

> Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7)

A nova perspectiva epistemológica, assim, passa pelo reconhecimento dos novos saberes que devem, agora, ser pensados de forma interconectada, a partir de suas relações e não mais sob o ponto de vista do isolamento e fragmentação, propaladas pela ciência moderna. Ora, é precisamente nesses saberes que Jonas (2004) parece encontrar elementos capazes de possibilitar o enfrentamento da crise ambiental que se abate sobre a civilização tecnológica.

PUCPRESS

PUCPRESS

9 786587 802800

Nesta obra, além dos capítulos de cunho epistemológico e antropológico, estão incluídos textos que problematizam a colonialidade e a decolonialidade. Essas concepções dinamizam a aproximação do pensamento crítico mundial a partir do lugar de reflexão dos(as) autores(as) dos continentes africano e latino-americano.

Os temas abordados discutem a função que o racismo epistêmico desempenhou na reprodução de privilégios na estrutura social do pensamento contemporâneo. Assim, pressupostos epistemológicos aqui trabalhados sinalizam uma visão de mundo e de ser humano.

Os apreciadores de uma boa leitura identificarão nos quatro eixos do livro (Filosofia, Bioética, Teologia e Direitos humanos) novos horizontes e o rompimento de fronteiras da afrocentricidade e ancestralidade epistemológica do pensamento diaspórico.