

Outras filosofias? Notas sobre a proposta de descolonização filosófica

Other philosophies? Notes on the philosophical decolonization proposal

Dannyel de Castro

<https://orcid.org/0000-0003-4061-3664> – E-mail: dannyeltelesdecastro@gmail.com

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre a descolonização filosófica proposta por alguns pensadores latinoamericanos e africanos contemporâneos, entre os quais destacamos Enrique Dussel, Raúl Fornet-Bettancourt, Nelson Maldonado-Torres, Renato Nogueira e Mogobe Ramose. Tais pensadores sustentam que o problema central do eurocentrismo filosófico e da colonialidade como um todo é ontológico, resultando na exclusão e ocultação de uma pluralidade filosófica. Metodologicamente, trata-se de um estudo bibliográfico que busca estabelecer um diálogo intercultural crítico com os autores evidenciados. Entre os resultados, destaca-se o apontamento da necessidade de compreensão da natureza pluriversal da filosofia, entendida pelos autores consultados como uma potencialidade humana inerente aos diversos povos e culturas da humanidade.

Palavras-chave: Filosofia latino-americana. Filosofia africana. Filosofia intercultural.

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect on the philosophical decolonization proposed by some contemporary Latin American and African thinkers, among whom we highlight Enrique Dussel, Raúl Fornet-Bettancourt, Nelson Maldonado-Torres, Renato Nogueira and Mogobe Ramose. These authors maintain that the central problem of philosophical eurocentrism and coloniality

as a whole is ontological, resulting in the exclusion and concealment of a philosophical plurality. Methodologically, it is a bibliographical study that seeks to establish a critical intercultural dialogue with the highlighted authors. Among the results, stands out the need to understand the pluriversal nature of philosophy, understood by the consulted authors as a human potential inherent to the different peoples and cultures of humanity.

Keywords: Latin American Philosophy. African Philosophy. Intercultural Philosophy.

Introdução

O projeto colonial europeu alcançou muitas vitórias políticas, econômicas, territoriais, culturais, etc., para aqueles que o idealizaram. Porém, a tarefa de submeter o outro, “conquistá-lo”, vencê-lo, dominá-lo, não se encerra com o fim da ação colonial, pois a colonialidade implantada nas formas de produção e reprodução do conhecimento e da filosofia permanece surtindo efeito, como uma espécie de programação mental, até os dias de hoje.

Esta é uma das razões que levaram Enrique Dussel, filósofo argentino radicado no México, a acreditar na necessidade de reconstruir a integridade histórico-filosófica da América Latina. Em sua obra *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, Dussel (2017) sustenta que o desenvolvimento da civilização capitalista, aliado ao colonialismo, permitiu à filosofia latino-medieval, antes regional e restrita ao continente europeu, posicionar-se como a filosofia moderna europeia. Isto se deu, por um lado, pela decaída de outras filosofias regionais, como a chinesa, a árabe, a hindu, a budista, entre outras, e por outro, pela total negação e invisibilização das filosofias ameríndias e africanas:

A expansão colonial moderna, devido à abertura de Portugal ao Atlântico, na África, e mais tarde ao Oceano Índico, que então ultrapassou o “muro” do Império Otomano, e o da Espanha em direção ao Caribe e à América, sitiou o mundo Islâmico e paralisou o seu desenvolvimento civilizacional (e, portanto, filosófico) desde o final do século XV. A filosofia árabe clássica não conseguiu superar a crise do califado de Bagdá e declinou definitivamente. Da mesma forma, a presença do Império Mongol também destruiu a possibilidade de um novo desenvolvimento das filosofias budista e vedanta no século XVI. Por sua vez, desde finais do século XVIII, a China começou a sentir o peso de não ter sido capaz de levar a cabo a Revolução Industrial como a Grã-Bretanha o faria, e também deixou de produzir novas filosofias hegemônicas desde finais do século XVIII. Na América Latina, o processo de conquista espanhola destruiu todos os recursos teóricos das grandes culturas ameríndias e, posteriormente, as colônias espanholas e lusitanas não conseguiram superar as conquistas da escolástica renascentista do século XVI, não alcançando grande criatividade através da escolástica barroca (DUSSEL, 2017, p. 22)¹.

¹ “La expansión colonial moderna, por la apertura de Portugal al Atlántico, en la África, y después en el océano Índico, que superó entonces el ‘muro’ del Imperio otomano, y la de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico, por lo tanto) desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del Califato de Bagdad y decayó definitivamente. Asimismo, la presencia del Imperio mongol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo XVI. Por su parte, desde finales del siglo XVIII, China comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña, e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renascentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca”.

Desse modo, a filosofia moderna europeia logrou a si mesma e ao resto do mundo colonial em extrema prostração o título de “filosofia universal”. Tal universalidade, nos diz Dussel, é inválida, pois na realidade se trata de uma filosofia particular, regional, que foi imposta, de forma tirana, por meio da ação colonial, como a melhor e mais segura maneira de produção do conhecimento.

A mudança de paradigma ocorre, segundo Dussel (2014, p. 209), quando os integrantes de outras tradições filosófico-culturais tomam consciência de sua própria história filosófica, bem como de seu valor. Nesse construto, o presente trabalho propõe situar o tratamento da questão da descolonização filosófica a partir do pensamento esboçado por autores latino-americanos, entre os quais Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Paulo Freire e Aníbal Quijano, bem como pensadores/pesquisadores africanos, com destaque para a construção teórica de Mogobe Ramose acerca da pluriversalidade da filosofia.

O problema filosófico

Por muitos séculos, a filosofia foi concebida como “criação do gênio helênico”, ou “mi-lagre” grego responsável pela passagem do *mythos* ao *logos* (REIS, 2021, p. 334). A partir de Tales de Mileto, Sólon, Eudoxo, Pitágoras e Platão, a relativização do conhecimento mítico possibilitou um afastamento da crença mitológica em razão da supervalorização do conhecimento lógico, caracterizado por discursos claros, objetivos e ordenados em que se assume o sentido racional daquilo que pode ser explicado pelo ser humano (consciência filosófica). Nessa direção, descredibiliza-se completamente o pensamento não-grego pela natureza entendida como sendo mítica ou religiosa (irracional, segundo os critérios da tradição filosófica grega) de suas reflexões, assim como também pelo seu assentamento na tradição oral.

Apesar de convencionalmente aceita pelos seguidores da filosofia moderna ocidental, a teoria do helenismo nato da filosofia vem sendo desconstruída há alguns anos, sobretudo por filósofos africanos e latino-americanos. Autores como George James, Cheikh Diop, Théophile Obenga, Molefi Asante, Mogobe Ramose e José Nunes Carreira advogam a hipótese de a filosofia não ter nascido grega. Com base em fontes históricas diversas, estes autores expõem a ocorrência de textos filosóficos egípcios anteriores aos escritos gregos. Tais fontes levariam a crer que os gregos “meramente continuaram e desenvolveram, às vezes parcialmente, o que os egípcios inventaram” (DIOP, 1974, p. 230).

O filósofo Molefi Asante (2014, p. 119), indaga-nos: “por que os filósofos gregos estudaram na África?”. Conforme o autor, o motivo é a seguir explicitado:

Tales, o primeiro filósofo é lembrado por ter estudado na África. Dizem que aprendeu filosofia dos egípcios. Eles estudaram no Egito porque era a capital cultural do mundo antigo. Pitágoras é conhecido por ter estudado por pelo menos vinte e dois anos na África. Pode-se obter uma boa educação em vinte e dois anos, talvez até alcançar um Ph.D.! Os gregos buscavam a informação filosófica que os africanos possuíam. Quando Isócrates escreveu sobre seus estudos no livro *Busirus*, disse: “Eu estudei filosofia e medicina no Egito”. Ele não estudou esses assuntos na Grécia, na Europa, mas no Egito e na África. Não é só a palavra filosofia que não é grega, a prática da filosofia já existia muito antes dos gregos. Imhotep, Ptahhotep, Amenemhat, Merikare, Duauf, Amenhotep, filho de Hapu, Akhenaton e o sábio de Khunanup, são apenas alguns dos filósofos africanos que viveram muito tempo antes da Grécia ou de algum filósofo grego existir (ASANTE, 2014, p. 119).

Para o filósofo brasileiro Renato Noguera, contudo, o nascimento da filosofia é um falso problema:

Não se trata de afirmar que a filosofia nasceu no Egito e substituir Tales de Mileto ou Platão por Ptahhotep. Não pedimos a retirada da “certidão grega da filosofia” dos manuais, mas sim que ela não venha sozinha, sem o registro de que existem posições a favor do nascimento africano. Os manuais de filosofia precisam incluir versões diversas sobre suas origens, reconhecendo a legitimidade de todas, assim como não ignoramos perspectivas diferentes em várias questões filosóficas. É perigoso e reducionista para uma boa formação filosófica limitar toda a filosofia a poucas tradições. Com efeito, o problema não seria estritamente teórico, mas político (e obviamente filosófico). O projeto de dominação do Ocidente tem um aspecto epistemológico que pretende calar qualquer filosofia que tenha sotaques diferentes. Afinal, a filosofia foi “eleita” como suprassumo da cultura ocidental (NOGUERA, 2015, p. 1).

Segundo Enrique Dussel (2017, p. 15), o ato de deixar para trás a pura expressão racional mítica para, semanticamente, atribuir a certos termos ou palavras um significado unívoco, definível, com conteúdo conceitual resultante de uma elaboração metódica, analítica, que pode ir do todo às partes para fixar gradualmente seu significado preciso, ocorreu em todas as grandes culturas urbanas do Neolítico. Ou seja, se esta é uma prerrogativa que determina o surgimento de uma consciência filosófica em determinado contexto, nos termos de Dussel, a filosofia se desenvolveu concomitantemente nos quatro cantos do mundo.

Conforme o autor, as narrativas com categorias filosóficas aparecem na Índia (posterior aos *Upanishads*), na China (a partir do *Livro das Mutações*, ou *I Ching*), na Pérsia, na Mesopotâmia, no Egito (com textos como o denominado “filosofia de Menfis”), no Mediterrâneo oriental (entre fenícios e gregos), nos Andes (entre os aymaras e quéchuas que se organizaram no Império Inca), etc. (DUSSEL, 2017, p. 16).

A este respeito, Dussel menciona alguns exemplos na obra *Filosofías del Sur*. Entre os astecas, *Quetzalcóatl* era a expressão simbólica de um deus dual original (“é composto de *quetzalli*, palavra que designa as preciosas penas verdes brilhantes da cauda do pássaro *quetzal*, [...] e *cóatl*, ‘serpente’” (LEÓN-PORTILLA *apud* DUSSEL, 2017, p. 15)) que os *tlamatinime* (“os que sabem das coisas”, a quem Frei Bernardino de Sahagún chamava de “filósofos” (DUSSEL, 1995, p. 25)) chamavam *Ometéotl* (*ome*, “dois”, e *téotl*, “o divino”), deixando de lado o símbolo. No caso chinês, não se pode ignorar a densidade argumentativa e racional dos escritos de filósofos como Lao-Tse e Confúcio; a filosofia confuciana atravessou 2.500 anos, com clássicos em cada século, inclusive durante a modernidade europeia, como é o caso dos autores Huang Zongxi (1610-1695) e Wang Yangming (1472-1529), tendo este último desenvolvido a tradição neoconfuciana que se prolonga até os nossos dias.

Entre as filosofias indostânicas, Dussel cita um trecho do *Chandogya Upanishad* indiano em que há uma reflexão sobre o Ser (*sat*) e o Não-ser (*asat*), onde diz-se que aquele emergiu deste: “Como isto poderia ser? Como poderia o Ser emergir do Não-ser? Pelo contrário, querido, no começo do mundo só existia o Ser”, diz o texto indiano. Nessa direção, o filósofo argentino indaga-nos: “Isso não é filosofia? Seriam, ao contrário, Parmênides ou Heráclito filósofos, e os da Índia não? Qual seria o critério de demarcação entre o texto citado e o dos pré-socráticos?” (DUSSEL, 2017, p. 17)².

Ainda a respeito das filosofias orientais de grande importância para a história da filosofia mundial, o próprio hinduísmo apresenta uma série de categorias e noções filosóficas, como os conceitos de: *brahman*, que se refere à totalidade do Universo; *atman*, que está relacionado com a subjetividade; *karma*, entendido como a ação humana e *moksha*, que faz referência à

² “¿No es esto filosofía? Por el contrario, ¿fueron Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?”

relação entre o *atman* e o *brahman*. Esses são os núcleos centrais através dos quais foi construído um discurso categorial filosófico desde o século V a.C., que alcançou um desenvolvimento clássico quase mil anos depois, com Adi Sankara (788-820), e que ainda hoje se faz presente (DUSSEL, 2017, p. 17). Por sua vez, a filosofia budista nega os conceitos de *brahman* e *atman* a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), através do entendimento de que a totalidade do universo é um eterno devir interconectado, negando ainda mais claramente as tradições míticas (como a dos Vedas) e construindo uma narrativa estritamente racional.

Dussel sustenta que a filosofia grega foi um exemplo do gênero entre as filosofias produzidas pela humanidade, e historicamente desenvolveu-se ao se entranhar nas filosofias do Império Romano, que, por sua vez, abriu um horizonte cultural para o que o autor chama de “Idade Média europeu-latino-germânica” (DUSSEL, 2017, p. 18). Esta última, por fim, culminou na tradição da filosofia europeia que fundamentou o fenômeno da Modernidade – com a invasão da América, a instalação do colonialismo e do capitalismo – e se tornou a civilização central e dominante do sistema-mundo até a Revolução Industrial, desde o final do século XVIII até o início do século XXI. Para Dussel, isso produz um fenômeno de ocultação e distorção na interpretação da história, que nos impede de ter uma visão de mundo do que realmente aconteceu na história da filosofia.

Muitos advogam que a filosofia é grega em razão da sua etimologia, contudo, autores como Asante (2014), González (2011), Dussel (2017), Fernet-Betancourt (2011) e Ramose (2011)³ defendem que essa prática (a de filosofar) apenas chegou até nós pela clássica definição grega que une os termos *philo* (amor ou amante) e *sophoi* (sabedoria) em razão da dominação imperialista explicitada no parágrafo anterior. Em seu texto sobre o paradigma da afrocentricidade, Asante (2014) questiona a respeito da origem do termo *sophia*, evidenciando que este remete ao termo *seba* (sábio), da língua africana *Mdu Ntr*, do antigo Egito. Segundo o autor, essa palavra aparece pela primeira vez em 2052 a.C., muito antes da existência da Grécia ou do grego, e deu origem aos termos *sebo*, em copta, e *sophoi* ou *sophia*, em grego.

Por sua vez, no manuscrito *Filosofía Intercultural*, Raúl Fernet-Betancourt (2011) toma a etimologia da palavra filosofia como uma “hipoteca normativa” em que atividade humana designada na Grécia por esse termo não pode ser vinculada a nenhuma exclusividade do espírito grego ou da cultura grega. Também nessa direção, Mogobe Ramose, em diálogo com Théophile Obenga, sustenta que:

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (RAMOSE, 2011, p. 5-6).

Para Dussel, todos os povos possuem núcleos problemáticos que são universais e consistem no conjunto de questões ontológicas fundamentais a respeito da existência, para as quais o *homo sapiens* se volta quando atinge determinada maturidade, a saber:

O que são as coisas reais e como se comportam no seu conjunto, desde os fenômenos astronômicos até à simples queda de uma pedra ou à produção artificial do fogo? Em

³ “Afrocentricidade, a teoria de mudança social”, de Asante (2014); “Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, de González (2011); “Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad”, de Dussel (2017); “Filosofía intercultural”, de Fernet-Betancourt (2011); “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”, de Ramose (2011).

que consiste o mistério da sua própria subjetividade, do eu, da interioridade humana? Como podemos pensar sobre o fato da espontaneidade humana, da liberdade, do mundo ético e social? E, no final, como interpretar o fundamento último de tudo o que é real, do universo? – o que levanta a questão sobre o ontológico nisso: “Por que o ser e não o nada?” (DUSSEL, 2010, p. 15)⁴.

São núcleos centrais de questionamento que o ser humano passa a se fazer em virtude de seu desenvolvimento cerebral, com capacidade de consciência, autoconsciência, desenvolvimento linguístico, ético e social. Essas questões norteiam o ser humano em um sentido de enfrentamento da totalidade da realidade, a fim de gerenciá-la e desenvolver a vida humana comunitária. É diante do conflito e confusão perante as possíveis causas dos fenômenos naturais adversos que enfrenta, bem como da imprevisibilidade de seus próprios impulsos e comportamentos, que o ser humano se encontra no centro desses núcleos problemáticos, que são racionais – os “porquês” universais (DUSSEL, 2010, p. 16).

Conforme Dussel, a produção de mitos (*mitopoiesis*) foi a primeira forma racional de explicação ou interpretação do real (do mundo, da subjetividade, do horizonte ético-prático, ou da referência última da realidade que foi simbolicamente descrita). Na perspectiva do autor, os mitos podem ser entendidos como enunciados simbólicos que requerem para a sua compreensão todo um processo hermenêutico que descubra as razões, portanto, são atividades racionais que: 1) contêm significados universais (já que se referem a situações repetíveis em todas as circunstâncias) e 2) são construídos com base em conceitos (categorizações cerebrais de mapas neocorticais que incluem milhões de grupos neuronais pelos quais múltiplos fenômenos empíricos e singulares enfrentados pelo ser humano são unificados em seu significado) (DUSSEL, 2010, p. 16).

Assim, os numerosos mitos se ordenam em torno dos núcleos problemáticos da existência e se guardam na memória da comunidade, primeiro através da tradição oral e depois, desde cerca de 3 mil anos antes de Cristo, já escritos, são coletados e interpretados por grupos de sábios,

[...] que admiram o real, “mas quem não encontra explicação e se admira reconhece sua ignorância, portanto quem ama o mito (*filomythos*) é como quem ama a sabedoria (*filósofos*)”, segundo a expressão de Aristóteles (*Metafísica* i, 2, 982b, p. 17-18). Assim nascem “tradições” míticas que dão às pessoas uma explicação com razões para as questões mais árduas que confrontam a humanidade e que chamamos de “núcleos problemáticos”. Povos tão pobres e simples como os Tupinambás do Brasil, estudados por Levy-Strauss, cumpriram suas funções em todos os momentos de suas vidas graças ao significado que seus numerosos mitos lhes deram (DUSSEL, 2010, p. 16)⁵.

No que diz respeito à passagem do *mythos* ao *logos*, Dussel questiona o helenocentrismo inerente a esse movimento como central na designação de uma consciência filosófica. Para o

⁴ “¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? – lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: ‘¿Por qué el ser y no más bien la nada?’”

⁵ “[...] que se admiran ante lo real, ‘pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que ama el mito (*filomythos*) es como el que ama la sabiduría (*filósofos*)’, según expresión de Aristóteles (*Metafísica* i, 2, 982b, p. 17-18). Nacen así las ‘tradiciones’ míticas que dan a los pueblos una explicación con razones de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los ‘núcleos problemáticos’. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambás de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al sentido que les otorgaban sus numerosísimos mitos”.

autor, não se trata de um salto que parte do irracional e chega ao racional, do empírico concreto ao universal, ou do sensível ao conceitual. É, antes, uma passagem que se dá de uma narrativa com determinado tipo de racionalidade para outro discurso com outro tipo de racionalidade, o que representa um progresso na precisão inequívoca, na clareza semântica, na simplicidade, na força conclusiva do fundamento, mas é também uma perda de muitos dos sentidos do símbolo, que pode ser redescoberto hermeneuticamente em diversos momentos e lugares (características da narrativa mítica racional). De outro modo: “o discurso racional unívoco ou com categorias filosóficas, que de alguma forma pode definir seu conteúdo conceitual sem recorrer ao símbolo (como o mito), ganha em precisão, mas perde em sugestão de significado” (DUSSEL, 2010, p. 16, grifo do autor).

Temos então que, assim como a filosofia não nasceu (nem somente e nem primeiramente) na Grécia, a filosofia grega também não pode ser tomada como o protótipo do discurso filosófico pelo seu conteúdo. Ao descrevermos as características fundantes dos critérios de demarcação entre mito e discurso categorial filosófico, não podemos tomar a filosofia grega como definição de filosofia em si mesma. Segundo Dussel, isto é confundir a parte com o todo, e um caso particular não inclui a definição universal.

De acordo com a corrente de pensamento esboçada pelos autores que trouxemos neste tópico, a filosofia é uma prática coextensiva a toda experiência humana. Significa dizer que todas as culturas do mundo apresentam em seus distintos contextos a passagem de um movimento (racional) de explicação mítico e simbólico a respeito do mundo para a construção (também racional) de narrativas e categorias reflexivas. Porém, o helenocentrismo e o eurocentrismo filosófico produziram diversas assimetrias que dificultam hoje o trabalho de reconhecer as filosofias indígenas e africanas, negadas e ocultadas.

O problema da europeização cultural

A colonização, segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007), ultrapassou a mera subordinação de outras culturas pela europeia em uma relação externa e atuou no interior das culturas oprimidas, na colonização do imaginário daqueles que foram dominados. Em um primeiro momento, houve a repressão não apenas de crenças, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos que não serviam para a dominação colonial global, mas também do modo de conhecer e produzir conhecimento e perspectivas, dos recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual (QUIJANO, 2007). Foi, assim, seguida pela imposição do uso dos padrões de expressão, crenças e produção de conhecimento dos dominadores europeus, como forma de impedir a produção cultural dos dominados e desta forma obter controle social e cultural sobre eles.

Conforme Quijano, os colonizadores europeus impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimento e significações, o que foi responsável por tornar a europeização cultural uma aspiração para as outras culturas:

A cultura europeia também se tornou uma sedução: ela dava acesso ao poder. Afinal, além da repressão, o principal instrumento de todo poder é a sua sedução. A europeização cultural tornou-se uma aspiração. Era uma forma de participar no poder colonial, mas também poderia servir para destruí-lo e, mais tarde, para obter os mesmos benefícios materiais e poder que os europeus; para conquistar a natureza. Em suma, para “desenvolvimento”. A cultura europeia tornou-se um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias de hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se, fora destas relações (QUIJANO, 1992, p. 13).

Santiago Castro-Gómez e Ramón Grofoguel (2007) sustentam que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquia étnico-racial das populações, formada durante séculos de expansão colonial europeia, não se transformaram significativamente após o fim do colonialismo e a formação dos estados-nação na periferia global. Para os autores, o que houve foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, que perpetua a estrutura das relações desiguais de poder entre centro e periferia. O capitalismo contemporâneo é responsável por manter essa estrutura, ressignificando

[...] as exclusões causadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade. Desta forma, as estruturas duradouras formadas durante os séculos XVI e XVII continuam a desempenhar um papel importante no presente (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 14).

Dessa forma, a *modernidade/razionalidade* não pode ser pensada separadamente à noção de *colonialidade*, esta última referindo-se à perpetuação da negação e inferiorização das culturas dominadas após o fim do colonialismo jurídico-político. A modernidade está intrinsecamente vinculada ao projeto de dominação da mentalidade eurocêntrica, e desta forma a colonialidade é sua constituinte.

Para Quijano, a colonialidade é um dos elementos constitutivos de um padrão mundial de poder iniciado com a invasão da América e consagrado com o advento do capitalismo contemporâneo. É um padrão que:

Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2010, p. 73).

Diz respeito a esse padrão um dos principais núcleos da colonialidade/modernidade eurocêntrica: “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2010, p. 75). Na modernidade, tal entendimento é responsável por uma estrutura de poder através da qual se moldam os diferentes planos da existência, dentre os quais o autor chama atenção para as relações político-econômicas e de trabalho existentes entre centro e periferia mundiais (Norte e Sul globais).

É nesse contexto que se desenvolvem relações sociais pautadas na exploração, dominação e conflitos, articuladas em torno do controle e disputa por diversos âmbitos da existência social, tais quais: (1) o trabalho e seus produtos; (2) a natureza e seus recursos de produção; (3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; (4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; (5) a autoridade e seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular suas mudanças (MOTA NETO, 2015).

Um outro grave problema do colonialismo perpetuado pela colonialidade anunciado por Quijano, em seu texto *Colonialidad y modernidad/razionalidad* (1992), foi o da repressão aos diferentes modos de conhecer e de produzir conhecimento dos dominados pela ação colonial. Trata-se da atuação da dominação colonial no interior do imaginário dos povos indígenas e africanos, com a repressão às suas crenças, ideias, representações, símbolos, enfim, ao conhecimento como um todo, seguida da imposição dos padrões culturais e de conhecimento europeus.

A este problema Catherine Walsh (2009) dá o nome de *colonialidade do saber*, noção cara a esta tese, responsável pela negação do legado intelectual dos povos indígenas e africanos em

detrimento da hegemonia da epistemologia moderna europeia e seus meios de produção do conhecimento. Segundo Walsh (2009, p. 19):

A colonialidade do saber deve ser entendida como a repressão a outras formas de produção de conhecimento (que não sejam brancas, europeias e científicas), elevando uma perspectiva eurocêntrica de conhecimento e negando o legado intelectual dos povos indígenas e negros, reduzindo-os como primitivos a partir da categoria básica e natural de raça.

Sendo a colonialidade um processo de dominação generalizada, isto é, com dimensões políticas, econômicas, culturais, filosóficas, entre outras, podemos compreender a colonialidade do saber como a sua dimensão epistêmica, que se refere ao efeito de “subalternização, folclorização ou invisibilização de uma multiplicidade de conhecimentos que não respondem às modalidades de produção de conhecimento ocidental associadas à ciência convencional” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 136).

Mignolo (2005) chama atenção para o fato de que essa afirmação da hegemonia epistêmica europeia foi reproduzida ao longo do tempo pelas ciências humanas, responsáveis por legitimar a invenção do Outro. Castro-Gómez (2005) acrescenta que a história e áreas afins, como a etnografia, a geografia, a antropologia, a paleontologia, a arqueologia, etc., justificam o colonialismo quando realizam comparações com o mundo europeu ao estudarem o passado das civilizações e seus produtos culturais e institucionais.

A opressão epistemológica empreendida com a colonialidade do saber causa o apagamento das formas de produção de conhecimento operadas pelos povos dominados pela ação colonial. O resultado disso se traduz na marginalização, folclorização e até demonização dos conhecimentos indígenas e africanos, como pode facilmente ser percebido na sociedade brasileira hoje. Assim, a epistemologia moderna ocidental é responsável pela negação e inferiorização das epistemologias indígenas, africanas e outras.

Conforme Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010, p. 137):

A colonialidade do saber opera dentro do eurocentrismo, uma vez que considera as modalidades teológicas, filosóficas e científicas do conhecimento não apenas como propriamente europeias, mas como epistemicamente superiores ou mesmo como as únicas válidas. A suposta superioridade destas modalidades de conhecimento tem estado intimamente ligada ao domínio europeu sobre outras populações e regiões. De tais modalidades derivaram uma série de tecnologias de sujeição e exploração das populações e regiões da periferia colonial e pós-colonial. Portanto, pode-se afirmar que o cerne da colonialidade do conhecimento consiste no governo dos outros e de si mesmo em nome da verdade produzida pelo conhecimento especializado (do teólogo, do filósofo, do gramático ou do cientista).

A dita superioridade da epistemologia moderna afina-se na pretenciosa noção do conhecimento ocidental como detentor de universalidade, objetividade e neutralidade, o que, na retórica da modernidade, são elementos suficientes para discriminar outras formas de conceber e produzir conhecimento. Ou seja, o saber científico, moderno, tido como válido, com pretensão de universalidade, está assentado nas supostas objetividade e neutralidade de uma epistemologia onde o sujeito deve distanciar-se de si mesmo para produzir um conhecimento supostamente não contaminado pelas suas particularidades e interesses (RESTREPO; ROJAS, 2010; CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Para Santiago Castro-Gómez (2007), tal distanciamento de si com pretensão de produzir um conhecimento de alcance universal ocorre desde um ponto de vista que subsume todos os

outros pontos de vista, mas não se mostra como tal. Nesse ínterim, a ciência moderna produz conhecimento através de um modo de observação pelo qual julga a si mesma como onipresente e onisciente, que tudo vê, mas não pode ser vista:

Tal como Deus, o observador observa o mundo a partir de uma plataforma de observação não observada, a fim de gerar uma observação verdadeira, sem qualquer dúvida. Tal como o Deus da metáfora, a ciência ocidental moderna está situada fora do mundo, mas, ao contrário de Deus, não consegue obter uma visão orgânica do mundo, mas apenas uma visão analítica (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 83).

O modo de produção de conhecimento moderno evidencia, portanto, um ponto de vista particular que se esconde e se disfarça de universal como se estivesse além dos demais pontos de vista (GROSFOGUEL, 2006; DUSSEL, 2017). Esta é, para Castro-Gómez, a dimensão epistêmica do colonialismo, e o que Restrepo e Rojas (2010) consideram como o marco da colonialidade do saber, que parte da visão colonialista da incapacidade de produção do conhecimento por parte dos sujeitos não modernos.

Ramón Grosfoguel (2006) utiliza o termo *ego-política do conhecimento* para se referir a esta forma de proceder da epistemologia moderna ocidental. Trata-se de privilegiar um ego não situado, pois na filosofia e ciência ocidentais o sujeito que fala está sempre escondido ou disfarçado, borrando-se da análise, não sendo expostas relações entre a explicação epistêmica do sujeito que produz conhecimento, o conhecimento gerado e suas articulações com processos de dominação. Grosfoguel (2006, p. 22) entende que todos os conhecimentos estão situados epistemologicamente do lado dominante ou do lado subalterno das relações de poder, e portanto, a neutralidade e objetividade “desencorpadas e deslocalizadas” desta ego-política do conhecimento são um mito ocidental.

Para Walsh, umas das formas de enfrentamento à colonialidade do saber reside no fazer epistemológico intercultural. Conforme a autora, uma prática intercultural precisa assumir como ponto de partida o reconhecimento de que as diferenças culturais são construídas a partir de uma matriz colonial de poder, racializado e hierarquizado, onde os brancos estão em cima e os povos indígenas e afrodescendentes estão embaixo. A esta práxis, a autora chama de interculturalidade crítica.

A interculturalidade crítica apresenta-se como um projeto social, político, ético, pedagógico e epistêmico, necessariamente decolonial, que pretende visibilizar e enfrentar a matriz colonial de poder, assim como a ligação histórica entre a ideia de raça, como instrumento de classificação e controle social, e o desenvolvimento do capitalismo mundial (moderno, colonial, eurocentrado), iniciado como parte constitutiva da construção histórica da América (WALSH, 2009, p. 15). Para Walsh, trata-se de uma prática sensível à negação, subalternização e inferiorização, que objetiva visibilizar maneiras distintas de ser, viver e saber.

Superação da diferença ontológica e a pluriversalidade da filosofia

Para o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007), o principal problema da colonialidade reside em seu aspecto ontológico determinante. O autor lembra o *ego cogito* de René Descartes e relaciona-o com o *ego conquiro*, apontado por Dussel, para nos dizer que o ser na modernidade, este que pensa, logo é, só pode ser considerado como tal se estiver dentro dos padrões da razão moderna. Desse modo, o homem branco europeu assume a condição de ser, enquanto o outro, subalterno, dominado, é o não-ser. Não pensar é uma marca do não-ser

na modernidade, ao passo em que apenas o “eu” europeu civilizador está na luz da razão. Tem-se assim uma dimensão ontológica da colonialidade, onde o privilégio do conhecimento e a negação de faculdades cognitivas aos sujeitos dominados (racializados) fundamentam a base de uma negação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007).

Nisto consiste o que Maldonado-Torres chama de diferença ontológica colonial, que está para a colonialidade do ser como a diferença epistêmica colonial está para a colonialidade do saber, ambas estando relacionadas com o poder (dominação, exploração, controle). Assim, o não-ser, ou o ser-colonizado, emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão.

Para Quijano (2005), a classificação social da população mundial através da ideia de *raça* é um dos eixos centrais do padrão de poder europeu que emergiu com o advento da modernidade, ancorado na colonização das Américas, no processo de globalização e na constituição do capitalismo. Esta classificação expressa uma construção mental que respalda a dominação colonial de um povo (europeu, branco) sobre outro (indígenas, amarelos, africanos, mestiços) e permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua forma de racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005). A ideia de *raça* se originou como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, respaldando, para os europeus, supostas diferenças biológicas que os diferenciavam dos grupos colonizados, e tornou-se responsável por fundamentar as relações sociais, de dominação, do padrão colonial de poder imposto.

Ou seja, a colonialidade do poder diz respeito, antes de qualquer coisa, à produção de uma noção mundial de humanidade definida a partir de marcadores raciais que passaram a produzir e legitimar relações de poder e de exploração dos povos subalternizados que se estendeu desde a colonização até os dias atuais (MISSIATO, 2020; QUIJANO, 2005). Por isso, sustentamos, assim como Missiato e Maldonado-Torres, que a diferença ontológica responsável por coisificar, oprimir e violar o outro, desde sua condição de ser, para além da dominação territorial, econômica ou política, é o elemento fundante da situação de colonialidade vivenciada pela população mundial nos últimos séculos.

A questão enunciada também está presente no pensamento filosófico de Paulo Freire, uma vez que o sentido ontológico do termo oprimido está relacionado com a colonização e seu papel enquanto negadora do direito de ser dos oprimidos. De outro modo, a condição ontológica de negação é a base do processo de opressão. Daí a inferência de Freire a respeito da consciência crítica e da capacidade de vir a ser do ser humano através de sua vocação para *ser mais*, enquanto ser inconcluso e em constante processo de formação. Conforme Oliveira (2015, p. 73):

A partir do reconhecimento da desumanização como negação da viabilidade ontológica de homens e mulheres e como uma realidade histórica é que se visualiza a possibilidade da humanização. Vocação humana negada na injustiça, na exploração, na opressão e afirmada no anseio de liberdade, de justiça e na “recuperação de sua humanidade roubada” (FREIRE, 1983, p. 30).

Em um contexto de opressão, notadamente enraizado na diferença ontológica, segundo Mota-Neto (2015, p. 219): “[...] o desânimo e a desesperança estão associados ao sentimento de inferioridade que marcam, ambos, a estrutura profunda da personalidade dos oprimidos, dos colonizados, dos violentados”. De acordo com o autor:

Para Freire (2008), por isso mesmo, este sentimento de inferioridade precisa ser substituído pelo da autoconfiança, ao tempo em que os esquemas e modelos antes importados devem

ser substituídos por projetos e planos resultantes de estudos sérios e autônomos sobre a realidade. É desse modo que as sociedades dependentes, periféricas, neocolonizadas vão construindo mais confiança em si mesmas (MOTA-NETO, 2015, p. 219).

Nesse construto, a diferença ontológica assume “uma dimensão originária da natureza conflitiva manifesta em espaços em que histórias que são locais estão sendo impostas como globais pela perspectiva de que tais cosmologias são universalizantes ou universais” (MISSIATO, 2020, p. 32). A condição basilar desta diferença para o contexto de colonialidade global é uma noção que está explicitamente esboçada na construção teórica de alguns autores nos estudos decoloniais, como vimos, e implicitamente presente no pensamento de muitos outros autores, que centralizam suas críticas às estruturas de dominação políticas, econômicas e epistêmicas, bem como suas relações para produção e gestão de poder, do Norte Global.

A noção de diferença ontológica faz referência a um outro conceito presente nos estudos decoloniais, o de diferença colonial, cunhado pelo filósofo argentino Walter Dignolo (2003). A diferença colonial diz respeito ao embate conflitivo entre conhecimentos e culturas que, através do domínio colonialista europeu, produz assimetrias. Trata-se da globalização dos conhecimentos locais europeus em detrimento dos conhecimentos locais ameríndios e africanos, aos quais os valores e crenças europeias foram impostos como valores globais (MIGNOLO, 2003). Segundo Alcoff (2017), o conceito de diferença colonial implica em reconhecer as ferramentas utilizadas pela colonialidade do poder para produzir a ideia de atraso dos povos colonizados, marginalizando seus saberes, culturas, memórias ancestrais, espiritualidades, etc.

Por sua vez, a diferença ontológica, conforme Missiato (2020, p. 33-34):

[...] diz respeito à retomada da dimensão do conflito que impôs às diferenças uma ontologia que as reduziu a algo que não se assemelhava ao sujeito europeu, consiste também em conceber as fragilidades do pensamento colonial que foram ocultadas pelo seu complexo de superioridade, trata-se por fim em compreender como esse pensamento inflexível sobre o Ser derradeiramente permitiu que os povos europeus considerassem suas histórias locais como dignas de globalização, processo sustentado por uma lógica de negação do Outro, silenciando suas histórias locais, suas culturas, seus saberes ancestrais, suas cosmologias.

A marginalização do ser humano e de sua forma de ser, saber, pensar e viver é, portanto, a base do sistema de dominação colonial, matriz através da qual o ser humano europeu impõe-se estrategicamente através da cultura, da epistemologia, da política, da economia. Nesse sentido, Missiato (2020, p. 34) considera a diferença ontológica como a fratura central da modernidade capitalista, sendo

[...] o esteio que sustenta a diferença colonial, abrindo espaço para colonialidade do poder, formando esse tempo, o qual chamamos de modernidade, em que a humanidade, cindida entre humanos e não humanos, vive profundas relações de dominação e subalternização.

Na perspectiva de Paulo Freire, contudo, apesar de a desumanização que destitui o ser humano de sua capacidade de *ser mais* localizar-se na história, ela não é uma vocação ontológica; “é, portanto, a própria condição de desumanizado que sugere a luta por sua libertação” (CHABALGOITY, 2015, p. 169). Trata-se de um processo de insurgência, pois para se humanizar, para *ser mais*, o ser humano precisa irromper contra tudo aquilo que o impede de ser, em um processo de luta contra a constante desumanização que sofre por parte dos dominadores no contexto de opressão.

A produção de assimetrias entre as culturas pela colonização consistiu na globalização de uma auto-imagem da Europa como sendo o ápice da iluminação, do esclarecimento, do conhecimento e da nobreza humanas, mas também na ocultação de sua desumanização e truculência ao violar e devastar vidas e exterminar culturas e saberes (MISSIATO, 2020). Por isso, a modernidade amplamente discursada nos espaços de saber é pura fantasia (DUSSEL, 1992). A única história contada ocultou a violência e o sofrimento de muitos, os quais os dominadores europeus foram incapazes de reconhecer como semelhantes pelo fato de conceberem o mundo de uma outra forma.

A diferença ontológica como elemento fundante da situação de colonialidade por nós vivenciada foi e é o motor da ocultação e negação dos conhecimentos ameríndios e africanos. Despreza-se o pensamento filosófico, os processos pedagógicos e as epistemologias que subjazem a essas culturas em nome de um pensamento regional tornado universal pelos maliciosos mecanismos de poder da ação colonial europeia, nisto incluso a implementação da ideia de *raça*. A filosofia “iluminada” da Europa que deu origem às epistemologias científicas é tida como a única fonte confiável do saber e de verdade (MISSIATO, 2020).

Um dos principais problemas acarretados pela pretensiosa universalidade da filosofia moderna europeia, identificados por Dussel, González e Maldonado-Torres, é ressaltar a herança helenocêntrica do pensamento fundado na razão. De um ponto de vista moderno europeu, a noção de racionalidade é responsável por respaldar a discriminação de outros tipos de pensamentos, como os dos povos ameríndios e africanos, considerados, pelos critérios da racionalidade moderna, irracionais. O que ficou imperceptível aos olhos europeus, devido à sua incapacidade de dialogar com o outro, foi o fato destes povos possuírem outras racionalidades, assentadas em outras epistemologias que brotam de pensamentos filosóficos singulares. Ora, como bem destacam González e Fernet-Bettancourt no decorrer de suas construções teóricas, o ato de filosofar é coextensivo à toda experiência humana. Neste sentido, todos os povos e agrupamentos sociais existentes ao longo da história possuem uma dimensão filosófica. Para González (2011, p. 256) o ato de filosofar refere-se a:

[...] toda forma de pensamento mediado discursivamente que tenha notas de autenticidade, reflexividade e criticidade. Entendemos por autenticidade a capacidade de levantar questões de sentido que o ser humano possui. A reflexividade visa a elaboração especificamente conceitual dessas questões em busca de critérios universais, não vinculados à designação de situações particulares. Por fim, a criticidade refere-se ao poder dos conceitos filosóficos em propor avaliações das realidades humanas e dos ideais de mudança.

Para o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011, p. 8), “a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos”, e nós entendemos que o mesmo é válido no caso das Filosofias Indígenas. Por isso, Fernet-Bettancourt (2011) ressalta a necessidade de resgatar a pluralidade filosófica, ocultada pelos mecanismos de poder coloniais, através do exercício decolonial de considerar o pensamento filosófico como um ato contextual plural inerente a todas as culturas da humanidade.

Em uma análise do conceito de universalidade, Ramose (2011, p. 10) nos diz:

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em

nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade.

Conforme o autor, a conceito de universalidade tornou-se corrente em um momento no qual a ciência entendia o universo como um todo dotado de um centro, enquanto a ciência subsequente demonstrou que o universo não possui um centro. Para Ramose, é necessário que haja um deslocamento do paradigma, baseado na concepção do cosmos como um pluriverso. A base para o “questionável” conceito de universalidade reside em um equívoco presente na disposição filosófica do ser,

[...] experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser (RAMOSE, 2011, p. 11).

Ontologicamente, o Ser é concebido como a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes, portanto a pluriversalidade do Ser é a sua natureza sempre presente. As particularidades específicas atuam como instrumentos de identificação e determinação para que essa condição existencial dos entes faça sentido. Contudo, Ramose defende que a assunção da primazia destas particularidades como modo de entender o ser acaba atuando como delimitadora de uma condição ontológica originária do ser, o que é errôneo; “Reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia” (RAMOSE, 2011, p. 11).

Nesses termos, a particularidade demonstra ser um ponto de partida válido para a filosofia somente se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser:

Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas interrelacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história. Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo. Excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia (RAMOSE, 2011, p. 12).

Dentro da noção de pluriversalidade trazida pelo autor é fundamental o reconhecimento de que todas as perspectivas são válidas, sendo o privilégio de apenas um ponto de vista considerado um equívoco. Nesse sentido, conforme a leitura de Ramose, a filosofia é um exercício pluriversal de pensamento e representa o conjunto da multiplicidade de filosofias particulares (NOGUERA, 2012). De outro modo:

[...] a filosofia entendida como universal estaria ligada à educação entendida como um território com centro e periferias. Por outro lado, a pluriversalidade filosófica aqui defendida concebe a educação como um exercício policêntrico, perspectivista, intercultural que busca um polidiálogo considerando todas as particularidades (NOGUERA, 2012, p. 65).

Nesta perspectiva, Ramose (2011, p. 13) ressalta que temos uma obrigação moral de reconhecer a legitimidade da “necessidade ontológica de continuar sendo”, onde se torna legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista particular, assumindo que fazer filosofia exige uma disposição para reconhecer outras filosofias e engajar-se no diálogo com elas:

O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. Ele é o convite para estudar outras filosofias (RAMOSE, 2011, p. 13).

A filosofia moderna não é capaz subsidiar uma educação pautada pela diversidade epistêmica. Por isso a importância de se empreender uma virada epistemológica nessa configuração, eliminando a ideia de que a filosofia moderna eurocentrada é universal e assumindo o ato de filosofar como caracterizado pela pluriversalidade.

Assumir a pluriversalidade da filosofia implica reconhecer o status filosófico dos conhecimentos africanos, indígenas e outros. E, por isso mesmo, devemos reconhecer a necessidade de buscar outros caminhos para a educação, a partir de um enfoque intercultural crítico, isto é, que assuma as diferenças colonial e ontológica como elementos fundantes do conhecimento moderno disseminado como universal.

Considerações finais

A filosofia moderna europeia logrou a si mesma e ao resto do mundo colonial em extrema prostração o título de filosofia universal. Tal universalidade, como vimos, é inválida, pois na realidade se trata de uma filosofia particular, regional, que foi imposta, de forma tirana, por meio da ação colonial, como a melhor e mais segura maneira de produção do conhecimento.

Destacamos, neste artigo, a urgência em descolonizar a filosofia, que desde uma matriz eurocêntrica de conhecimento, legítima, através de categorias, noções, conceitos e formas de pensar, a estrutura desigual de poder que opera na civilização ocidental. Vimos que, conforme o pensamento crítico tecido por Freire, Dussel, Maldonado-Torres e Fernet-Bettancourt, que a filosofia se dá através de uma pluralidade de formas de pensar e de fazer, por se tratar de um quefazer contextual que compreende uma potencialidade humana inerente aos diversos povos e culturas da humanidade.

Nessa direção, a partir da obra do filósofo sul-africano Mogobe Ramose, é preciso deslocar o entendimento de universalidade da filosofia para a compreensão de sua pluriversalidade, que, ao contrário daquilo que foi imposto pela filosofia moderna eurocentrada, é inerente ao pensamento filosófico. Por isso, é preciso reconhecer as diferentes formas e línguas nas quais a construção deste quefazer filosófico se realiza.

Referências

- ALCOFF, L. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, 2017, p. 33-59.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 189-186.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 63-78.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DUSSEL, E. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: AKAL, 2017.

DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011.

FORNET-BETTANCOURT, R. La filosofía intercultural. In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011, p. 639-646.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 29. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GONZÁLEZ, L. Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana. In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011. p. 255-261.

GROSGUÉL, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, 2007, p. 32-35.

GROSGUÉL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 4, 2006, p. 17-48.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Brasília: Autêntica, 2018.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008, p. 71-114.

MALDONADO-TORRES, N. El Pensamiento filosófico del "Giro descolonizador". In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Org.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011, p. 683-697.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 25-43.

- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- MISSIATO, L. Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 4, n. 1, 2020, p. 22-45.
- MOTA NETO, J.C. *Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 2015. 368 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- NOGUERA, R. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 18, mai./out. 2012, p. 62-73.
- OLIVEIRA, I. A. *Paulo Freire – Gênese da educação intercultural no Brasil*. Curitiba: CRV, 2015.
- RAMOSE, M. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, out./2011, p. 6-25.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

Sobre o autor

Dannyel de Castro

Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Pará. Realiza estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PDPG - Amazônia Legal). Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Pensamento Social e Educacional das Margens Amazônicas (GEPPSEMA/UEPA).

Recebido em: 30/05/2023

Received: 30/05/2023

Aprovado em: 22/03/2024

Approved: 22/03/2024