

CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO FRONTEIRIÇO PARA A DESCOLONIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

***CONTRIBUTIONS OF BORDER THINKING TO THE DECOLONIZATION OF SOCIAL SCIENCES IN
LATIN AMERICA***

Rosilene Komarcheski¹

Resumo

Com o presente texto busca-se apresentar algumas elaborações teóricas promovidas desde a perspectiva decolonial na construção do pensamento social na América Latina, de modo a evidenciar como o pensamento fronteiriço tem contribuído para a descolonização das Ciências Sociais. Ao reagirem aos processos de colonialidade impostos pela modernidade, em seus pensamentos e ações, sujeitos subalternizados têm contribuído para a elaboração de conceitos situados a partir de suas experiências históricas e socioculturais. Nesse contexto, tem se destacado na atualidade a produção de intelectuais de fronteira, aqueles que, sendo sujeitos historicamente subalternizados e/ou acadêmicos comprometidos com as lutas decoloniais, têm desvelado lugares epistêmicos invisibilizados pelo paradigma da modernidade, no intuito de gestar um paradigma outro na região.

Palavras-chave: Colonialidade; Pensamento de fronteira; Um paradigma outro; Epistemologia.

Artigo Original: Recebido em 10/02/2023 – Aprovado em 07/06/2023

¹ Doutora em Sociologia, Professora adjunta do Departamento de Educação do Campo da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Rolim de Moura/RO, Brasil. *e-mail:* rosilenekomarcheski@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6668-1713> (autora correspondente)

Abstract

The present text seeks to present some theoretical elaborations promoted from the decolonial perspective in the construction of social thought in Latin America, in order to show how border thinking has contributed to the decolonization of the social sciences. By reacting to the processes of coloniality imposed by modernity, in their thoughts and actions, subaltern subjects have contributed to the elaboration of situated concepts based on their historical and sociocultural experiences. In this context, the production of frontier intellectuals has stood out today, those who, being historically subaltern subjects and/or academics committed to decolonial struggles, have unveiled epistemic places made invisible by the paradigm of modernity, in order to create another paradigm in the region.

Keywords: Coloniality; Border thinking; Another paradigm; Epistemology.

1 Introdução

A História é uma estória que os entusiastas da cultura ocidental contam uns aos outros; a ciência é um texto contestável e um campo de poder; o conteúdo é a forma (HARAWAY, 1995, p. 10-11).

O projeto ocidental de modernidade, imposto como modelo eurocêntrico de ordenamento e normatização do pensamento, do comportamento, dos corpos e dos territórios, tem promovido o silenciamento e a invisibilização de experiências históricas e socioculturais, de imaginários e de conhecimentos de grupos subalternizados latinoamericanos ao longo dos últimos cinco séculos.

Para Castro-Gómez (2005, p. 80), o “projeto de modernidade” se trata de uma “tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento”. Enquanto o eurocentrismo, segundo Quijano (2005), se configura como uma perspectiva de conhecimento elaborada sistematicamente desde a Europa Ocidental no início do século XVII e que nos séculos seguintes tornou-se hegemônica seguindo o percurso de dominação da Europa burguesa.

O projeto ocidental de modernidade tem se perpetuado ao longo do tempo por meio dos processos de colonialismo e de colonialidade, constitutivos da racionalidade moderna ocidental. Enquanto colonialismo diz respeito às formas de colonização e dominação política sobre os territórios – como a “conquista” (invasão) do que hoje chamamos de América; colonialidade tem a ver com os processos pelos quais são colonizadas as mentes, os conhecimentos, as culturas, os corpos, os modos de ser e de viver, onde se instala uma nova intersubjetividade dominante através da qual se determina a supremacia de uma única etnia – a europeia (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2007a). Por colonização, logo, nos referiremos neste texto a ambos os processos.

A matriz colonial de poder, erigida sobre a imposição de uma classificação social mundial com base na diferenciação étnico-racial, construiu a ideologia do racismo como meio de legitimação das relações de poder e dominação sobre os povos colonizados, em sentido amplo. Impôs também uma classificação geocultural, por meio da qual determina o recorte espacial e a própria nomenclatura dos territórios, em um processo de inferiorização destes em relação ao continente e à cultura europeia (QUIJANO, 2000; 2005; MIGNOLO, 2007a).

A hierarquia que caracteriza o que e quem se encontra às margens dessa racionalidade moderna encontra-se inscrita na classificação binária e dicotômica da sociedade, em que, de um lado, está o adjetivo “dominante” e, do outro, o “dominado” na escala estabelecida: branco/de cor, homem/mulher, heterossexual/homossexual, progresso/atraso, desenvolvido/subdesenvolvido, sociedade/natureza, sujeito/objeto, etc. Desse modo, as “outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas” (LANDER, 2005, p. 13).

Mignolo (2007a, p. 28 – tradução nossa) concebe a América Latina como uma criação eurocêntrica “forjada durante o processo da história colonial europeia e da consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais”, uma representação da ideia sobre o território colonizado, que, anteriormente à chegada dos europeus, não existia, sequer era concebido como continente, mas sim como territórios – no plural – de povos indígenas diversos.

A colonialidade e a criação da própria ideia de América Latina constituem as bases da fundação da modernidade (MIGNOLO, 2007a), a qual tem servido para reproduzir as relações de poder entre Norte e Sul por meio de uma estrutura que, partindo da colonialidade do poder, se estende à colonialidade do ser, à colonialidade do saber e à colonialidade da natureza (QUIJANO, 2005; MALDONADO-TORRES, 2008; LANDER, 2005).

Tendo como pressuposto a colonialidade como face oculta da modernidade, uma série de concepções teóricas têm sido elaboradas no pensamento social na América Latina, especialmente nas últimas três décadas, buscando dar centralidade epistêmica à perspectiva dos sujeitos subalternizados. Tais concepções têm implicado na visibilização dos mais variados processos de colonialidade que atravessam as experiências, os imaginários e o

conhecimento na atualidade. Nesse contexto inserem-se grupos de intelectuais decoloniais, como o Grupo modernidade/colonialidade, e outros intelectuais pós-coloniais e pós-modernos.

O Grupo modernidade/colonialidade foi criado por intelectuais latinoamericanos no início dos anos 2000. Contudo, suas origens datam dos anos de 1980, quando surgiu com o nome de “Estudos Subalternos Latinoamericanos”, inspirado no trabalho desenvolvido por intelectuais indianos desde os anos de 1970, seguindo uma perspectiva pós-colonial (ESCOBAR, 2003). É dos estudos produzidos por este Grupo que emerge a noção de colonialidade como face oculta da modernidade, especialmente relacionada ao desenvolvimento da concepção de colonialidade do poder, proposto por Aníbal Quijano (2005).

A corrente pós-colonial tem como marco teórico os estudos produzidos por Frantz Fanon (1961) e Aimé Césaire (1959), tendo como representantes mais expressivos intelectuais africanos e aqueles que compõem o Grupo de Estudos Subalternos da Índia. Dentre as pessoas intelectuais pós-modernas existem concepções que têm contribuído para o pensamento decolonial. Entretanto, estas têm sido questionadas por avançarem na crítica à modernidade ocidental com argumentos da própria modernidade (BALLESTRIN, 2013). São evidentes as contribuições de Michel Foucault (1979) em suas elaborações acerca das estruturas de poder, por exemplo. Já Boaventura de Sousa Santos (2006), que integra o Grupo modernidade/colonialidade, se diz um intelectual pós-moderno de “oposição”, se colocando distante do que ele chama de pós-modernismo de contemplação.

No bojo desse movimento decolonial também tem emergido uma série crescente de elaborações teóricas, provenientes de diversos sujeitos subalternizados pela modernidade ocidental e pelos processos de colonização. Vozes que foram historicamente silenciadas têm sido cada vez mais ouvidas. Desse encontro de vozes que ecoam, desde as margens, seja da academia, por meio de intelectuais engajados, seja de militantes, de movimentos sociais e de povos e comunidades tradicionais, nasce o que tem sido chamado de intelectualidade de fronteira.

O texto ora apresentado trata-se de um ensaio bibliográfico, que traz como objetivo central apontar como o pensamento fronteiriço tem contribuído para a descolonização das Ciências Sociais na América Latina, num esforço de pensar para além dos marcos estabelecidos pela modernidade ocidental, problematizando o lugar ocupado pelos sujeitos subalternizados

nesse processo, podendo, assim, contribuir para o desenvolvimento de um pensamento social latinoamericano situado.

A organização do texto encontra-se distribuída em quatro partes. Na primeira apresenta-se uma introdução ao tema a ser desenvolvido, trazendo uma problematização acerca das implicações da modernidade ocidental e dos processos de colonização na América Latina. Na segunda parte realiza-se um aprofundamento teórico, em que são enfatizadas as concepções de violência epistêmica, de giro decolonial e de que modo estas operam no interior do campo das Ciências Sociais. Na terceira parte aprofunda-se o debate sobre o pensamento de fronteira, mais especificamente, relacionando-o com a concepção de um paradigma outro, a partir de experiências situadas de intelectuais de fronteira latinoamericanos. Por fim, encerra-se o texto com apontamentos a respeito de potencialidades e limites denotados por este movimento intelectual decolonial.

2 Violência epistêmica e giro decolonial

Es ésta, la teoría blanca e impoluta de arriba, la que domina en el decadente mundo científico. Frente a cada uno de sus estallidos teóricos, también llamados pomposamente “revoluciones científicas”, el pensamiento progresista en general se ha visto obligado a remar a contracorriente. Con el par de remos de la crítica y La honestidad, los pensadores (o teóricos, aunque es común usar este término como descalificador) de izquierda deben cuestionar el alud de evidencias que, con el disfraz de la científicidad, sepultan La realidad. (MARCOS, 2007, p. 6).

A colonialidade, como produto e alicerce da modernidade, opera nos domínios econômico, político, social e epistêmico/subjetivo da experiência humana (MIGNOLO, 2007a). No domínio epistêmico e subjetivo, a colonialidade se exerce ao controlar todas as formas de subjetividade, de cultura, de conhecimento e de produção de conhecimento (QUIJANO, 2005). Desse modo se estabelece o que é reconhecido como conhecimento legítimo e o que é marginalizado, inclusive sob o manto de saber popular ou tradicional, muitas vezes, por exemplo.

As balizas da objetividade e da neutralidade científicas nesse projeto totalizante apontam como horizonte para a modernidade produzida pela ciência do “primeiro mundo”. Para Boaventura, o pensamento ocidental moderno é um pensamento abismal, que se constitui de distinções visíveis e invisíveis que separam a realidade social em dois universos: o de um lado

da linha e o outro (do outro lado da linha). Assim, o “outro” desaparece como realidade, é produzido como inexistente, é excluído (SANTOS, 2010a).

A “ideia de modernidade” encontra-se como centro articulador da visão de mundo que funda as Ciências Sociais, tendo quatro dimensões básicas, conforme pontua Lander (2005): a universalidade da história associada à noção de progresso; a naturalização das relações sociais e da natureza humana da sociedade liberal-capitalista; a naturalização das separações desta sociedade; e a superioridade da ciência construída por esta sociedade em relação aos outros conhecimentos.

Pensar em termos de colonialidade, então, nos possibilita desvelar a lógica oculta por detrás do discurso da modernidade que impõe o controle, a dominação e a exploração (MIGNOLO, 2007a). Desse modo, abre-se o caminho para a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela racionalidade totalizadora moderna (MIGNOLO, 2010).

A colonialidade do saber nos revela tanto o legado de injustiças e desigualdades sociais do colonialismo como o legado epistemológico do eurocentrismo, o qual nos impõe uma única visão de mundo e uma única episteme (PORTO-GONÇALVES, 2005). Revela-nos também como a lógica do poder opera nos processos de produção, reprodução e negação de conhecimentos, excluindo assim qualquer possibilidade de reconhecimento da legitimidade e de científicidade de todas as outras culturas.

A universidade tem operado como instituição de reprodução e fiscalização do conhecimento que emerge da racionalidade moderna. Castro-Gómez (2007) destaca que a estrutura arbórea que organiza a hierarquia e a estrutura disciplinar que rege o conhecimento que constituem a universidade atuam como âmbitos fiscalizadores do conhecimento e reproduzem um modelo epistêmico moderno/colonial, ao qual chama de “*hybris* do ponto zero”. Para ele, a “ciência moderna ocidental se situa fora do mundo (...) [ela pretende] situar-se no ponto zero de observação para ser como Deus, mas não consegue observar como Deus” (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 83 – tradução nossa).

Nesta configuração que tomam as estruturas de produção e reprodução do conhecimento cabe destacar o papel que tem desempenhado as Ciências Sociais nos processos de colonização, as quais se fundam na modernidade ocidental. Para Lander (2005, p. 14), “com as Ciências Sociais dá-se a científicização da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua naturalização.” Nesse sentido, a perspectiva da descolonização das ciências visa construir

um pensamento social crítico decolonial em contraponto à teoria crítica elaborada desde a academia europeia, que não rompe com a totalidade e tampouco com a colonialidade, entendida como um movimento de “giro decolonial”, como coloca Mignolo (2007b):

El giro decolonial es la apertura y la libertad de pensamiento y de formas de vida-otras (...); la limpieza de la colonialidad del ser e del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder. (MIGNOLO, 2007b, p. 29-30).

O autor emprega também a expressão “*vuelco decolonial*”, no mesmo sentido de “giro decolonial”, em referência ao termo “*vuelco*” empregado por indígenas andinos, em contraposição ao que eles chamaram de “*pachakuti*”, que seria o processo de alteração radical causado ao mundo indígena pela invasão europeia. *Vuelco*, então, seria a mudança radical necessária para reverter o *pachakuti*. (MIGNOLO, 2010).

Maldonado-Torres especifica que a expressão mais básica do giro decolonial é colocar no centro do debate a questão da colonização como componente constitutivo da modernidade. A colonização, assim, deve ser entendida a partir de infinitas estratégias e formas contestatórias que promovem uma mudança radical nas formas hegemônicas de poder, de ser e de conhecer. O autor complementa propondo que a ideia de descolonização se efetua em dois momentos: o primeiro é marcado por um “grito de espanto”, frente ao horror da colonialidade; e o segundo por uma “atitude decolonial”, quando o grito se traduz numa postura crítica e na busca pela afirmação. (MALDONADO-TORRES, 2008).

Partindo destas observações acerca da violência epistêmica que têm sofrido os grupos invisibilizados pelos processos de colonialidade, cabe elencar algumas reflexões teóricas que apontam para horizontes de descolonização, desde a academia e dos movimentos sociais na atualidade.

3 Pensamento de fronteira e um paradigma outro

Muitos têm habilidade com as palavras. Denominam-se visionários, mas não veem. Muitos têm o dom da língua, mas nada para dizer. Não os escutem. Muitos que têm palavras e língua, não têm ouvidos. Não podem ouvir e não saberão. Não há necessidade de que as palavras infestem nossas mentes. Elas germinam na boca aberta de uma criança descalça no meio das massas inquietas. Elas murcham nas torres de marfim e nas salas de aula. (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

Apesar de a lógica colonial da cultura ocidental ter situado todas as demais culturas como primitivas, arcaicas, pré-modernas, tradicionais ou subdesenvolvidas - e estas terem sido em parte colonizadas, o que ocorreu foi mais um processo de exclusão, desprezo e negação do que de aniquilamento propriamente destas culturas. A descolonização das ciências, nesse sentido, implica em situar o pensamento desde a “exterioridade”, ou seja, desde quem e o que foi invisibilizado pela cultura ocidental e que resiste (DUSSEL, 2005).

Para pensar desde “epistemologias do Sul”, Boaventura desenvolve a concepção de “razão cosmopolita”, em contraponto ao que ele chama de “razão indolente” (a razão moderna ocidental). Segundo o autor, a razão cosmopolita se constitui de três projetos sociológicos: a sociologia das ausências, que tem por finalidade demonstrar que o que não existe é produzido como inexistente; a sociologia das emergências, que, partindo das ausências, aponta para o horizonte de possibilidades concretas; e o trabalho de tradução, que seria um “procedimento capaz de criar inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir sua identidade”. (SANTOS, 2010a; 2010b; 2006, p. 67-68 – tradução nossa).

Mignolo (2010) e Grosfoguel (2007), pensando a partir dos escritos de Enrique Dussel (1977) e Aimé Césaire (1959), apontam como pressupostos decoloniais o pensar em termos de outra geopolítica e outra corpopolítica do conhecimento, as quais surgem de uma des-identificação e de uma des-classificação dos sujeitos colonizados em relação ao imposto pela modernidade ocidental, compondo assim uma epistemologia e uma política decoloniais.

Geopolítica e corpopolítica do conhecimento são concepções que se inspiram no pensamento de Aimé Césaire (1959), o qual, a partir da memória da escravidão e da experiência de um negro caribenho “desvela/visibiliza a geopolítica e a corpopolítica do conhecimento branca – ocidental, disfarçada sob o universalismo abstrato ‘desencarnado’ da geopolítica do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2007, p. 71 – tradução nossa).

De acordo com Mignolo (2010), a geopolítica do conhecimento

nomeia o pertencimento histórico (espaço e tempo, as referências históricas e a configuração do tempo e do espaço, etc.) e a autoridade da localização das enunciação negadas e desvalorizadas por parte da dominação e da hegemonia de ambas políticas imperiais do conhecimento e do entendimento, a teológica e a egológica. (MIGNOLO, 2010, p. 37-38 – tradução nossa).

Desse modo, a geopolítica e a corpopolítica do conhecimento possibilitam o pensar desde uma perspectiva situada dos sujeitos, a partir de suas experiências, de seus lugares, de seus corpos e de suas epistemes. Haraway (1995), ao questionar a objetividade científica

(marcada pela posição de Homem, branco), propõe pensar a “objetividade” feminista como “saberes localizados”, uma objetividade corporificada. Segundo a autora, a “objetividade” feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo, podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver” (*ibid.*, p. 21).

Mignolo (2010) destaca que a geopolítica e a corpopolítica do conhecimento devem atuar no interior de uma estratégia de desprendimento, que “consiste na desnaturalização dos conceitos e dos campos conceituais que totalizam uma realidade”, mencionando como casos exemplares de resistência e desprendimento: o dos Zapatistas, os quais “têm realizado uma revolução teorética que junta claramente descolonização e desprendimento”; o da organização Via Campesina, especialmente com o conceito de soberania alimentar; e o Fórum Social Mundial (MIGNOLO, 2010, p. 39 – tradução nossa).

O desprendimento, segundo Mignolo (2010), conduz a teorias críticas decoloniais e à pluriversalidade não eurocentrada de um paradigma outro. O termo pluriversalidade é usado no sentido de considerar a pluralidade das experiências históricas e socioculturais, em contraponto à universalidade, proposta pela modernidade ocidental.

O autor distingue um “paradigma outro” das concepções apregoadas por Khun (mudança paradigmática), Foucault (ruptura epistêmica) e Boaventura (transição paradigmática) (MIGNOLO, 2007b; 2010). Um paradigma outro se funda em contraponto à modernidade ocidental, nem dentro nem subsequente a esta. Mais do que buscar modernidades alternativas, um paradigma outro visa a construção de alternativas à modernidade, através de rationalidades alternativas à exclusividade imposta pela rationalidade moderna colonial (MIGNOLO, 2010; ESCOBAR, 2003).

Da consciência de habitar as bordas epistêmicas e ontológicas surge a epistemologia fronteiriça como método do pensar decolonial. Desde esta perspectiva, muitos intelectuais de fronteira têm promovido contribuições para o pensamento fronteiriço, como fez Frantz Fanon, por exemplo, que traçou a fronteira entre o Caribe negro e a Europa branca, em “Pele negra, máscaras brancas”. O mesmo se aplica à chicana Glória Anzaldúa, que, partindo da fronteira entre México e Estados Unidos, articulou as fronteiras existentes entre as mulheres de cor e as mulheres brancas, entre mulheres homossexuais e mulheres heterossexuais, conceitualizando, assim, a “consciência da mestiça”, em termos de corpopolítica (gênero e raça) e de geopolítica (fronteira) (MIGNOLO, 2010).

Pela perspectiva decolonial, os movimentos sociais são entendidos como lugares epistêmicos, passando de lugares de estudo a lugares de pensamento (MIGNOLO, 2010), ou seja, lugares onde também se produz conhecimento. Desse modo, a voz intelectual deixa de ser exclusividade acadêmica e passa a ser ouvida também desde os mais diversos lugares dos sujeitos subalternizados, intelectuais de fronteira podem então aparecer tanto na figura de acadêmicos quanto na de militantes de movimentos sociais, por exemplo. Para Solano (2011), desaparece, então, o antagonismo que separa a academia e o ativismo. A autora vai além ao defender a prática de pesquisa comprometida com movimentos sociais, um compromisso assumido pelo acadêmico-ativista: “a melhor maneira em que se pode chegar a conhecer em profundidade ditas experiências [de luta] é sendo parte do processo coletivo de sua construção” (SOLANO, 2011, p. 611 – tradução nossa).

As reflexões promovidas por movimentos indígenas de diversos territórios latinoamericanos, por exemplo, a partir de suas experiências históricas e socioculturais, têm confluído na proposição de uma concepção alternativa à noção de desenvolvimento, a qual tem sido chamada de “*buen vivir*” (no Equador), “*vivir bien*” (na Bolívia), e “*bem viver*” ou “*nhandereko*” (no Brasil) (ACOSTA, 2016).

Os Zapatistas, no México, propõem a noção de “um mundo em que caibam outros mundos”, em contraposição à hegemonia do modelo de mundo produzido pela modernidade ocidental (SOLANO, 2011; MARCOS, 2007). Assim, tanto a concepção indígena quanto a zapatista, citadas acima, se posicionam no interior de um pensamento decolonial que, a partir do conhecimento situado, propõe a pluriversalidade, como colocada por Dussel (2005), como um projeto alternativo à modernidade ocidental.

Dessa gramática decolonial, que emerge desde os sujeitos subalternizados, se constitui a ecologia de saberes, concepção elaborada por Boaventura (SANTOS, 2006; 2010a; 2010b), em que o conhecimento é reconhecido a partir dos diferentes lugares epistêmicos e se torna interconhecimento. Dussel (2005) destaca o papel fundamental que assumem intelectuais de fronteira, os quais, ao habitar a fronteira entre sua própria cultura e a modernidade, têm a possibilidade de promover um diálogo intercultural e de “organizar redes de discussão de seus problemas específicos [em que] o processo de autoafirmação se transforma em uma arma de libertaçãoⁱ” (DUSSEL, 2005, p. 24 – tradução nossa).

Dussel (2005) destaca ainda que na América Latina tem se processado uma “transmodernidade”, a qual “indica todos os aspectos que se situam além (e antes) das estruturas

valoradas pela cultura moderna europeia-norteamericana, e que estão vigentes no presente nas grandes culturas universais não europeias e que se tem posto em movimento rumo a uma utopia pluriversa" (DUSSEL, 2005, p. 18 – tradução nossa).

Para caminhar rumo a um pensamento decolonial na América Latina, Walsh (2007) destaca a necessidade de se visualizar um “projeto outro” de universidade, resgatando a experiência da *Universidad Intercultural Amawtay Waside las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador*, concebida desde a filosofia e cosmologia de Abya Yala. A proposta intercultural da qual emerge este projeto se baseia na “necessidade de reconhecer e inter-relacionar diversas racionalidades que articulam e respondem a cosmovisões, experiências coletivas, ‘mitos fundantes’, lógicas e axiomas distintos” (WALSH, 2007, p. 109 – tradução nossa).

A descolonização das ciências passa, assim, por uma luta epistemológica, rumo a uma sociedade intercultural, como propõe Walsh (2007) e Macas (2005), e transmoderna, no sentido apresentado por Dussel (2005).

4 Desafios para pensar desde Abya Yala

La vía propia de acción, ciencia y cultura, incluye la formación de una ciencia nueva, subversiva y rebelde, comprometida con la reconstrucción social necesaria, autónoma frente a aquella que hemos aprendido en otras latitudes y que es la que hasta ahora ha fijado las reglas del juego científico, determinando los temas y dándoles prioridades, acumulando selectivamente los conceptos y desarrollando técnicas especiales, también selectivas, para fines particulares. (FALS BORDA, 1970).

As novas concepções que têm emergido desde os lugares epistêmicos dos sujeitos subalternizados são sinais evidentes de que se processa uma mudança radical de perspectiva no pensamento social latinoamericano, em especial, que nos possibilitam pensar desde outros lugares e vislumbrar outras epistemologias. Contudo, se faz necessária também uma leitura crítica da própria crítica decolonial, uma vez que, como sugerem algumas autoras e a alguns autores, se trata de um pensamento em construção e que contém lacunas por preencher.

A partir do exposto acima, propomos algumas reflexões acerca deste “movimento decolonial”, mesmo que as respostas para tais questões não se encontrem disponíveis de imediato e/ou sejam parciais e “localizadas”.

Nos perguntamos, por exemplo, se este movimento é homogêneo? O que se observa é que a produção teórica decolonial que tem obtido maior destaque é a realizada pelo grupo

modernidade/colonialidade, o qual é formado por pesquisadores que atuam como professores em universidades, em sua maioria localizadas nos Estados Unidos. A maior visibilidade que sua produção tem obtido em relação às demais pode estar relacionada ao acesso aos meios de divulgação científica dos quais o grupo dispõe, da disponibilidade de recursos humanos e financeiros para pesquisa, dentre outros fatores que viabilizam a visibilidade de quem se encontra dentro de uma instituição.

Não se trata de questionar a produção em si nem o mérito destes pesquisadores, mas de marcar a localização do conhecimento por eles produzido e de perceber a centralidade que tem concentrado as teorias que acessamos. Assim, não se pode perder de vista que, mesmo rumando sentido a uma “descolonização das ciências”, esta produção intelectual situa-se ainda em um lócus privilegiado de enunciaçãoⁱⁱ.

O que chamamos aqui de movimento decolonial se constitui, na realidade, de uma rede de intelectuais fronteiriços [uns e umas mais do que outros e outras], com diferenças inscritas em seus corpos, em suas localizações, em suas histórias e em suas experiências socioculturais. As diferenças e/ou tensões existentes neste movimento podem ser percebidas, por exemplo, nos escritos de Cusicanqui (2010), quem faz um alerta sobre a necessidade de que o aparato conceitual produzido na academia dialogue e se comprometa com as lutas sociais, apontando para o grupo modernidade/colonialidade:

Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio [os EUA], recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización. (CUSICANQUI, 2010, p. 58).

Dentre as lacunas deixadas pelo Grupo modernidade/colonialidade [o que não seria uma exclusividade sua] encontra-se a questão de gênero, o que o próprio Escobar (2003), membro do Grupo, reconhece como falha. Curiel (2007) aponta para a relevância do conceito de colonialidade do poder, como colocado por Quijano (2000), mas ressalta que o tema e os efeitos do colonialismo não é um assunto novo; e que, antes de se construírem como conceitos na academia, as lutas pela descolonização passam primeiro pelos movimentos sociais. A autora destaca ainda que as lutas e a produção bibliográfica promovidas por muitas feministas, com exceção de algumas mulheres do “Norte”, são desconsideradas pela teoria decolonial.

Outras questões permanecem em aberto, neste sentido, como a da natureza e a de formas alternativas de economia, por exemplo, como assume Escobar (2003), em relação ao modernidade/colonialidade.

5 Considerações finais

Compreendemos que a (des)construção e a visibilização do conhecimento no contexto latinoamericano se trata de um processo complexo, ainda emergente, mas que se mostra em andamento, o que torna compreensível as tantas lacunas ainda por preencher no interior deste movimento decolonial. Um olhar atento para cada ação cotidiana travada nas mais diversas lutas dos movimentos sociais na região denotaria a riqueza de conhecimentos (re)elaborados a todo tempo, o que torna impossível a tarefa de mapear a sua totalidade, mas que, cada vez mais, tem tensionado a academia a escutar e reconhecer as vozes que ecoam dos de diferentes lugares que ocupam grupos subalternizados. Para a academia, cabe a tarefa urgente de aprender a ver, escutar e sentir o que estes sujeitos têm a ensinar e aprender a aprender de outro modo, com outras epistemologias.

Referências

- ACOSTA, A. **Bem viver**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**, ano 8, jan./jun. 2000.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, maio./ago. 2013.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Descolonizar la universidad: la hybris del punto cero e el dialogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidade epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur-Sur CLACSO, 2005.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre el colonialismo**. 1950.
- CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. Colombia: **Nómadas**, n. 26, abr. 2007.
- CUSICANQUI, R. S. **Ch'ixinakaxutxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010.
- DUSSEL, E. Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). In: DUSSEL, E. **Filosofía de la cultura y transmodernidad: ensaios**. México: UAM-Iz, 2005.

- DUSSEL, E. **Filosofiana América Latina:** filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1977.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidade/colonialidade latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, jan./dez. 2003.
- FALS BORDA, O. Es posible una sociología de la liberación? *In:* FALS BORDA, O. **Colonialismo intelectual.** 1970.
- FANON, F. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GROSFOGUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In:* CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, 1995.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In:* LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur-Sur CLACSO, 2005.
- MACAS, L. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. *In:* **Pueblos indígenas, estado y democracia.** CLACSO, 2005.
- MALDONADO-TORRES, N. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, n. 9, jul./dez. 2008.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente – Exército Zapatista de Libertação Nacional. Acima, pensar o Branco – a geografia e o calendário da teoria. Conferência proferida no **Primeiro Colóquio Internacional In Memórian Andrés Aubry.** San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2007.
- MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MIGNOLO, W. **La ideia de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Editorial Gedisa, 2007a.
- MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *In:* CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007b.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Apresentação da edição em português. *In:* LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur-Sur CLACSO, 2005.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur-Sur CLACSO, 2005.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, v. 6, n. 2, 2000.

SANTOS, B. S. **Descolonizar el saber, reinventar el poder.** Montevideo: Ediciones Trilce, 2010a.

SANTOS, B. S. **Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal.** Buenos Aires, CLACSO, 2010b.

SANTOS, B. S. **Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatória.** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

SOLANO, X. Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. In: SOLANO, X; HERNÁNDEZ, R. A; ALONSO, J; BÁEZ, M; KÖHLER, A; ESCOBAR, A; KROTZ, E; CAMPOS, M. D; RESTREPO, E; FLORES, J. A; REARTES, D; BERTLY, M; MENDIZÁBAL, S; GARCÍA, J. L; NAHUELPAÍN, H; DIETZ, G; MATEOS, L. S; MACLEOD, N; DUARTE, Á. I; BERRÍO, L. R; ARAYA, M. J; MASSON, S; VARGAS, V; CUMES, A; APARICIO, R. J; BLASER, M; PEARCE, J; RAPPAPORT, J; SPEED, S; MORA, M; HALE, C. R; CASAS, M. I; OSTERWEIL, M; POWELL, D; VALDÉS, G; SANDOVAL, R; SALCIDO, R; GALLEGOS, M; GONZÁLES, M; MARTÍNEZ, R; OLIVEIRA, J. P. de; OLIVEIRA, M; MARCOS, S; MONTOYA, R; LUGONES, M; MIGNOLO, W. **Conocimientos y prácticas políticas:** reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Chiapas – Ciudad del México – Ciudad de Guatemala – Lima: CIESAS – UNICACH – PDTG/UNMSM, 2011.

WALSH, C. Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, n. 26, abr. 2007.

ⁱ Libertaçao é o termo utilizado por grande parte dos intelectuais decoloniais na América Latina, em contraposição à “emancipaçao” da teoria crítica europeia (ver Dussel, 1977).

ⁱⁱ Em 2010, dos 13 integrantes do Grupo modernidade/colonialidade, 11 eram homens, todos brancos, 6 lecionavam em universidades norteamericanas (BALLESTRIN, 2013). Para Cusicanqui (2010), “*El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación*” (CUSICANQUI, 2010, p. 66-67).