

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
Faculdade de Filosofia

Baptista Alberto Nfino

**Ecologia de saberes em Boaventura de Sousa Santos: uma via para o resgate dos
conhecimentos periféricos**

Monografia científica apresentada à
Faculdade de Filosofia da Universidade
Eduardo Mondlane, como requisito
parcial para obtenção do grau de
licenciatura em Filosofia.

Tutor: Mestre Elias Judite Macuácuá

Elias Judite Macuácuá
Espaço, Granada, em 12/11/2024

Maputo

Novembro de 2024

Baptista Alberto Nfino

**Ecologia de saberes em Boaventura de Sousa Santos: uma via para o resgate dos
conhecimentos periféricos**
(Licenciatura em Filosofia)

Monografia científica apresentada à
Faculdade de Filosofia da Universidade
Eduardo Mondlane, como requisito parcial
para obtenção do grau de licenciatura em
Filosofia.

Tutor: *Mestre* Elias Judite Macuácuá

Maputo

Novembro de 2024

DECLARAÇÃO SOB COMPROMISSO DE HONRA

Eu, **Baptista Alberto Nfino**, filho de Alberto Nfino e de Teresa João, natural de Marromeu, província de Sofala, distrito de Marromeu, portador de B.I. N° 070106516602Q , emitido pelo arquivo de identificação da cidade de Maputo, aos 05/05/2023. Declaro por minha honra que esta monografia é fruto da minha investigação, sob orientação do meu tutor. O conteúdo nela existente é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto e nas referências bibliográficas. Declaro ainda que, a mesma nunca foi apresentada em nenhum outro âmbito para obtenção de qualquer grau académico.

(Baptista Alberto Nfino)

Maputo, aos 25 de Novembro de 2024

DEDICATÓRIA

Aos meus pais: Alberto Nfino e Teresa João;
Em memória, à minha avó Carlota Alberto Kolote.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Eduardo Mondlane, em particular, aos professores da Faculdade de Filosofia, que por seu empenho e dedicação propiciaram-me um ambiente académico bom e conseqüentemente deixará comigo marcas indeléveis para toda a vida;

Ao meu tutor, *Mestre* Elias Judite Macuácuá, endereço os meus agradecimentos pela orientação e suporte porque foi por meio dele que este trabalho foi possível de realizar;

A Deus, o meu Senhor pela vida e por ter-me cuidado durante este longo período dos estudos;

À minha família, em especial, aos meus pais, pelo apoio e suporte;

Aos meus tios amáveis João Vembane e sua esposa Sofia pela companhia e apoio na vida académica, e na vida em geral;

Aos colegas da Faculdade de Filosofia, em especial, à minha turma pelas mentes brilhantes que perfumavam-na de conhecimentos;

Aos meus amigos: Isaquiel Airone, Rafael Bene, Paulino Jantar e Charifo Mussagy, por sempre lidarmos juntos com as adversidades académicas e da vida em geral;

Por fim, a todos que, de forma directa ou indirecta, foram úteis para que os meus estudos tivessem êxito.

“As epistemologias do Sul pretendem mostrar que aquilo que são os critérios dominantes do conhecimento válido, ao não reconhecerem como válidos outros tipos de conhecimento, (...), deram origem a um epistemicídio massivo, (...), tornando-as incapazes de representar o mundo nos seus próprios termos” (SANTOS, 2019: 24).

Resumo

A presente monografia científica aborda em torno de ecologia de saberes em Boaventura De Sousa Santos: uma via para o resgate dos conhecimentos periféricos. A escolha do tema é fruto de um debate contemporâneo concernente à exacerbação da racionalidade moderna ocidental ao pautar pela discriminação e inferiorização dos conhecimentos periféricos. É nesta senda, que se pretende analisar até que ponto a ecologia de saberes contribui no resgate dos conhecimentos periféricos. O debate em questão tem uma importância na comunidade hodierna na medida em que a ecologia de saberes surge como uma alternativa dialogante e pluriversal dos conhecimentos periféricos. A proposta em alusão pretende-se aquela que fosse aglutinadora dos conhecimentos silenciados pela ciência moderna e os não silenciados. Diante destas constatações, ecologia de saberes pode ser vista como o projecto eficaz para este debate de resgate dos conhecimentos derrubados pela ciência europeia moderna, pois aquela rejeita a unicidade metodológica. O objectivo geral desta pesquisa é o seguinte: analisar a ecologia de saberes enquanto uma via para o resgate dos conhecimentos periféricos. No que diz respeito ao método, esta pesquisa faz o uso do método bibliográfico e a técnica hermenêutica textual, que consiste na leitura interpretação e compreensão do quadro teórico que consubstancia a *epistemologia do sul* e outras obras que tratam em análise desta temática. O referencial teórico baseia-se no paradigma de epistemologia do sul de Boaventura de Sousa Santos, cujo corpo forma-se com as obras do autor e seus interlocutores. Portanto, a estrutura do trabalho será de três capítulos.

Palavras-chave: monocultura do saber; pensamento abissal; pensamento pós-abissal; ecologia de saberes; conhecimentos periféricos.

Índice

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I: CIÊNCIA MODERNA ENQUANTO MONOCULTURA DO SABER	11
1. Emergência da ciência moderna	11
2. Ciência como espaço de monocultura	14
3. Cogito sobre a dogmatização da ciência.....	16
4. Concepção abissal da ciência	18
CAPÍTULO II: ECOLOGIA DE SABERES E SEU ENQUADRAMENTO NO DISCURSO EPISTEMOLÓGICO CONTEMPORRÂNEO	22
1. Pensamento epistemológico pós-positivista: Khun e Popper	22
2. Conceptualização da ecologia de saberes	24
3. Sentido do pensamento pós-abissal	26
4. Resistência e diversidade epistemológica.....	29
5. A caminho da justiça cognitiva.....	32
6. Anel epistemológico e ecologia de saberes	35
CAPÍTULO III: CONDIÇÕES PARA EFECTIVAÇÃO DE ECOLOGIA DE SABERES ENQUANTO AUXÍLIO NO RESGATE DOS CONHECIMENTOS PERIFÉRICOS	37
1. Pela valorização dos conhecimentos periféricos	37
2. O pensamento decolonial enquanto uma forma de reconhecimento dos conhecimentos periféricos	40
3. Resgate de conhecimentos periféricos.....	43
CONCLUSÃO	48
BIBLIOGRAFIA	50

INTRODUÇÃO

Na presente monografia científica, pretende-se abordar em torno de *ecologia de saberes em Boaventura de Sousa Santos: uma via para o resgate dos conhecimentos periféricos*. A escolha do tema sustenta-se a partir de motivações académicas e sociais. No âmbito académico, este tema é importante na medida em que suscitou na faculdade de Filosofia diversos debates. Desses debates constata-se que a contemporaneidade permitiu ver-se na epistemologia como um campo aberto, onde os conhecimentos periféricos podem ter utilidade. Na perspectiva social, tendo em conta que esta temática pauta pela valorização, percebe-se que a sociedade de sul encontra a sua humanidade, cujo pensamento científico moderno ocidental colonial e capitalista retirou. Por isso, este trabalho pode servir como instrumento que poderá contribuir no resgate dos conhecimentos periféricos e consequentemente resgate dos valores e experiência da vida proveniente do sul. Por fim, vale ressaltar que este tema é actual na medida em que até hoje produz-se conhecimentos e a discussão dos métodos para legitimação do conhecimento não é apenas um problema passado, e sim dos nossos tempos.

A ciência moderna conduziu a epistemologia para um pensamento abissal. Este carácter abissal, gerou a necessidade de um pensamento pós-abissal. E, é neste prisma que emerge a ecologia de saberes como aquela que busca resgatar os conhecimentos periféricos. É neste contexto que emerge o problema de pesquisa: Até que ponto a ecologia de saberes contribui no resgate dos conhecimentos periféricos? Deste problema de pesquisa seguem-se perguntas de pesquisa cuja resposta encontra-se ao longo da pesquisa: Em que contexto emerge a ciência moderna enquanto monocultura do saber? Como é que se explica o enquadramento da ecologia de saberes no discurso epistemológico contemporâneo? Que condições garante a efectivação de ecologia de saberes enquanto auxílio no resgate dos conhecimentos periféricos?

O objectivo geral desta pesquisa é o seguinte: analisar a ecologia de saberes enquanto uma via para o resgate dos conhecimentos periféricos. Mediante este objectivo advêm os seguintes objectivos específicos: contextualizar a ciência moderna enquanto monocultura do saber; Explicar a ecologia de saberes e seu enquadramento no discurso epistemológico contemporâneo; Apresentar condições para efectivação de ecologia de saberes enquanto auxílio no resgate dos conhecimentos periféricos.

O referencial teórico baseia-se no paradigma de epistemologia do sul de Boaventura de Sousa Santos, cujo corpo forma-se com as obras discurso sobre às ciências (2008); epistemologias do sul (2014); Introdução a uma ciência pós-moderna (1989); O fim do império cognitivo (2019); Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática (2002). Também são lidas outras obras que tratam sobre a mesma temática tais como: Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein (1961); Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem de Carnap (1929); Gottlob Frege, lógica e filosofia matemática (1979); condição pós-moderna de Lyotard (2009); *o método I: a natureza da natureza de Morin* (1977) e *Ecologia de saberes e justiça cognitiva, o movimento de trabalhadores rurais sem terra e a universidade pública brasileira: um caso de tradução?* De Valença (2014). Desta revisão de literatura tem seguintes conceito-chaves: monocultura do saber, pensamento abissal, pensamento pós-abissal, Ecologia de saberes, conhecimentos periféricos.

Monocultura do saber – é a característica exclusiva da ciência no que se refere ao cultivo da ciência. Na obra Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem de Carnap constata-se a exclusão da metafísica na ciência. A linguagem unilateral de Wittgenstein I no Tractatus Logico-Philosophicus, ao abordar sobre a dieta unilateral do conhecimento dá o entendimento de que o cultivo do conhecimento obedece a uma única via que é a partir do método experimental. Por fim, pode-se constatar que em Gottlob Frege, também é notável esta ideia ao excluir as experiências na produção científica.

O pensamento abissal é ideia desenvolvida nas epistemologias do sul que sustenta-se na ideia segundo a qual, existe linhas imaginárias que dividem o universo em norte e o sul epistémicos. Esta separação exclui os conhecimentos e os agentes provenientes do sul. Esta abordagem, também é encontrada em Valença, na ecologia de saberes e justiça cognitiva e por Lyotard, na condição pós-moderna, quando este aborda sobre o problema da legitimação do conhecimento.

Pensamento pós-abissal é teoria desenvolvida na obra epistemologias do sul, o fim do império cognitivo, na obra discurso sobre às ciências e na obra para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática como novo paradigma emergente que Santos designa como paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Esta, constitui uma contra-resposta ao pensamento abissal, visando resistir a esta racionalidade ocidental que retira a cientificidade proveniente da periferia que destrói a humanidade e as experiências destes povos. Esta corrente confronta a monocultura do saber, derruba a

epistemologia geral e coloca a ciência moderna apenas como mais um conhecimento pelo, que então reconhece-se a diversidade epistémica.

Ecologia de saberes é uma alternativa proposta por Boaventura de Sousa Santos que tem em vista identificar e reconhecer diversos conhecimentos e os fazer dialogar de forma coexistente e horizontal. O termo pode ser encontrado na obra epistemologias do sul bem como na obra o fim do império cognitivo. Semelhantemente no método I de Edgar Morin, quando aborda sobre o anel epistemológico que também garante a vitalidade de complexidade epistemológica e defende a necessidade de um diálogo. Mas também este projecto é visível nos jogos de linguagem na condição pós-moderna de Lyotard, que no geral abre um espaço para um diálogo e respeito pela diversidade epistémica.

Conhecimentos periféricos é um conceito desenvolvido na obra epistemologia do sul e na obra fim do império cognitivo. Este refere-se a todos conhecimentos que não podem ser submetidos ao método experimental, o caso dos conhecimentos dos camponeses, plebeus que apenas são vistos como crença tradição e acientíficos.

Para a realização desta investigação, fez-se o uso do método bibliográfico e a técnica hermenêutica textual que consiste na leitura, interpretação e compreensão do quadro teórico que se consubstancia a epistemologia do sul e outras obras que tratam em análise desta temática.

A estrutura do trabalho contém três (3) capítulos: o primeiro busca contextualizar a ciência moderna enquanto espaço de monocultura do saber. Neste, faz-se uma contextualização histórica, discute-se os termos que torna a ciência como um espaço de monocultura de saberes. Em segundo, aborda-se em relação a ecologia de saberes e o seu enquadramento no discurso epistemológico contemporâneo, onde aborda-se sobre as reflexões que contrapõe a ciência positiva e conceptualiza a ecologia de saberes procurando-se demonstrar a necessidade de criar um projecto ecológico que respeita a diversidade epistémica que permita a inclusão dos conhecimentos periféricos. E, por último, trata-se de condições que possibilitam a efectivação de ecologia de saberes enquanto auxílio no resgate dos conhecimentos periféricos. Neste ponto ainda, aborda-se em torno de valorização, do pensamento de-colonial enquanto forma de reconhecimento e o resgate dos conhecimentos periféricos.

CAPÍTULO I: CIÊNCIA MODERNA ENQUANTO MONOCULTURA DO SABER

Neste capítulo, pretende-se fazer uma breve contextualização da ciência moderna. Nesta senda, apresenta-se as bases da revolução científica, tendo em atenção a visão antiga, medieval, moderna e contemporânea da ciência, sem discorrer os principais personagens, como é o caso de Bacon, Galileu-Galilei, Descartes e Newton. Na mesma perspectiva, são estudados outros assuntos tais como: a ciência moderna como um espaço de monocultura do saber; a de desdogmatização da racionalidade moderna ocidental e por fim aborda-se a concepção abissal na ciência a partir da perspectiva de Boaventura de Sousa Santos¹.

1. Emergência da ciência moderna

O entendimento da emergência da ciência moderna não pode ser tido como fenómeno aleatório. Pois, a ciência moderna é fruto de longas e profundas transformações desde antiguidade com Aristóteles e Ptolomeu que se arrastou até a idade média, renascimento e a modernidade. Daí que para o entendimento importa que se conheça este percurso histórico-científico.

A emergência da ciência moderna justifica-se a partir de uma mudança da mentalidade científica. De acordo com ROSA (2012:16), o advento da ciência moderna é fruto de constatações de erros e equívocos do passado na interpretação dos fenómenos e na explicação do mundo natural, cujos muitos desses enganos seriam verificáveis nomeadamente, nos finais do século XV. O facto decorreu das investigações metodológica com o objectivo de conhecer e compreender tais fenómenos pela acumulação de novos conhecimentos adquiridos, pelo avanço teórico e experimental e pelo desenvolvimento do pensamento científico. Entretanto, o anseio pelo conhecimento verdadeiro, a nova compreensão da natureza conduziu para uma nova etapa da evolução da ciência.

¹ Boaventura de Sousa Santos, nascido a 15 de Novembro de 1940 em Coimbra Portugal. Fez doutoramento em sociologia do direito pela Universidade de Yale em 1973, Professor catedrático e Director de: centro de estudos sociais, centro de documentação 25 de Abril, revista crítica de ciências sociais na Faculdade de economia na Universidade de Coimbra. Dentre as principais obras destacam-se: *um discurso sobre as ciências* em 1988; *uma ciência pós-moderna* em 1989; *o Estado e a sociedade em Portugal* (1974-1988) em 1990; *pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* em 1994; *epistemologias do sul* 2009; e *o fim do império cognitivo* em 2019.

A revolução científica ocorreu entre 1500 a 1750. Contudo, o período em que parte do século XVII ao século XIX é que se convencionou designar se ciência moderna, assim, neste período desenvolveu-se o sustentáculo que possibilitou o desenvolvimento do conhecimento científico.

A revolução científica emerge com Nicolau Copérnico que rejeitou a concepção geocêntrica de Ptolomeu e da bíblia, que foi aceite como dogma durante 1000 anos. É neste ângulo de pensamento que instaurou-se a concepção heliocêntrica do universo. Depois disso, surge Johannes Kepler, este formulou leis empíricas do movimento planetário, o que corroborava o sistema de Copérnico. Não obstante o facto de Copérnico ter sido o primeiro revolucionário, Galileu-Galilei foi quem mudou a opinião científica. Tal como Capra afirma “*Ao dirigir o recém inventado telescópio para os céus e aplicar seu extraordinário talento na observação científica dos fenómenos celestes, Galileu fez com que a velha cosmologia fosse superada, sem deixar margem para dúvidas, e estabeleceu a hipótese de Copérnico como teoria científica válida.* (CAPRA, 1982:45). Desta citação, percebe-se que Galileu-Galilei tomou as teorias de Copérnico e Kepler e por via da experimentação e observação deu o sentido científico.

Galileu advoga que a natureza é um grande livro que permanece sempre aberto cuja a condição para a sua compreensão passa necessariamente pela linguagem e a caracteres em que se escreveu. Nesta senda, segundo Galileu citado por (CAPRA, 1982:43) a linguagem que se refere é matemática e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas. Assim, Galileu foi o primeiro cientista que fez a combinação da experimentação científica com o uso da linguagem matemática para formular as leis da natureza por ele descobertas.

Enquanto Galileu-Galileu trabalhava nos seus experimentos, Francis Bacon descrevia o método empírico da ciência. Segundo Capra (1982: 43), antes de 1500 a visão do mundo dominante no ocidente era orgânica, a estrutura científica dessa fundamentava-se na autoridade eclesiástica e aristotélica. Com o surgimento da ciência moderna, a visão orgânica foi derrotada em substituição de uma visão mecanicista do mundo, isto é, o mundo foi visto como máquina.

Este acontecimento decorre do facto de mudanças revolucionárias na física e na astronomia, culminando com as realizações de Copérnico, Galileu e Newton. Nesta perspectiva, a ciência no século XVII sustentou-se num novo método de investigação (indutivo) desenvolvido por

Francis Bacon, o qual envolvia a descrição matemática da natureza e o método analítico de raciocínio concebido por Descartes (racional dedutivo). Assim, a ciência moderna apresenta-se como o conhecimento que tem em vista dominar e controlar a natureza.

No que se refere a mudança da terra como mãe nutriente para o mundo como máquina teve influências de duas figuras, que são Descartes e Newton. O primeiro, o considerado pai de filosofia moderna que rejeitava todo conhecimento tradicional e decidiu construir um sistema de pensamento. A sua filosofia baseava-se na crença na certeza do conhecimento científico e é isso que muitos epistemólogos incluindo Boaventura de Sousa Santos virá a criticar.

Segundo o Francês, os homens são igualmente racionais, daí que o que difere as opiniões é a via com que conduz-se em busca do conhecer e não pelo facto de alguns serem mais e outros menos. Para o matemático, a dúvida é o caminho seguro no alcance do conhecimento verdadeiro. Pois bem, é sob essa perspectiva que DÉSCARTES (2001:31) estruturou as suas regras, tais como 1. Clareza e evidência; 2. Divisão do complexo em tantas parcelas - com essa abordagem dá-se a entender que a ciência deve ser mensurável, quantificável e até experimental. 3. Ordenamento dos pensamentos -isso significa que a ciência não permite mais nada se não o estudo das coisas e é isso que gerou o desprezo pelos outros conhecimentos e mais do que isso é este pensamento cartesiano que coisificou o Homem tal como Boaventura de Sousa e outros epistemólogos chegam a criticar; e 4. Enumerações e revisões, nesta perspectiva, Descartes acreditava na possibilidade de se chegar ao conhecimento certo. Como ponto conclusivo, Descartes assegura que os estudos matemáticos baseados na clarividência e uma profunda dúvida podem conduzir a certeza do conhecimento.

O segundo, revela existência de partículas que são impossíveis de quantificar. este, com o seu método cálculo diferencial, permitiu uma completa formulação matemática da concepção mecanicista. Este posicionamento valida-se pelo facto deste ter feito síntese das obras de Copérnico e Kepler, Bacon, Galileu e Descartes. Entretanto, é notável que, a partir da sua física Newton ofereceu uma importante teoria matemática consistente, Capra faz alusão do facto:

Kepler extraía leis empíricas do movimento planetário estudando tábuas astronômicas, e Galileu realizou engenhosos experimentos para descobrir as leis da queda dos corpos. Newton combinou essas duas descobertas formulando as leis gerais do movimento que governam todos os objetos no sistema solar, das pedras aos planetas. (CAPRA, 1982:52).

Com o acima citado, dá-se a perceber que Newton sintetizou as teorias dos seus contemporâneos e formulou as suas leis gerais governantes dos objectos contidos no sistema solar. Neste diapasão, Newton acreditava que a compreensão do mundo não dependia apenas da experimentação mas também das revelações crípticas das tradições esotéricas. De forma conclusiva, o matemático constatou que movimento das partículas era causado pela força da gravidade partículas materiais e as forças entre elas eram de uma natureza fundamentalmente diferente.

Resumindo e concluindo, dá-se a entender que a emergência da ciência moderna vale-se de um processo evolutivo. É perceptível que o processo começa dos fundamentos aristotélicos e Ptolomaicos do universo e da ciência que chega a afectar a idade medieval. Com o renascimento, surgem críticos e estudiosos que puseram à prova bíblica e aristotélica a partir da experimentação. Portanto, é nesta senda que Bacon, Galileu-Galilei, Déscartes e Newton fazem emergir a ciência moderna.

2. Ciência como espaço de monocultura

A ciência moderna, que teve como pilares Bacon, Galileu e Newton conduziu ao optimismo epistémico. Pois, o espírito da razão moderna instaurou a monopolização do conhecimento. Este carácter científico atinge o seu ponto mais alto no século XX, com a formação do Círculo de Viena. O projecto do círculo de viena funda-se na desmetafisicação das ciências, unificação da ciência e criação de uma linguagem única que é a lógica matemática. Assim, na ciência positiva, os autores deram continuidade o pensamento dos seus contemporâneos e, consequentemente, fazendo da ciência como um espaço de monocultura do saber.

Os logicistas do século XX apenas perpetuavam o pensamento de Galileu, Descartes e Newton. Nesta senda, em sua tentativa de desmetafisicar a ciência Carnap explica:

No que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas, a regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio de não contradição, a 'lógica' geral, destrói essa pergunta". E tanto pior para a lógica! Devemos derrubar seu reinado: "Se assim se rompe o poder do entendimento no campo da interrogação acerca do nada e do ser, então também se decide, com isto, o destino do domínio da 'lógica' no interior da filosofia (CARNAP, 1929: 107).

Com a afirmação acima, dá-se a entender que o autor é absolutamente contra a metafísica. E, na sua concepção, para garantir a vitalidade científica advoga a necessidade de exclusão desta forma de saber. É por esse motivo que chega a conclusão de que se o entendimento não pode

compreender o nada então este não está disponível a lidar com questões metafísicas. Em suma, com esta percepção é aceitável que a ciência moderna possui uma só forma de se chegar ao conhecimento, que é por via da lógica matemática.

Este entendimento identifica-se em todo projecto do círculo de Viena. Tal como já havia sido referenciado, isso obrigou que todas as ciências adoptassem o método experimental para legitimarem-se científicas. Importa ressaltar que a ciência positiva não apenas rejeitava o metafísico, esta excluía também as experiências se considerando que estas não podem ser submetidas a experimentação. Por causa disso, entende-se que a ideia era de monoculturalizar o conhecimento.

Esta mesma atitude encontra-se em Gottlob Frege. Este inutilizava as experiências. No entendimento deste, as experiências não podiam produzir o conhecimento tendo em conta que tem origem na abstracção, a qual este rejeitava a cientificidade. No que a inutilidade da experiência diz respeito, Frege faz entender que da matemática pode se alcançar o conhecimento seguro. Ora vejamos: *É evidente que a percepção sensível não pode levar a nada de infinito. Por mais que listemos as estrelas, elas nunca serão multiplamente infinitas, e o mesmo se dá com os grãos de areia das margens dos mares. E assim, onde quer que reconhecamos o infinito em sentido próprio, não o obtivemos da percepção sensível. Para tanto, necessitamos de uma fonte de conhecimento especial, e tal fonte é a geométrica.* (FREGE, 1979: 20). Com este entendimento, dá para perceber que quando este fala da geometria como fonte de conhecimento das ciências naturais e da matemática está apenas a legitimar a experimentação como a única via de cultivo de conhecimento.

Além de mais, do supra verifica-se que a sensibilidade é pobre e incapaz de se tomar dados até infinito. Entretanto, Frege pretende instituir uma fonte de conhecimento capaz de alistar até ao infinito e neste caso subentende-se que trata-se da ciência baseada na razão. A ciência moderna advoga que o conhecimento basea-se na lógica. Em conformidade com Wittgenstein I, não é possível pensar além da lógica. Então se não é possível pensar-se fora da lógica e, não é possível produzir o conhecimento científico sem pensar logicamente, desta feita, conclui-se que só pode-se produzir a ciência partir da linguagem lógica matemática. O pensamento a seguir resume exactamente o posicionamento wittgensteiniano I:

O método correto em filosofia seria propriamente: nada dizer a não ser o que pode ser dito, isto é, proposições das ciências naturais — algo, portanto, que nada tem a ver com a filosofia; e sempre que alguém quisesse dizer algo a respeito da metafísica, demonstrar-lhe

que não conferiu denotação a certos signos de suas proposições. Para outrem esse método não seria satisfatório — ele não teria o sentimento de que lhe estaríamos ensinando filosofia — mas seria o único método estritamente correto. Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela). Deve-se vencer essas proposições para ver o mundo corretamente. O que não se pode falar, deve-se calar. (WITTGENSTEIN, 1961:68).

Dos versículos acima, pode se ter o seguinte entendimento: Wittgenstein I considera que a ciência é produzida a partir de linhagem da ciência natural, e está assente na matemática. À luz deste pensamento, a metafísica, os aspectos éticos não podem ser tomados como via de produção de um conhecimento científico. Tudo que não provém da lógica é absurdo apenas serve como uma escada, isto é, é uma matéria-prima mas para ter a melhor compreensão da realidade esses elementos devem ser excluídos da ciência. Como ponto conclusivo, o pensamento dos positivistas lógicos baseia-se numa restrita exclusão da metafísica, da ética, da experiência da vida na produção de conhecimento científico.

3. Cogito sobre a dogmatização da ciência

A tentativa de desdogmatizar a ciência emerge com enfoque na epistemologia contemporânea. Esses autores estão engajados em mostrar que a ciência moderna não pode posicionar-se como o único conhecimento inabalável e certo. Neste contexto, buscam atestar que esta visão científica totalitária dificulta a actividade científica e impede que haja o progresso epistémico. Assim, os autores procuram mostrar que a matematização científica, fundada na experimentação, mensuração e quantificação ignora outros conhecimentos e limita o ângulo de abordagem da própria ciência.

Os filósofos contemporâneos, buscam provar que a ideia de inutilizar as experiências é absurda. É nessa perspectiva que Bachelard (1996: 3), explica que a ciência moderna funda-se na base de geometrização da representação, só que constata que esse esforço de geometrizar a experiência revela-se desde Descartes a Newton insustentável. Então como solução propõe que *“Da mesma forma, já que o concreto aceita a informação geométrica, já que o concreto é correctamente analisado pelo abstracto, porque não aceitaríamos considerar a abstracção como procedimento normal e fecundo do espírito científico?”* (BACHELARD, 1996:5). Da citação supra compreende-se que trata-se de uma crítica a ideia de que só é científico o que pode ser submetido aos cânones da experimentação. Portanto, a

ciência moderna excluía os outros conhecimentos mas também buscava matematizar os dados provenientes destes o que constituía uma contradição.

Diferentemente do que se havia instituído na racionalidade moderna, Bachelard constata que o conhecimento que se tem como científico deve passar por uma reconstrução a cada momento. Tal como ilustra:

Em todo caso, a tarefa da filosofia científica é muito nítida “psicanalisar o interesse, derrubar qualquer utilitarismo por mais disfarçado que seja, por mais elevado que se julgue, voltar o espírito do real para o artificial, do natural para o humano, da representação para a abstracção (BACHELARD, 1996:7).

Com o excuro acima entende-se que a ciência contemporânea devia ser aberta e disposta a caminhar pela reconstrução contínua. Desta feita, ela devia permitir um diálogo e plena valorização das outras áreas do saber. Neste diapasão, descontinuidade epistemológica permite a progressão científica, e, é neste ângulo que Blaunde (2018: 322) desenvolve a sua tese sustentando que a ciência desenvolve-se a partir da descontinuidade contínua.

Popper não aceita que a teoria seja tomada como científica apenas por ser possível de submeter a experimentação, quantificação e mensuração e sim pela resposta satisfatória. De facto, esta concepção sustenta que a teoria é científica caso esteja disposta a submeter-se a falsificabilidade e testabilidade. Pois, a ciência tem como objectivo encontrar explicações satisfatória para o que carece de explicação. Segundo POPPER (1967: 3), testabilidade e falsificabilidade conduzem a teorias com conteúdo rico e com grau de universalidade e precisão elevado. Para este autor, a ciência progride a partir de superação das teorias. A falsificabilidade e a testabilidade provam que o pensamento de Popper tem em vista desdogmatizar a ciência. Engajado neste pensamento, Kuhn desenvolve a sua teoria dos paradigmas.

Em conformidade com KUHN (1998:20), a teoria já não pode ser legitimada como científica conforme os óculos da experimentação, e sim pela comunidade científica criando determinados paradigmas. Neste contexto, a abordagem Kuhniana coloca em causa a mais alta racionalidade moderna a partir do entendimento de superação do paradigma. Em suma, diante desta constatação Kuhniana dá de facto o entendimento de que este pretende desdogmatizar a ciência.

A busca de certeza é a vocação da ciência moderna. Segundo Prigogine (2002: 13), a ciência moderna tinha como o ideal o alcance da certeza e anexava uma descrição determinista, mas,

Prigogine denuncia que pelo facto de constatação de caos e instabilidade colocou a visão moderna racionalista em crise. A ciência contemporânea colocou em causa a visão moderna da ciência pois com as novas descobertas, compreendeu-se as incertezas, os fenómenos contrariamente ao que a ciência moderna estipulou a irreversibilidade e a certeza são mera irrealidades. Portanto, é sob esta perspectiva que por este filósofo advogar na ciência moderna incertezas, incompletudes, a falta de linearidade que se pode afirmar que este pretendia desdogmatizar a ciência moderna.

A desdogmatização epistemológica explica-se a partir das crises epistemológica (de crescimento e de degenerescência). A crise de desnerecência por sua vez constitui a base desta tal como alude Santos:

as crises de degenerescência são crises do paradigma, crises que atravessam todas as disciplinas, ainda que de modo desigual, e que as atravessam a um nível mais profundo. Significam o pôr em causa a própria forma de inteligibilidade do real que um dado paradigma proporciona e não apenas os instrumentos metodológicos e conceituais que lhe dão acesso (SANTOS, 1989:12).

Da citação em alusão, leva-se ao entendimento de que a desdogmatização parte de uma superação dos paradigmas e até mesmo transgressão metodológica. Ainda Santos explica que as reflexões epistemológicas constituem um dos fundamentos que propiciou a desdogmatização científica moderna. Portanto, a ciência moderna a partir da crise de degenerescência conduziu a uma desdogmatização epistemológica.

4. Conceção abissal da ciência

A ciência moderna devido ao seu método experimental e o facto de possuir uma linguagem unilateral culminou com um carácter arrogante e excludente. Esta ciência funda-se na existência de linhas globais que faz uma distinção em relação ao conhecimento científico que é válido do conhecimento não científico inválido. Portanto, a esse pensamento colonial e arrogante Sousa chama de pensamento abissal.

O pensamento abissal sustenta-se na ideia segundo a qual existe linhas imaginárias que dividem o universo em norte e o sul. Contudo, o norte e o sul não podem efectivamente ser entendido a partir do significado de ponto de vista geográfico, deve-se sim entender o sul como aquele que representa o pseudoconhecimento e o norte como conhecimento científico.

Assim, o pensamento abissal ocorre em todos os espaços geográfico pelo facto de tratar-se de norte e sul epistémico.

Boaventura De Sousa Santos foi o primeiro a cunhar o conceito pensamento abissal. De acordo com Sousa, por pensamento abissal, quer referir-se ao pensamento moderno ocidental que consiste “*num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente*” (SANTOS; MENEZES, 2014:29). À luz deste trecho, pode levar a compreensão de que o pensamento abissal trata-se da ciência moderna que invalida os outros conhecimentos, tornando-os inexistentes, tendo em conta que estes conhecimentos, não estão legitimados pelas leis universais científicas moderna. Por isso, este pensamento é descrito como linhas globais que tem a missão de excluir aquele pseudoconhecimento.

Esta concepção caracteriza-se por unicidade do conhecimento. A afirmação deriva do facto de este não admitir a co-presença do outro, ao que se designa do outro lado da linha. Nesta senda, o pensamento abissal não permite um diálogo horizontal dos conhecimentos. É neste prisma que, Santos denuncia que a ciência moderna foi fundamentada na concepção abissal. Importa salientar que pensamento abissal fundamenta-se em linhas que divide este lado da linha e o outro lado da linha. Mas, é preciso acrescentar algo.

O conhecimento deste lado da linha, isto é, a filosofia, a teologia e a ciência estão baseados em uma luta de emancipação e regulação. Esses conhecimentos pelo menos são tidos como existentes. Só que diferentemente disto, ocorre que no outro lado da linha os conhecimentos destes desaparecem uma vez que este não pertence ao universo dos conhecimentos verdadeiro. Ora, vale a pena referir que o conhecimento filosófico e teológico, mesmo que possua verdades inverificáveis do ponto de vista científico é aceitável deste lado da linha.

Quijano desenvolve a teoria de colonialidade do poder. A atitude da ciência moderna, criou bases fortes para o colonialismo epistémico. É neste prisma que Quijano aborda em torno da colonialidade do poder. Compreenda-se colonialidade do poder como sendo um pensamento abissal, pois este constitui o poder epistemológico que fundamentou a racionalidade ocidental e irracionalidade dos outros povos. Quijano explica que a racionalidade científica moderna usou do conhecimento como o poder de controle social. Tal como ilustra a seguir:

Com efeito, o que o paradigma da totalidade permitiu perceber na história da existência social de gentes concretas foi, precisamente, o poder como a mais persistente forma de articulação estrutural de alcance societal (QUIJANO, 2014:100).

À luz da citação acima, entende-se que Quijano está a tratar sobre a concepção abissal na ciência. Na medida em que defende que a racionalidade científica moderna sustenta-se no paradigma de totalidade como forma de discriminar os outros conhecimentos. Mais ainda, esta ideia de totalidade fundamenta o totalitarismo. Em suma, a ideia central de Quijano é que a epistemologia dominante que se pode entender como o pensamento abissal tinha em vista orquestrar uma epistemologia capaz de dominar, explorar e controlar.

A colonialidade do poder permitiu a separação entre o dominante e o dominado. Este é um comportamento eurocêntrico que foi visível mesmo nas teorias epistemológicas que dividiu o universo entre a periferia e centro. Como consequência deste Quijano expõe: *“Em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura societal, a população colonizada foi despojada dos seus saberes intelectuais e dos seus meios de expressão exteriorizantes ou objetivantes. Foram reduzidas à condição de indivíduos rurais e iletrados”* (QUIJANO, 2014:102). Essa colocação alinha exactamente ao pensamento abissal de Santos. Senão vejamos, as linhas abissais dividem o conhecimento deste e doutro lado da linha. Sousa tal como fez-se menção diz que o conhecimento dos camponeses, plebeus ou ainda iletrados são marginalizados. Este posicionamento verifica-se em Quijano. Certo disso, pode-se então afirmar que a colonialidade do poder é o mesmo que pensamento abissal.

O pensamento abissal para este autor, permitiu que a produção do conhecimento fosse baseada sob prisma da racionalidade ocidental moderna. No mesmo prisma, Valença (2014), em diálogo com Santos, atesta também a concepção abissal na ciência. Este até critica a visão científica simplificacionista e redutora moderna que destrói a racionalidade dos não-ocidentais, tal como aborda:

Já que o pensamento moderno ocidental opera mediante linhas abissais que dicotomiza o mundo humano do sub-humano, nesse lado da linha, a exclusão torna-se radical e inexistente, pois os seres são considerados subhumanos, sem vez à inclusão social (VALENÇA, 2014:30).

À luz da visão valenciana, pode compreender-se que o pensamento abissal menospreza a humanidade do outro lado da linha. Portanto, no pensamento abissal ocorre o epistemicídio. Neste mesmo ângulo, Lyotard explica que a problemática de legitimação de conhecimento é

mais do que uma simples legitimação epistemológica, ela sim é também um problema político. Por isso que Lyotard explica:

A questão da dupla legitimação está longe de se diluir e não pode deixar, por isso, de ser considerada com mais cuidado. Pois ela se apresenta em sua forma mais completa, a da reversão, que vem evidenciar serem saber e poder as duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir? O problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo (LYOTARD, (2009: 19).

Do supra citado, pode-se apreender que a questão da legitimação do conhecimento certo ou verdadeiro do incorrecto ou falso não é nada mais do que uma questão política. Com essa percepção entra-se mais uma vez na ideia de que a problemática de legitimação de conhecimento é sim de colonialidade do poder. Diante deste entendimento, fica expresso que Lyotard apoia-se na ideia de que a ciência moderna também desenvolveu o pensamento abissal, na medida em que encontra-se por aqui o carácter de conhecimento incluído e excluído. Em suma, a ciência desenvolveu um pensamento abissal, corrente científica moderna totalitária, excludente, discriminatória dos outros conhecimentos originando epistemicídio com objectivo de dominar, explorar e controlar a humanidade.

CAPÍTULO II: ECOLOGIA DE SABERES E SEU ENQUADRAMENTO NO DISCURSO EPISTEMOLÓGICO CONTEMPORRÂNEO

No capítulo presente, quer-se explicar a ecologia de saberes e seu enquadramento no discurso epistemológico contemporâneo. Nesta perspectiva, pretende-se apresentar algumas reflexões do pensamento científico-pós-positiva que contrastam com a da ciência positiva nomeadamente Kuhn e Popper. Aborda-se em torno da conceptualização de ecologia de saberes; discute-se o sentido do pensamento pós-abissal; aborda-se sobre a resistência e diversidade epistemológica; expõe-se vias para alcançar-se a justiça cognitiva e finalmente fala-se da relação entre o anel epistemológico e a noção de ecologia de saberes.

1. Pensamento epistemológico pós-positivista: Kuhn e Popper

Depois de ter vigorado o positivismo que idolatrou a ciência moderna, a contemporaneidade surpreendeu com outro pensar. Um pensar livre das amarras da modernidade. Neste contexto, este ambiente tem-se como pós-positivista. Tal como já fez-se referência a epistemologia pós-positivista é contra o cientificismo. É neste ângulo que Kuhn (1998: 20) introduz o seu pensamento de uma ciência sustentada a partir dos paradigmas. Para este, a ideia de linearidade e unicidade epistemológica é discutível sob prisma da revolução científica, uma vez que, esta permite o surgimento de novos paradigmas.

Desta feita, a linearidade e o método experimental entra em causa porque Kuhn propõe uma ciência que vai além da metodologia ocidental. Entretanto, os paradigmas podem ser superados caso não respondam as expectativas científicas contrastando desta forma com a visão científica moderna que defendia uma ciência cuja pretendia-se uma infalibilidade e universalidade do conhecimento científico.

A construção epistemológica da ciência positivista contrasta significativamente à da ciência pós-positiva. De acordo com SANTOS (2008:20), a nova racionalidade científica caracteriza-se por ser arrogante, totalitária e dominante. Contrariamente a esta concepção, na ciência pós-positiva, a linearidade e a visão exacerbada da ciência baseado no método experimental fundamentada pela observação, quantificação e mensuração entra em crise. Tal como pode-se constatar em Morin: *“Ora, o conhecimento pertinente é o que é capaz de situar qualquer informação em seu contexto e, se possível, no conjunto em que está inscrita”* (MORIN, 1977:10). Morin alimenta a ideia segundo a qual um paradigma deve enquadrar-se em uma

determinada comunidade científica, nesta senda não se vislumbra uma metodologia única. Portanto, a ciência pós-positiva abre o espaço para a coexistência dos conhecimentos periféricos diante da ciência positiva.

Tal como fez-se referência, a superação do positivismo é evidente também na superação da linearidade. Esta linearidade pressupõe ordem, uma vez que o determinismo, a divisão e a classificação qualifica a ciência positiva. É nesta senda que GOBBE (2002:20), observa que a percepção da ciência no pós-positivismo tornou-se complexa. No entanto, justifica-se a visão paradigmática kuhniana.

A queda da hegemonia da nova racionalidade moderna, a desconfiança pelo conhecimento que se funda na divisão e classificação e o caos evidente na ciência moderna propicia ao entendimento do surgimento da visão pós-positiva. Neste contexto, a racionalidade moderna já não possui mais todas as respostas como ela pretendia. Em conformidade com KUHN (1998:20) explica que a limitação da ciência em métodos, e técnicas modernas desvia a actividade científica pura. Em suma, a ciência pós-positiva abre espaço para diversas teorias. A ciência pós-positiva não tem em vista destruir a positiva. Esta, apenas busca esclarecer a necessidade de diversidade epistémica.

Neste contexto, valoriza-se o conhecimento científico moderno mas por outro lado questiona-se as bases que a fundamentam, uma vez que estas limitam os outros saberes. É sob esta perspectiva, que se defende que na ciência não apenas deve-se descrever mas também há necessidade de se explicar. Portanto, a ideia central que aqui apresenta-se é que existem realidades relacionadas a coisa ou natureza mas também há realidade relacionada à vida cujos métodos do estudo diferem. Popper foi um dos importantes cientistas que apresentou esta abordagem. Este explica:

Sugiro que o objectivo da ciência é encontrar explicações satisfatórias para aquilo que consideramos precisar de uma explicação. Por explicação (ou explicação causal) entendo um conjunto de enunciados em que uns descrevem o estado de coisas a ser explicado (o *explicandum*) enquanto que os outros, os enunciados explicativos, formam a “explicação” no sentido estrito da palavra (o *explicans do explicandum*) (POPPER, 1967:3).

Com o acima citado, dá-se a entender que Popper é um pós-positivista na medida em que este desliga-se do rigor científico moderno. Para este, a descrição bem como a explicação são úteis, mas também cada teoria embora seja ela universal pode entrar em causa caso não aceite

mais a testabilidade ou falseabilidade. Em conclusão a cientificidade é determinada pela satisfação que a teoria oferece.

Como ponto conclusivo, pode-se afirmar que os pós-positivistas deram passos significativos no abandono da hegemonia científica. A hegemonia que se refere é esta que exclui os outros saberes e os torna irracionais. Nesta perspectiva o determinismo, a linearidade e exaltação exacerbada da ciência positiva começou a entrar em decadência. Neste prisma, é tomado como científico toda teoria capaz de responder de forma adequada o problema em questão. De forma sumária, a ciência pós-positiva dividiu claramente os ângulos do estudo da realidade, as sociais e as naturais e mais do que esta divisão permitiu a intervenção das outras formas de produção do conhecimento, como é o caso dos conhecimentos periféricos.

2. Conceptualização da ecologia de saberes²

Ecologia de saberes é um termo que foi cunhado pela primeira vez por Boaventura de Sousa Santos. Mas as características podem ser encontradas em vários pós-positivistas embora não tenham assim intitulado. Portanto, ecologia de saberes é uma proposta que valoriza e faz dialogar todos os conhecimentos contrastando deste modo com a racionalidade moderna que subjuguava os conhecimentos que não eram submetidos a experimentação e observação.

A concepção de ecologia de saberes pode ser vista como alternativa que defende a convivência conjunta entre o conhecimento científico e outro tido como não buscando o valor de cada conhecimento. Com ela busca-se reconhecer as diferentes formas de produção de conhecimento. Neste diapasão, ecologia de saberes torna-se como a via que reconhece a validade do conhecimento científico sem pôr em causa os outros conhecimentos cujo verificacionismo, a experimentação e a observação e mensuração não se adequam. De acordo com Santos e Menezes (2014:20), ecologia de saberes trata-se de um diálogo horizontal entre

² Para uma melhor compreensão do termo ecologia de saberes vale apenas trazer uma compreensão técnica. De acordo com <https://pt.wikipedia.org> (5-09-2024) Ecologia nasce de duas palavras gregas ecos –casa logs – estudo, logo ,Ecologia é um estudo científico da distribuição e abundância dos seres vivos e das interações que determinam a sua distribuição. Por sua vez Saberes vem do latim saper, que significa uma percepção de valoração e acumulação de informações. Em conformidade com [https://etimologia.com.br\(5-09-2024\)](https://etimologia.com.br(5-09-2024)) esta concepção também pode ser entendida como conhecimento. Em suma, a partir deste entendimento percebe-se que ecologia de saberes trata-se de um diálogo dos diversos conhecimentos que emergem e interagem cuja a necessidade é fazer um estudo científico.

os conhecimentos. Este diálogo visa destruir o pensamento abissal. no entanto, ecologia de saberes é interconhecimento uma vez que defende-se nesta concepção a ideia de pluralidade de conhecimentos heterogéneo.

O conhecimento não pode ser único tal como a ignorância não é única. Nesta senda, a diversidade epistemológica é fundamental até mesmo para o avanço da própria ciência. É nesta linha de pensamento que Morin explica sobre a complexidade e alimenta a teoria de ecologia de saberes. Morin (2005:21), constata que a aptidão de integrar e globalizar os saberes é um imperativo. Neste contexto o entendimento de que deve-se fazer a interacção dos conhecimentos complexos alia-se ao significado de ecologia de saberes. No entanto, esta concepção tem a função de estruturar, integrar, valorizar e reconhecer os conhecimentos. Morin prova:

O desenvolvimento da aptidão para contextualizar tende a produzir a emergência de um pensamento “ecologizante”, no sentido em que situa todo acontecimento, informação ou conhecimento em relação de inseparabilidade com seu meio ambiente – cultural, social, económico, político e, é claro, natural (MORIN, 2005:20).

Com o trecho acima, entende-se que Morin propõe uma alternativa que faz dialogar os conhecimentos que se pode entender como a ecologia de saberes. Os conhecimentos que se referem não exclui algum tipo de conhecimento, quer os tidos como científicos tal como os tidos como periféricos. Assim, ecologia de saberes é sim este diálogo epistemológico que respeita, valoriza os conhecimentos complexos.

Entende-se também que ecologia de saberes encontra um sustentáculo no método de Feyerabend. Vale lembrar que este defende o princípio de tudo vale. De acordo com Feyerabend (1977: 7), a ciência tem uma construção eficaz a partir do método tudo vale. Portanto, o tudo vale propicia o enquadramento de outros saberes uma vez que provoca o anarquismo epistemológico, isto é, viola-se as regras metodológicas científico-moderna.

A defesa da violação do monismo metodológico anuncia desde tenra idade contemporânea a interacção dos conhecimentos. Feyerabend, Edgar Morin assim como Boaventura de Sousa Santos concordam que há na ciência confusão, complexidade e ou diversidade. Em suma é sob esta visão que percebe-se que ambos encontra a ideia de um diálogo ecológico de conhecimento na medida em que permitem outros saberes e até buscam os fazerem dialogar.

Tal como já fez-se menção, são diferentes interpretações dos autores que se podem equiparar a noção de ecologia de saberes. Lyotard por exemplo, na sua descoberta de diversidade

epistémica atestou a concepção de jogos de linguagem como uma importante concepção para legitimar o conhecimento das micro-narrativas. A teoria de jogos de linguagem está intimamente relacionada com ecologia de saberes pelo facto de esta defender a especificidade metodológica de diversas epistemologias, tal como ilustra: “*jogo de linguagens são categorias de enunciados deve poder ser determinada por regras que especifiquem suas propriedades e o uso que delas se pode fazer*” (LYOTARD, 2009:18). Esta linha de abordagem confirma também o entendimento de que ecologia de saberes não faz alteração das regras metodológicas de uma determinada teoria epistemológica tal como Augusto Conte e outros positivistas pretendiam. No entanto, à luz desta percepção, ecologia de saberes aceita e valida o conhecimento na sua unicidade e diversidade.

Em suma, ecologia de saberes é uma visão mais ampla de ver o desenvolvimento epistemológico. Essa percepção é baseada no facto de que os que a tomam pauta pela via de não discriminação epistemológica e nem comete a injustiça cognitiva. Como ponto conclusivo, a contemporaneidade permite uma riqueza epistemológica na medida em que permite que todo conhecimento tenha um espaço epistemológico buscando desta feita tirar o valor de cada conhecimento emergente e a alternativa que Boaventura de Sousa Santos apresenta é a de ecologia de saberes.

3. Sentido do pensamento pós-abissal

Pensamento pós-abissal é uma contra-resposta ao pensamento abissal. Nesta perspectiva, o pensamento pós-abissal é aquele cujo fundamento baseia-se nas epistemologias marginalizadas ou ainda nos conhecimentos periféricos que resistem e posicionam-se como mais um conhecimento e que coloca a ciência como um dos conhecimentos. O pensamento pós-abissal defende a co-presença radical de práticas e agentes de ambos lados da linha são contemporâneo em termos igualitários, reconhece a pluralidades de formas de conhecimento e renuncia uma epistemologia geral. Portanto, pensamento pós-abissal é um pensar diferente onde o sul emancipa os seus conhecimentos não como forma de menosprezar o conhecimento científico moderno mas como forma de reivindicar um espaço epistémico.

Esta nova forma de pensamento, não apenas busca o seu espaço mas também tem vista reconhecer que o método de experimentação não é o único para produção Do conhecimento. A mensuração, a quantificação e ou a experimentação não se enquadra em todos os saberes e

que existem outros métodos que produzem conhecimentos válidos. No mesmo âmbito, o pensamento pós-abissal pretende demonstrar que embora haja diferença nos métodos na produção de conhecimentos periféricos não os tornam menos conhecimentos, pelo contrário, os mesmos complementam conhecimento científico. É a partir deste ângulo de abordagem que Santos entende que pensamento abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes (SANTOS; MENEZES, 2014:46). Nesta perspectiva, fica expressa a confrontação deste pensamento à ciência positiva. Assim, este confere estatuto epistemológico aos saberes periféricos mediante ao uso dos seus métodos próprios.

A ciência de acordo com o pensamento abissal é objectiva. Este entendimento deriva do facto de olhar-se o Homem como objecto. Segundo Santos o Homem é subjectivo pelo que o pensamento pós-abissal posiciona-se em uma contraposição Santos alude:

O argumento fundamental é que a acção humana é radicalmente subjectiva. O comportamento humano, ao contrário dos fenómenos naturais, não pode ser descrito e muito menos explicado com base nas suas características exteriores e objectiváveis, uma vez que o mesmo acto externo pode corresponder a sentidos de acção muito diferentes. A ciência social será sempre uma ciência subjectiva e não objectiva como as ciências naturais; tem de compreender os fenómenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas acções, para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo, explicativo e nomotético (SANTOS; MENEZES, 2014:36).

Com o acima exposto, dá-se a entender que o pensamento pós-abissal gerou uma compreensão de que o monismo metodológico marginaliza os conhecimentos periféricos. É nesta linha de pensamento que Santos busca fazer uma distinção entre o conhecimento objectivo e subjectivo, isto é, para a produção de um conhecimento objectivo deve-se fazer investigação objectiva com métodos adequados e de um subjectivo deve-se usar métodos correspondentes. Portanto o pensamento pós-abissal é a teoria do pensamento que defende autonomia dos conhecimentos periféricos fazendo-os dialogar com o do centro.

Este pensar leva a compreensão de que existe uma diversidade epistémica daí que há necessidade de desfazer-se as linhas globais que obstam o desenvolvimento do conhecimento. Tal como Santos alude: “o pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do

mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir” (SANTOS; MENEZES, 2014:44). Com essa abordagem, vislumbra-se o facto de que o pensamento pós-abissal revela que a ciência não pode ser capaz de abordar toda realidade, é sob esta compreensão que os conhecimentos periféricos devem ter um espaço para abordarem esta diversidade. Assim, pensamento pós-abissal pode entender-se como aquele que reivindica um espaço epistémico e confere um estatuto epistemológico aos conhecimentos periféricos.

Este pensamento é crítico do pensamento abissal, tendo em conta que este rompe com as raízes do pensamento abissal. Ele permite um diálogo das diferentes formas epistemológicas. No entanto, o pensamento pós-abissal é o modelo de pensamento que reconhece os conhecimentos periféricos como um conhecimento.

O carácter pós-abissal de Santos é notável em Spivak. Este faz um diálogo que mereça atenção:

Foucault articula um outro corolário da negação do papel da ideologia ao reproduzir as relações sociais de produção. Valorização não questionada do oprimido como sujeito, o ser objecto, como Deleuze admiravelmente: estabelecer condições nas quais os prisioneiros seriam capazes de falar por si mesmos". Foucault acrescenta que as massas sabem perfeitamente bem (SPIVAK, 2010:13).

A partir desta abordagem dá-se a entender que não é apenas da ciência moderna que se pode alcançar o conhecimento. Este excuro demonstra que o subalterno pode dizer algo. Da periferia pode-se produzir o conhecimento. É neste espírito que Spivak rejeita a ideia segundo a qual deve-se representar os grupos subalternos pelos intelectuais. Aqui dá-se a perceber que estes devem lhes ser dados autonomia de expressarem-se. Entretanto, é nesta senda que o pensamento pós-abissal defende enquadramento dos conhecimentos periféricos.

O pensamento pós-abissal pode-se compreender como uma desobediência epistémica. Esta observação deriva do facto de que viola-se a unicidade epistemológica válida baseada na experimentação, quantificação, observação e mensuração. Esta é uma medida fundamental com vista a libertar-se do domínio ocidental tal como refere Mignolo. *“Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o desencadeamento epistémico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrado enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjectividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares”* (MIGNOLO,

2008:3). O excuro acima pretende demonstrar que há uma necessidade de desfazer-se da epistemologia ocidental. O abandono não se trata de desvalorização do conhecimento científico, outrossim tem em vista valorizar o pensamento epistemológico dos subalternos. Portanto, este facto relaciona-se aquilo que se denomina pensamento pós-abissal pois busca conceder autonomia aos saberes ora excluídos.

A crítica pós-moderna constrói-se a partir da visão epistemológica marginalizada e desacreditada pela ciência moderna. De acordo com Santos (2002:33), não existe conhecimento geral tal como não existe ignorância geral. O pensamento pós-abissal é a resistência das epistemologias excluídas que visam derrubar este império cognitivo da ciência ocidental moderna que visa no geral o não reconhecimento do outro. Em conclusão, o pensamento pós-abissal trata-se de tomar a periferia e tornar como sujeito retirando-a de um mero objecto do estudo.

Em conclusão, o pensamento pós-abissal toma-se como lugar onde pode permitir uma ecologia de saberes. É o espaço em que permite-se superar as linhas abissais desenvolvidas pela ciência positiva para permitir que o conhecimento periférico possa impor-se, nesta senda é anti-positivista. Em suma, este confere estatuto epistemológico aos conhecimentos periféricos.

4. Resistência e diversidade epistemológica

A resistência a ciência moderna é uma temática que ganha visibilidade nas epistemologias contemporâneas. O facto deriva do vislumbrar de uma pluralidade epistemológica que a ciência marginalizou. Nesta perspectiva, urge a necessidade de resistir este pensamento totalitário com vista a demonstrar a importância das outras epistemologias. Portanto, a resistência epistemológica visa conceder as epistemologias emergentes uma autonomia epistemológica e busca destruir o projecto colonial.

A resistência deve ser vista como um emergir de uma visão epistemológica para construir um novo projecto. Nesta linha de abordagem, destrui-se o projecto colonial do poder para construir um projecto de-colonial tal como explica Mignolo:

A través de estas dos reuniões quedó claro que mientras modernidad/colonialidad es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la categoría decolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como

constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha. El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales - (MIGNOLO, 2007:26).³

Com o acima exposto, entende-se que a resistência epistémica resulta de desvalorização da epistemologia do norte em relação as epistemologias do sul. Neste ângulo, isso chega a criar um clima de desconfiança e descontentamento e, o que então faz-se necessário que o subalterno requeira o seu espaço. Vale referir que para Mignolo o projecto com que se assenta a ciência moderna é colonialidade de poder. Daí a necessidade de um projecto decolonial. Assim, a colonialidade do poder da epistemologia dominante suscitou a necessidade de um projecto de-colonial.

Vale a pena referir que a colonialidade do poder é fruto do colonialismo cujo projecto adequado para desfazer este poder é a de-colonialidade. Nesta senda, a resistência epistemológica revela-se importante na medida em que é preciso ter uma liberdade epistémica, pois só assim é que se pode gerar liberdade política-sócio-económica e cultural. Entretanto, é a resistência epistemológica vale-se da sua capacidade de fazer o subalterno ou a periferia falar, ainda mais, fazer deste discurso audível e útil no universo.

Uma das ideias que o Ocidente apropria-se é a de modernidade. Aqui a modernidade inclui a racionalidade, isto significa que o científico pertence a esta sociedade. Ora, é nesta senda que Quijano afirma que este pensamento é o perpetuar do etnocentrismo e ou a eurocentrismo. Quijano explica:

Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana. Porém, por outro lado, se se admite que o conceito de modernidade se refere somente à racionalidade, à ciência, à tecnologia, etc., a questão que estaríamos colocando à experiência histórica não seria diferente da proposta pelo

³ A través dessas reuniões, ficou claro que enquanto a modernidade/colonialidade é uma categoria analítica da matriz colonial de poder, a categoria decolonialidade amplia o marco e os objetivos do projeto. No entanto, a conceituação mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é o pensamento decolonial em marcha. O argumento básico (caso um silogismo) é o seguinte: se a colonialidade é constitutiva da modernidade, porque a retórica salvadora da modernidade pressupõe e a lógica opresiva e condenatória da colonialidade (de aqui os malditos de Fanon), é lógica opresiva produz uma energia de descontentamento, de desconfiança, de desprendimento entre quienes reaccionan ante a violência imperial. Essa energia é traduzida em projetos decoloniales.

etnocentrismo europeu, o debate consistiria apenas na disputa pela originalidade e pela exclusividade da propriedade do fenômeno assim chamado modernidade, e, em consequência, movendo-se no mesmo terreno e com a mesma perspectiva do eurocentrismo (QUIJANO, 2020:8).

Do supra pode obter-se o seguinte entendimento, o impedimento da diversidade epistémica surge do facto de que o ocidente usou do etnocentrismo para tomar como autónoma a racionalidade ocidental. A resistência epistemológica garante a inteligibilidade múltipla e revalorização das outras epistemologias. Por causa disso, é possível observar uma diversidade epistémica, tal como explica Valença: “*neste encontro, ficou comprovado que fazemos parte de um mundo de pluralidades e diversidade epistemológica, gerados pelo diálogo e respeito mútuo*” (Valença, 2014:4). Com este posicionamento entende-se que a resistência epistemológica abriu um espaço para coexistência dos saberes e, a partir desta visão fez das epistemologias do outro lado da linha uma contra-hegemonia do conhecimento científico-moderno. Entretanto, com resistência epistemológica fez-se compreender que a diversidade epistémica existente no mundo impera a uma necessidade de resistência à epistemologia dominante.

A resistência epistémica é vista também sob diversos pontos de vista. Neste contexto, Moraes vê na ecologia de saberes a via ideal que permite esta resistência. Ecologia dos saberes, opção epistemológica e política, que reconhece e valida a diversidade epistemológica existente no centro e na periferia do Norte e Sul Global e combate o desperdício de saberes silenciados e respeita cada epistemologia pessoal que comporta cada saber, produzindo uma horizontalidade na relação entre eles (VALENÇA, 2014:17). Nesta linha de pensamento, a resistência epistémica busca fazer face a ciência moderna e ou positiva quanto aos seus métodos não com objectivo de eliminá-la mas com o intuito principal de fazer com que os outros saberes tenham visibilidade. Nesta perspectiva, Moraes fala da necessidade de combate a este epistemicídio. Então, não se pode falar da diversidade epistémica senão a partir de uma resistência epistémica.

A diversidade epistémica ganha visibilidade na epistemologia contemporânea. É neste âmbito que a resistência torna-se imprescindível. De facto, a diversidade epistemológica também pode ser entendida como complexidade. Esse entendimento sustentada por Morin revela que assim como o conhecimento científico revelou-se complexo assim também justifica-se a existência de complexidade nas epistemologias marginalizadas. Mas a ciência moderna abandona esta complexidade daí a necessidade de resistência, tal como observa Morin:

É dessa complexidade que se afastam os cientistas não apenas burocratizados, mas formados segundo os modelos clássicos do pensamento. Fechados em e por sua disciplina, eles se trancafiaram em seu saber parcial, sem duvidar de que só o podem justificar pela idéia geral a mais abstrata, aquela de que é preciso desconfiar das idéias gerais! Eles não podem conceber que as disciplinas se possam coordenar em torno de uma concepção organizadora comum, como foi o caso das ciências da Terra, ou se associar numa disciplina globalizante de um tipo novo, como é o caso, há muito tempo, da ecologia (MORIN, 2005:20).

Da citação acima, entende-se que a resistência epistemológica põe em causa a visão limitada da ciência moderna. Vale lembrar que esta baseia-se no fundamento de que a o conhecimento científico é único e universal. Este conhecimento, segundo Morin, é parcial e é fechado não permite um diálogo com os outros saberes, isto significa que não permite uma ecologia. Por isso, a diversidade epistemológica expõe a necessidade de uma resistência ao pensamento discriminatório.

Em conclusão, a resistência epistemológica livra a humanidade da hegemonia científica moderna. Esta hegemonia totalitária e que defende o conhecimento universal. Portanto, com este posicionamento dos epistemólogos discriminados resulta numa ecologia de saberes que permite a conversação dos conhecimentos.

5. A caminho da justiça cognitiva

Desde início tem-se afirmado que a ciência moderna, a partir do seu método experimental baseado na observação, quantificação e mensuração excluiu os outros conhecimentos. A exclusão consistia no facto de que todo aquele que não era submetido a experimentação era tido como a-conhecimento e conseqüentemente não válido. Nesta senda, marginalizava e tornavam os outros saberes como não saberes originando assim uma injustiça cognitiva. Entretanto, injustiça cognitiva é fruto do isolar dos conhecimentos periféricos.

A injustiça cognitiva também pode ser entendida como uma forma ocidental de destruir as epistemologias do sul e os seus agentes. Nesta perspectiva, há uma necessidade de superar-se esta injustiça. A melhor forma de se ultrapassar segundo Santos não é criar alternativas, outrossim é necessário um pensamento alternativo de alternativas. Portanto, esse pensamento poderá propiciar aquilo que se pode entender como justiça cognitiva. Tal como Santos esclarece: *“a ideia de que não existe justiça social sem justiça cognitiva gera, conforme referido anteriormente, a percepção de que não precisamos de alternativas; necessitamos*

efectivamente é de um pensamento alternativo de alternativas” (SANTOS, 2019:23). A luz deste entendimento, justiça cognitiva é pensamento que por si mesmo é alternativo o que significa que é aberto, isto é, valoriza todos os saberes em conformidade com situação. Assim, justiça cognitiva é aquela que permite uma relação de igualdade dos saberes reconhecendo a sua especificidade.

As afirmações de que os actos da ciência moderna criaram uma injustiça cognitiva fundam-se do facto de que os mesmos isolam, marginalizam, descredibilizam, invisibilizam e destroem os outros saberes. Este assassinato as epistemologias do sul é eminente tal como Santos refere:

As epistemologias do Sul pretendem mostrar que aquilo que são os critérios dominantes do conhecimento válido na modernidade ocidental, ao não reconhecerem como válidos outros tipos de conhecimento para além daqueles que são produzidos pela ciência moderna, deram origem a um epistemicídio massivo, ou seja, à destruição de uma imensa variedade de saberes que prevalecem sobretudo no outro lado da linha abissal - nas sociedades e sociabilidades coloniais. Tal destruição desarmou essas sociedades, tornando-as incapazes de representar o mundo como seu e nos seus próprios termos, e, assim, incapazes de considerar o mundo como susceptível de ser mudado por via do seu próprio poder e no sentido de prosseguir os seus próprios objectivos (SANTOS, 2019:24).

Com o exposto acima, faz-se perceber que de facto houve injustiça cognitiva nas epistemologias do norte ao sobrepor-se aos outros saberes. Esta injustiça configurou um epistemicídio e conseqüentemente retirou a legitimidade do conhecimento e da humanidade do sul. Este posicionamento deriva do facto do pensamento abissal ter retirado ao sul a capacidade de pensar por si próprio e ter a sua própria agenda. Mais do que isso, ter-lhe retirado o poder. Entretanto, a resistência epistemológica tornou-se a única via como aquela que levaria a justiça cognitiva.

O pensamento pós-abissal configura-se como uma via para superar a injustiça cognitiva. A justiça cognitiva pode-se efectivar, de acordo com Santos, a partir do cosmopolitismo subalterno, uma resistência contra-hegemónica. Importa referir que a justiça cognitiva não se pode entender como distribuição equitativa de conhecimentos, pois, justiça cognitiva, segundo Santos (2014:49), trata-se de valorização e credibilização dos vários conhecimentos incluindo os periféricos. No entanto, entende-se que justiça cognitiva é fruto do respeito de intersubjectividade, isto é mediante ao respeito e valorização dos saberes.

O entendimento que se relaciona a concepção de justiça cognitiva é a resistência, com vista a permitir a produção de diversidade epistemológica. Mais do que isso, a justiça cognitiva permite integrar ao mundo os conhecimentos marginalizados, possibilitando desta feita, a visibilidade destes conhecimentos. Tal como constata Valença: “*a justiça cognitiva contrapõe-se à ciência moderna, conhecimento privilegiado na contemporaneidade, apresentado e aceito como monocultura do saber que produz um imperialismo epistemológico, que produz hierarquização e exclusão de saberes e gentes*” (VALENÇA, 2014:19). Com o excuro acima, justiça cognitiva é entendida como aquela concepção que faz uma rejeição ao pensamento abissal que coloca o conhecimento científico como o único conhecimento válido e conseqüentemente invalida os outros.

Esta visa colocar em igualdade de circunstância todos os conhecimentos. De ressaltar que, o pensamento abissal subalterniza e invisibiliza os conhecimentos não provenientes da racionalidade ocidental.

O subalterno é produzido como um ser inferior, considerado o Outro, um ser excluído do sistema-padrão. Ao falar a respeito desse Outro nos remete ao significativo questionamento de Spivak (2010) ao debater sobre o subalterno: o subalterno pode falar? Segundo a referida autora, o silêncio gerado na condição do subalterno não se dá porque este não quer falar, mas devido às condições estruturais e políticas que ele está inserido. Ou seja, Spivak afirma que o subalterno pode falar, dependendo do contexto. A questão levantada pela autora não se limita à condição de o subalterno possuir ou não voz, mas, sim, dele possuir um espaço de enunciação no qual ele poderá ser escutado, ou seja, um espaço pleno de ecologia dos saberes

A partir deste entendimento, percebe-se que para alcançar-se justiça cognitiva é necessário a criação de condições favoráveis para a vitalidade da mesma. A justiça cognitiva pode ocorrer bastando apenas que haja condições estruturais e políticas para o efeito. É sim uma injustiça global cognitiva a ideia de monocultura dos saberes desenvolvidos pela ciência moderna. Portanto, a justiça cognitiva propicia justiça social.

Entretanto, para se alcançar justiça cognitiva é preciso acabar com relações verticais do conhecimento. Este posicionamento infesta o progresso dos conhecimentos periféricos e conseqüentemente postula uma injustiça cognitiva. É nesta senda, que, há necessidade de lutar-se para o alcance de uma justiça cognitiva. Uma vez que esta pauta pela relação horizontal e respeitosa dos saberes. A justiça cognitiva possibilita uma liberdade, respeito

pelos saberes distintos. Em suma, a justiça cognitiva é fundamental porque esta gera democracia epistemológica.

6. Anel epistemológico e ecologia de saberes

O pensamento de Morin de um anel epistemológico está intimamente relacionado com a ecologia de saberes. Ora vejamos, o anel epistemológico configura-se como um espaço que permite inter-conhecimento. Na mesma senda, ecologia de saberes é um espaço epistémico que permite uma relação de igualdade dos conhecimentos e até os tidos como de senso comum, os tidos como a-conhecimentos. É por isso que se pode afirmar que a abordagem ecológica dos saberes relaciona-se a de anel epistemológico.

O diálogo dos conhecimentos caracteriza ambas teorias em questão. É nesta perspectiva que Moraes afirma que há uma necessidade de prestar-se atenção na ausência dos outros saberes sob o risco de estar-se a perpetuar a epistemologia dominante que visa demolir os outros saberes. Nessa senda Moraes escreve:

Ao se debater sobre a ecologia dos saberes, é essencial trazer ao debate o diálogo. Quanto a esse tema, Valença sob o discurso de Boaventura afirma que: Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. O que cada saber contribui para esse diálogo e o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância (VALENÇA, 2014:16).

Com o acima citado, entende-se que entre as teorias o diálogo torna-se como solucionador do mais amplo universo dos saberes. Ao afirmar-se a amplitude quer mostrar como é incompleto o estudo epistemológico, o que culmina com a não existência de uma forma única de abordar a realidade. Portanto, a diversidade das epistemologias leva a necessidade da ideia de ecologia de saberes tal como um anel epistemológico.

Para melhor abordar-se sobre anel epistemológico, é necessário também compreender-se a complexidade do pensamento em Morin. Se por um lado Boaventura defende a diversidade epistemológica, então por outro Morin defende existência de uma complexidade epistemológica. Esta complexidade obriga tal como já se fez referência a uma necessidade de tecer junto as teorias inesgotáveis das áreas do saber e não limitar-se a visão parcial da realidade. Este, é para Morin o maior desafio:

o desafio eminente é fazer dialogar todos saberes em seu contexto e características: Existe complexidade, de fato, quando os componentes que constituem um todo (como o econômico, o político, o

sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico) são inseparáveis e existe um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre as partes e o todo, o todo e as partes (MORIN, 1999:14).

Da citação acima, pode-se depreender que, o anel epistemológico é fruto de reconhecimento da complexidade dos saberes. Este reconhecimento deve resultar numa ação prática, que consiste na união, organização e articulação desses saberes distintos e reconhecer que estes interdependem-se. Entretanto, é nesta postura que se posiciona a teoria ecológica dos saberes na medida em que não apenas cinge-se na elevação da epistemologia do sul, outrossim ela tem em vista criar um ambiente onde todos os saberes tem algo a oferecer.

A comunicação e articulação constitui o pilar do anel epistemológico. Nesta perspectiva, o conhecimento não pode posicionar-se de forma isolada. Deve sim basear-se na complementaridade. Para MORIN (1977:252), há uma necessidade de se erradicar o pensamento reducionista desenvolvida pela racionalidade moderna ocidental. Portanto o anel epistemológico configura-se como um movimento circular entre a biologia, a física e antropossociologia.

A vida, a natureza e a cultura devem dialogar. Este é o entendimento que se pode obter do anel epistemológico de Morin. Para este autor, o anel epistemológico, permite a há abertura para unir e articular os pontos de vista: *“Trata-se sobretudo de procurar um ponto de vista capaz de reconhecer e articular os pontos de vista acima expressos e estabelecer, a partir destas articulações, uma circulação que constitua um anel”* (MORIN, 1977:252). Com o trecho em alusão, entende-se que com o anel epistemológico Morin quer desenvolver uma visão de um conhecimento que progride pela via de circulação e que se caracteriza pela complexidade.

Nesta senda, não importa mais incongruências, as ignorâncias, as incertezas, a falta de linearidade. Este pode ser útil e complementar os outros saberes. Com esse entendimento, chega-se a conclusão de que há uma relação com ecologia de saberes na medida em que esta teoria defende que é uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos.

Aqui dá-se a entender que assim como o anel epistemológico permite articulação das diferentes realidades epistemológicas assim também a teoria santiana defende a junção no mesmo ambiente epistemológico os lados separados pela linha abissal. Em suma, encontra-se um carácter de similaridade entre a teoria ecológica de saberes e o anel epistemológico.

CAPÍTULO III: CONDIÇÕES PARA EFECTIVAÇÃO DE ECOLOGIA DE SABERES ENQUANTO AUXÍLIO NO RESGATE DOS CONHECIMENTOS PERIFÉRICOS

Neste capítulo, pretende-se apresentar condições para efectivação de ecologia de saberes enquanto auxílio no resgate dos conhecimentos periféricos. Neste, vai-se destacar três fundamentais condições, refere-se a valorização, pensamento de-colonial como forma de reconhecimento dos conhecimentos periféricos e resgate.

1. Pela valorização dos conhecimentos periféricos

A valorização dos conhecimentos periféricos constitui uma das condições para efectivar a ecologia de saberes. Ecologia de saberes visa em última instância a pluriversidade e um diálogo epistémico possibilitando assim resgate desses conhecimentos. Por isso para que este diálogo epistémico ocorra faz-se necessário primeiro a valorização desses conhecimentos.

A necessidade de valorizar os conhecimentos periféricos e as suas formas de produção ganha visibilidade nas epistemologias contemporâneas. O princípio tudo vale postulado por Feyerabend por exemplo revela que a produção de conhecimentos não pode submeter-se ao monismo metodológico tal como ilustra: “*o único princípio que não inibe o progresso é: tudo vale*” (FEYERABEND, 1977:29). Com esta observação, compreende-se que há necessidade de violar-se a rigidez metodológico da racionalidade científica moderna com o intuito de garantir o progresso epistemológico. Tudo vale ou ainda pode-se interpretar como vale tudo para alcançar-se o objectivo. Esta colocação tem vista sustentar a ideia segundo a qual para a compreensão dos fenómenos da natureza não se pode limitar os métodos e mais ainda não se pode escolher uma receita epistemológica única. Em suma, a valorização dos saberes periféricos é eminente na medida em que exorta-se ao uso do princípio tudo vale.

O reconhecimento explícito da diversidade epistémica contemporânea convida a uma mudança de paradigma. Se por um lado na modernidade os conhecimentos periféricos e os seus métodos apenas eram descartados e excluídos, por outro lado na contemporaneidade esses conhecimentos devem ser valorizados mediante a pertinência que estes oferecem. É nesta senda que se justifica os posicionamentos de alguns renomados epistemólogos contemporâneos. Entretanto, este carácter evidente da necessidade do uso das diversas epistemologias chama atenção a valorização dos conhecimentos periféricos.

Os jogos de linguagens postulado por Lyotard também constituem uma imagem da necessidade da valorização dos mesmos. Esta afirmação baseia-se no facto deste permitir as micro-narrativas desfazendo-se desta feita da hegemonia das meta-narrativas. Lyotard expõe

Teoria dos jogos, que inclua a agonística em seus pressupostos~ E já se adivinha que, neste contexto, a novidade requerida não é a simples "inovação". Encontrar-se-á junto a muitos sociólogos da geração contemporânea matéria com que se possa apoiar este enfoque, falar de linguistas ou filósofos da linguagem. Esta "atomização" do social em flexíveis redes de jogos de linguagem pode parecer bem afastada de uma realidade moderna que se representa antes bloqueada pela artrose burocrática. Invocar-se-á pelo menos o peso das instituições que impõem limites aos jogos de linguagem, e assim restringem a inventividade dos parceiros em matéria de lances (LYOTARD, 2009:28).

Do exposto, pode-se apreender que esta teoria abre um espaço para a convivência dos conhecimentos incluindo os que são tidos como a-conhecimentos e expõe o perigo da tentativa de impedir as outras formas de conhecimentos. Pois isto resulta no impedimento do progresso do conhecimento. A luz desta abordagem, compreende-se que a teoria dos jogos de linguagens é contemporânea e busca validar os saberes ora marginalizados pela ciência moderna. Portanto, os conhecimentos não mais são medidos apenas mediante a experimentação, outrossim a performatividade e o desempenho aqui também constituem-se como algumas formas que validam o conhecimento.

A axiologia dos conhecimentos periféricos é evidente em Boaventura de Sousa Santos. Para este, a negação dos outros conhecimentos configura-se numa negação a humanidade. Neste prisma, entende-se que todo o ser humano pode ser capaz de produzir um conhecimento, por isso, a negação disso é uma desvalorização daí a introdução de ecologia de saberes. Tal como aborda Santos

A zona colonial é, para excellence, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes (SANTOS; MENESES, 2014:25).

Do acima exposto, percebe-se que Boaventura faz uma denúncia a rejeição da racionalidade ocidental moderna às epistemologias do sul. É nesta perspectiva que Santos postula o projecto ecológico que visa conceder um valor epistemológico aos conhecimentos periféricos na sua teoria de ecologia de saberes. Nesta linha de pensamento, ecologia de saberes surge

como resposta ao capitalismo moderno que construiu epistemologias dominantes. Refira-se que colonialismo constitui-se além de várias dominações, também uma dominação epistemológica o que incidiu na eliminação de outras formas de conhecimento. Assim, Santos propõe a valorização dos conhecimentos periféricos com objectivo de fazer destes conhecimentos em uma relação de horizontalidade e não de superioridade dos mesmos.

A ideia da existência de diferentes formas de conhecimentos atesta a axiologia dos conhecimentos periféricos. A título elucidativo, Wittgenstein II, depois de ter se apegado a linguagem matemática lógica, este descobriu que a dieta unilateral é insustentável, por essa razão desenvolveu a teoria de jogos de linguagem provando que a necessidade de valorização dos conhecimentos periféricos.

Nesta perspectiva, urge a necessidade de possuir qualificações adequadas para entender esses diferentes conhecimentos. Tal como fez-se menção, Wittgenstein II olha o mundo de conhecimento como um jogo, tal como ilustra: "*Pode-se naturalmente imaginar que dentre um povos que ignora jogos, duas pessoas se sentam diante de um tabuleiro de xadrez e fazem os lances de uma partida de xadrez (...); se nós víssemos isto, diríamos que eles jogavam xadrez. Segundo determinadas regras, para uma série de acções que não estamos acostumados a associar a um jogo ...*" (WITTGENSTEIN, 1999:92). Com esta linha de pensamento, compreende-se que cada jogo tem suas próprias regras, só entende o jogo aquele que joga. Por isso os conhecimentos periféricos bem como os tidos como os conhecimentos científicos fazem parte desses diferentes jogos. Nesta senda, os conhecimentos periféricos devem ser valorizados porque destes advêm algo pertinente. Portanto, é neste prisma que se afirma que este filósofo pauta pela valorização dos conhecimentos periféricos.

O diálogo pode efectivar-se a partir do projecto ecológico de saberes. Mas a ecologia de saberes jamais irá ocorrer se não valorizar-se estes conhecimentos lembrando que se pretende uma relação de horizontalidade. É neste diapasão que Santos afirma que ecologia de saberes é a inesgotável diversidade da experiência do mundo. Então, é neste ângulo de abordagem que se defende que é preciso pautar pela valorização dos saberes periféricos.

2. O pensamento decolonial enquanto uma forma de reconhecimento dos conhecimentos periféricos

A colonização que destruiu a estrutura sócio-política e económica dos diversos povos suscitou a necessidade da descolonização. Da mesma forma, a colonialidade do pensamento que desta adveio, cria a necessidade da resposta de-colonial. Esta postura que configura-se como uma resistência epistemológica contra a hegemonia da epistemologia dominante, pode permitir a efectivação de um diálogo ecológico de conhecimentos. Assim, o pensamento de-colonial é uma resposta que pode contribuir para efectivar o diálogo horizontal dos conhecimentos ao reconhecer os saberes periféricos.

Este carácter de-colonial foi visível na América latina. O pensamento de-colonial expande a ideia de que os povos colonizados não são menos povos, menos cultura e menos importantes mesmo no campo epistémico em relação ao ocidente. É neste caso que o pensamento latino americano resistiu a racionalidade moderna ocidental.

En el pensamiento social latinoamericano, desde el continente y desde afuera de éste -y sin llegar a constituirse en un cuerpo coherente- se ha producido una amplia gama de búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal -(AAVV, 2000:26).⁴

Da citação supra, entende-se que a de-colonialidade é uma teoria que tece duras críticas aos saberes eurocêntricos baseados no universalismo do conhecimento científico. Neste contexto, tem em vista destruir o projecto epistemológico colonial que perdura mesmo após ter passado o colonialismo. Este visa legitimar os conhecimentos dos colonizados ou periféricos. É neste prisma que o pensamento latino americano questiona as bases que regem o conhecimento científico. Em suma, com a de-colonialidade busca reconhecer os conhecimentos inferiorizados pela ciência moderna.

A colonialidade do saber constitui um perigo eminente para os povos do sul. De acordo com MUCALE (2021:18), o perigo consiste neste perpetuar do colonialismo mudando as suas facetas, isto é, deixando de se configurar como um âmbito meramente político físico e

⁴ No pensamento social latino-americano, desde o continente e desde a periferia de este - e sem se constituir em um corpo coerente - produziu-se uma ampla gama de pesquisas de formas alternativas de conhecimento, questionando o carácter colonial/eurocéntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que a seria de fundamento, e a ideia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal.

apresentando-se como um projecto ideológico que domina e faz com que o próprio colonizado aceite a colonização. Este posicionamento leva ao entendimento de que Mucale está contra a colonialidade do poder e expressa a urgência do projecto decolonial.

Mucale alinha-se ao projecto decolonial na medida em que este propõe o seu método que no concreto tem vista derrubar o projecto opressivo da racionalidade ocidental. Nesta perspectiva importa que se impeça a continuidade da colonialidade por forma a que os colonizados tenham uma liberdade epistémica. Pzpor isso, aceitar conceder ao sul global liberdade epistémica e reconhecer estas epistemologias é aceitar a humanidade destes.

Tal como já fez-se menção, o programa de-colonial faz entender a necessidade de resistência epistémica. É neste ângulo que as ideias de Mucale e Boaventura de Sousa Santos convergem pois ambos postulam a necessidade da resistência do sul em relação ao norte epistémico com vista a efectivar uma justiça cognitiva. Portanto resistir a epistemologia dominante com vista a legitimar as epistemologias do sul entende-se como a de-colonialidade que por sua vez pode permitir o reconhecimento dos saberes periféricos.

Santos entende que, como forma de erradicar a produtividade do pensamento abissal que origina práticas excludentes e desumanas deve-se engajar na resistência activa contra o mesmo. A resistência política deve ter como fonte a resistência epistemológica. Esta resistência pode ser tida como o cosmopolitismo. Cosmopolitismo de acordo com SANTOS (2014:37) significa tolerância, cidadania, universalismo, patriotismo, comunidade global e cultura global. Em suma, a de-colonialidade é aqui vista como aquela que elimina a superioridade da ciência moderna em detrimento dos outros e reconhece os conhecimentos silenciados pela ciência moderna.

Esta postura de-colonial constitui uma opção que nega a submissão ao imperialismo colonial e que pauta por um diálogo. Nesta perspectiva, o carácter pode ser tido como desobediência epistémica. Mignolo esclarece:

The decolonial option requires a different type of thinking (Catherine Walsh theorizes it as an-other-thinking), a non-linear and chronological (but spatial) epistemological break; it requires border

epistemology (e.g., epistemic disobedience - (MIGNOLO, 2010:13).⁵

Com o exposto, faz-se perceber que o pensamento de-colonial permite interacção dos diferentes tipos de conhecimentos. Nesta senda, exorta-se que se transgrida as normas científicas modernas o que constitui a desobediência epistémica. Esta desobediência extermina com o poder da epistemologia dominante que demoniza, silencia e exclui os conhecimentos periféricos. Então, tendo em conta este carácter crítico do pensamento de-colonial torna-se como uma importante opção para reconhecer os conhecimentos periféricos marginalizados.

Reconhecer os conhecimentos periféricos passa necessariamente por uma desobediência epistémica. Esta desobediência deve ser entendida como a de-colonialidade que não abandona, mas rejeita a submissão dos agentes, experiências e conhecimentos às formas da racionalidade imperial do ocidente. É neste prisma que Mignolo esclarece: “*opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender*” (MIGNOLO, 2008:19). Da citação em alusão, compreende-se que a de-colonialidade pretende ensinar o periférico a ser ele mesmo, este deve aprender a reconhecer os seus saberes não mediante a visão ocidental e sim na sua própria. Assim, aprender a desaprender significa ser livre da colonialidade do poder.

Em face da destruição cognitiva dos povos do sul, a partir do programa colonial mundial, o projecto de-colonial torna-se como resposta adequada ao legitimar os conhecimentos do sul. O projecto de-colonial tem em vista garantir um posicionamento confortável das epistemologias do sul. Assim, este projecto torna-se importante na construção da racionalidade subalternizada.

A resistência em relação a colonialidade deve ser executada. O facto fundamenta-se pelos resultados que desta podem advir. “*Por outro lado, temos a identificação, reconstrução e validação de saberes não-científicos, artesanais, que surgem em lutas contra a dominação ou que nelas são utilizados*” (SANTOS, 2019:162). Da citação em alusão, pode-se depreender que a partir do projecto da de-colonialidade é possível reconhecer os conhecimentos

⁵ A opção descolonial requer um tipo diferente de pensamento (Catherine Walsh teoriza-o como um outro pensamento), uma ruptura epistemológica não linear e cronológica (mas espacial); requer uma epistemologia de fronteira (por exemplo, a desobediência epistémica

periféricos. em suma, os conhecimentos periféricos podem ser reconhecidos a partir da perspectiva do projecto de-colonial.

A decolonialidade é uma teoria aceitável em Amaral e Ussivane. Esta constatação valida-se pelo facto desses sustentarem também que para que seja possível a liberdade epistémica importa que se resista a colonialidade do saber.

A colonialidade do saber somente cessará na medida em que o sujeito ocidental reconhecer que são possíveis “*as produções (...) científicas e jurídicas dos povos não-europeus*” (USSIVANE; AMARAL, 2021:9). Desta citação, compreende-se que os saberes periféricos terão utilidade desejada caso os povos excluídos reconhecerem as suas produções epistémicas. Neste diapasão percebe-se que é preciso que o sul rejeite a inferiorização epistemológica ocidental. Esta mesma percepção é encontrada em Ngoenha. Este afirma: “*o desmame epistemológico, deve ser visto como um projecto intelectual que visa terminar com a violência epistémica das categorias coloniais reificadoras*” (NGOENHA, 2019:58). Aqui a ideia é semelhante. Ngoenha propõe um desmame epistemológico cuja racionalidade ocidental moderna postulou ao se afirmar como conhecimento total, universal e válido. Este carácter que se entende como colonialidade que configura racismo-epistémico deve ser destruído possibilitando a liberdade do reconhecimento dos saberes do sul.

3. Resgate de conhecimentos periféricos

Em atenção ao que se já abordou até este ponto, ficou patente que a monocultura de saberes imposta pela racionalidade moderna ocidental foi excludente. Essa exclusão gerou epistemicídio massivo. É neste prisma que Boaventura de Sousa Santos propõe o projecto ecológico de saberes. Nesta senda, é *condi cine cuanone* para efectivação de ecologia de saberes o resgate dos conhecimentos periféricos. Entretanto, efectivar a ecologia de saberes que supera a visão eurocêntrica moderna passa necessariamente por resgatar os saberes cujo da ciência moderna foram marginalizados e inutilizados

Este entendimento da necessidade de resgate dos conhecimentos periféricos, de acordo com Amaral e Ussivane (2021:16), teve suas bases na era pós-industrial. Para estes a necessidade de resgatar os conhecimentos locais é fruto do abandono do fundacionismo, isto é monocultura científica. Nesta perspectiva, os saberes locais devem ser resgatados porque toda a realidade antes de ser universal é local. Tal como ilustram:

O autor apresenta uma crítica radical ao cânon da ciência moderna, querendo de certa forma mostrar a substancia que os saberes locais tem para o desenvolvimento da sociedade de forma concreta e que não mais devem ser vistos como sendo especulativos, folclóricos e exóticos cuja “explicações como uma forte carga de considerados metafísicos (AMARAL ; USSIVANE, 2021:17).

Do exposto, percebe-se que, há necessidade do resgate dos conhecimentos periféricos, uma vez que, esses constituem ponto de inspiração para todo projecto científico. Neste contexto, eles tornam-se fundamentais no progresso da sociedade. Em suma, o resgate dos conhecimentos periféricos é um debate pós-moderno, que visa demonstrar que esses constitui um tipo de conhecimento, e mais ainda, que qualquer conhecimento que seja não pode ter o carácter universal sem que seja necessariamente local.

Esta abordagem é alimentada por Boaventura de Sousa Santos na medida em que este advoga que o conhecimento total também é local. Nesta senda, não se pode afirmar a existência de um conhecimento geral que não passe por singularidade. É a partir deste ponto de vista que Santos afirma: “*mas sendo total, é também local. Constitui-se em redor de temas que em dado momento são adoptados por grupos sociais concretos como projectos de vida locais*” (SANTOS, 2008:73). Com essa citação, entende-se que Santos busca resgatar os conhecimentos periféricos. Em conclusão, o resgate dos saberes periféricos torna-se importante para construção de um amplo edifício epistemológico.

A atitude de resgatar os conhecimentos periféricos constitui realmente um paço importante para criação de um espaço para a epistemologia emergente. Mais do que isso, permite o divórcio entre a crença racional ocidental que se coloca diante do marginalizado como se fosse deusa. Aludem Castiano e Ngoenha:

Os africanos substituíram Deus pelo Ocidente – como diz Severino Ngoenha em Os Tempos da Filosofia. Em tudo o que pretendemos fazer, como o desenvolvimento, fazemo-lo à imagem e semelhança do Ocidente como horizonte, como justificação, como legitimação. Hoje, um filósofo que tenha a pretensão de tal ser, deve, em relação a esse mito, deixar de ser tradutor (CASTIANO; NGOENHA (2011: 83).

Da citação em destaque, pode-se concluir que há uma necessidade dos epistemólogos do sul não se dedicarem no uso escrupuloso dos métodos europeus. A racionalidade moderna ocidental não pode ser tomada como via única orientadora epistemológica. Portanto, é neste ângulo que Ngoenha e Castiano pretendem uma epistemologia do sul capaz de construiu uma ecologia de saberes junto do conhecimento moderno ocidental e desta feita, a epistemologia do norte passar a dialogar com aqueles conhecimentos.

O resgate destes conhecimentos coloca o fim ao império cognitivo. Vale apenas referir que este constitui um projecto político social:

Por outro lado, os sujeitos que são resgatados ou revelados, ou trazidos à presença, são muitas vezes sujeitos colectivos, o que altera completamente a questão da autoria do conhecimento e, portanto, a questão da relação entre o sujeito que conhece e o objecto do conhecimento. Estamos perante processos de luta social e política nos quais um tipo de conhecimento que muitas vezes não possui um sujeito individualizável é vivido de forma performativa (SANTOS, 2019: 17).

Com o acima exposto, dá-se a perceber que os conhecimentos periféricos não se constituem como conhecimentos produzidos pela epistemologia dominante. Mas, o resgate destes conhecimentos permitirá uma inclusão dos sujeitos e ou conhecimentos periféricos. Entretanto, resgatar os conhecimentos periféricos, é criar acima de um projecto epistemológico, é sim permitir um diálogo político e social para a humanidade.

Ainda neste trabalho, foi afirmado que a rejeição dos outros saberes configura-se num projecto de retirar a humanidade dos povos do sul. É neste diapasão, que se afirmou que o projecto ecológico de saberes efectiva-se quando resgata-se os conhecimentos periféricos. É sob este ponto de vista, que a sociologia das ausências constitui uma via para concretização do projecto de resgate.

Redimir os saberes periféricos é um projecto epistemológico que também concede poderes aos cidadãos para pensar expressar e agir segundo o contexto e nos seus termos. Daí que é fundamental entender que ecologia de saberes só pode ser alcançada caso resgate-se os conhecimentos silenciados, tal como ilustra Santos: “*A ecologia de saberes compreende dois momentos. O primeiro consiste na identificação dos principais conjuntos de conhecimentos que, trazidos à discussão numa dada luta social, [...], contexto, reivindicações, grupos sociais envolvidos ou afectados, riscos e oportunidades, etc*” (SANTOS, 2019:52). Com o trecho acima, entende-se que para que ecologia de saberes seja uma realidade importa que se identifique e se resgate o conjunto de conhecimentos.

Depois deste procedimento, pode-se então permitir que haja um diálogo capaz de se obter resultados satisfatórios. Estes conhecimentos periféricos são úteis no ambiente epistemológico uma vez que legitima os resistentes e as minorias a oportunidade de expressarem-se e, conseqüentemente destrói o racismo epistémico. Assim, à luz desse

entendimento, com o resgate dos conhecimentos periféricos é possível construir um diálogo horizontal dos saberes.

Tal como fez-se referência, para que o periférico expresse os seus conhecimentos é importante transgredir os métodos da ciência ocidental. É nesta perspectiva que se aborda o método tudo vale de Feyerabend.

Quaisquer resultados obtidos por outros métodos sejam, de imediato, ignorados? Essa é a indagação a que pretendo dar neste ensaio. E minha resposta será um firme e vibrante NÃO. Há duas razões que fazem parecer procedente essa resposta. A primeira é a de o mundo que desejamos explorar ser uma entidade em grande parte desconhecida. Devemos, pois, conservarmos abertos para as opções, sem restringi-las de antemão. Receitas epistemológicas podem parecer esplêndidas quando comparadas a outras receitas epistemológicas ou a princípios gerais — mas quem assegurará que são o melhor meio de descobrir não uns poucos ‘fatos’ isolados, mas também alguns profundos segredos da natureza? A segunda razão está em que a educação científica, tal como acima descrita (e como levada a efeito em nossas escolas), não pode ser conciliada ‘com uma atitude humanista. Põe-se em conflito ‘com o cultivo da humanidade, único procedimento que produz ou pode produzir seres humanos bem desenvolvidos (FEYERABEND, 1977:23).

Da citação acima, pode-se depreender que, tal como Santos fez referência existe uma diversidade epistemológica cuja nossa compreensão é incapaz de compreender a partir de uma única epistemologia, assim também Feyerabend esclarece que não se pode ignorar os conhecimentos produzidos por outros métodos diferentes dos produzidos pela epistemologia dominante. E ele vai mais fundo ao afirmar que a racionalidade moderna ocidental mostra-se incapaz de responder todas indagações pelo facto desta também não pautar pela humanidade. Neste ponto de vista, compreende-se que há necessidade de incluir todas formas de conhecimentos e, no entanto isso passa pelo resgate dos outros conhecimentos ora marginalizados e ou invisibilizados pela ciência moderna. Assim, é possível construir o pensamento ecológico de saberes violando a receita epistemológica ocidental.

Resgatar os conhecimentos periféricos significa respeitar a existência do outro. Nesta linha de pensamento, o outro tem algo a dizer. Por isso que Castiano aborda a necessidade da intersubjetivação: “*intersubjetivação é um processo em que os sujeitos de conhecimento entram em diálogo, em debate, em concordância e em discordância*” (CASTIANO, 2010:182). Da citação supra, leva ao entendimento de que da intersubjetivação, resulta um diálogo. É neste diapasão que Castiano chega a afirmar que filosofar é resgatar os conhecimentos periféricos. De acordo com CASTIANO (2013:7), embora o discurso

politicamente correto reconhecer a necessidade do resgate dos saberes locais, estes ainda passam pela rejeição nos fóruns como o de formação, ensino. Para filósofo moçambicano, a alternativa para superar esta antropologia colonial é pautando por fundamentar os conhecimentos periféricos a partir de condições epistémicas. Em suma, só será possível criar um diálogo ecológico quando criar-se um espaço intersubjectivo capaz de redimir os saberes periféricos e relacioná-los de forma horizontal com os outros.

De forma sumária, para que se efective a ecologia de saberes e seja possível o resgate dos conhecimentos periféricos há condições necessárias. Essas condições podem ser resumidas nos seguintes termos: valorização, o reconhecimento dos conhecimentos periféricos e por fim o próprio resgate.

CONCLUSÃO

A presente monografia teve como tema ecologia de saberes em Boaventura De Sousa Santos: Uma via para o resgate dos conhecimentos periféricos. A ecologia de saberes é uma proposta de Santos que visa destruir a atitude anti-epistémica que se cinge em destruir a racionalidade dos povos não europeus. Nesta senda, Boaventura estabelece uma crítica a atitude ocidental de excluir e discriminar as outras formas de conhecimento. É por isso, que este, foi mais fundo ao defender a necessidade de imprimir a resistência à epistemologia dominante. Portanto, a pertinência do conhecimento não pode ser medido pela autoridade científica de um determinado espaço, pelo contrário, vale-se o conhecimento do contributo que oferece.

A teoria de ecologia de saberes pode permitir o resgate dos conhecimentos periféricos. Este resgate pode ocorrer na medida em que supera-se o paradigma científico-moderno e abre-se um espaço epistémico para os conhecimentos periféricos. Entretanto, ecologia de saberes é a proposta que possibilita a redenção dos conhecimentos na medida em que este projecto valoriza todos os conhecimentos.

A valorização, e o reconhecimento dos conhecimentos resgatados é um princípio fundamental para legitimação dos conhecimentos periféricos. Os conhecimentos periféricos devem ser tomados como um tipo de conhecimento, pois, contrariamente a isto coloca em causa a humanidade dos povos periféricos. Neste contexto, a resistência torna-se como um instrumento fundamental contra todos e tudo que buscam menosprezar a humanidade dos povos periféricos a partir da linha epistemológica. Portanto, é preciso rejeitar e desobedecer a epistemologia dominante.

A racionalidade ocidental tem em vista descredibilizar a epistemologia do sul. Nesta senda, a inferiorização tem criado um epistemicídio. Este cria as vezes mesmo sem a compreensão da epistemologia do sul. De facto, diante desta situação, a mentalidade do sul deve descolonizar-se desta construção europeia porque percebe-se que o próprio sul não resiste, aceita e vê nesta como a única via para produção de conhecimento. Como exemplo desta situação, pode-se observar que os programas pedagógicos, os planos temáticos têm sido criados a partir da epistemologia do norte. Portanto, a libertação epistemológica é hoje uma grande necessidade para as epistemologias do sul.

A ecologia de saberes tem um grande desafio para sua efectivação. Na verdade, os programas de estudo, os conhecimentos são submetidos à racionalidade moderna ocidental para legitimar. Como é que o sul pode realmente encontrar uma liberdade epistémica se para tudo

que se deve fazer obriga-se a seguir o modelo europeu. Às vezes, muito se escreve mas na prática parece que só perpetua-se a racionalidade ocidental moderna. Senão vejamos, a cultura, os hábitos, a medicina, o modelo do ensino é tudo moderno, e, entende-se por moderno o que advém da Europa. Neste contexto, tudo que vem do sul tem sido tomado como tradicional, crença, vergonha, inválido. Portanto, há uma necessidade de resgatar a sabedoria do sul, resgatar os conhecimentos e métodos de produção do conhecimento autónomo.

Vale lembrar a ideia de Ngoenha que consiste no desmame. Realmente, é preciso que o sul ganhe coragem de abandonar os seios epistémicos modernos. É que, continuar nesta relação epistémica vertical impede o desenvolvimento da própria ciência. Neste diapasão, faz-se necessário implementar relações horizontais. Entretanto, é importante ganhar-se coragem para alcançar uma liberdade epistémica.

Quanto aos objectivos do trabalho, pode-se afirmar que foram alcançados. Esta afirmação deriva do facto de se ter percebido que embora seja tão desafiante, é possível resgatar os conhecimentos periféricos. Nesta empreitada, o diálogo é o elemento fundamental. A ecologia de saberes, pauta pelo diálogo. Este diálogo, não é aquele que caracteriza por um ouvinte ou estudante e um que fala ou professor. O diálogo entre o sul e o norte deve ser baseado num ouvinte falante e vice-versa. Nesta perspectiva, o sul assim como o norte devem ser protagonistas, isto é, todos devem apresentar os conhecimentos e estes devem coexistirem. Portanto, Boaventura de Sousa Santos, pretende um projecto ecológico que baseia-se num diálogo horizontal dos conhecimentos.

BIBLIOGRAFIA

a) Do autor

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2008). *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed., São Paulo: Cortez.

_____. (2019). *Fim do império cognitivo*. 5. ed., São Paulo : Autêntico.

_____. (1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (2014). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.

b) Complementar

AVV.(2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

BACHELARD, Gaston. (1996). *A Formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.

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

CAPRA, Fritjof. (1982). *O Ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix.

CASTIANO, José Paulino. (2010). *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Ndjira.

CASTIANO, José Paulino. (2013). *Os Saberes locais na academia: condições e possibilidades da sua legitimação*. Maputo: Educar.

CARNAP, Rudolf,(1929). *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. [s.l.,s.n.].

DESCARTES, René. (2001). *Discurso do método*. Trad. João Gama. Lisboa: 70.

FEYERABEND, Paul. (1977). *Contra o método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alves.

- FREGE, Gottlob. (1979). *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: UNESP. 1979.
- GOBBI, Leonardo. (2002). *Teoria do caos e a abordagem centrada na pessoa: uma possível compreensão do comportamento humano*. São Paulo: Vetor.
- KUHN, Thomas Samuel. (1998). *A Estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5.ed., São Paulo: Perspectiva.
- LYOTARD, Jean-François. (2009). *A Condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Barbosa. 12.ed., Rio de Janeiro: José Olympio.
- MIGNOLO, Walter. (2008). *Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Trad. Ângela Lopes Norte. [s.l.]: Revista Gragoatá.
- _____. (2010). *And Arturo Escobar First*. [s.l.,s.n.].
- _____. (2007). in *IEl giro decolonial Refl exiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [s.l., s.n.].
- MORIN, Edgar. (1999). *A cabeça bem-feita*. 8.ed., [s.l.,s.n.].
- _____. (1977). *O método I: a natureza da natureza*. Trad. Maria Gabriela de Bragança. 2 ed., Lisboa. Europa-América.
- _____. (2005). *Ciência com consciência*. Trad Maria de Alexandre e Maria Alice Sampaio, Rio de Janeiro: Bertrand.
- MUCALE, Ergimino Pedro. (2021). *O Afrocentrismo em Asante : um paradigma libertador?* [s.l., s.n.].
- NGOENHA, SEVERINO, E; JOSÉ, P. Castiano. (2011). *.Pensamento engajado*. EDUCAR. Maputo.
- NGOENHA, Severino. (2019). *Lomuku*. Maputo: Publifix.
- POPPER, Karl. (1967). *Como a ciência evolui*. [s.l., s.n.].

PRIGOGINE, Ilya.. (2002). *As Leis do caos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2002). *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 4.ed., São Paulo: Cortez.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (2010). *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Almeida. Belo

QUIJANO, Aníbal. (2020). *Questiones y horizontes: De la dependencia histórico_estructural a la colonialidade/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

_____. (2014). In: *epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.

ROSA, De Proença Carlos Augusto. (2012). *História das ciências*. [s. l., s.n.].

USSIVANE, Inocélio; AMARAL, Duarte. (2021). In: *Continentes da filosofia: insurgências, ressurgências, resistências e descolonialidades epistémicas*. Itapiranga : Schreiben.

VALENÇA, Moraes Marcos. (2014). *Ecologia de saberes e justiça cognitiva, o movimento de trabalhadores rurais sem terra e a universidade pública brasileira: um caso de tradução?* Coimbra: UC.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. José Artur Giannotti. São Paulo: Biblioteca Universitária.

_____. (1999). *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova cultural.

<https://pt.wikipedia.org> consultada em 5-09-2024 <https://etimologia.com.br> 5-09-2024.