

NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE CIÊNCIA E DECOLONIALIDADE NOS PAÍSES SUL-SUL

Luís Tomás Domingos – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0062-6834>

Simone Cabral Marinho dos Santos – ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8338-8482>

RESUMO:

Os efeitos do colonialismo em razão do controle do colonizado pelo colonizador mantêm estreita ligação com as relações entre o saber e o poder. Trata-se de uma centralização na produção de saberes e de conhecimentos que ditam o lugar privilegiado de quem fala, de quem escreve. Nesse debate sobre o processo de colonização é central, portanto, questionarmos o lugar da produção e a circulação de conhecimentos. Esse artigo, de caráter teórico, tem como objetivo refletir sobre os desafios da produção, legitimação e democratização do conhecimento científico nos territórios sul-sul. Pautamos o processo de colonização do ponto de vista de pensadores que fazem uma leitura histórico-filosófica descolonizada, para além da produção de um saber europeu colonial tradicionalmente aceito e situado no mundo científico como conhecimento universal. Não se trata de negar, mas questionar a posição privilegiada de quem fala em nome de um outro, que é assim relegado ao silenciamento e invisibilidade. Por outras palavras, está aqui posta a exigência de um saber que permita captar a totalidade do objeto científico, cujas respostas às perguntas que levanta exigem a compreensão da existência de toda uma diversidade de saberes.

Palavras-chave: Decolonialidade. Subalterno/Oprimido. Ciência

INTRODUCTORY NOTES ON SCIENCE AND DECOLONIALITY IN SOUTH-SOUTH COUNTRIES

ABSTRACT: The effects of colonialism due to the control of the colonized by the colonizer are closely linked to the relationship between knowledge and power. It is about a centralization in the production of knowledge and knowledge that dictate the privileged place of those who speak, of those who write. In this debate about the colonization process, it is therefore central to question the place of production and circulation of knowledge. This theoretical article aims to reflect on the challenges of production, legitimation and democratization of scientific knowledge in south-south territories. We guide the colonization process from the point of view of thinkers who make a decolonized historical-philosophical reading, beyond the production of a colonial European knowledge traditionally accepted and situated in the scientific world as universal knowledge. It is not about denying, but questioning the privileged position of those who speak on behalf of another, who is thus relegated to silencing and invisibility. In other words, the demand for knowledge that makes it possible to capture the totality of the scientific object is here, whose answers to the questions it raises demand an understanding of the existence of a whole diversity of knowledge.

Keywords: Decoloniality. Subaltern/Oppressed. Science.

NOTAS INTRODUCTORIAS SOBRE CIENCIA Y DECOLONIALIDAD EN LOS PAÍSES DEL SUR-SUR

RESUMEN: Los efectos del colonialismo por el control de los colonizados por parte del colonizador están íntimamente ligados a la relación entre saber y poder. Se trata de una centralización en la producción de saberes y saberes que dictan el lugar privilegiado de los que hablan, de los que escriben. En este debate sobre el proceso de colonización, es central entonces cuestionar el lugar de producción y circulación del conocimiento. Este artículo teórico tiene como objetivo reflexionar sobre los desafíos de la producción, legitimación y democratización del conocimiento científico en los territorios sur-sur. Orientamos el proceso de colonización desde la mirada de pensadores que hacen una lectura histórico-filosófica descolonizada, más allá de la producción de un saber europeo colonial tradicionalmente aceptado y situado en el mundo científico como saber universal. No se trata de negar, sino de cuestionar la posición privilegiada de quien habla en nombre de otro, que queda así relegado al silenciamiento y la invisibilidad. En otras palabras, está aquí la demanda de saberes que permitan captar la totalidad del objeto científico, cuyas respuestas a las preguntas que plantea demandan la comprensión de la existencia de toda una diversidad de saberes.

Palabras clave: Decolonialidad. Subalternos/Oprimidos. Ciencia

1. INTRODUÇÃO

O projeto colonizador criou um agenciamento em torno da centralidade do pensamento imperialista que se firmou na reificação dos povos nativos, justificando assim a dominação. Tomada pela defesa de um projeto civilizatório, a colonização fez da subordinação o viés para fundar a dicotomia entre seres humanos e não humanos. Para o colonizador, o colonizado é um ser humano diminuído, que, por sua vez, é condicionado a acreditar que quanto mais próximo do modo de vida do colonizador, mais humano se tornará. É nesse contexto, como afirmou Fanon (1968), que a incivilidade ganha adeptos locais, entre os próprios colonizados. Essa dicotomia se reproduz em um processo de desumanização, pela forma de trabalho forçado e pela aniquilação cultural, que se legitimaram por meio de leis que justificavam as diferentes formas de violência, a exclusão e desigualdade social.

Os efeitos do colonialismo em razão do controle do colonizado pelo colonizador mantêm estreita ligação com as relações entre o saber e o poder. Trata-se de uma centralização na produção de saberes e conhecimentos que ditam o lugar privilegiado de quem fala e de quem escreve. Nessa lógica, a diferença se legitima pela desigualdade, não pela valorização e respeito à diversidade. Com o avanço da colonização, os instrumentos de controle do colonizador sobre o colonizado se consolidam. Nessas formas de controle estão pensamentos, saberes e

conhecimentos predominantes, que se perpetuam na ciência, na política, no trabalho, na cultura, na linguagem e na vida social.

Nesse debate sobre o processo de colonização é central questionarmos a produção e a circulação de conhecimentos. É quando enveredamos pelas seguintes perguntas: **Que espaço ocupa a produção de conhecimento nos países sul-sul? Como se constroem os saberes? Quem produz? O que produz e para quem?** Na tentativa de respondê-las, esse artigo, de caráter teórico, tem como objetivo refletir sobre os desafios da produção, legitimação e democratização do conhecimento científico dos territórios sul-sul.

Igualmente, buscamos atender a um dos eixos prioritários de investigação da Rede Internacional Interdisciplinar de Pesquisadores em Desenvolvimento de Territórios (Rede-TER): o Eixo 3 (Popularização de ciência e tecnologia na educação presencial e a distância). Um dos focos desse Eixo é a promoção de uma ciência que problematize e/ou responda aos desafios da democratização do conhecimento científico em territórios periféricos. Assim, procuramos desconstruir visões de produção do conhecimento submetidas à luz de paradigmas conservadores e/ou coloniais, que resultam na reprodução de limites e obstrução às liberdades democráticas.

Por essa via de entendimento, o artigo pauta o processo de colonização do ponto de vista de pensadores que fazem uma leitura histórico-filosófica descolonizada, para além da produção de um saber europeu colonial aceito e situado no mundo como conhecimento universal.

2. DECOLONIZAÇÃO E PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SUL-SUL

A corrente decolonial problematiza a produção do conhecimento e as narrativas dominantes do pensamento oriundas da Europa colonizadora. Intelectuais e pesquisadores da decolonialidade têm lançado bases e categorias interpretativas da realidade a partir das experiências da América Latina, Caribe, África e Ásia, entre eles, Mignolo, Quijano, Freire, Fanon, Spivak e Césaire. Aliás, foi Aimé Césaire (1978), poeta e político de Martinica nas Antilhas caribenhas e região ultramarina francesa, quem afirmou, em livro publicado originalmente em 1950, ser a Europa

indefensável, em razão da crueldade do processo de colonização e da forma como esta foi normalizada por intelectuais da época. Assim proferiu Césaire (1978):

Onde quero eu chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida, que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é o seu castigo (CÉSAIRE, 1978, p.21)

A premissa é que não há colonização inocente. A condição de opressão, de violência e de subjugação constituem o cotidiano do mundo colonial. O nazismo, expresso na menção a Hitler, é lido como uma extensão do colonialismo doméstico que chega aos povos europeus. Césaire (1978) coloca a colonização em igualdade com o nazismo, ao mesmo tempo, como um estado de barbárie. Em sendo a colonização um estado de barbárie, oposto à civilização, embrutece o colonizador, desumanizando-o, à medida que este desumaniza o colonizado.

Na relação entre colonizador e colonizado não há contato humano, mas o uso da força, da violência, da intimidação que transforma essa relação em “coisificação”, valendo-se da visão do nativo como ser inferior. Aqui, repousa uma das severas críticas de Césaire à colonização: sua “mentira principal” é a defesa da civilização como justificativa de todo processo colonial. Com efeito, define colonização como “uma cabeça de ponte, em uma civilização, da barbárie que, a qualquer momento, pode levar à pura e simples negação da civilização” (CÉSARIE, 1978, p. 21).

A justificativa da civilidade é acompanhada da ideia de progresso. Em oposição às supostas vantagens do progresso advindas pela colonização, Césaire lembra de como sociedades foram esvaziadas de si mesmas, arrancadas à força “[...] aos seus deuses, às suas terras, aos seus costumes, à sua vida, à vida, à dança, à sabedoria” (CÉSARIE, 1978, p. 25). A ação colonial inculcou sabiamente no colonizado “[...] o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o desespero, o servilismo” (CÉSARIE, 1978, p. 26). É fato, segundo Césaire, que a desmensurada ambição pela conquista do progresso moveu o processo de colonização, em que “a crueldade, a mentira, a baixezca e a corrupção contaminaram maravilhosamente a alma da burguesia europeia” (CÉSAIRE, 1978,

p.31).

Outro que, assim como Aimé Césaire, nasceu em Martinica e também assumiu uma postura anticolonial, foi Frantz Fanon. No livro *Os condenados da Terra*, publicado inicialmente em 1961, Fanon nos adverte que, para o domínio da exploração dos povos nativos e suas terras, a colonialidade se coloca como indispensável à modernidade, fazendo do terceiro mundo a grande invenção da Europa (FANON, 1968).

Fanon (1968) toma a violência como principal instrumento do processo de colonização e, igualmente, do processo de libertação nacional, ou seja, de descolonização. Em virtude do seu envolvimento no processo de libertação da Argélia, testemunhou a violência do colonizador em suas formas mais duras de repressão. Para Fanon (1968, p. 65), “o regime colonial legitima-se pela força” se impõe “à força de baionetas” dos conquistadores, como fazem lembrar as estátuas de Faidherbe, Lyautey, Bugeaud e sargento Blandan em solo colonial (FANON, 1968).

Com uma crítica contundente ao nacionalismo e ao imperialismo, às e suas consequências físicas, materiais, simbólicas e psíquicas para o colonizado, Fanon (1968) retira o tema da descolonização do campo de disputa entre o mundo capitalista e o mundo socialista. Embora reconheça o mundo cindido, dividido pela guerra fria, diz que, a bem da verdade, os colonizados não sofrem com a intimidação dos foguetes das grandes potências, porque eles mesmos já vivem imersos constantemente numa realidade violenta, que é agravada com a fome. Para ele, os países do Terceiro Mundo devem buscar seu próprio caminho. O Terceiro Mundo não é uma realidade homogênea, pela heterogeneidade dos contextos de desenvolvimento e subdesenvolvimento, e pelas realidades diversas do projeto colonial. Dado que *a práxis violenta*, base da consciência nacional, pela mobilização das massas, reitera o autor, “[...]introduz em cada consciência a noção de causa comum, de destino nacional, de história coletiva” (FANON, 1968, p. 73).

Um dos instrumentos da colonização é a linguagem. Segundo Fanon (1968), a linguagem é utilizada para estabelecer a identidade imperialista, os próprios termos “colonizador” e “colonizado” são usados de forma a moldar psicologicamente os nativos em sua função de escravo. Seu uso, a rigor, é para

deixar o colonizado de fora do mundo político, animalizando-o. Mas Fanon nos lembra que o colono permanece sempre como estrangeiro no território colonizado. Nesse sentido, é perverso e aterrorizante que os valores brancos ocidentais individualistas foram afirmados como a solução para a “incivilidade”, ganhando adeptos locais.

O discurso do colonizador é disseminado como universal, mas na verdade representa uma singularidade admitida como absoluta, desumanizadora (FANON, 1968). Quando defende a expulsão do estrangeiro do território, Fanon defende o poder conferido ao campesinato, aos indígenas¹ e aos famintos, num processo revolucionário: “Os últimos serão os primeiros”. A descolonização é a verificação desta frase” (FANON, 1968, p. 27).

Fanon contraria o discurso da burguesia nacional sobre a reivindicação da nacionalização da economia e dos setores comerciais. Trata-se, segundo o autor, de uma visão distorcida, uma vez que a nacionalização significaria “exatamente transferir aos autóctones favores ilegais herdados no período colonial” (FANON, 1968, p. 126). Não raro, o colonialismo procura esvaziar o discurso da descolonização recorrendo ao economicismo, sob a justificativa do subdesenvolvimento e, portanto, da dependência.

Notadamente, Fanon (1968) busca superar o discurso dos colonialistas e da burguesia nacional sobre a não-violência, visto por ele como uma postura de passividade, que coloca os colonizados do lado dos opressores. Para o autor, a luta continua mesmo depois da descolonização. Reivindica o nascimento de um “homem novo” e Estados sem a tutela e domínio do colonizador.

A humanidade espera de nós uma coisa bem diferente dessa imitação caricatural e, no conjunto, obscena. Se desejamos transformar a África numa nova Europa, a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus o destino de nosso país. Eles saberão fazê-lo melhor do que os mais bem dotados dentre nós. (FANON, 1968, p. 175).

Passados mais de seis décadas da publicação original das obras de Césaire e Fanon, a necessidade de problematização do processo de produção de conhecimento e saberes, diante das consequências imensuráveis do processo de

¹ Definição do colonizar para o primitivo, o autóctone, o nativo de país ou região em que habita e descende das raças que ali sempre viveram.

colonização, não se esgotou. Ao contrário, mantém-se latente, porque permanece a narrativa da colonização forjada nas bases do silenciamento do outro, colonizado. Não se trata de insistir num constante apelo a um passado de mágoa e de degradação, mas de preservar, como afirmou Domingos (2017), uma dose de maturidade humana. O passado de traumas e estigmas é tomado por manifestações de resistência à violência, privação da liberdade e desumanização (DOMINGOS, 2017).

É necessário pensar e repensar diferentes experiências diaspóricas para além das fronteiras (BASTIDE, 1974). As Américas foram construídas numa dinâmica diferenciada da matriz africana. Nesse contexto, a categoria negra está construída sobre rasura — o negro como uma construção do europeu. E esse conhecimento sobre negro está, concomitantemente, sob rasura. Pois trata-se de conceito construído pelo outro, europeu, colonizador e escravocrata (FANON, 1952).

O africano foi considerado o outro, sem história, sem memória, nem humanidade. Por conseguinte, os africanos foram colocados no mundo da natureza e não no mundo da cultura. Nessa dinâmica, o conceito de negro foi construído pelo colonizador e escravocrata numa perspectiva de objeção/negação da sua humanidade. Enfim, é o conceito de negro numa sociologia de objeção/negação. Nessa reflexão, algumas questões prevalecem: como os africanos e afrodescendentes hoje fazem a releitura desse conceito de negro? Quais são os regimes de autorrepresentação que os negros estão construindo, como alternativa das representações que lhes foram inventadas, fantasiadas?

Com efeito, o pós-colonial não significou o desaparecimento da dominação colonialista, pois nos territórios colonizados diferentes formas de conflitos e relações de poder permaneceram ou surgiram. A capacidade de fazer uma releitura da colonização nos impõe uma necessária escrita e pensamentos descentrados de narrativas universais imperialistas. Segundo Ballestrin (2013), pesquisadores têm lançado bases e categorias interpretativas da realidade pós-colonial a partir das experiências da América Latina e África, reunidos em um coletivo de intelectuais chamado Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C).

Constituído no final dos anos 1990, o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade é formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, com o objetivo de pautar um movimento

epistemológico de “radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de ‘giro decolonial’” (BALLESTRIN, 2013, p.89). O significado de “giro colonial”, segundo Mignolo (2008, p. 249), um dos fundadores do grupo M/C, “não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”. O Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) assume e defende a perspectiva decolonial, enquanto abordagem epistêmica, teórica e política de compreensão e atuação no mundo.

Mignolo (2008a) ressalta que a opção pela abordagem “descolonial” se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Segundo o autor, um “abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta” (MIGNOLO, 2008a, p. 290). O autor convida-nos a descentrar o conhecimento também no fazer, na forma de atuação no mundo.

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geografia e na política de Estado de conhecimento (MIGNOLO, 2008a, p. 291).

De forma quase irresistível, a lógica da colonialidade se perpetuou por meio da retórica triunfante de salvação e boa vida para todos, quando nativos foram expropriados de suas terras, na destruição dos recursos naturais, e submetidos à exploração do trabalho por meio da escravidão (MIGNOLO, 2008a). O fato é que fomos conduzidos a aceitar e reproduzir crenças, representações, linguagens, sabendo-as ou não, querendo-as ou não, como afirmou Quijano (2005), outro membro do grupo M/C. Ao tratar da experiência latino-americano com o eurocentrismo, complementa o autor:

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. (QUIJANO, 2005, p. 129-130).

O que se apresenta é uma racionalidade monocultural que reproduz saberes, experiências e modos de vida aos grupos socialmente oprimidos pela colonização, como afirmam Raposo, Almeida e Santos (2021). Para as autoras, “sob essa lógica, o resto do mundo precisa adequar-se e, por sua vez, o mundo intelectual e acadêmico. Sob o olhar do ‘outro’, os países colonizados foram observados, pensados e inventados” (RAPOSO, ALMEIDA, SANTOS, 2021, p.4-5).

É possível pensar e agir de outra maneira? Para responder a essa questão recorreremos ao pensamento decolonial, segundo o qual a colonização, em termos físicos, pode até ter chegado ao fim, mas permanece uma colonialidade na forma de ver e pensar o mundo. Para Quijano (2005), a democratização possível da sociedade na América Latina deve ocorrer como uma redistribuição radical do poder. Para ele, a “dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2005, p. 138).

3. O LUGAR SOCIAL DO OPRIMIDO/SUBALTERNO

Nos termos da questão decolonial, cabe-nos ainda problematizar sobre o lugar social. Freire (2005) ensina-nos que o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense a partir do lugar do subalterno. E que a superação do oprimido não se trata apenas de uma simples troca de lugares, mas de uma conscientização da liberdade. Na situação concreta do oprimido, afirma Freire (2005), há uma dualidade existencial: o oprimido hospeda o opressor, cuja sombra introjeta, e sente-se atraído por ele.

Há, por outro lado, em certo momento da experiência existencial dos oprimidos, uma irresistível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar destes padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imita-lo. Segui-lo. Isto se verifica, sobretudo, nos oprimidos de ‘classe média’, cujo anseio é serem iguais ao ‘homem ilustre’ da chamada ‘classe superior’ (FREIRE, 2005, p. 55).

A consciência da própria condição de oprimido é ponto chave do pensamento revolucionário de Paulo Freire. Ao se perguntar “Quem sentirá, melhor

que eles, os efeitos da opressão?”, Freire (2005, p. 34) pondera que mesmo os oprimidos sentindo e vivendo em sua realidade todos os efeitos da opressão, não têm consciência dela. A bem da verdade, Freire (2005) alerta que a violência dos opressores os faz também desumanizados, instaurando a vocação do “ser menos”. Essa condição de “ser menos” dos oprimidos os conduz a lutar, justamente, contra quem os fez menos. Para isso, os oprimidos precisarão recuperar a sua humanidade, sem assumir a condição de opressores de opressores, mas restauradores da humanidade em ambos (FREIRE, 2005). Aí repousa a grandeza da tarefa humanista e histórica dos oprimidos, “libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força da libertação dos oprimidos nem de si mesmos.” (FREIRE, 2005, p. 33).

Nessa reflexão crítica, Paulo Freire explicita o sentido e a importância da consciência da práxis como ferramenta substancial no desafio de reconstruir o mundo, pronunciá-lo, para, ao mesmo tempo, transformá-lo. Isso implica a superação da contradição entre opressor-oprimido, pois em uma nova situação concreta, de uma nova realidade inaugurada pelos oprimidos que se libertam, os antigos opressores não se reconhecerão em libertação. Pelo contrário, como foram formados e forjados na experiência de opressão, vão sentir-se como se estivessem sendo oprimidos. É que, para os opressores “[...] tudo o que não seja o seu direito antigo de oprimir significa opressão a eles” (FREIRE, 2005, p. 50).

A saída de Paulo Freire está no compartilhamento do mundo conhecido a partir do processo de construção e reconstrução do conhecimento. Direciona nosso entendimento para a visão de inacabamento do ser ou a sua inconclusão, o que é próprio da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento como espaço discursivo e dialógico. A inserção do sujeito inacabado está em permanente processo social de busca do “ser mais” (FREIRE, 2005).

Seria essa busca do ser mais uma saída para estabelecer a força de uma voz de reivindicação contra o silenciamento dos oprimidos? Tal questão envolve a consciência dos sujeitos sobre a sua condição de opressão. A recorrência do poder e da autoridade de intelectuais europeus, quase sempre em situação privilegiada, ao discursarem em nome dos subalternos/oprimidos, é questionada pela autora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010) que tem protagonizado o debate sobre a condição de subalternidade na vida social. Spivak (2010) afirma que não há uma

única história verdadeira, um sujeito único puro de contaminações externas. A predominância desse entendimento significa uma violência epistêmica, porque elimina qualquer outra trajetória que tenha existido ou possa existir, concomitante a essa história e/ou sujeito singular. Assim escreve a autora:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade (SPIVAK, 2010, p. 47).

Segundo Spivak (2010), é preciso se contrapor à concepção que ignora o conflito que existe entre, de um lado, um indivíduo autônomo, livre e único, independente do lugar que nasceu e tempo histórico em que se encontra e, de outro, um indivíduo descontínuo e dividido, marcado por sua localidade, temporalidade e condição social, muitas vezes, de subalternidade. Em um contexto de dominação imperialista, só alguns têm a oportunidade de falar, de ser ouvido, de contar a sua história e ser levado a sério em relação a outros. Por vezes, em nome de um discurso de libertação, pode se esconder a manutenção do imperialismo, causadora da violência epistêmica (SPIVAK, 2010).

Segundo a autora, a violência epistêmica funciona como cúmplice do imperialismo, reproduzindo as estruturas de poder, de opressão e de narrativas que contam a “melhor” versão da história. Spivak (2010), ao negar que exista uma essencialidade que compõe o sujeito e/ou a história, revela o que não é considerado, reconhecido ou tratado de forma superficial: o sujeito subalterno que não tem lugar de fala, não é ouvido. Para a autora, os subalternos compõem “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12). Esse mesmo discurso também fundamentaria o paradigma teórico dominante da ciência.

Mas afinal, como utilizar um discurso ou prática científica que tem em suas bases o imperialismo eurocêntrico, que se julga apto e autorizado a falar por outro indivíduo, por outras comunidades, por outras culturas, por outros territórios? A tarefa do intelectual pós-colonial, segundo Spivak (2010), é criar condições e espaços em que sujeito subalterno possa falar. Não se trata de negar a ciência, mas

questionar a posição privilegiada de quem fala em nome de outro, então relegado ao silenciamento e invisibilidade.

4. POR UMA INTERDISCIPLINARIDADE DO FAZER CIÊNCIA

Assim como a interpretação das relações sociais por meio da utilização de uma lógica que ignora outra lógica, subjacente a essas relações sociais, relação à hierarquização dos sentidos, um dos elementos presentes na diversidade da atividade perceptiva dos homens. Cada sociedade tem, pois, os seus processos de descodificação (abstração) da realidade envolvente, apropriada pelos sujeitos que são forjados em suas relações sociais.

Se fazer ciência é descrever, explicar e interpretar; se as comunidades sociais contêm tamanhas diversidades de conhecimento corrente, de lógicas e de descodificação da totalidade envolvente; se há uma tendência espontânea para os cientistas considerarem como universais e “normais” as suas formas de sentir e pensar; se uma reflexão crítica sobre essas problemáticas permite-nos ter conhecimentos sobre o outro, mas não nos permite ser o outro, é indispensável que o comando da interpretação cognitiva parta de dentro da sociedade que age e interpreta. Também Heimer (2002) refletiu essas preocupações: “O «olhar de fora» do cientista social que é originário de uma sociedade diferente daquela que estuda, dificilmente chegará a ter dela o conhecimento amplo e íntimo que propicia uma longa socialização nesse contexto” (HEIMER, 2002, p. 156).

Todavia, se definirmos “ciência” nos termos usados por Thomas Kuhn — como um processo de diálogo e debate dentro de uma comunidade que aceite determinadas normas e regras a respeito daquilo que constitui o “discurso da prova” —, é óbvio que quanto mais democrático o acesso a essa comunidade, especialmente para o grupo que a ciência em questão toca mais de perto, mais podem surgir necessidades de mudanças de paradigmas (KUHN, 2007). Mudanças que exigem um gênio próprio, metodologias e epistemologias específicas de produzir *gnosis*/saberes e conhecimentos (MUDIMBE, 1988). Assim, o conhecimento científico e filosófico é sempre uma construção de novos conhecimentos, uma ruptura rigorosa e fundamentada com o passado, um conhecimento construído. É um trabalho intelectual, moral, científico e metodológico que exige rigorosidade no processo de construção. Como todo trabalho científico,

deve ser susceptível ao diálogo, à informação, com reconhecimento dos outros saberes, elaborado, pois, sem dogmatismo ou exclusividade.

Em relação à universalidade do conhecimento — enquanto ruptura com o conhecimento corrente, enquanto destruição de primeiras evidências — faz-se necessário apontar para o seu relativismo, pois existem diferentes formas de fazer ciência, em que se colocam de forma diferenciada esses elementos.

É na conjugação dessa universalidade com essa relatividade que os estudos africanos devem ser construídos. Os intelectuais africanos acreditam que a compartimentação dos saberes gera conhecimento parcial e desconectado, em vez de um conhecimento sólido e consistente. Assim, sustentam que a melhor maneira de saber é usar uma variedade de ferramentas ou faculdades, uma variedade de métodos. A interdisciplinaridade ou o diálogo epistemológico está no cerne da abordagem holística africana.

A interdisciplinaridade é, pois, elemento constitutivo da ciência porque esta deriva, ou deveria derivar, da definição de temáticas abrangentes, que exigem contributos de diversas disciplinas científicas. Configura-se como um entrelaçamento de saberes para a mais completa revelação de um objeto de estudo: a aproximação entre saberes disciplinares autônomos, cada um com o seu objeto teórico, cada um com as suas metodologias, cada um com as instituições em que se inserem, cada um com as suas relações de poder e o seu simbolismo.

A interdisciplinaridade tem de estar associada à formulação de problemáticas cuja resolução, cujas respostas às perguntas que levanta, exigem uma diversidade de saberes. Por outras palavras, exige saberes que permitam captar a totalidade do objeto científico, não estando confinados aos quadros de referência que a evolução científica — sem dúvida importantíssima — construiu. Exige uma metodologia nova, uma descrição e interpretação nova. Um novo a ser alcançado com a construção de saberes novos e/ou com a reconstrução de saberes pré-existentes. A interdisciplinaridade é uma reconstrução. É uma síntese, que se deseja tanto mais integradora e nova quanto possível, do disciplinar e interdisciplinar. Que tem a capacidade de encontrar novos métodos, componentes importantes para a releitura dos objetos em estudo.

Frequentemente, uma disciplina está “fragmentada” em potenciais núcleos de saberes autônomos e cada um deles, ou o seu conjunto, atravessados por diferentes paradigmas, com objetos científicos e metodologias próprias. Pelo que a

interdisciplinaridade é também, em muitas situações, uma colagem de fragmentos e uma interparadigmaticidade, ou ainda, o que não é mais fácil, a escolha por alguns fragmentos de paradigmas. Por isso, seria mais indicado, quando possível, partir de um paradigma (ex. marxismo, estruturalismo, construtivismo) para a realização da interdisciplinaridade.

Considerar a interculturalidade como elemento que deve estar presente nos estudos decoloniais é, por si só, de grande relevância, porque reflete a consciência da nossa relatividade cultural; consciência que só pode ser resultado de um longo caminho crítico de reflexão, de vivência, de destruição racional e afetiva da “normalidade” que subjaz no inconsciente, de destruição de algumas evidências primárias mais resistentes. Exige um respeito pelo outro, nomeadamente do que tem raízes gnosiológicas e epistemológicas diferentes das nossas. Envolve uma reflexão crítica da nossa própria identidade. Lermo-nos por meio dos sentidos, das emoções, das perplexidades, dos saberes endógenos coletivos dos outros, permite-nos uma leitura diferente de nós próprios, uma ampliação do conhecimento da nossa identidade, da nossa pertença ao mundo.

Assim como a interdisciplinaridade não é uma simples união de saberes diferentes, também a interculturalidade não é uma simples intercepção de leituras diferentes. Deve conduzir a uma reflexão crítica sobre os eixos temáticos e correspondentes objetos de estudo, visando a sua eventual reconstrução. A Interdisciplinaridade se apresenta como método de produção de novos e outros saberes. Isso significa que há outras maneiras de se produzir a ciência, que há que se propor metodologias que possam abranger outras disciplinas que a ciência ocidental não reconhece. O pensamento europeu único, dito universal, não dá conta das preocupações das diversidades culturais da humanidade. Um dos problemas desse pensamento é universalizar: o que serve pra um, serve para outros. Esses espaços outros como africanos, latinos, asiáticos, entre tantos, em que se reivindica o reconhecimento da produção de saberes, conhecimentos e conteúdos outros, que dignificam o ser humano na perspectiva particular e universal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica às epistemologias ocidentais e ocidentalizadas constitui uma parte importante da epistemologia. Além disso, na era pós-colonial em que as limitações da ocidental dominação de conceitos, teorias e paradigmas tornaram-se óbvios, é imperativo, especialmente a partir do desenvolvimento dos *Black Studies*, nos Estados Unidos, descolonizar o conhecimento, explorando diferentes formas de saber.

Da mesma forma como se deu com os pesquisadores africanos, sobre a História da África e da diáspora africana, os pesquisadores e professores negros afro-brasileiros deveriam ter uma presença de destaque na criação e transmissão de novos conhecimentos nessa área de estudos da história e cultura africana e afro-brasileira (Lei n.º 10.639/2003). Trata-se, sem dúvida, de uma questão de direitos sociais, mas também de política científica, ou seja, de um projeto visando a maior aproximação entre as preocupações dos pesquisadores, em áreas diversas, e as comunidades em que atuam.

Considerar que outros saberes devem ser incluídos não quer dizer negar o saber europeu, mas reconhecer seus limites, ao querer responder a toda a diversidade humana no mundo. E também reconhecer a nossa culpa, quando não criticamos, nem temos interesse de criticar, os métodos europeizantes que usamos, e apenas os reproduzimos. Lembremos o que dizia Paulo Freire, quando alertava que a consciência do oprimido estava imersa no mundo forjado pelo opressor, e que, embora o conhecimento seja fator tanto de libertação como de opressão do sujeito, “ninguém liberta ninguém, ninguém liberta sozinho: Os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 2005, p, 58). Até quando nossa produção dependerá da legitimação do ocidente e da validação dos critérios da ciência universal? O desejo do oprimido ainda continua o de ser opressor?

REFERÊNCIAS

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

BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo: Difel, 1974

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa (Portugal): Livraria Sá da Costa, 1978.

DOMINGOS, Luís Tomás. Entre estigmas e traumas de violência de colonização e escravidão: afirmação de identidade afro-descendência. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 22 n. 2, p. 190-208, jul.-dez. 2017.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro-RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1952

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

HEIMER, Franz-Wilhelm. Reflexos acerca de uma abordagem interdisciplinar das sociedades africanas. **Cadernos de estudos africanos**, p. 153-159, 2002

HOUNTONDJI, P. J. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (ed.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MERAWI, Fasil. Zera Yacob's Hatata and the vitality of an Indigenous. **Ethiopian Philosophy**, EJSS, v. 3, n. 2, 2017.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008a.

MIGNOLO, Walter. D. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 8, p. 243-281, jan./jun. 2008b.

MUDIMBE, V. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge**. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

PESTANA, Artur (Pepetela). A herança colonial e o futuro. **Revista Angolana de Sociologia**, n. 4, Luanda- Angola, pp. 287-292, 2009.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S. *et al.* (org.). **Introducción a las Epistemologías del Sur**. Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2009. p. 73-118.

RAPOSO, Patrícia Lorena; ALMEIDA, Roberta Santos de; SANTOS, Simone Cabral Marinho dos. O pensamento decolonial como estratégia de enfrentamento ao racismo estrutural no contexto escolar, **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 16, e2115355, p. 1-19, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

REIS, L. M. Africanos no Brasil: saberes trazidos e ressignificações culturais. In: AMÂNCIO, I. M. da C. (org.) **África - Brasil - África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos**. Belo Horizonte: PUC/Minas: Nandyala, 2008.

Submetido em 01/03/22.

Aprovado em 30/03/22.