

**UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE**

**Faculdade de Filosofia**

**Departamento de Graduação**

Adurão Alberto Mindo

**O pensamento fronteiriço em Walter Mignolo: uma reflexão sobre a descolonização  
epistémica**

(Licenciatura em Filosofia)

Maputo, Junho, 2024

**UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE**

**Faculdade de Filosofia**

**Departamento de Graduação**

Adurão Alberto Mindo

**O pensamento fronteiriço em Walter Mignolo: uma reflexão sobre a descolonização epistémica**

Monografia apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane, como exigência parcial para a obtenção do grau académico de Licenciado em Filosofia.

Tutor: *Mestre*: Ergimino Pedro Mucale

Maputo, Junho, 2024

## DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Adurão Alberto Mindo, filho de Alberto Alfredo e de Berta Frederico, portador do B.I. nº 110500365905p, emitido pelo arquivo de Identificação Civil da Cidade de Maputo, aos 12/03/2021, declaro que esta pesquisa científica é resultado da minha autoria, sob orientação do meu tutor. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas na bibliografia final. Declaro ainda, que este trabalho não foi apresentado em nenhuma outra instituição para obtenção de qualquer grau académico nem como forma de avaliação.

Maputo, Junho 2024

---

(Adurão Alberto Mindo)

A modernidade inclui um conceito racional de emancipação que afirmamos e presumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a violência genocida. Os pós-modernistas criticam a razão moderna como uma razão do terror; nós criticamos a razão moderna por causa do mito irracional que ela esconde (DUSSEL *apud* MIGNOLO, 2003: 105)

Em memória da minha mãe, que Deus a tenha, Berta Frederico;

Ao homem africano por ser um peregrino, peregrino incessante e incansável que está em constante busca de resposta aos problemas que o seu seio social enfrenta.

## AGRADECIMENTO

A Deus, por me ter permitido existir, e sobretudo, pelo dom da vida, não obstante ser pecador.

Aos meus pais, Alberto Alfredo e Berta Frederico, pelo esforço em garantir o meu crescimento num ambiente de paz, tranquilidade e por me ter dado razões para continuar a estudar, mesmo em meio às dificuldades financeiras.

Ao meu tutor, *Mestre* Ergimino Pedro Mucale que, com rigor científico e de forma sábia, incansável e desinteressada, conduziu este trabalho. Não menos importante, a sua simplicidade, espírito crítico e a sua abertura para o diálogo, o que constitui, sobremaneira, uma motivação para empenhar ainda mais esforços no acto da supervisão.

À minha esposa, Milagrosa Novela, e aos meus filhos, Shena, Sidney, Shamily que, com o seu apoio multiforme, me encorajaram e me deram força necessária para avançar neste grande empreendimento.

Aos meus amigos e colegas Chelton (por me ter disponibilizado vários materiais didácticos que ajudaram, sobremaneira, na elaboração deste trabalho, aliás, a finalização foi graças ao seu computador), Egildo, Riana, Enoque, Lourino e Salomão pelos vários debates que proporcionaram e a todos os anónimos que não cabem neste espaço.

Ao meu chefe e amigo, dr.Fidelio Chemane, que tudo fez para que a cada dia fosse ao Campus Universitário e que a minha satisfação académica se tornasse uma realidade.

Finalmente, aos Professores e monitores da FAF, que estiveram comigo nessa longa estrada científica, que, por isso, gostaria de expressar os meus sinceros agradecimentos a todos que, directa ou indirectamente, contribuíram para que o meu esforço se tornasse realidade.

## RESUMO

A monografia tem como título: *O pensamento fronteiriço em Walter Mignolo: uma reflexão sobre a descolonização epistémica*. A escolha do tema deve-se ao facto de o Ocidente, no decorrer da edificação de suas epistemologias, ter-se afirmado por meio da negação, justificando a sua existência por meio de processo contínuo de violência, de destruição da humanidade, sobretudo a negra. E, nestes termos, o Ocidente compreende a si mesmo como sendo o “lar da epistemologia”. O processo de alterocídio, protagonizado pelo Ocidente, teve como um de seus maiores momentos a criação da modernidade, aquando do encontro com o Outro e, levando-se para fora a colonização por meio da colonialidade. A afrocentricidade, assim como o pensamento fronteiriço, tomam o local enquanto um espaço físico real para a produção de conhecimento resgatando dessa forma a dignidade africana. A descolonização epistémica põe em diálogo os sujeitos livres, iguais, com dignidade, a trazer respostas aos problemas que os afligem, construindo pontes epistemológicas. Com base nesses pressupostos, a pesquisa levanta a seguinte questão: de que forma a descolonização epistémica revitaliza e restabelece um discurso científico genuíno sem centros e periferias? E, tem como objectivo geral: Reflectir em torno da descolonização epistémica a partir do pensamento fronteiriço enquanto proposta descolonial; e apresenta como objectivos específicos: i) Problematizar o conceito da modernidade e o seu projecto racial-colonial; ii) Contextualizar a génese e os fundamentos filosóficos do pensamento fronteiriço em Walter Mignolo; e, iii) Explicar a descolonização epistémica no contexto do pensamento fronteiriço e seus contornos no processo da reconstrução de novos saberes.

**Conceitos-chave:** Modernidade, colonialidade, diferença colonial, pensamento fronteiriço, descolonização epistémica.

## ÍNDICE

### **CAPÍTULO I: A EMERGÊNCIA DA MODERNIDADE E A DELIMITAÇÃO DAS FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS**

1..O surgimento da modernidade e o seu desdobramento na construção do Outro.....	14
2. A conquista do Método: um pressuposto para a legitimação da diferença colonial .....	17
3.O colapso da (Pós) Modernidade versus florescimento do discurso pós-colonial .....	20
4.A noção da diferença colonial e seu papel na delimitação das fronteiras epistemológicas .....	26
5.Duas dimensões do racismo moderno e/ou colonial.....	27
5.1. Racismo ontológico .....	28
5.2. Racismo epistémico .....	29

### **CAPÍTULO II: CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO FRONTEIRIÇO E SEU SIGNIFICADO**

1. Genealogia do pensamento fronteiriço.....	31
1.1. Da geopolítica da conferência de Bandung .....	32
1.2.Da sociogénese fanoniana.....	34
1.3.A noção do pensamento fronteiriço enquanto um pensamento descolonial .....	35
2.Fundamentos filosóficos do pensamento fronteiriço .....	37
2.1.A noção da descolonialidade .....	37
2.2.A epistemologia fronteiriça e suas categorias .....	39
3.A Desobediência epistémica enquanto procedimento metodológico de legitimação dos saberes subalternizados: caso dos saberes locais em África.....	40



### **CAPÍTULO III: O PENSAMENTO FRONTEIRIÇO E AS OUTRAS FORMAS DA DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA**

1.Sentido e contexto da descolonização epistémica em Walter Mignolo .....	43
2.A noção dos saberes locais em Castiano versus o problema da Legitimação .....	46
3.(Des)fronteirização do pensamento? Em diálogo com a intersubjectividade .....	48
4.O paradigma afrocêntrico: um discurso africano em busca de emancipação da humanidade ....	50
5.Ubuntuismo enquanto uma postura ética: uma afirmação da personalidade africana num contexto afrocêntrico.....	52
6.Afrocentricidade e ubutuismo: sua relação com a descolonização epistémica .....	56
<b>CONCLUSÃO</b> .....	58
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	60
<b>APÊNDICE</b> .....	63

## INTRODUÇÃO

*O pensamento fronteiriço em Walter Mignolo: uma reflexão sobre a descolonização epistémica* é o título da presente monografia. A escolha do mesmo prende-se pelo facto de o pensamento ocidental, no processo da sua construção, ter-se afirmado por meio da negação da existência de outras formas de pensamento. O saber ocidental justifica e afirma a sua existência por meio de um processo contínuo de violência, de subjugação e, sobretudo, de destruição da humanidade negra. Neste âmbito, este pensamento imaginou o Ocidente como o lar da epistemologia, tendo criado o conceito de modernidade aquando do encontro com o Outro, o não-ocidental.

A modernidade se circunscreve no Ocidente e se levou a colonização para fora da Europa por meio da colonialidade. Ora, o eurocentrismo no processo de construção do Outro estabelece fronteiras ou murros epistemológicos com um claro objectivo de se colocar como um saber por excelência e modelo perfeito que todos os povos subjogados tem como imperativo venerar e negar as suas culturas enquanto fundamento da sua existência de uma verdadeira epistemologia.

É neste contexto que toda a produção do conhecimento de qualquer sujeito subjogado deve estar ao serviço do pensamento ocidental para ser legitimado científico e quando é o oposto não é conhecimento. Contudo, é nessa empreitada que se afirma e se estabelece o racismo ontológico e sobretudo epistemológico. Os discursos pós-modernos e pós-coloniais foram incapazes de restaurar uma justiça cognitiva que passaria pelo reconhecimento do Outro enquanto um ser com dignidade e, sobretudo, com capacidades de produzir conhecimentos para responder aos problemas que o seu contexto social impõe, dado que estes dois conceitos surgem no mesmo contexto ocidental tal como a modernidade e a colonialidade. Contudo, é com epistemologia fronteiriça de um e afrocentricidade de outro lado, que se resgata a dignidade africana por meio do ubuntu, e sobretudo, o local enquanto um espaço físico real para a produção de conhecimento.

A descolonização epistémica pressupõe seres livres, iguais, e sobretudo, capazes de raciocinar e dar respostas claras aos problemas que os afligem. Ora, face a uma negação ontológica e gnoseológica, que culmina com o racismo ontológico e epistemológico, a pesquisa levanta as seguintes questões: quais são os alicerces da Modernidade e o seu fim último? Que condições ou pressupostos podem ser levados acabo com vista a reconstrução de saberes sem racismo epistemológico? Associado a estas questões, de que forma a descolonização epistémica revitaliza e restabelece um discurso científico genuíno sem centros e periferias?

A escolha do problema justifica-se, por um lado, pela necessidade de se buscar compreender a teoria da descolonização epistémica de Walter Dignolo. E, por outro, de forma pessoal, as aulas de Epistemologia e de Filosofia Africana despertaram uma paixão sobre a necessidade de busca das liberdades, dos fundamentos e dos pressupostos de uma epistemologia africana. A pesquisa apresenta relevância no âmbito académico, na medida em que abre espaço para que se confronte as diversas formas de conhecimentos, por meio do diálogo, e se busque propostas de resolução de problemas. Na vertente social, permite que os académicos tragam propostas de resposta aos problemas, melhorando a vida social e económica de cada cidadão.

O trabalho apresenta como objectivo geral: Reflectir em torno da descolonização epistémica a partir do pensamento fronteiriço enquanto proposta descolonial. De forma específica, a pesquisa pretende: i) Explicar o conceito da modernidade e o seu projecto racial-colonial; ii) Contextualizar a génese e os fundamentos filosóficos do pensamento fronteiriço em Walter Dignolo; e, iii) Analisar a descolonização epistémica no contexto do pensamento fronteiriço e seus contornos no processo da reconstrução de novos saberes.

Dignolo (2017b) entende a descolonialidade como um projecto que define e motiva o surgimento de uma sociedade política global que se desprende tanto da reocidentalização como da desocidentalização. A descolonização epistémica emerge como antítese da Modernidade colonialista legitimada por meio da colonialidade e diferença colonial. Este conceito é responsável pelo racismo epistemológico, que é a razão da existência deste trabalho. A colonialidade perpassa todos os períodos históricos e é responsável pela manutenção e materialização do neocolonialismo.

A descolonização epistémica fundamenta-se na epistemologia fronteiriça e se serve da desobediência epistémica enquanto um procedimento metodológico que visa resgatar a dignidade africana por meio do ubuntu e o local enquanto um espaço físico fecundo anunciado pela Afrocentricidade. Portanto, a descolonização epistémica, mais do que “*um distanciamento da violência política e epistémica que o falso universalismo, através do colonialismo, caucionou...*” (NGOENHA, 2019), é uma construção reflexiva de entendimento a partir do local com vista à abertura do mundo.

Para a elaboração desta Monografia seguiu-se o método de revisão bibliográfica, que permitiu a recolha do material que aborda os temas em causa. Em termos técnicos, valeu-se da hermenêutica textual, que permitiu a interpretação das ideias centrais dos pensadores que abordam a temática. A técnica Comparativa ajudou a conferir o esclarecimento das semelhanças e diferenças dos pensamentos dos autores.

Estruturalmente, a monografia divide-se em três capítulos. O primeiro explica o debate sobre a modernidade e o seu significado controverso, que culmina com a coisificação do homem africano. O segundo, contextualiza a génese e os fundamentos filosóficos do pensamento fronteiriço. No último, analisa-se a descolonização epistémica, reconstruindo um discurso científico por meio de diálogo, com vista a abertura do mundo (um espaço aberto de busca de respostas).

## **CAPÍTULO I: A EMERGÊNCIA DA MODERNIDADE E A DELIMITAÇÃO DAS FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS**

O presente capítulo, como propedêutico, visa explicar o discurso eurocêntrico sobre a modernidade, demonstrando igualmente o seu significado controverso, desmistificando o seu projecto colonial e as suas consequências epistemológicas. O capítulo demonstra que, a pós-modernidade, embora seja uma crítica à modernidade, visa reelaborar a lógica moderna, o que a inscreve ainda no intento da colonização através da colonialidade. É por isso que, a pós-colonialidade, se apresenta como uma crítica da crítica, pois avalia a forma como a modernidade subalternizou espaços epistemológicos não ocidentais, de modo a colonizar os seus sujeitos.

### **1.O surgimento da modernidade e o seu desdobramento na construção do Outro**

A emergência do conceito modernidade busca-se, por um lado, na necessidade de superação de uma ciência de matriz contemplativa à uma ciência interventiva e transformadora, isto é, nos empreendimentos de Francis Bacon e René Descartes; de outro lado, nos grandes projectos de expansão europeia, iniciados por Portugal e Espanha sob direcção da Esabela Católica, que desembocam no colonialismo e imperialismo – tendo sido ocultados na retórica de projectos civilizacionais. Este último projecto não é referenciado pelo Ocidente enquanto o momento fundamental que determina e legitima o surgimento da modernidade.

A modernidade<sup>1</sup> é um conceito que emerge no desmoronamento do renascimento vista como cultura do pensamento ocidental referente ao colapso dos sistemas tradicionais greco-romanas e que se consolida com a ascensão da secularização, da industrialização, do capitalismo, do cientificismo, do estado nação – crença nas instituições – e, sobretudo na expansão europeia. Este conceito tem uma história, começo, difusão e implicações.

Do ponto de vista cronológico, o conceito modernidade, situa-se de acordo com Dussel (1993: 183), entre o final do século XV e começo do século XVI, e com obras tais como “*Mundus*

---

<sup>1</sup> Segundo o dicionário filosófico de Japiassú & Marcondes (2001: 132), modernidade é uma característica daquilo que é moderno, ou seja, a modernidade se opõe ao classicismo, ao apego aos valores tradicionais, especialmente quanto ao espírito crítico, e com as ideias de progresso e renovação, pregando a libertação do indivíduo do obscurantismo e da ignorância através da difusão da ciência e da cultura em geral.

*Novus*<sup>2</sup>”, configurando o “novo”, o “moderno” em contraposição com o “velho/antigo”, o “tradicional” e, só a partir do século XVIII, é que ganha um sentido que referencia a cultura europeia ou ocidental. O declínio do século XV (de modo específico no ano de 1485) é coroada com o ápice do cristianismo e a pretensão da(s) descoberta(s) de novas latitudes marcando assim o alvorecer do grande projecto da expansão europeia que incluía o controle das terras. Porém, o que estava subentendido nesse projecto não era simplesmente a descoberta de novo mundo e a sua cristianização mas, sobretudo, a busca de ouro.

O ano de 1492 constitui um marco importante sob ponto de vista histórico porque Colombo chega pela primeira vez nas Américas, terra dos índios, com um claro projecto de cristianização das almas e exploração de recursos. Porém, sob ponto de vista filosófico, o ano de 1492 marca o início da Modernidade no Ocidente e da Colonialidade fora da Europa por meio do estabelecimento da diferença colonial.

Entende-se a diferença colonial enquanto um espaço físico e imaginário onde actua a Colonialidade, por sua vez, a colonialidade é o lado oculto e obscuro da modernidade. Tal como faz referência Mignolo (2003: 23) no século XVI, missionários espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e a civilização dos povos tomando como base o facto de dominarem ou não a escrita alfabética. Este foi o primeiro momento para a configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário do mundo colonial moderno.

A modernidade na perspectiva de Mucale (2021: 216) legitima-se graças ao uso da racionalidade moderna ou nova, herdada da antropologia veterotestamentária que considera Adão o senhor e dominador do Mundo, transformando a modernidade num projecto futurista, messiânico e profético. Ora a afirmação da Modernidade significou igualmente afirmação do individualismo ou seja a edificação do sujeito subjectivo com consciência de si. Todavia, este sujeito subjectivo se afirma graças a recusa da humanidade do Outro e da sua racionalidade.

Castiano (2013: 127) afirma que foi Habermas que acusou Hegel de ter sido o primeiro filósofo no Ocidente a transformar a modernidade num problema filosófico quando se interrogou sobre os

---

<sup>2</sup> É o título de uma carta escrita por Américo Vespúcio em 1503 para rei de Portugal onde no seu teor descreve a descoberta de novas terras que igualmente ele apelida de novo mundo. A relevância desta carta não está simplesmente na descrição da descoberta mas sobretudo na fundamentação que ela dá a necessidade de se levar uma empreitada colonialista.

seus princípios e eleger a subjectividade, como consequência a racionalidade, enquanto princípio fundador da modernidade. Contudo, a eleição da subjectividade enquanto princípio fundador da modernidade por Hegel significou legitimar a racionalidade enquanto uma característica específica e distinta do Ocidente e, igualmente, implantar o racismo – ontológico e epistémico – por meio do estabelecimento do colonialismo. O colonialismo<sup>3</sup> tomando como base a raça, afirma-se na recusa do reconhecimento do outro enquanto um ser igual e na conversão deste em objecto digno de ser civilizado.

A legitimação da modernidade está assente por um lado no rompimento dos preceitos tradicionais, visto que o iluminismo, no diagnóstico de Hegel, erigiu a razão em um mero ídolo, tendo-a substituído pelo entendimento. E, por outro, no diagnóstico de Mucale assente na ideia antagónica da construção do ser humano. Para Mucale (2021: 214) a ideia do humano e do ser humano africano foi construída no Ocidente no século XVIII, um século das revoluções, da desrazão, da violação sistemática dos direitos humanos dos não europeus, da invenção do racismo e da diabolização da alteridade.

A modernidade emerge como consequência da construção do ser humano ocidental em oposição com o ser humano africano, ou seja, emerge da desconstrução do sentido real da qual o termo humanidade representa. Portanto, a racionalidade é o espírito do tempo, isto é, é a característica distinta do homem moderno ocidental e não do africano. Não obstante, a crítica de Habermas à subjectividade hegeliana que se revelava enquanto um princípio unilateral, e erguer uma subjectividade pluralista, isto é, a intersubjectividade, não consistiu em uma crítica à modernidade no intuito de superar em seu conteúdo, mas em resgatar o projecto da modernidade, em suas próprias palavras: “*salvar o conteúdo normativo da modernidade*” (HABERMAS, 2000: 484).

Doravante, a intenção de Habermas não é de uma reconstrução da humanidade no sentido geral, por meio do diálogo intersubjectivo, mas reconstruir o diálogo de uma certa humanidade considera evoluída e resgatar a barbárie da qual caracteriza a modernidade. Em “*A ética da*

---

<sup>3</sup>O colonialismo subdivide-se em dois momentos: o primeiro referente a expansão europeia (século XVI-XVII) tendo cessado com as independências das Américas. O segundo tido como colonialismo tardio (século XVIII) accionado pela revolução industrial. Contudo, este último século tem o mérito de ter arquitectado um discurso científico sobre a colonização tendo passado de um racismo dogmático e teológico à um racismo científico.

*discussão e a questão da verdade*”, Habermas (2004: 7), apela que se deixe de lado o cânone monológico da subjectividade, e se opte por novos fundamentos que dêem a entender que a racionalidade não depende única e directamente do sujeito, mas da intersubjectividade que permite uma reflexão dialógica.

Contudo, essa tentativa de entender a racionalidade – espírito do tempo – num contexto pluralista, isto é, de dialogicidade das racionalidades, só se compreende no intuito da reconstrução do projecto emancipatório da modernidade dentro do âmago do pensamento ocidental. E mais, não visa(va) estabelecer um diálogo com os africanos ou com outros povos subjugados, mas reunificar o ocidente e os seus males. É por isso que Lima (2016: 58) sentencia que a modernidade nada mais, nada menos que uma criação europeia agregando todas as características desta.

## **2.A conquista do Método: um pressuposto para a legitimação da diferença colonial**

O espírito da ciência moderna construiu-se a partir da constatação da improcedência e improdutividade da herança greco-romana baseada numa ciência de matriz contemplativa em que, os critérios da legitimação dos enunciados científicos fundamentavam-se nos escritos de Aristóteles, a bíblia e a fé. Face a necessidade de continuar com um evento de maior relevância o imperialismo ocidental.

*“O filósofo Francis Bacon e muitos de seus contemporâneos sintetizaram a atitude científica da época ao insistirem que, se quisermos compreender a natureza, devemos consultar a natureza e não os escritos de Aristóteles”* (CHALMERS, 1993: 18). Contudo, havendo necessidade de tornar a ciência mais interventiva e transformadora de modo a emancipar a humanidade urge atribuir a mesma, utensílios e a sua devida astúcia por meio de um e único método. O projecto da atribuição do método foi iniciado pelos filósofos Francis Bacon e René Descartes ao conferir o método experimental de base indutiva.

Esse método baseado na razão instrumental, trouxe ao homem dois elementos, o primeiro, evitar-se o erro e coloca-lo no caminho do conhecimento correcto. O segundo, conferi-lo o poder sobre a natureza e coloca-lo desta forma no centro do universo. *“...conhecer a natureza para a*



*dominar e controlar [...], a ciência fará da pessoa humana o senhor e o possuidor da natureza”* (SANTOS, 2008: 25). É sob este domínio que o conceito da terra como mãe nutriente cai por terra e desaparece por completo quando a revolução científica substituiu a concepção orgânica da natureza pela metáfora do mundo como uma máquina. Esses factos arrolados permitiram a Copérnico iniciar a primeira revolução científica ao apresentar uma antítese a concepção geocêntrica de Ptolomeu e propor a heliocêntrica.

Galileu mais tarde dá consistência metodológica a ciência moderna ao afirmar que *“a filosofia está escrita nesse grande livro que permanece sempre aberto diante de nossos olhos; mas não podemos entendê-la se não aprendermos primeiro a linguagem e os caracteres em que ela foi escrita”* (CAPRA, 1982: 41). É sob este prisma em que o círculo de Viena purifica a ciência por meio de atribuir uma linguagem fisicalista segundo a qual, um enunciado só pode ser considerado científico caso seja experimentável, quantificável, mensurável, observável e que tenha uma lei geral.

A exaltação de um e único método expurgava os outros tipos de saber e ao mesmo tempo representava uma arma de extermínio cultural como é referenciado pelo filósofo antipositivista Feyerabend (1977) na sua obra “contra o método” ancorando-se no pluralismo metodológico. Mais do que ser um utensílio de recusa de outras epistemologias e ou humanidades constitui um critério de estabelecimento da diferença colonial que se fundamenta num racismo epistemológico e como consequência a colonialidade. Mignolo (2003: 40) advoga que, a colonialidade pressupõe a diferença colonial como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos.

O homem em particular africano foi ensinado a pensar a partir de métodos ocidentais e todo o seu conhecimento deve ser hermeneuticamente compreendido nestes métodos. Mignolo (2003: 27) advoga que já não existe a possibilidade de contemplar a tradução ou informação de outras culturas, o que subentendia que as outras culturas não são elas próprias científicas mas, em vez disso, podem ser conhecidas através das abordagens científicas da epistemologia ocidental.

Os trabalhos de Einstein relativos a teoria da relatividade efectuados no âmago da física constituem uma grande crise na ciência moderna pelo facto de ter constatado que *“a simultaneidade de acontecimentos distantes não podem ser verificadas, pode tão-só ser*

*definidas*” (SANTOS, 2008: 42). Estas duas posturas deram azo as ciências do espírito reivindicando o seu estatuto epistemológico, uma vez que, os comportamentos humanos tais como: atitudes, sentimentos, emoções, paixões, etc., escapavam os estudos quantitativos.

A ruptura epistemológica no seio da racionalidade moderna foi relevante porque permitiu o florescimento da pós-modernidade iniciado pelos filósofos antipositivistas e, sobretudo nos trabalhos de Jean François Lyotard que, em contraposição terminológica à modernidade, lança o conceito “Pós-modernidade” em “*A Condição Pós-moderna*” (1982). Na interpretação de Japiassú & Marcondes (2001: 132), Lyotard introduz a ideia da “condição pós-moderna” como uma necessidade de superação da modernidade. Superação, sobretudo, da crença na ciência e na razão emancipadora, considerando que estas são, ao contrário, responsáveis pela continuação da subjugação do indivíduo.

Em contrapartida, defendem os autores acima referenciados que, para Lyotard, seguindo uma inspiração do movimento romântico, a emancipação deve ser alcançada através da valorização do sentimento e da arte, daquilo que o homem possui de mais criativo e, portanto, de mais livre. Doravante, é com Lyotard que se dá a consolidação da primeira crise conceptual da modernidade. Embora, essa crise seja incipiente porque não foi radical face ao dogmatismo exacerbado e ao mesmo tempo “...aponta demasiado para a descrição que a modernidade ocidental fez de si mesma e nessa medida pode ocultar a descrição que dela fizeram os que sofreram a violência com que ela lhes foi imposta. Essa violência matricial teve um nome: *colonialismo*” (SANTOS, 2004: 7).

Essa ruptura só permitiu a criação de áreas disciplinares que se destinavam ao estudo do outro para melhor dominar, subalternizar e escraviza-lo. Ademais, como ressalva Santos (2008: 40) pode, pois, concluir-se que ambas as concepções de ciência social em alusão pertencem ao paradigma da ciência moderna, ainda que a concepção mencionada em segundo lugar represente, dentro deste paradigma, um sinal de crise e contenha alguns dos componentes da transição para um outro paradigma científico.

Todavia essa ruptura só deu mais consistência ao colonialismo a partir da criação de etnologia, antropologia, sociologia, história, etc. “...a ciência do século XIX colocou o negro perto dos antepassados de todos os homens, os primatas, identificando-o assim ao grau zero da evolução

*humana na qual o homem branco representa o ápice*” (NGOENHA, 2018: 47). Portanto, o grande objectivo da racionalidade moderna era atribuir justificação lógica da colonização a partir dos pressupostos científicos.

### **3.O colapso da (Pós)Modernidade versus florescimento do discurso pós-colonial**

O pós-colonialismo ou estudos pós-coloniais emergem no Ocidente (Europa e Estados Unidos da América) no decorrer da segunda metade do século XX, denunciando a inexistência do colonialismo sem a colonialidade, aliado à perpetuação da subalternidade dos povos subjugados, apesar do desmoronamento do colonialismo. Ora, o conceito pós-colonial, embora tenha emergido no contexto ocidental, juntamente com pós-modernidade, ambos são diferentes.

Tal como frisa Mignolo (2003: 140), o “*pós*” em pós-colonial é significativamente diferente de outros “*pós*” em críticas culturais contemporâneas. Uma vez que há duas formas fundamentais de criticar a modernidade, a primeira a partir das histórias de legados coloniais (pós-colonialismo, pós-ocidentalismo e pós-orientalismo) e a outra, pós-moderna, a partir dos limites das narrativas hegemónicas da história ocidental. Entende-se a pós-colonialidade como um discurso crítico que desvela e denuncia a colonialidade que a modernidade carrega consigo e, ao mesmo tempo, é uma antítese a pós-modernidade, por entender que esta trata simplesmente de uma reinvenção e continuação da lógica moderna.

Não obstante, se constata que o prefixo “*pós*” está entrincheirado na lógica da modernidade, uma vez que a modernidade foi concebida em termos seculares significando progresso e superação de um estágio anterior. Igualmente, o conceito “*pós*” representa a passagem de um estágio anterior ao outro estágio profícuo ou mais elaborado e fecundo. “*Não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção, mas os locís pós-coloniais de enunciação como forma discursiva emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna*” (MIGNOLO, 2003: 139). Essa razão é nutrida por uma prática teórica estimulada por movimentos de descolonização após a segunda Guerra Mundial, que no seu princípio tinha pouco a ver com empreendimentos académicos (Césaire, Cabral, Fanon), mas sim, colocava no seu centro a questão da raça.

A pós-colonialidade (pós-colonial) é o discurso crítico emergente ou novas formas de articulação da racionalidade subalterna<sup>4</sup> que subjaz da periferia ou das histórias locais reagindo a “uma história local”. Destes pontos de vista, não europeus/ocidentais, que se propuseram a discutir o conceito da modernidade, destaca-se: a Filosofia Africana e a Filosofia Latino-americana. A Filosofia Africana foi a pioneira a problematizar a racionalidade moderna e com ela a colonização, discutindo e ao mesmo tempo a traçar uma teoria da descolonização.

Não sendo objecto de estudo deste trabalho dissertar sobre a filosofia africana e seus problemas de estudo, apenas se interessa na sua posição inerente a problemática sobre a modernidade. Na Filosofia Africana, o conceito “modernidade”, é interpretado naquele sentido que referencia à cultura e civilização ocidental. Portanto, o problema da modernidade é colocado em face à dicotomia tradição africana – modernidade ocidental. Alphonse P. Elungu entende que o encontro entre os europeus e africanos resultou num grande choque das civilizações africanas tradicionais e da civilização ocidental moderna, que terá traçado, na história africana, decisivas mudanças para o futuro do continente.

Na sua obra “Tradição africana e racionalidade moderna”, Elungu (2014: 12), interpreta a racionalidade moderna, como a compreensão ocidental sobre uma nova forma de pensar (espírito científico), uma nova concepção da religião (monoteísmo), uma nova cosmovisão (mecanicismo), uma nova cidadania (constituição do Estado) e uma nova hierarquia de valores (burguesia). O problema reside fundamentalmente no modo como a racionalidade moderna se impôs sobre a civilização africana. A civilização ocidental moderna “... *de um modo constrangedor e de uma perceptibilidade nunca dantes igualada, determinou o nascimento de um novo mundo de significações que tornou progressivamente o nosso universo tradicional caduco e obsoleto*” (ELUNGU, 2014: 13).

O drama inquietante de uma modernidade que se impõe de forma violenta, se traduz na destruição das crenças e culturas tradicionais dos povos primitivos; a destruição de sua cosmovisão; a desintegração das sociedades africanas tradicionais e a consequente desagregação do indivíduo da comunidade; e, mais dramático, foi a destruição ao extremo da humanidade

---

<sup>4</sup> Entende-se a razão subalterna como um conjunto de discursos epistémicos e teóricos emergindo na periferia com o objectivo de responder aos legados coloniais, ou seja, trata-se de uma reflexão crítica com vista a necessidade de repensar e reelaborar as histórias narradas para dividir o mundo entre regiões e povos, civilizados e bárbaros que arquitectam e legitimam a diferença colonial.

negra. O que leva Castiano (2021: 155), a concluir que a história moderna do povo africano foi marcada por uma dupla negação: a de o negro ser homem e a negação de ser civilizado.

A Filosofia Latino Americana, na qual é parte Walter Mignolo, constituiu-se a mais radical na problematização da modernidade ocidental. Foi Henrique Dussel, patrono desta filosofia, que a chamou de “Filosofia da Libertação”, o primeiro a denunciar a modernidade num ponto de vista não ocidental. Em “*1492 Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*”, Dussel (1993: 171), adverte que toda a discussão sobre a modernidade e pós-modernidade tanto em Habermas como em Lyotard, Vattimo ou Rorty, carece de uma problematização do carácter colonial intrínseco à própria modernidade, portanto, se trata de uma interpretação eurocêntrica<sup>5</sup> que necessita de uma consciência mundial.

A interpretação eurocêntrica tanto moderna quanto na vertente pós-moderna, ignora a relação intrínseca entre o sistema chamado de “capitalismo tardio”, “pós-industrial” e de serviços centrados no ‘capital financeiro e transnacional’ – o que Ngoenha (Cfr. 2017) designa de “finançocracia” – e o capitalismo periférico propriamente industrial.

No pensar de Dussel (1993: 152), a origem do mito da modernidade é a descrição do surgimento de uma “nova ordem mundial”, nascida em 1492, “*o ano de 1492 segundo a nossa tese central, é o ano de ‘nascimento’ da Modernidade. [...] Nasceu quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violenta-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador...*” (DUSSEL, 1993: 8). A sua característica fundamental é o “*encobrimento do outro*”; pois, encobria um mito sacrificial, invisível a seus próprios actores.

Nesta empreitada, com a expressão “mito da modernidade” pretende-se mostrar a outra face da modernidade, o seu produto estrutural como mito sacrificial, violento e irracional. Como mito sacrificial, a modernidade imola os homens e as mulheres do mundo periférico, colonial, como vítimas exploradas, cuja vitimização é encoberta com o argumento do sacrifício ou custo da modernização e o carácter mítico revela-se na justificação da inocência da modernidade sobre suas vítimas, tornando-se, contraditoriamente irracional.

---

<sup>5</sup>O eurocentrismo é definido neste trabalho na perspectiva do Mignolo (2017b: 12) como conhecimento imperial cujo ponto de origem foi a Europa.

A divindade da modernidade a qual imolam-se sacrifícios de louvor, honra e glória é descrita metaforicamente como “o novo deus do Sexto Sol, o capital”. Aqui, como interpreta Mignolo, Dussel caracteriza a razão moderna pelo seu “pendor genocida”.

A modernidade inclui um conceito ‘racional’ de emancipação que afirmamos e possuímos. Mas ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a violência genocida. Os pós-modernistas criticam a razão moderna como uma razão do terror; nós criticamos a razão moderna por causa do seu mito irracional que ela esconde (DUSSEL, 1993: 67).

Na interpretação de Ngoenha (2000: 19) a modernidade é uma moeda de duas faces: uma interna de emancipação e outra externa de opressão, ou seja, emancipadora para o interior ocidental e opressora para o exterior ocidental. Como reviravolta ao debate eurocêntrico da modernidade e pós-modernidade, Enrique Dussel, introduz o conceito “Trans-modernidade”. Com este conceito, Dussel (1993: 153) pretende designar um outro tipo de humanização, emancipação, civilização ecológica, democracia popular e de justiça económica, visto que a periferia da modernidade ocidental, isto é, América Latina, África e Ásia, não se podem reconhecer na modernidade e modernização colonial, opressora e instrumental.

No entender de Dussel (1993: 173) a transmodernidade é um projecto de racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar numa comunidade de comunicação, onde todos os humanos possam participar como iguais, mas ao mesmo tempo no respeito à sua alteridade, ou seja, no seu ser-Outro. Entretanto, percebe-se que a transmodernidade apresenta um carácter emancipador da racionalidade moderna, de sua alteridade negada, isto é, o Outro, a periferia da modernidade. É neste âmbito que Mignolo (2020: 3), sublinha que o conceito transmodernidade não significa que a modernidade é um fenómeno estritamente europeu, mas antes planetário, para o qual os “bárbaros excluídos”, contribuíram mas o seu contributo não foi reconhecido.

Ngoenha (2000: 19) sustenta que a maior correcção da modernidade estaria na reavaliação do lugar do homem a ser ocupado pelas culturas e povos, cuja opressão e supressão ajudaram a emergência do processo moderno, o que significa introduzir os povos e “as culturas marginais” no processo da evolução histórica global, por sua vez, isso implica interrogar-se quanto às capacidades das culturas, globalmente, estarem nos novos sistemas de significação impostos pelos modelos simbólicos ocidentais, questionar-se da capacidade da cultura ocidental aceitar nos seus processos de compreensão, outros sistemas e formas de representação simbólicas e axiológicas.

A ideia de transmodernidade, seguindo o entendimento supra, encera *“uma relação feita do diálogo entre culturas [...] para construir não uma universalidade abstracta mas uma mundialidade analógica e concreta, onde todas as culturas, filosofias, teologias possam contribuir com algo próprio, como riqueza da Humanidade plural futura”* (DUSSEL, 1993: 173). Por essa razão, segundo a interpretação de Mignolo (2003: 134), o conceito “Transmodernidade” é equivalente à ideia de “para além” da modernidade ocidental, há modernidades coloniais.

O termo “além”, ao invés de “pós”, oferece a conotação espacial que sublinha o aspecto da colonialidade, contrariamente àquele da modernidade. Ademais, Mignolo precisou cunhar um outro conceito para fazer equivaler a ideia “além da modernidade”, como crítica do eurocentrismo e do ocidentalismo, como se denota abaixo. A conceptualização da modernidade, em Mignolo, segue esta linha de pensamento inaugurada por Dussel. Neste ponto de vista, *“a modernidade não é um fenómeno europeu”* (MIGNOLO, 2003: 74).

Mignolo entende que *“a ‘modernidade’ é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a ‘colonialidade’. A colonialidade, em outras palavras é constitutiva da modernidade”* (MIGNOLO, 2017a: 2). Ora, Mignolo reafirma que *“não existe modernidade sem colonialidade”* (MIGNOLO, 2017a: 2). Contudo, a modernidade como emancipação se circunscreve no contexto europeu e o colonialismo como sua condição de possibilidade, materializa-se fora da Europa.

A Europa outorgou a modernidade dentro do seu contexto específico e levou o colonialismo fora da Europa. Importa referenciar que por detrás do nascimento trágico da modernidade estava implícita a colonialidade. A colonialidade, com o seu pendor nefasto, criou os discursos hegemónicos e a estratificação social, ao mesmo tempo, reservou a modernidade como um facto unicamente europeu e as colónias de proto-modernos.

Em outras palavras, *“a coexistência histórica da expulsão dos judeus e mouros da Espanha e a ‘descoberta’ da América era, ao mesmo tempo, um marco tanto do colonialismo moderno quanto das modernidades coloniais – ou seja da modernidade/colonialidade”* (MIGNOLO, 2003: 79-80). Portanto, o colonialismo moderno, assim como modernidades coloniais, são ambos

constitutivos da colonialidade. Na sua entrada ao debate sobre a modernidade e pós-modernidade, Walter Mignolo introduz o termo, “Pós-colonialidade<sup>6</sup>” no léxico conceptual da Filosofia Latino-americana.

A pós-colonialidade refere-se a todas as diferentes formas do discurso crítico contra o imaginário do sistema colonial/moderno e da colonialidade do poder, estando emaranhada a cada história local. É por isso que a pós-colonialidade “*é o conectivo, em outras palavras, que pode inserir a diversidade das histórias locais num projecto universal, deslocando o universalismo abstracto de UMA história local, onde se criou e imaginou o sistema mundial colonial/moderno*” (MIGNOLO, 2003: 135).

A pós-colonialidade, de uma maneira concisa, remete à reconstrução e recolocação da proporção entre as localizações geohistóricas, e a produção do conhecimento, ou seja, trata-se, no entendimento de Ngoenha, “*de introduzir, nas reflexões sobre a modernidade baseada unicamente sobre a ideia do tempo e do progresso, as realidades geográficas, não para comparar, [...], os outros a partir de paradigmas do mesmo, mas reconhecer o que a posição geográfica comporta*” (NGOENHA, 2019: 59). Desse entendimento, conclui-se que o problema não está no fechamento dos homens para o diálogo, mas sim, ao retorno de um pensamento africano livre de todas as arbitrariedades.

A pós-colonialidade, também, tem uma expressão equivalente, que é além da crítica do eurocentrismo e do ocidentalismo. Para se entender esta ideia é necessário recordar a proposta de Dussel sobre o conceito transmodernidade. Como foi dito anteriormente, que com este conceito Dussel lança um “*projecto libertador*” – um projecto de uma racionalidade ampliada – que visa superar a modernidade, rescrevendo a história global de uma modernidade nascida da relação diferencialista e frívola com os Outros, para uma história global de uma relação com os Outros de igualdade e respeito à alteridade. Portanto, a transmodernidade apela à reconstrução da “*Humanidade plural*”. É neste âmbito, que a noção da pós-colonialidade inscreve-se além da

---

<sup>6</sup>Neste termo, torna-se necessário evidenciar que o conceito de colonialidade é cunhado pela primeira vez pelo sociólogo peruano Anibal Quijano nos finais dos anos 1980 e no início dos anos 1990 para indicar que, apesar do término do colonialismo, a colonialidade permanece e é mais profunda, comportando-se como um “cavalo de Tróia”. Ou seja, um colonialismo abstracto e invisível encenado a partir de um local geográfico específico para perpetuar o neocolonialismo. Sendo assim, a colonialidade difere do colonialismo porque aquela apresenta-se de forma subjectiva, sendo um discurso crítico e metodológico com vista ao aperfeiçoamento, manutenção e materialização do colonialismo.



crítica do eurocentrismo/ocidentalismo, na medida que excita um pensamento e uma acção descoloniais.

#### **4.A noção da diferença colonial e seu papel na delimitação das fronteiras epistemológicas**

A diferença colonial, na perspectiva de Mignolo (2003: 80), refere-se à delimitação dos espaços físicos diferenciados em externos e internos, separados por fronteiras ontológicas e epistémicas, sendo as internas, referentes à epistemologia ocidental e as externas referentes aos espaços desprovidos de qualquer capacidade racional, e esses espaços estão distantes dos grandes centros metropolitanos. Doravante, a diferença colonial emerge no mesmo contexto que a colonialidade com o objectivo de indicar o ápice da civilização ocidental e a subalternidade radical como um espaço do impensável.

*“Este nó cego é a diferença colonial que cria as condições para aquilo que noutra texto chamei ‘pensamento de fronteira’ definindo-o como uma epistemologia a partir de uma posição subalterna”* (MIGNOLO, 2020: 15). A diferença colonial é responsável pelas distinções entre centro e periferia, velho continente e novo, primeiro mundo e terceiro, etc., é a partir da exterioridade do Outro, que se edificou a modernidade. Tal como faz referência Mignolo (2003: 243), a exterioridade é o domínio dos estrangeiros sem tecto, desempregados, ilegais, excluídos da educação, da economia e das leis que regulam o sistema.

A noção da diferença colonial pode ser comparada ao que Santos (2009: 13) denomina de linha abissal, para designar o elemento divisório e distintivo dos mundos metropolitano e colonial, através do qual o pensamento abissal opera pela definição unilateral de linhas invisíveis que dividem as experiências, os saberes e os actores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis – os que ficam do lado de cá da linha – e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objectos de supressão ou esquecimento – os que ficam do lado de lá da linha.

O conceito de diferença colonial constitui um critério de delimitação das fronteiras não só epistemológicas mas, sobretudo, geográficas e culturais. Entretanto, para legitimar o ocidentalismo e perpetuar o colonialismo levou-se a cabo um estudo etnológico. É neste sentido que Ela (1989: 21) afirma que a delimitação de domínios geográficos e sociais será efectuada por

disciplinas que procedem ao inventário dos fenómenos culturais de sociedades integradas nas esferas de influências ocidentais.

Frantz Fanon foi quem fez com que se fosse ao epicentro gerador e gerenciador da linha abissal enquanto fenómeno da diferenciação, ao afirmar que: “*quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça*” (FANON, 1961: 32). De facto, a raça constitui a “linha invisível” que sustentou e sustenta a diferenciação e segregação social.

### 3.1. Duas dimensões do racismo moderno e/ou colonial

Castiano (2021: 157) define de forma clara o racismo enquanto desvalorização da humanidade de certas pessoas, descartando-a ou minimizando. Ou seja, o racismo não é de matriz individual mas sim um sistema de categorias de pensamentos tidas como verdades ontológicas adoptadas por um determinado grupo com tendências hegemónicas. Por racismo moderno/colonial, Mignolo (2017b: 17) designa a lógica da racialização que surgiu no século XVI, tendo como propósito: classificar como “inferiores” e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e seis línguas europeias modernas/coloniais e imperiais.<sup>7</sup>

Essa lógica desenvolveu-se sob duas categoriais diferencialistas que serviram para a delimitação das fronteiras epistemológicas, a saber: “... *a configuração racial entre o espanhol, o índio e o africano começou a tomar forma no Novo Mundo. No século XVIII, o “sangue” como marcador de raça/racismo foi transferido para a pele*” (MIGNOLO, 2017a: 5). Assim, Mignolo distingue duas dimensões do racismo, através das quais a racionalidade colonial/moderna suprimiu, subalternizou e apagou sujeitos históricos do hemisfério não-ocidental da história universal.

---

<sup>7</sup>O italiano, o espanhol e o português (as línguas vernáculas do Renascimento e do fundamento inicial da modernidade/colonialidade), o francês, o alemão e o inglês (as três línguas vernáculas que dominam a partir do Iluminismo até hoje) para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, dos homens e das categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustração europeias, o que significou, em última instância, negar a sua humanidade.

### 3.2. Racismo ontológico

As ciências sociais do século XIX, especificamente, a Antropologia, a História e a Etnologia, constituíram todos os estereótipos de que os povos não ocidentais foram alvos na diferenciação dicotômica com os povos ocidentais: para os primeiros, dentre outros estereótipos, importa destacar que eram tidos como povos sem história, de mentalidade primitiva, selvagens, idolatria, obscurantismo. Em contrapartida, os segundos são povos históricos, de mentalidade desenvolvida, civilizados, povos com religião e clareza.

É neste sentido que a concepção da humanidade, como um todo homogêneo, forjada pelas ciências sociais modernas, só pode ser entendida à luz da noção da «*etno-racialidade*», cunhado por Mignolo (2005: 40) para quer dizer que, essa homogeneidade de carácter humano, é válida somente aos que ‘habitam no hemisfério ocidental. Todavia,

A etno-racialidade transformou-se na engrenagem da diferença colonial configurada a partir da expulsão dos mouros e dos judeus, dos debates sobre o lugar dos ameríndios na economia da cristandade e, por último, pela exploração e silenciamento dos escravos africanos. Foi com –e a partir do– circuito comercial do Atlântico que a escravidão se tornou sinónimo de negritude (MIGNOLO, 2005: 40).

A ideia da humanidade como totalidade, num olhar mais atento, se aplica somente à sociedade ocidental, e igualmente, por detrás da mesma ideia, esconde-se “*o conceito do sub-humano enquanto parte integrante da humanidade, ou seja, a ideia de que existem grupos sociais cuja existência social não pode ser regida pela tensão entre regulação e emancipação, simplesmente porque não são completamente humanos*” (SANTOS, 2019: 42).

Ora, é na lógica da etno-racialidade que a Etnologia eurocêntrica definiu (ontem), define (hoje) e definirá (amanhã), preconceituosamente, por exemplo, o negro em antítese ao branco e tornará a escravidão por sinónimo da negritude. Assim, “... *ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas económicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis*” (MIGNOLO, 2017a: 4). Neste sentido, a modernidade é fruto do escalonamento das raças, do capitalismo eurocêntrico, da dominação e, sobretudo, da exploração. Neste entendimento, a lógica Moderna:

consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção da humanidade segundo a qual a

população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (QUIJANO, 2009: 75).

No seu sentido restrito, pode-se entender “racismo ontológico” como negação das humanidades do Outro, o não-ocidental (ameríndios e africanos). No entanto, “*a matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados*” (MIGNOLO, 2008: 293). Neste entendimento, Mignolo precisa um outro conceito para desvendar a outra dimensão do racismo, pois, como defende Santos (2009: 10), é na diferença epistemológica ou gnoseológica que, a modernidade ocidental abissal, se deduz a diferença ontológica, ou seja, a perda de uma auto-referência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, mas foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: “saberes inferiores próprios de seres inferiores”.

### 3.3. Racismo epistémico

O conceito de racismo epistemológico é invenção original de Walter Mignolo para significar, em linhas gerais, a recusa em reconhecer que a produção de conhecimento de algumas pessoas seja válida por duas razões, a saber: primeiro porque essas pessoas não são brancas e, segundo, porque as pesquisas e resultados da produção de conhecimento envolvem reportórios e cânones que não são da racionalidade moderna ocidental. Desta feita, foi com recurso a este fenómeno de racismo epistémico que a epistemologia monolítica da modernidade subalternizou o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade.

Mignolo (2017a: 5) sustenta que o racismo secular chegou a ser baseado na geopolítica do conhecimento. Entretanto, aconteceu que os agentes e as instituições que incorporavam a egopolítica<sup>8</sup> secular do conhecimento eram como aqueles que incorporavam a teopolítica do conhecimento, principalmente homens europeus e brancos. O racismo epistemológico, no seu sentido extremo, consiste no que Santos ousou chamar de “epistemicídio”.

---

<sup>8</sup> A egopolítica é um termo que provém da geopolítica que tem como a sua teleologia elaboração de teorias com um claro objectivo de obter o poder sobre um determinado território. Neste âmbito, entende-se a egopolítica como um instrumento que explicita as hierarquias consolidadas entre diferentes sistemas do conhecimento.

Santos (2019: 27), ao introduzir o conceito de epistemicídio, pretende referir que aquilo que são os critérios dominantes do conhecimento válido na modernidade ocidental, não reconhecem como válidos outros tipos de conhecimento para além daqueles que são produzidos pela ciência moderna, tendo dado origem a um epistemicídio massivo, ou seja, à destruição de uma imensa variedade de saberes que prevalecem, sobretudo, no “outro lado da linha abissal”, isto é, nas sociedades e sociabilidades coloniais.

Ramose *apud* Reis (2020: 73) não distingue o conceito racismo epistemológico/epistémico do conceito epistemicídio. Para ele, o primeiro conceito é denominado pelo segundo, pelo facto de não se tratar apenas e tão-somente da desqualificação dos saberes colonizados – africanos, asiáticos e latino-americanos – mas, sobremaneira, de eliminar esses saberes da superfície terrestre a partir do encobrimento do Outro e do seu inevitável sufocamento epistémico. Por essa razão, aquela abordagem concorda com este autor e, portanto, se conclui que o racismo epistemológico, em seu sentido extremo, é um epistemicídio.

## **CAPÍTULO II: CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO FRONTEIRIÇO E SEU SIGNIFICADO**

O foco principal de Walter Mignolo é encontrar um pensamento corajoso que possa apresentar alternativas realistas ao pensamento imperial da modernidade colonial e sua razão colonial/imperial e, desta forma, representar um alicerce de resistência contra a injustiça da globalização capitalista. O objectivo principal deste capítulo é contextualizar os fundamentos do Pensamento Fronteiriço enquanto uma proposta descolonial, neste sentido, comprometida com a igualdade global e a justiça económica. Três bases filosóficas alicerçam este pensamento, a saber: a descolonialidade (opção descolonial), a epistemologia fronteiriça e a desobediência epistémica.

### **1.1. Genealogia do pensamento fronteiriço**

A demarcação contextual do pensamento fronteiriço, chama a necessidade de adestrar-se em seus próprios fundamentos. Elege-se para a efectuação deste processo, o conceito filosófico de “genealogia”, no entendimento que a dimensão filosófica desse conceito condensa em si aquilo que possa se constituir em condições de existência do pensamento fronteiriço.

De acordo com Japiassú & Marcondes (2001: 84), o conceito genealogia pode ser definido em três significados. O primeiro, é tirado da sua própria etimologia – do grego *genea* (origem, nascimento) + *logia* (estudo) – que remete ao seu sentido corrente, designado o estudo e a definição da “filiação” de certas ideias; no segundo significado, o conceito de genealogia aparece na filosofia com a obra de Nietzsche “*Genealogia da moral*” como uma forma crítica que “questiona a origem” dos valores morais e das “categorias filosóficas” que mascaram esses valores a serviço de interesses particulares. O empreendimento genealógico supõe que valores ou verdades não devam ser considerados em si mesmos, pois, só possuem sentido quando ligados à sua origem.

O terceiro significado encontra-se na filosofia de Michel Foucault que retoma ao método genealógico inaugurado por Nietzsche, mas para “investigar os processos de formação dos discursos”, sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular. A genealogia passa a ser uma “arqueologia dos conjuntos conceptuais”, que ele considera como um tipo novo de

epistemologia histórica, englobando tanto a filosofia, a literatura e as artes quanto os métodos científicos. Esse estudo se distingue da genealogia pelo fato de não procurar as origens e as continuidades históricas, mas de detectar, para uma fase dada, as mais fortes estruturas: as formações culturais deixam de ser consideradas “documentos” e se convertem em “monumentos”.

Dos três significados analisados acima, podemos deduzir que a emergência do pensamento fronteiriço e, conseqüentemente, os seus fundamentos devem ser buscados no referente: primeiro aos seus impulsores ou precursores, neste ponto importa a contextualização histórico-política; em segundo lugar, no que diz respeito à investigação dos seus processos de formação discursiva – contexto linguístico – ou seja, a formação das regiões ou contextos epistêmicos e por fim, que se busque na sua origem conceptual e das suas categorias conceptuais e/ou filosóficas – contexto histórico-filosófico, conforme se tentará proceder nos três subtítulos que, respectivamente, seguem:

### **1.2. Da geopolítica da conferência de Bandung**

O discurso sobre a necessidade da descolonialidade pode ser encontrado de forma incipiente no político e poeta, Aimé Césaire nascido em Martinica, na França, proponente da negritude, que escreveu uma obra problemática para o Ocidente entre os anos 1948 a 1955 no ápice do colonialismo intitulada “Discurso sobre o colonialismo”. Nessa obra, Césaire, questiona os fundamentos e pressuposto da colonização ao mesmo tempo que desvela a incapacidade da civilização europeia ou Ocidental de resolver “...*dois principais problemas que sua existência originou: o problema do proletariado e o problema colonial*” (CÉSAIRE, 2000: 11).

A colonização, portanto, não se trata(va) de nenhuma evangelização, nem empreitada filantrópica, muito menos a extensão do direito mas sim dominação, submissão, coisificação, e sobretudo, significa barbárie e pilhagem. Essas denúncias, levantadas por Césaire, aliadas às manifestações de revolta cultural e literária, levadas a cabo pela, negritude significaram, de forma incipiente, o alvorecer dos movimentos descoloniais. Tal como denota Mignolo, “*o pensamento e a acção descoloniais surgiram e se desdobraram, do século XVI em diante, como respostas às*

*inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projectados para o mundo não europeu, onde são accionados”* (MIGNOLO, 2017a: 2).

De acordo com Mignolo (2017b: 14-15), as bases históricas da *descolonialidade* de forma incisiva se encontram na Conferência de Bandung de 1955 (por sinal o ano de publicação da obra de Césaire), na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África, cujo principal objectivo da conferência era encontrar as bases e a visão comum de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista. Deste modo, *“a Conferência de Bandung, no terreno político, declarava não ser capitalista nem comunista, mas descolonizadora”* (idem: 15).

O caminho encontrado pelos conferencistas foi a “descolonização”, que para Mignolo (2017b: 15), não se tratava de uma “terceira via” ao estilo de Giddens, mas de desprender-se das principais macronarrativas ocidentais. Posteriormente, a Conferência de Bandung foi imitada pela conferência dos Países Não-Alinhados que aconteceu em Belgrado em 1961, na qual vários estados latino-americanos somaram suas forças aos asiáticos e africanos.

A grandeza da Conferência de Bandung consistiu precisamente em ter mostrado que a descolonialidade é uma “terceira opção” que não resulta da combinação das existentes, mas consiste em desprender-se delas. Seu limite estriba em ter-se mantido no domínio do desprendimento político e económico. Não se colocou a questão epistémica, porém, as condições para colocá-las estavam aí dadas. *“No entanto, ‘a consciência e o conceito de descolonização’, como terceira opção ao capitalismo e ao comunismo, se materializou nas conferências de Bandung e dos países não-alinhados”* (MIGNOLO, 2017a: 2).

Foi na Conferência de Bandung, que se delineou a consciência política da descolonialidade enquanto alternativa ao capitalismo e comunismo ocidentais. Desta feita, os seus impulsores e suas instituições põem em conexão a sociedade política do mundo não-europeu/ estadunidense com quem emigra desse mundo a “antiga Europa ocidental” (ou seja, a União Europeia) e Estados Unidos.



### 1.3. Da sociogênese fanoniana

Sociogênese é um conceito que nos permite desprender precisamente das regras e conteúdos do ocidentalismo epistémico. O conceito Sociogênese de Fanon emerge como antítese aos conceitos tais como ontogenética e filogenética. Este entende que a compreensão do mundo mental do indivíduo é intrinsecamente dependente da sua morfologia social, ou seja, as formas de sociabilidade do homem são dependentes do contexto social em que se encontra inserido. A grande revolução de Fanon é que o estudo do comportamento humano não deve ser universalizado mas sim depende do contexto social em que cada indivíduo se encontra. Contudo, esse afastamento de Fanon impulsiona a epistemologia fronteiriça.

No entendimento de Mignolo, deve-se buscar nas experiências como a sociogenética, a emergência da epistemologia fronteiriça, ao mesmo tempo em que tais experiências a sustentam. A libertação da epistemologia territorial sobre a qual se apoiam as diversas disciplinas existentes é evidente. Disserta Mignolo (2017b: 23), ainda que Fanon escreva em francês imperial/colonial e não em francês crioulo, ao desprender-se, da racionalidade moderna/colonial, se compromete com a desobediência epistêmica, tal como sugere a sua obra, “Pele negra, máscaras brancas”, um livro que precede em três anos a Conferência de Bandung.

Nessa obra, Fanon, apresenta o conceito de sociogênese, quando toma consciência de que ser negro não é pela condição da cor da sua pele, mas por causa do imaginário racial colonial moderno. Doravante, a sociogênese é antítese aos conceitos de filogenética e de ontogenética que são próprios do pensamento territorial e estão ao serviço deste. “*A sociogênese incorpora tudo: desprendimento, pensamento fronteiriço e desobediência epistêmica; desprendimento das opções filogenéticas e ontogenéticas, da dicotomia do pensamento territorial moderno*”(idem: 23).

A sociogênese pressupõe o pensamento fronteiriço, na medida em que está relacionada com um desprendimento da filogênese e da ontogênese. Ao mesmo tempo, se a sociogênese se desloca para outro território, então já não responde à lógica, à experiência e às necessidades que originaram o conceito de filogênese em Darwin e de ontogênese em Freud.

A sociogênese já não pode ser submetida ao paradigma linear das rupturas epistêmicas analisadas por Foucault ou às mudanças paradigmáticas na história da ciência analisadas por Thomas Kuhn, a título de exemplo. Enquanto gramática da descolonialidade, a sociogênese compreende um

desprendimento linguístico com os paradigmas linguísticos do pensamento imperial moderno. Aqui surge a seguinte questão: como pensar em categorias de pensamento de exterioridade (ao invés do grego e do latim) que não estão incrustadas na história imperial dos pensamentos ocidentais?

Mignolo (2008: 292) responde à questão supra nos seguintes termos: as opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não se alicerça no grego e no latim, mas nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região, e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro. Este pensamento abre a possibilidade das línguas marginalizadas, religiões e formas de pensar estarem sendo reinscritas em confrontação com as categorias de pensamento do Ocidente. Enfim, enquanto Fanon fez o próprio caminho teórico para se desprender corpo-politicamente, Bandung mostrou o caminho para se desprender geopoliticamente do capitalismo e do comunismo. Contudo, as duas maneiras de se desprender da matriz colonial do poder são de habitar o pensamento fronteiriço.

## **2.A noção do pensamento fronteiriço enquanto um pensamento descolonial**

A emergência do pensamento fronteiriço é um rompimento com a razão instrumental pós-iluminismo, cuja manifestação actual é palpável no que Bourdieu *apud* Mignolo (2003: 129), chama “essência do neoliberalismo” e descreve como um programa para a destruição de possíveis iniciativas colectivas que possam ser consideradas uma obstrução à lógica do mercado puro. O pensamento liminar, segundo Mignolo (2003: 102), emerge das histórias locais dos legados espanhóis na América. Mais especificamente, emerge do conflito imperial entre a Espanha e os EUA.

A epistemologia liminar edifica-se, por um lado, a partir de “dupla crítica” de Khatibi e, de outro, a partir de “um outro pensamento”, igualmente do mesmo autor. A dupla crítica endossa duas críticas divergentes mas complementares, uma para os fundamentos da epistemologia ocidental (hegemónica) e a outra que se enraíza a partir dos conhecimentos subalternizados e inferiorizados. Ora, a dupla crítica libera os conhecimentos que foram subalternizados, porém, essa liberação de conhecimentos possibilita um outro pensamento.

Doravante, “*um outro pensamento é uma maneira de pensar sem o outro [...], um pensamento que não é mais concebível na dialéctica de Hegel, mas localizado na fronteira da colonialidade do poder no sistema mundial moderno*” (MIGNOLO, 2003: 102). Sendo assim, um outro pensamento surge como uma síntese ou produto da dupla crítica, tornando-se uma maneira de pensar independente e sobretudo ética.

O pensamento liminar ou gnose liminar, torna-se um potencial epistemológico que supera as limitações do pensamento territorial cuja vitória foi possibilitada pelo seu poder de subalternizar os conhecimentos. É neste sentido que esse outro pensamento designa-se de “pensamento fronteiriço” e compreende um pensamento que se baseia nas confrontações espaciais entre diferentes conceitos de história. Este pensamento, só é possível quando são levadas em consideração diferentes histórias locais e suas particulares relações de poder.

A noção do pensamento fronteiriço encontra o seu desdobramento na seguinte questão, por que a designação de “pensamento fronteiriço”? Eis que Mignolo responde à inquietação na seguinte formulação, “*um outro pensamento é formulado como resposta às grandes questões e temas que hoje sacodem o mundo, as questões que emergem dos lugares onde a planetarização da ciência, da técnica e das estratégias está sendo divulgada*” (*idem*: 103).

É neste sentido que Mignolo (*idem*: 104) designa, este pensamento, de “uma gnose marginal”. De acordo com essa interpretação, o pensamento fronteiriço significa uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta. E, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnocida. É por isso que, Mignolo (2017b: 15) traça o pensamento fronteiriço como a singularidade epistémica de qualquer projecto decolonial.

Do dito acima, torna-se perceptível que Mignolo forja a noção do pensamento fronteiriço como uma reviravolta epistémica do pensamento territorial, isto é, à epistemologia monolítica da modernidade. Portanto, trata-se de uma razão que visa, em sua essência, a superação do projecto da modernidade; um entendimento que vai além das ciências sociais e da filosofia positivista do século XVIII. E mais, um tipo de pensamento que se move ao longo da diversidade do próprio processo histórico, neste caso, encerra uma nova forma de reflexão que se afirma descolonial.

O pensamento fronteiriço revela que a modernidade é simplesmente uma narrativa e não uma ontologia. Sendo uma narrativa é necessário eliminar-se o conceito de pré-moderno que presta um bom serviço a modernidade imperial, e restaurar a justiça económica rumo a uma igualdade global. Entretanto, a igualdade global exige, segundo Mignolo (2017b: 25), uma forma subalterna de pensar ou o não-moderno que requer uma prática de desprendimento (desobediência epistémica) e do pensar fronteiriço para legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos para além da lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade.

O pensamento fronteiriço que conduz à opção decolonial está se convertendo em uma forma de ser, pensar e fazer da sociedade política global. Em conclusão, entende-se que o pensamento fronteiriço, enquanto uma proposta descolonial, é uma descolonização epistémica a partir dos espaços epistémicos silenciados, que se fundamenta nos saberes subalternizados. E, em última instância, é uma nova modalidade epistemológica na intersecção da tradição ocidental e, sobretudo, na diversidade de categorias suprimidas sob o ocidentalismo.

### **3. Fundamentos filosóficos do pensamento fronteiriço**

O presente subtítulo visa apresentar os alicerces do pensamento fronteiriço que se configuram em dois, nomeadamente: a noção da descolonialidade e a desobediência epistémica que também pode se chamar desprendimento e, igualmente, apresentar as categorias desse pensamento.

#### **3.1. A noção da descolonialidade**

O primeiro fundamento do pensamento fronteiriço, que é digno de realce, é a noção da descolonialidade. A descolonialidade é um conceito cujo ponto de origem foi o terceiro mundo. Para ser mais preciso, surgiu no mesmo momento em que a divisão em três mundos se desmoronava, se celebrava o fim da história e de uma nova ordem mundial. A diferença da descolonialidade, o ponto de origem de conceitos tais como “modernidade” e “pós-modernidade”, das rupturas epistémicas e das mudanças paradigmáticas, foi a Europa e sua história interna. Estes conceitos não são universais, nem sequer são globais. São regionais e,

como tais, têm o mesmo valor de qualquer outra configuração e transformação regional do conhecimento.

Para o autor, “*descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade*” (MIGNOLO, 2017b: 13). A descolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se, antes, de outra opção. Doravante, a descolonialidade reveste-se de pluralidade metodológica, e não é uma arma de extermínio cultural, o que Santo (2009) chama de epistemicídio, mas sim, vivifica cada cultura enquanto uma realidade objectiva, ou seja, preserva as culturas e potencia os saberes locais.

Apresentando-se como uma opção, o decolonial abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas *epistemes* ou paradigmas (moderno, pós-moderno, altermoderno, ciência newtoniana, teoria quântica, teoria da relatividade etc.). Não é que as *epistemes* e os paradigmas estejam alheios ao pensamento descolonial. Não o poderiam ser; mas deixaram de ser a referência da legitimidade epistémica.

É preciso que a opção descolonial fique clara neste contexto. “*Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistémica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistémica que cria, constrói, herege um exterior a fim de assegurar sua interioridade*” (MIGNOLO, 2008: 304). Em sua dimensão política e epistemológica, a descolonização significa denunciar a lógica da colonialidade e a reprodução da matriz colonial do poder, desconectando-se dos efeitos totalitários das subjectividades e categorias do pensamento ocidental.

Em linhas gerais, a descolonialidade, isto é, a opção descolonial é o projecto inexorável de tirar todos da miragem da modernidade e da armadilha da colonialidade. Por último, importa sublinhar que a descolonialidade ou a opção descolonial não visa ser a única opção. É apenas uma alternativa que, além de se afirmar como tal, esclarece que todas as outras também são opções, e não simplesmente a verdade irrevogável da história que precisa ser imposta pela força.

### 3.2.A epistemologia fronteiriça e suas categorias

No entendimento de Mignolo (2003: 137), a modernidade imaginou-se como o lar da epistemologia. E nessa arrogância mitológica, a racionalidade da modernidade/colonialidade ocidental, constitui-se um modelo epistemológico totalitário, na medida em que nega o carácter racional de todas as formas de conhecimento que não pautam pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.

Em resposta à exigência do pensamento fronteiriço de pensar e fazer além das fronteiras do mundo moderno/colonial, Mignolo contrapõe a epistemologia ocidental (imperial e totalitária) com o conceito de “Epistemologia Fronteiriça”. Tal como frisa Mignolo (2017b: 16), a epistemologia fronteiriça é a epistemologia do *anthropos* que não quer se submeter a *humanitas* ainda que ao mesmo tempo não a possa evitar. A descolonialidade e o fazer fronteiriço estão estritamente interconectados, embora a descolonialidade não possa ser nem cartesiana nem marxista.

O pensamento fronteiriço estrutura-se em próprias categorias epistemológicas que actuam no imaginário do sistema mundial colonial/moderno e da modernidade/colonialidade. Tais categorias são: a “dupla crítica”, “um outro pensamento”, a “crioulização epistemológica”, a “dupla consciência” e a “nova consciência mestiça”. Todas essas categorias são articulações teóricas do pensamento fronteiriço, rompendo com a hegemonia eurocêntrica enquanto perspectiva epistemológica. Para articular essas categorias, Mignolo recebeu forte influência do pensamento fanoniano, como se pode notar: “... *quando Frantz Fanon termina seu Pele negra, máscaras brancas com uma prece: Oh corpo meu, faz de mim, sempre, um homem que se interogue! [...], expressou, em uma só frase, as categorias básicas da epistemologia fronteiriça*” (MIGNOLO, 2017b: 16).

A epistemologia fronteiriça se desprende e pensa a partir e na fronteira que habita, não nas fronteiras do Estado Nação, mas nas fronteiras do mundo moderno/colonial, fronteiras epistémicas e ontológicas. Esta epistemologia serve tanto aos propósitos da desocidentalização como aos da descolonialidade; mas a desocidentalização não vai tão longe como a descolonialidade. É neste sentido que epistemologia fronteiriça e a descolonialidade seguem juntas. Pergunta-se porquê? Porque um dos objectivos da descolonialidade é transformar os

termos da conversa e não só seu conteúdo. Como funciona a epistemologia fronteiriça? Para responder a essa interrogação, Mignolo elabora um conceito chave como a condição para a afirmação da epistemologia e do pensamento fronteiriço, e esse conceito é a desobediência epistémica.

### **3.3.A Desobediência epistémica enquanto procedimento metodológico de legitimação dos saberes subalternizados: caso dos saberes locais em África**

A noção de “desobediência epistémica”, enquanto um procedimento metodológico necessário para a descolonização, é cunhada por Walter Mignolo, para referenciar um caminho através do qual, e somente pelo qual, é possível saber, fazer e ser em pensamentos e atitudes descoloniais. No seu artigo publicado em 2008 intitulado: “Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, Mignolo define a desobediência epistémica afirmando que ela é uma postura metodológica que visa “*aprender a desaprender, e aprender a reaprender a cada passo*” (MIGNOLO, 2008: 19).

A desobediência epistémica contrapõe-se à imposição das regras rígidas tidas como únicas e sem as quais não se pode produzir o conhecimento científico. Contudo, “*não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com a desobediência epistémica*” (MIGNOLO, 2017b: 23). Portanto, pode-se compreender a desobediência epistémica como uma maneira de se emancipar ou libertar do eurocentrismo que se dissemina através das categorias epistémicas da modernidade/colonialidade, como se pode constatar nas ideias de Mignolo, a desobediência epistémica é dotada de utensílios capazes de ultrapassar os limites do marxismo, freudismo, lacanismo, foucauldianismo e a Escola de Frankfurt.

Da ideia acima, encontra-se uma outra dimensão da resposta àquela questão outrora colocada, a saber: “como pensar em categorias de pensamento de exterioridade (ao invés do grego e do latim) que não estão incrustadas na história imperial dos pensamentos ocidentais?” Que fique claro que o “como” é tomado na sua exigência dos procedimentos, que neste caso, a epistemologia fronteiriça exige um deslocamento, um desprendimento. Nas palavras de Mignolo (2003: 106), um outro pensamento poderia ser implementado, não para dizer a verdade em oposição à mentira, mas sim para pensar de outra maneira, caminhar para uma outra lógica.

Mignolo apresenta uma viragem epistémica ao mudar os termos e não apenas o contexto da conversação, sobretudo, ao resgatar aquelas categorias – as macronarrativas – dos saberes subalternizados e supridos pela modernidade/colonialidade. Portanto, o epicentro da desobediência epistémica é a mudança dos termos da conversação e dela dependerá toda a posterior mudança que o pensamento fronteiriço implica. Neste horizonte, pode-se deduzir que a “desobediência epistémica” é a condição necessária para a desobediência política e económica, consequentemente.

Para Mignolo (2017b: 17) a herança mais perdurável da Conferência de Bandung é o “desprendimento”: desprender-se do capitalismo e do comunismo, ou seja, da teoria política ilustrada (do liberalismo e do republicanismo: Locke, Montesquieu) e da economia política (Smith), assim como de seu opositor, o social-comunismo. Mas, uma vez que nos desprendemos, para onde vamos?

É preciso que se dirija ao reservatório de formas de vida e modos de pensamento que têm sido desqualificados pela teologia cristã, a qual, desde o Renascimento, continuou expandindo-se através da filosofia e das ciências seculares, posto que não se pode encontrar o caminho de saída no reservatório da modernidade (Grécia, Roma, Renascimento, Ilustração). E, se for a se dirigir ali, poder-se-á permanecer preso à ilusão de que não há outra maneira de pensar, fazer e viver. Portanto, o caminho a fazer é desprender-se, tal como define Mignolo (2017b: 19), desprender-se significa não aceitar as opções que lhe brindam. Não pode evitar, porém, ao mesmo tempo não quer obedecer. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e resubjectivar-se.

Ora, a questão preponderante que a desobediência epistémica preza é “como se beneficiar de categorias ameríndias de pensamentos e experiências afro-caribenhas sem as converter em exóticos objectos de estudo?” Essa questão é também objecto de estudo na filosofia africana na problemática filosófica sobre a herança das tradições africanas e, neste caso, a questão traduz-se em saber: “como se pode beneficiar da herança tradicional das culturas africanas sem a confundir no tradicionalismo, como tem sido costume na maioria dos intelectuais africanos, conforme observa Castiano (2021: 167)?” A resposta do filósofo moçambicano J. Castiano (*idem*: 169) é deveras interessante, ela se remete à concepção de Eboussi-Boulaga, segundo a qual a tradição



deve ser entendida enquanto uma possibilidade de utopia crítica em três vertentes: como memória vigilante, como modelo de uma identificação crítica e como modelo utópico.

A tradição, enquanto memória vigilante, resguarda-se da inferiorização e da alienação, mantendo uma zona livre dos ataques perpetrados pelo chamado processo de civilização da morte, porque configurou-se como transgressão ao espírito das tradições africanas; enquanto modelo de uma identificação crítica é responsável pela preservação da autenticidade africana e, por último, como modelo utópico, a tradição implica uma projecção futura, ou seja, ela transporta-se de um problema do passado para um problema do futuro.

### **CAPÍTULO III: O PENSAMENTO FRONTEIRIÇO E AS OUTRAS FORMAS DA DESCOLONIZAÇÃO EPISTÉMICA**

O presente capítulo pretende, por um lado, demonstrar a descolonização epistémica enquanto um discurso científico que reconstruir o diálogo entre os diferentes sujeitos e produtores de conhecimento superando e vigiando qualquer tipo de racismo ao mesmo tempo que se abre para o contexto global. De outro, o capítulo, apresenta a intersubjectivação, afrocentricidade e ubuntu enquanto outras formas de descolonização epistémica no contexto africano em busca da autonomia do africano e desenvolvimento do continente. A Intersubjectivação na problemática da legitimação coloca em diálogo os sábios locais e profissionais ao endógeno para responder aos problemas africanos. Contudo, a descolonização epistémica se harmoniza com a afrocentricidade por resgatar a dignidade do africano, por meio de ubuntu, e o discurso afrocêntrico construindo pontes epistemológicas.

#### **1. Sentido e contexto da descolonização epistémica em Walter D. Mignolo**

A descolonização é um conceito que emerge da conferência de Bandung, como foi anteriormente referenciado, que se alicerçava na necessidade do desprendimento político, e sobretudo, económico, face as narrativas do colonialismo. A partir deste pensamento, conclui-se que a descolonização nos seus primórdios está intimamente ligada à necessidade da busca das independências africanas. Este entendimento, para Mbembe (2014: 49), constitui uma forma incipiente e bastante ínfima de conceber a descolonização, dado que designa, simplesmente, a transferência de poder da metrópole para as antigas colónias aquando das independências.

Na mesma linha de pensamento, Mignolo (2003: 106), sustenta que a descolonização sóciohistorica foi incapaz de produzir uma forma crítica de pensar. Não resultou numa descolonização que teria sido, ao mesmo tempo, uma desconstrução. A conquista das independências constitui um marco importante na abolição da escravatura, porém, não produziu um reconhecimento que deveria ter passado por uma auto-libertação de si, ou seja, um estado de autodomínio. A incipiência reside efectivamente na ausência de uma ruptura abrupta, ou seja, na ausência da indagação das condições de possibilidade de uma descolonização que se quer epistémica, dito de outro modo, uma descolonização do pensamento.

É por isso que Mbembe afirma que “...*é necessária uma segunda abolição, muito mais complexa do que a primeira, na medida em que, no fundo, a mesma não é uma mera negação instantânea. Não se trata simplesmente de abolir o Outro: mas de si auto-abolir libertando-se da parte servil constitutiva de si.*” (MBEMBE, 2014: 54). O que está subjacente nesta citação é que o projecto da descolonização epistémica visa antes uma auto-libertação das mentes dos africanos, dito de outro modo, uma autonomia plena ou auto-emancipação. É neste âmbito em que, a descolonização de pensamento deve passar pela desconstrução da colonialidade do poder, da diferença colonial e da dependência histórica estrutural.

Ngoenha (2019: 55), ao pensar num projecto de desmame epistemológico constata que o desmame político foi defendido por Nkrumah e, logo, foi antecedido pelo desmame económico, porém longe de ser considerada terminada surge o desmame epistemológico com filósofos tais como Marcien Towa, Eboussi Boulaga e Paulin Hountondji. Entretanto, um dos grandes entraves hoje do desmame epistémico, proposto pelo filósofo moçambicano Severino Ngoenha é a dependência externa. Daí que Blaunde (2018: 23), responsabiliza a filosofia em consciencializar e iluminar os povos dominados na sua luta para a libertação da condição de dependência.

A descolonização epistémica, mais do que “*um distanciamento da violência política e epistémica que o falso universalismo, através do colonialismo, caucionou...*” (NGOENHA, 2019: 60), é uma construção reflexiva do conhecimento a partir dos auspícios teóricos do local com vista a abertura do mundo. Mbembe (2014: 59), ao pensar no projecto da descolonização do saber, entende que a humanidade não existe *apriori*, mas deve fazer-se surgir pelo processo através do qual o colonizado desperta para a consciência de si, apropriando-se subjectivamente do seu eu, desmontando a sua cerca e falar na primeira pessoa. Porém, o despertar para a consciência de si e a apropriação de si, não visam unicamente a realização do eu, mas igualmente, significa a ascensão em humanidade, um recomeço da criação, a abertura do mundo.

O projecto da descolonização do saber e dos movimentos anticolonialistas, pensados por Mbembe, resumem-se na busca de autonomia do homem, mas sobretudo, tem o seu ápice na busca incessante pela abertura do mundo. Ora, a abertura do mundo pensada por Fanon *apud* Mbembe (2014: 60) pressupõe a abolição da raça, ou seja, sair da clausura da raça. Por sua vez, Mbembe entende que é necessário o desprendimento do eu.

Mignolo (2008: 300) reitera que o pensamento descolonial é a estrada para a pluri-versalidade e um projecto universal. E, implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais. Ora, a descolonização epistémica reveste-se de pluralidade metodológica, e não é uma arma de extermínio cultural, o que Santos chama de epistemicídio, mas sim, vivifica cada cultura enquanto uma realidade objectiva, ou seja, preserva as culturas e potencia os saberes locais.

Esta pluriversalidade ou abertura do mundo enquanto um espaço de debate de ideias prescreve o diálogo entre os sujeitos iguais. É por isso que Mignolo (2017b: 28), entende a decolonialidade como um projecto que define e motiva o surgimento de uma sociedade política global que se desprende tanto da reocidentalização como da desocidentalização. Portanto, Santos (2009: 77) sublinha que um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Porém, cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada.

A descolonização epistémica ou decolonialidade enquanto paradigma é a superação total e absoluta de todo e qualquer tipo de dependência (denunciado por Ngoenha), opressão, complexos de inferioridade/superioridade e ou dominação (política, económica, cultural e, sobretudo, epistémica) construindo uma sociedade global mais justa e inovadora a partir dos elementos epistémicos locais. Este paradigma, mais do que romper com os pensamentos gravados nas mentes dos colonizados e colonizadores por gerações, busca, a partir dos desígnios e narrativas das histórias locais, estabelecer consensos. Ao mesmo tempo que “...*desvela a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder [...], desconecta-se dos efeitos totalitários das subjectividades e categorias do pensamento ocidental*” (MIGNOLO, 2017b: 27)

A descolonização epistémica pressupõe seres livres, iguais, capazes de raciocinar e dar respostas claras aos problemas que os afligem. É nesta senda em que ela se fundamenta na epistemologia fronteira e se serve da desobediência epistémica enquanto um procedimento epistemológico, metodológico com vista não só a denunciar qualquer tentativa de subalternização, mas, sobretudo, buscar as condições e os utensílios para fazer face a um determinado problema.

## 2.A noção dos saberes locais em Castiano versus o problema da Legitimação

A problemática de um paradigma de liberdade e libertação pode ser pensada como um elo que liga a filosofia latino-americana à filosofia africana. A filosofia da libertação postulada por Henrique Dussel, que serviu de grande influência ao Walter Mignolo, é neste sentido, irmã da filosofia africana, a qual urge abordar a questão da legitimação dos saberes locais à luz da noção de desobediência epistémica. É a partir da busca libertária que se fará essa ponte epistemológica.

Ngoenha (2014: 74), encontra no paradigma libertário o substrato epistémico da filosofia africana, e justifica por ser devido à situação categorial de oprimido/escravo, colonizado/subdesenvolvido na qual os povos de África se encontram a seguir ao choque com a Europa escravagista-colonialista-neocolonialista que o substrato filosófico, isto é, o valor supremo (chave) que impulsiona a reflexão filosófica no pensamento africano moderno é a busca da liberdade.

Ora, falar da filosofia africana é adentrar ao discurso científico da pós-colonialidade, portanto, encere-se nos desafios do pensamento descolonial e um dos grandes desafios que este pensamento enfrenta é a problemática da sua legitimação científica. A legitimidade científica é um critério de avaliação ou averiguação do estatuto científico de um dado saber. A questão de legitimação é definida por Lyotard (2009: 14) como um problema essencial que deve ser considerado com mais cuidado no exame actual do saber científico, pois, põe em evidência o facto de que o saber e o poder nesta época trata-se de duas faces da mesma questão. Lyotard descreve a legitimação científica nos seguintes termos:

... O saber científico não é todo o saber; ele sempre esteve ligado ao seu conceito, em competição com uma outra espécie de saber que, para simplificar, chamaremos de narrativo [...]. Considere-se um enunciado científico; ele está submetido à regra: um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico. Aqui, a legitimação é o processo pelo qual um “legislador” [grifo do autor] ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas para que um enunciado faça parte deste discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica (LYOTARD, 2009: 13).

A preocupação de Lyotard é com os pressupostos que anunciam a transformação radical da maneira como o saber é produzido, distribuído e legitimado nas áreas mais avançadas do capitalismo hodierno, ou seja, trata da questão da legitimação da ciência nas sociedades mais desenvolvidas, as grandes potências mundiais. Todavia, Lyotard (*idem*: 13), ao examinar o

estatuto actual do saber científico constata que este está mais subordinado às potências e, correndo até mesmo o risco de, com as novas tecnologias, tornar-se um dos principais elementos dos seus conflitos.

No contexto ocidental (Europa e América), se o saber científico é subordinado às potências, para o contexto africano essa subordinação traduz-se em dominação e submissão. Já se mencionou neste trabalho que a dominação epistémica dos africanos e outros povos colonizados pela modernidade colonialista. Por agora, importa destrinçar de que modo os saberes africanos podem se legitimar como ciência sem passar pelos cânones eurocêntricos que os marginalizam e subjugam no mundo cognitivo.

Ao se confrontar com problemática da legitimação dos saberes locais, Castiano, opta pelo contexto das academias africanas, entendendo estas como sendo o lugar da produção do conhecimento científico. Castiano (2013: 8), parte do pressuposto da existência de uma prática discursiva filosófica formal e profissional recorrente, maioritariamente, nas universidades e nas escolas secundárias, que considera o saber filosófico endógeno/indígena como sendo tradicional e periférico, e adjectivado de “especulativo, indígena, supersticioso, primitivo”, portanto, sem legitimidade para poder circular, ao pé de igualdade de direito nas instituições formais de ensino e nas academias.

No contexto das academias africanas, o problema da legitimação dos saberes locais traduz-se no reconhecimento da racionalidade ou razão crítica em relação às tradições e conhecimentos endógenos e a sua integração nos debates académicos não somente enquanto objectos de conhecimento mas enquanto sujeitos, dignos de produzir um conhecimento útil. Para Castiano (2013: 10), faltam fundamentações epistémicas para sustentar abordagens sobre as condições e possibilidades de integração e valorização dos saberes locais/endógenos no contexto do ensino e formação científica e filosófica nas academias. Daí a necessidade dos cientistas ou investigadores africanos deslocarem-se das universidades ao encontro e em busca dos sábios locais e importa-los para as instituições de produção de conhecimento de modo que haja um debate.

O projecto de legitimação dos saberes locais de Castiano é inspirado na filosofia de Odera Oruka sobre a relevância da identificação dos *sages* (sábios) por *sages* filósofos (filósofos profissionais). Estes sujeitos têm uma relevância fundamental na produção de conhecimento, dado que “...os

*sábios devem ser induzidos a responder sobre questões que eles acham certas ou erradas e porquê assim as julgam de tal modo*” (CASTIANO, 2015: 63). Portanto, ao se proceder dessa forma estaria a se emancipar aos sábios e sobretudo apô-los como sujeitos críticos da sua própria cultura. Dito de outra forma, trata-se de construir espaços de debate de ideias com os sábios locais reconhecendo que eles são interlocutores válidos nas academias.

Do encontro e o diálogo entre o sábio local e o profissional se constrói uma harmonia entre os saberes literários e os saberes socioculturais, igualmente conduz uma busca das soluções eficazes para a resolução de problemas modernos, inspirado nos valores que a tradição oferece. Todavia, o diálogo intersubjectivo entre o sábio local e o profissional é a condição *sine qua non* para a legitimação dos saberes locais.

### **3. (Des)fronteirização do pensamento? Em diálogo com a intersubjectividade**

A intersubjectividade é entendida como um diálogo entre os diferentes sujeitos culturais é por isso que Japiassú & Marcondes (2001: 106), definem este termo como interacção entre diferentes sujeitos que constitui o sentido cultural da experiência humana. Ora, ao se colocar a comunicação como alicerce deste termo significa que os sujeitos actores desse diálogo são seres livres, iguais e, sobretudo, são produtores de respostas aos problemas que o seu seio cultural os coloca. Pensada desta forma, Castiano (2010: 190), concebe a sua intersubjectivação como um processo em que os sujeitos de conhecimento entrem em diálogo, em debate, em concordância e ou em discordância de ideias.

A questão da epistemologia no contexto africano prende-se na busca de mecanismos/utensílios teóricos para resolução dos problemas africanos. Ora, o problema não é necessariamente sobre o lugar de fala, a partir do qual se pensa, mas que utensílios podem ser úteis, e que possam trazer respostas aos problemas reais dos africanos. Doravante, é sob esta inquietação que se convoca a descolonização epistémica e a filosofia intersubjectiva.

A filosofia intersubjectiva, pensada por Castiano, e a descolonização epistémica ou decolonialidade, de Mignolo, se unem na medida em que colocam como substrato o diálogo entre os diferentes actores e produtores de conhecimento. Porém, diferem na medida em que para

Castiano a busca de respostas aos problemas africanos deve se cingir no contexto local do africano, ou seja, as respostas aos problemas devem ser buscadas nos valores da tradição por meio do diálogo com os sábios locais. Dito de outra forma, para Castiano, o diálogo sob ponto de vista de produção de conhecimento deve ocorrer ao nível local enquanto para Mignolo parte do local para o global. No entendimento de Mignolo, se não é possível se buscar as soluções ao nível local (endógeno) se deverá recorrer ao nível global (exógeno).

Na perspectiva da intersubjectivação, os sábios devem ser induzidos a responder sobre questões que eles acham ‘certas’ ou ‘erradas’ e porque assim as julgam de tal modo. No fundo, ao assim proceder, estaríamos a questionar sobre as possibilidades e condições de ‘modernização’ de certas tradições a partir da consciência dos seus efeitos negativos [no caso do SIDA para a cerimónia do pita kufa, por exemplo]; ou, para usar uma linguagem mais modesta, estaríamos a procurar ‘soluções’ aos problemas modernos inspirando-nos nos valores que a tradição nos parece propor. (CASTIANO, 2015: 63-64)

A intersubjectivação enquanto um pensamento alternativo que cria pontes de intersecção das fronteiras entre diversidades históricas, deve buscar soluções eficazes, ou seja, se a intersubjectivação se abre a possibilidade de diálogo, negociação da busca de soluções eficazes. Portanto, o que deve reter a atenção do africano não é tanto o uso ou não dos utensílios teóricos ocidentais como está referenciado na citação abaixo, mas a questão é de saber se os utensílios teóricos ao dispor respondem ou não ao problema que se pretende resolver.

*“Escapar ao saber do Ocidente, através dos utensílios teóricos que o ocidente nos dá para pensar contra si mesmo, é ainda ocidental”* (MUDIMBE *apud* NGOENHA, 2019: 56). Ora, esta citação tem a sua razão de ser na medida em que se serve dos utensílios ocidentais de forma acrítica que igualmente é a origem do fracasso de alguma forma de mentalidade africana. Porém, pode pecar na medida em que não se trata de escapar do saber ocidental porque ao se proceder dessa forma se estaria a se edificar murros epistemológicos ou fronteiras, mas sim, no processo de diálogo com o Outro é necessário que se busque respostas aos problemas, entretanto, procedendo dessa maneira estaria a se construir pontes epistemológicas.

*“A África perderia se se baseasse somente no seu passado e ignorasse as boas contribuições de outros povos, se adotasse um solipsismo existencial, se se considerasse uma ilha ou um ghetto”* (MUCALE, 2023: 171). Ora, os murros epistemológicos não devem ser entendidos com o que



Gaston Bachelard chamou obstáculos ou rupturas epistemológicas que são elementos fundamentais para o progresso da ciência, mas sim como aquilo que ofusca, impede o progresso da ciência e como consequência da humanidade. O progresso da ciência não está na construção de murros, nem está na edificação de racismos de um ou de outro lado. Mas sim, na libertação de ambos os oprimidos (opressor e o oprimido).

A condição humana está sempre numa relação de cooperação, intercâmbio e interdependência intrínseca a natureza humana referenciado por Platão. Portanto, a África e sobretudo o Ocidente devem se abrir para um discurso profícuo e fecundo livre de qualquer tipo de embaraço. É por isso que Mignolo (2003: 178) advoga, que a produção de conhecimento não se destina unicamente a libertação dos oprimidos, igualmente a auto libertação daqueles que vivem e actuam dentro da estrutura de crenças da modernidade. Doravante, o que deve reter o africano é a busca de utensílios, mecanismos e paradigmas endógenos e ou exógenos para a resolução de problemas.

#### **4.O paradigma afrocêntrico: um discurso africano em busca de emancipação da humanidade**

A afrocentricidade é um paradigma que emerge e sistematizada pelo filósofo norte-americano Molefi Kete Asante no século XX na América, colocando como substrato fundamental a centralidade dos interesses do povo africano como condição *sine qua non* para a desconstrução do mito universalista eurocêntrico, baseado na subalternização e extermínio do Outro. Segundo Castiano (2010: 131), o mito universalista produz interpretações científicas sobre os fenómenos da realidade com uma pretensão originária de estas interpretações serem válidas para todas as regiões culturais.

O mito universalista determina a formação universitária dos intelectuais periféricos que, por sua vez, produzem as suas teorias revestidos de véus eurocentristas, ignorando o local enquanto um espaço físico real de interpretação dos fenómenos. O que leva Santos (2008a: 74), a afirmar que os males desta parcelização do conhecimento e do reducionismo arbitrário que transporta consigo são hoje reconhecidos, mas as medidas propostas para os corrigir acabam, em geral, por os reproduzir sob outra forma.

Nas palavras de Asante *apud* Castiano (2010: 131), os mitos eurocentristas fundamentais nas práticas científicas são o universalismo, a objectividade e as tradições clássicas. Contudo, esses mitos fundamentam a produção científica da maior parte dos teóricos africanos e ocidentais, acabando por serem dogmáticos e provincianos, uma vez que são incapazes de olhar para além das sombras dos métodos ocidentais. Ademais, a teoria afrocêntrica, ao pensar num empreendimento da liberdade epistémica, toma como um pressuposto fundamental o conceito do local enquanto posição cultural e epistémica, a partir do qual gravita e se projecta toda a produção científica.

*“A Afrocentricidade é um modo de pensamento e acção no qual predomina a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos. Em consideração à teoria, é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise dos fenómenos africanos”* (ASANTE *apud* MUCALE, 2013: 25). Concebida desta forma, a afrocentricidade, mais do que uma perspectiva que se preocupa com o resgate da consciência e identidade do povo africano, é sobretudo, como afirma Mucale (*idem*: 26), um paradigma de acção, de ser e de estar, assente em interesses culturais e históricos dos africanos.

O local é um espaço físico real fecundo a partir do qual brota um discurso científico, ou seja, é do encontro do cientista e o seu local que emerge um conhecimento autêntico e genuíno. Esse entendimento leva a Mignolo afirmar que *“a produção do conhecimento é inseparável das sensibilidades do local geohistórico e que os locais históricos no mundo colonial/moderno, foram moldados pela colonialidade do poder”* (MIGNOLO, 2003: 256). Ou seja, trata-se de resgatar a dignidade do homem africano e a consciência histórica que foi ensinada a nega-la.

Ora, ao se levantar o problema do local e a agência do cientista, Castiano (2010: 135) entende que, o africanista é aquele que discursa sobre a África usando lentes do eurocentrismo, enquanto, o afrocentrista o faz a partir dos valores que o seu local cultural lhe permite fazer. O entendimento deste autor levanta dois problemas: o primeiro é que o discurso sobre África só pode ser feito pelos africanos dentro do contexto africano; o segundo é que um cientista que estuda sobre África fora do contexto africano não tem nenhuma legitimidade científica para falar de África porque não reúne condições epistémicas para produzir um discurso africano, devido a sua incapacidade de ter um confronto com o local.

Na sua obra “Afrocentricidade: complexidade e liberdade”, Mucale (2013: 27) rebate o posicionamento supra ao afirmar que a afrocentricidade busca a agência ou intervenção e a acção, por seu turno, a africanidade transmite identidade e ser, ou seja, refere-se na sua generalidade a todos os costumes, tradições e traços de carácter do povo africano, tanto no continente como na diáspora. Entretanto, é dentro deste substrato teórico (africanidade) que deve ser entendida a filosofia de ubuntu como uma manifestação cultural do povo africano, ou seja, a base dos valores africanos.

Do entendimento supra, conclui-se que há uma relação de complementaridade entre a africanidade e afrocentricidade, uma vez que a primeira, se refere a pertença e a segunda, agência (o discurso africano), ou seja, o que interessa a esta teoria não é tanto a pertença ou não, embora seja importante, mas o discurso africano. Portanto, não basta ser africano mas que discurso é feito por este africano para ser legitimado de um discurso afrocêntrico. Mucale (2013: 30) frisa que a teoria afrocêntrica se alicerça sob três pilares: no antigo pensamento africano; filosofia egípcia antiga; e experiências históricas dos africanos dentro do continente e na diáspora. A filosofia ubuntu, como foi referenciado acima, deve ser entendida dentro da teoria afrocêntrica enquanto uma maneira de ser e estar particular do africano no continente e na diáspora.

### **5. Ubuntuismo enquanto uma postura ética: uma afirmação da personalidade africana num contexto afrocêntrico**

Ubuntu que se fundamenta na máxima “*eu sou porque tu és*” emerge com o ímpeto da Black Consciousness (Consciência Negra) do Steve Biko na África do Sul quando escreveu uma série de artigos que foram compilados num livro designado *I write what i like*. Steve Biko apresenta a Black Consciousness como antítese à tese dos brancos liberais que colocavam como o maior problema da África de sul o sistema do apartheid. Para o entendimento destes, a melhor saída deste sistema seria o não racismo que só podia ser erradicado por meio da integração racial.

Biko (1971: 66) apresenta a sua antítese nos seguintes termos, a consciência negra é, em essência, a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua actuação (a negritude da sua pela) e de agir como um grupo, a fim de se libertar das correntes que os prendem em uma servidão perpétua. Esta citação desvela dois elementos

antagônicos, por um lado, o racismo branco, que é mais profundo, atingindo as estruturas culturais, físicas e, sobretudo, psicológicas dos negros. Por outro, uma proposta de erradicação desse racismo por meio da solidariedade entre os negros face a consciência da sua condição de oprimidos.

A consciência negra desvela a pretensão de assimilação dos valores brancos pelos negros por meio da ideia da integração racial, outrossim, revela que o maior problema não é o apartheid mas o racismo branco que demonstra as ações deliberadas de discriminação, inferiorização e exploração. *“Portanto, a libertação tem importância básica no conceito de consciência negra, pois não podemos ter a consciência do que somos e ao mesmo tempo permanecermos em cativeiro. Queremos atingir um ser almejado, um ser livre”* (BIKO, 1971: 66).

A Black Consciousness promove a união, a solidariedade, o orgulho, e fundamentalmente, a liberdade do negro, ou seja, é a partir da consciência da sua condição de ser oprimido, subjugado sobretudo ao nível do intelecto que se caminha rumo à liberdade. Doravante, as formas de vida, os sistemas culturais e as histórias dos negros não podem ser concebidas como inferiores porque assim os ocidentais o querem, mas sim, se deve combater qualquer tipo de complexo de inferioridade.

A fundamentação teórica da Consciência Negra de Steve Biko, exposta acima, precipita o surgimento da filosofia ubuntu, cujo seu maior cultor é o filósofo e professor da filosofia africana Mogobe Ramose ao publicar uma série de textos que foram compilados num livro intitulado *African Philosophy through Ubuntu*, na capital de Zimbabwe em 1999. Segundo Castiano (2010: 156) esses textos fomentam que se adopte uma postura ubuntuista ao descrever áreas diferentes como a religião, a medicina, o direito, a política, a ecologia e a globalização.

Ubuntu, entendida como a base da filosofia africana como o próprio proponente mais influente desta corrente explícita *“sem dúvida teremos variações entre esta ampla ‘atmosfera familiar’ filosófica. Mas o sangue circulando entre os membros da ‘família’ é, na base, o mesmo. Neste sentido, ubuntu é a base da filosofia africana”* (RAMOSE, 1999: 1). Todavia, esta base ou edifício da filosofia africana se desdobra em três áreas, que compõem uma só realidade, passando a ontologia, epistemologia e a ética, esta última é tida por Castiano como o fim último desta filosofia.

Sob ponto de vista ontológico Ramose (1999: 2), entende que ubuntu é composta de duas palavras numa única, se abrindo à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. Ubu aberto à existência é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. Sendo assim, ubu é sempre orientado para um ntu. Dito de outro modo, o termo ubu evoca a ideia de ser em geral antes de se manifestar ou aparecer numa forma concreta que se orienta para um ntu.

A separação descrita na citação supra entre (ubu e ntu) só ocorre ao nível literário entre ubu e ntu, mas ao nível ontológico são dois aspectos indivisíveis da mesma realidade, ou seja, não há nenhuma divisão entre o ser e o parecer. Castiano (*idem*:156) advoga que ubu-ntu é a categoria epistemológica e ontológica fundamental no pensamento dos povos bantu, neste sentido, o ubu representa uma compreensão generalizada da realidade ontológica do ser enquanto ser, e o ntu assumindo formas e modos concretos de existência num processo contínuo.

Do exposto acima deriva a diferença entre o umuntu e o ubuntu, no entendimento do autor “ *a palavra umu compartilha uma modalidade ontológica idêntica com a palavra ubu. Enquanto a abrangência de ubu é geralmente ampla, umu tem a tendência de ser mais específica. [...] Umuntu então é uma manifestação concreta e específica do umu*” (*ibidem*). Entretanto, umuntu apresenta-se dentre várias características enquanto um ser político e religioso, dotado de pensamento e com valores. Ou seja, se constrói a partir do reconhecimento do Outro, na medida em que o conhecimento da sua existência depende do Outro, dito de outra forma, a sua humanidade se desvela e encontra o seu sentido e significado a partir do confronto com o Outro.

Na perspectiva epistemológica, a existência do ubu é intrinsecamente dependente do umuntu, ou seja, toda actividade intelectual e comportamental do ser humana visa revelar a manifestação da existência do ubuntu. “*Sem a fala do umuntu, ubu é condenado a um inquebrável silêncio, O discurso do umuntu é, portanto, apoiado em torno deste, e é orientado inevitavelmente para ubu*” (RAMOSE, 1999: 3). Umuntu é a base dentro de um contexto do geral que se projecta e constrói um devir de ubuntu, sendo assim, a humanidade de umuntu só se compreende dentro e num contexto da humanidade dos Outros.

“A linguagem do umuntu ‘releva’, isto é, direcciona e foca todo o domínio epistemológico para uma ontologia do ubu. Isto é feito pela combinação contemporânea e indissolúvel entre ubu e umuntu através da máxima *umuntu ungu muntu nga bantu...*” (RAMOSE, 1999: 3). Esta máxima pode ser entendida na expressão: o ser humano só poder ser humano ao reconhecer a humanidade dos Outros. Esse reconhecimento da humanidade dos Outros, significa estabelecer relações humanas com os Outros, baseados, no respeito, cortesia e fraternidade.

Da fundamentação ontológica e epistemológica do ubuntu Castiano conclui a dimensão ética desta corrente ao afirmar que “...um comportamento humano é a base das relações entre os homens. [...] Comportar-se de uma forma humana significa, portanto, em primeira linha, respeitar ao outro, ser indolente, ter atitudes correctas e orientar toda a nossa energia para o outro ‘altruismo’” (CASTIANO, 2010: 158). É sob esta base que se compreende a expressão, “eu só porque tu és”, que sublinha a sociabilidade, o respeito, a compreensão e a dignidade do Outro enquanto condição necessária para que o ser se torne ubuntu. Portanto, o africano onde quer que esteja está constantemente por meio do seu comportamento e acção provando que possui ubuntu.

Castiano, ao se interrogar se ubuntu se tratava ou não de uma reedição contemporânea da getnofilosofia recorre à resposta dada pelo filósofo Hountondji aquando da sua estadia na Universidade Pedagógica de Maputo. “... Ele disse que esta era, em parte, uma reedição do que Senghor e outros africanos fizeram ou tentaram fazer nos anos 50 do século XX ao fundarem o movimento da *negritude*” (*idem*:158). A partir desta citação, conclui-se que ubuntu é uma etnofilosofia no sentido pouco comunicativo, uma vez que prescreve o desenvolvimento das culturas sul-africanas, no sentido particular. Outrossim, o esforço que ubuntu faz não se difere da etnofilosofia, uma vez que, o seu engajamento esta em prol da busca de um reconhecimento da sua humanidade enquanto sujeito de valores e com dignidade.

A fundamentação teórica de ubuntu leva a se concluir que é uma postura ética do africano tanto na produção do conhecimento assim como no encontro com o Outro. Portanto, esta corrente deve ser entendida dentro da africanidade exposta acima por Mucale no contexto do paradigma afrocêntrico, que é uma forma de descolonização epistémica.

## 6. Afrocentricidade e ubutuismo: sua relação com a descolonização epistémica

Mignolo ao pensar no projecto de descolonização epistémica reconhece que este foi influenciado em grande medida pelos pensadores africanos e filosofia africana, porém, é contraditório no seu pensamento quando afirma que a descolonização sociohistorica não produziu uma forma crítica de pensar. Este entendimento de Mignolo leva ao entendimento de que os africanos não pensam criticamente a sua existência.

Este esquece que, os projectos da descolonização enquanto busca da abolição da escravatura e das independências constituíram uma forma crítica de pensar em prol da busca das liberdades, tal como é uma descolonização epistémica os projectos de superação da dependência externa e busca do desenvolvimento económico do continente. Outrossim, sob ponto de vista histórico o pensamento fronteiriço é anterior aos movimentos do Pan-africanismo, Negritude e Renascimento africano que desde cedo denunciaram e lutaram intelectualmente dentro e fora do continente em busca da sua emancipação política, intelectual e económica.

O paradigma afrocêntrico se harmoniza e dialoga com a descolonização epistémica na medida em que tal como este denuncia e desconstrói a ideia de um falso universalismo hegemónico baseado num imperialismo e ou neoimperialismo que determina sobre as outras culturas e povos estabelecendo padrões de vida a partir de um local geográfico específico. Estes dois paradigmas desfazem-se de qualquer tipo de colonização ou neocolonização promovendo a autonomia do indivíduo. Tal como faz referência Mucale “*o objectivo é emancipar a humanidade de tudo o que nega a sua dignidade*” (MUCALE, 2023: 153). Portanto, o que nortear ambos, é atribuir e devolver a liberdade não só política mas sobretudo uma liberdade epistémica que é o substrato para a emancipação e o bem-estar da humanidade.

Ora, o ubutuismo que é olhado sobretudo na sua máxima *umuntu unga muntu nga bantu* que se traduz na expressão o ser humano só pode ser humano ao reconhecer a humanidade dos outros resume e resgata, por uma lado, a dignidade do africano por meio de reconhecimento da humanidade dos outros e, de outro por, esse reconhecimento se traduz não só na libertação do Outro mas também na sua promoção.

O paradigma afrocêntrico, de forma específica, se harmoniza com a descolonização epistémica a partir do resgate do local e, sobretudo da agência do cientista. Tal como faz referência Mignolo

*“o conhecimento é criado e é transformado de acordo com desejos e necessidades particulares assim como em respostas a exigências institucionais. O conhecimento está ancorado em projectos com uma orientação histórica, económica e política”* (MIGNOLO, 2017b: 24).

Contudo, o que esta em vista é a promoção e o desenvolvimento de uma autonomia intelectual livre de qualquer tipo de obstáculos, mas sim virada e engajado na resolução de problemas eminentes. Dito de outra forma, o desenvolvimento de África no sentido partícula e da humanidade no sentido geral passa por desenvolvimento intelectual.



## CONCLUSÃO

A descolonização epistémica de Walter Mignolo pretende descolonizar a pesquisa por meio de uma reconstrução do diálogo entre os diferentes actores e produtores do conhecimento. Ora, essa reconstrução do diálogo significa sobretudo uma libertação dos substratos culturais e das diferentes formas do conhecimento. É por isso que, esta teoria, mais do que promover um reconhecimento da dignidade do outro enquanto um ser humana igual, livre, e, merecedor de todo o respeito, busca gerar um discurso científico capaz de responder a cada cientista o seu problema.

A descolonização epistémica ou decolonialidade rebela-se contra todo o tipo de superioridade ou hegemonia, ao mesmo tempo que destrói centros e periferias. E, igualmente, destrói murros epistemológicos, privilegiando a construção de pontes epistemológicas. Contudo, diante de um problema trata-se de interagir com outro, trocar experiências e/ou método de como o outro foi capaz de responder a um determinado problema e, pensar criticamente quanto a sua aplicabilidade ou não na sua realidade. Entretanto, trata-se de se buscar o melhor método eficaz e eficiente capaz de resolver o problema.

A descolonização epistémica é uma promoção da descolonização da mentes, um desprendimento, uma auto-libertação do homem tanto africano e assim como europeu. Tal como ficou patente nesta pesquisa, a modernidade é uma criação ocidental a partir do encontro e confronto com o outro, tendo reservado a mesma no contexto europeu e levada para fora a colonização por meio da colonialidade que é o lado sombrio e obscuro da modernidade. A colonização, dentre outros, significou a coisificação do homem, a barbárie, exploração, o genocídio, a destruição dos sistemas culturais, e sobretudo, a negação de qualquer capacidade racional do homem africano o que levou a um racismo epistemológico.

E, outrossim, criou-se a diferença colonial que facilitou e facilita na delimitação dos espaços físicos e ontológicos separados em interno e externo. Sendo Interno, reservado aos grandes centros metropolitanos e onde reside a epistemologia, enquanto externo, são espaços desprovidos de qualquer capacidade racional e estão distantes das luzes, dos grandes centros metropolitanos. Ora, todo este mal visa(va) manter a hegemonia ocidental, todavia, esta postura é igualmente uma auto-colonização. Dai que, a descolonização epistémica, pretende consciencializar o homem europeu da sua colonização, ou seja, coloca-lo frente à frente com a sua barbárie, que igualmente

o coisifica. Portanto, o projecto da libertação dos homens e das suas mentes visa libertar ambos (africano e europeu) da sua condição de menoridade.

O pensamento fronteiriço, que é a base sobre a qual se alicerça a descolonização epistémica, emerge como antítese à epistemologia ocidental, rompendo com a razão instrumental pós-iluminismo, e, tornando-se uma maneira de pensar que não se inspira nas suas limitações. Portanto, o pensamento fronteiriço torna-se uma maneira de pensar mais aberta e não pretende dominar muito menos humilhar. Ora, é sob esta postura que se compreende a afrocentricidade que se reserva a olhar para os interesses dos africanos a partir de uma perspectiva africana.

A afrocentricidade resgata a dignidade e o orgulho do povo africano por meio de uma agência africana, ou seja, o discurso sobre África deve partir dos substratos culturais e com a finalidade de responder aos problemas africanos. Por sua vez, ubuntu constitui uma postura ética do africano no continente assim com na diáspora, essa postura ética fundamenta-se no respeito pelo outro, ser indolente, e sobretudo, na afirmação da sua humanidade por meio do reconhecimento da humanidade dos outros. Contudo, importa realçar que a afrocentricidade engloba o ubuntu e o projecto de José Castiano da busca por legitimação dos saberes locais.

A busca de legitimação dos saberes locais é inseparável do conceito de local enquanto um espaço físico real e fecundo para a produção do conhecimento anunciada pela teoria afrocêntrica. Dito de outro modo, o projecto da legitimação dos saberes locais se compreende numa perspectiva da busca dos procedimentos da legitimação dos saberes ao nível local. Ou seja, uma busca de métodos endógenos para fazer face aos problemas africanos. É por isso que a decolonialidade significa dentre muito um descentramento epistémico. E portanto, uma busca de justiça epistémica a partir dos espaços silenciados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Do autor:

MIGNOLO, Walter. D. (2020). *A Geopolítica do conhecimento e a diferença colonial*. EUA, Duke University.

\_\_\_\_\_. (2017a). *Colonialidade o lado mais escuro da modernidade*. Trad. Marco Oliveira, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. (2017b). *Desafios decoloniais hoje*. [S.l, S.n].

\_\_\_\_\_. (2008). *Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Trad. Norte Ângela Lopes.

\_\_\_\_\_. (2003). *Histórias locais / Projectos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. São Paulo, UFMG.

### b) De outros autores:

BIKO, Steve. (1978). *Escrevo o que eu quero*. Trad. Grupo solidário de são Domingos, São Paulo, Fernando Paixão, v.21.

BLAUNDE, José. (2018). *A Filosofia do conhecimento científico de Gaston Bachelard: uma urgência para a epistemologia africana?* Maputo, Imprensa Universitária.

CASTIANO, José P. (2021). *Do Espírito da tradição ao espírito da reconciliação*. Maputo, Educar.

\_\_\_\_\_. (2015). *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjectivação com Viegas*. Maputo, Educar.

\_\_\_\_\_. (2010). *Referenciais de filosofia africana: em busca da Intersubjectivação*. Maputo. Ndjira.

CAPRA, Fritjof. (1982). *O Ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral, [S. L. N].

- CÉSAIRE, Aimé. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem.
- CHALMERS, Alan Francis. (1993). *O Que é ciência afinal?*. Trad. Raul Fiker, [S.l.], Brasiliense.
- DUSSEL, Enrique. (1993). *1492 O Encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen, Brasil, Vozes.
- ELA, Marc-Jean. (1989). *Cheikh Anta Diop ou a honra de pensar*. Portugal, Pedago.
- ELUNGU, P.E. A. (2014). *O despertar filosófico em África*. Trad. Victor Kajibanga (coord). Luanda, Mulemba.
- FANON. Frantz. (1961). *Os condenados da terra*. Trad. António José Massno. Lisboa, Ulmeiro.
- FEYERABEND, Paul. (1977). *Contra o Método*. Trad. Octanny S. da Mata, Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro. Alves.
- JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. (2001). *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- HABERMAS, Jürgen. (2004). *A Ética da discussão e a questão da verdade*. Marcelo B. Cipolla. São Paulo, Martins Fonte.
- \_\_\_\_\_. (2000). *O Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luís Sérgio. São Paulo, Martins Fontes.
- LIMA, Brancos de Paula Sophia. (2016). *Moçambique como lugar de interrogação: a modernidade em Elísio Macamo e Severino Ngoenha*. África de Sul, African Minds.
- LYOTARD, Jean-François (2009). *A Condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 12ged., Rio de Janeiro, José Olympio.
- MBEMBE, Achille. (2014). *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Portugal, Pedago.
- MUCALE, Ergimino Pedro. (2023). *Renascimento Africano: retrospectivas e perspectivas*. Maputo, Paulinas.

\_\_\_\_\_. *Antropocrítica: ensaio sobre o ser humano afrocentrado*. In NGOENHA, Severino E. (2021). *Do quarto ao quinto homem: figuras moçambicanas do homem*. Maputo, Ethale.

\_\_\_\_\_. (2013). *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*. Maputo, Paulinas.

NGOENHA, Severino Elias. (2022). *Os tempos africanos do mundo*. Maputo, Publifix.

\_\_\_\_\_. (2019). *Lomuku*. Maputo, Publifix.

\_\_\_\_\_. (2017). *Resistir a Abadon*. Maputo, Paulinas.

\_\_\_\_\_. (2014). *Filosofia Africana: das independências às liberdades*. 2. ed., Maputo, Paulinas.

\_\_\_\_\_. (2000). *Estatuto e axiologia da educação em Moçambique: o paradigmático questionamento da Missão Suíça*. Maputo, Imprensa Universitária.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In SOUSA SANTOS, Boaventura & Meneses, M.P. (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra, Almedina.

RAMOSE, Mogobe B. (1999). *A Filosofia do ubuntu e ubuntu como uma filosofia*. Trad. Arnaldo Vasconcellos. Harere, Mond Books.

REIS, Maurício de Novais. (2020). *Ensino de Filosofia: do universo eurocêntrico ao pluriverso epistémico*. Porto Alegre, Fi.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2019). *O Fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte, Autêntica.

\_\_\_\_\_. (2009a). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Almedina.

\_\_\_\_\_. (2009b). *Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula (org). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Almeida.

\_\_\_\_\_. (2008). *Um discurso sobre as ciências*. ed. 5., São Paulo, Cortez.

\_\_\_\_\_. (2004). *Do pós-moderno ao pós-colonial: E para além de um e outro*. Coimbra, [sn].

## APÊNDICE

Walter D. Mignolo é um filósofo crítico literário e professor universitário, nascido na província de Córdoba, na Argentina, a 1 de Maio de 1941. É semiólogo e professor da literatura na Universidade de Duke, nos Estados Unidos da América, onde actualmente é director para estudos interdisciplinares e internacionais. Em 1964 termina a sua licenciatura em filosofia pela Universidade de Córdoba, tendo ganhado uma bolsa de estudo para a França, onde estudou a semiótica tendo, em 1974, obtido o grau de doutorado pela Universidade de École dês Hautes Études.

Após ter obtido o grau de doutorado passou a se interessar pela filosofia de linguagem e a semiologia (ciência geral de todos os sistemas de signos). Em 1973 foi para os Estados Unidos como professor da Universidade Indiana e, mais tarde, Michigan. Todavia, usou a semiótica para interpretar os textos coloniais do século XVI e mais tarde passou a se interessar pelos estudos pós-coloniais que estava em voga na década 90 nos Estados Unidos.

Das suas publicações, pode-se destacar:

- O lado mais obscuro do renascimento (1995);
- Histórias locais / projectos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar (2003); e
- A ideia da americana latina (2007).

O seu pensamento foi influenciado pela obra de Valentin Mudimbe com o título “a invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento; e sobretudo, o seu pensamento foi influenciado por Enrique Dussel na problemática sobre a modernidade e a colonialidade. Não menos importante é a insurreição de saberes subjugados de Michael Foucault, tal como Mignolo, faz referência na sua obra “histórias locais/ projectos globais.