

**BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS [Org.]**

# **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**

**'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado**

2ª edição



N. Cham.: 112.1 C749 2006

Título: Conhecimento prudente para  
uma vida decente : "um discurso



146501511 Ac. 423108

 **CORTEZ  
EDITORA**

## Walter D. Mignolo

### Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica

#### 1. DO TOTALITARISMO EPISTÊMICO AO “PARADIGMA DE UM CONHECIMENTO PRUDENTE PARA UMA VIDA DECENTE”

No seu provocatório *Um Discurso sobre as Ciências*, Boaventura de Sousa Santos faz duas considerações cruciais que eu gostaria de usar como trampolim para a minha argumentação:

- a) “a Ciência Moderna, saída da revolução científica do século XVI pelas mãos de Copérnico, Galileu e Newton, começava a deixar os cálculos esotéricos dos seus cultores para se transformar no fermento de uma transformação técnica e social sem precedentes na história da humanidade” (Santos, 1987: 7);
- b) “Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que *nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas*” (Santos, 1987: 10-11; ênfase minha).

As duas citações anteriores põem em causa a crença enraizada na “ciência” enquanto ponto de chegada na história da humanidade, um tema que gostaria de desenvolver, convidando aqui o leitor a imaginar o modo de olhar a “ciência” da perspectiva daquelas formas de conhecimento às quais foi negada a racionalidade em nome da “ciência”. No século XVI ocorreu uma recusa epistémica idêntica, invocando a história e a alfabetização. Do século XVI em diante, uma certa conceptualização do conhecimento, que ia da teologia à ciência, passando pela filosofia (secular), tornou-se o padrão utilizado tanto pela

emancipação como pela regulação, nesse movimento dual e complementar que Santos tem vindo a articular em várias das suas obras. Acima de tudo, porém, os padrões epistémicos estabelecidos em nome da teologia, da filosofia e da ciência tornaram possível que fosse negada racionalidade a todas as outras formas de conhecimento. Neste sentido preciso, a cumplicidade entre a modernidade e o conhecimento, auto-definida como um ponto de chegada planetário, foi ao mesmo tempo colonialidade enquanto negação epistémica planetária. Hoje, a descolonização já não é um projecto de libertação das colónias, com vista à formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de descolonização epistémica e de socialização do conhecimento. A “diversidade epistémica” será o horizonte para o qual convergem o “paradigma de transição” (ou um paradigma de conhecimento prudente para uma vida decente), proposto por Santos, e “um outro paradigma” que está a surgir da perspectiva de conhecimentos e racionalidades subalternos (Mignolo, 2000, 2003). A minha argumentação, aqui, terá duas partes e várias secções. A primeira parte trata a crise da racionalidade no quadro da história “interna” da modernidade europeia e da civilização ocidental, incluindo a emergência da “epistemologia feminista” enquanto crítica dos fundamentos patriarcais da racionalidade científica. Na segunda parte, exploro a “diversidade epistémica” relativamente à racialização de outras formas de conhecimento e vinculo o totalitarismo científico à colonialidade. Insisto em que, se o “colonialismo” pode ser tomado como uma relíquia do passado, a “colonialidade” está bem viva. O totalitarismo científico é hoje, de facto, um aspecto da “colonialidade global”, isto é, das formas que o “colonialismo antigo e territorial” está a assumir hoje, como argumentarei na última parte deste capítulo.

O que está em jogo aqui, portanto, não é apenas a “ciência” como conhecimento e prática, mas toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial; a celebração da ciência na perspectiva da modernidade e a revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistémica que, em nome da *modernidade*, foi exercida enquanto forma particular da *colonialidade*. No mundo secularizado da ciência posterior ao século XVIII, a opressão epistémica era a nova face da opressão religiosa no mundo sagrado do Cristianismo durante os séculos XVI e XVII. As afirmações de Santos citadas acima apontam para dois momentos fundamentais do imperialismo/colonialismo na Europa. Ou, melhor ainda, o momento original da colonialidade do poder e do conhecimento e a sua rearticulação em meados do século XVIII. O que quero eu dizer quando falo de colonialidade do poder e colonialidade do saber? As duas categorias foram introduzidas na língua castelhana da América Latina com vista a dar conta de diferentes aspectos do diferencial epistémico colonial que, desde o século XVI, preside à crença na superioridade da ciência e do saber ocidentais (ver os meus comentários a Ilya

Prigogine, adiante) e na duvidosa racionalidade do conhecimento em línguas que não sejam o grego e o latim ou as suas versões vernáculas (italiano, espanhol, português, francês, alemão e inglês), isto é, as línguas vernáculas coloniais da modernidade ocidental. A “ciência” (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da língua; as línguas não são meros fenômenos “culturais” em que os povos encontram a sua “identidade”; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito. E, uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber veio a gerar a colonialidade do ser<sup>1</sup>. Abundam os exemplos de “colonialidade do ser”, embora este não seja o lugar próprio para abordar em pormenor essa questão. Será suficiente lembrar a obra *Peau Noire, Masques Blanches* (1952), de Frantz Fanon, para perceber os limites do conhecimento ocidental (Marx, Freud, Nietzsche) aos olhos de uma pessoa negra das Caraíbas francesas que pensa a partir das margens de uma história do pensamento e numa língua que não são propriamente as suas. Para Fanon, a ontologia do ser é menos credível e significativa do que para Emmanuel Levinas; e, para Fanon, o frente-a-frente ou o “outro do ser” de Levinas estão também limitados a uma genealogia do pensamento a que ele, Fanon, não pertence<sup>2</sup>. Será desnecessário dizer que a “colonialidade do ser” não é uma subjectividade que floresça sob condições sociais e económicas para produzir “pensamento científico” e para concentrar “descobertas científicas”. Entre pensadores europeus perspicazes do século XVIII persistia uma crença ilusória e um erro que não chegava a ser surpreendente quando olhamos para a história a partir da perspectiva da colonialidade do poder em vez do poder da modernidade, como fez Kant, seguindo

---

1. Um caso relevante acerca do totalitarismo das culturas “científicas” e “eruditas” são as estruturas conceptuais e as teorias que foram produzidas e expressas em espanhol ou português e que teriam de ser apresentadas em longos parágrafos e notas de rodapé. Não seria preciso oferecer tantos pormenores se a minha estrutura conceptual fosse já expressa em alemão, francês ou inglês. Algumas referências seriam suficientes. O leitor poderia rapidamente encontrá-las numa biblioteca ou na Internet. Não se passa o mesmo com o espanhol ou o português, duas línguas que estão fora do elenco das línguas “reconhecíveis” pela ciência. Não é fácil ser verde, como dizia o Sapó Cocas. Se necessitar de informação sobre modernidade/colonialidade e colonialidade do poder, deverá o leitor ver Quijano, 2000a e 2000b e Lander, 2000. Nenhum destes dois conceitos podem ser entendidos no âmbito de narrativas lineares e cronológicas cujos *lugares de enunciação* estão situados nas línguas epistémicas dominantes da segunda modernidade (o Iluminismo), isto é, o francês, o alemão e o inglês. A hegemonia epistémica relaciona-se com a língua do poder e, no mundo moderno ocidental, as línguas do poder, por sua vez, têm estado relacionadas, desde o século XVI, com a expansão imperial. Sobre as ligações entre a colonialidade do poder e do conhecimento e a geopolítica do conhecimento, veja-se Mignolo (2000); Catherine Walsh *et al.*, orgs. (2002); e Grosfoguel e Rodriguez (2002), especialmente a introdução.

2. Ver Maldonado-Torres (2002; 2003).

os passos de Hume. Com a arrogância cega a que só a ignorância se pode dar ao luxo, afirmava Kant:

Os Negros de África não têm por natureza nenhum sentimento que se eleve acima do insignificante. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo de um Negro que tenha mostrado talentos, e afirma que entre as centenas ou milhares de negros que são transportados dos seus países para outros lugares, ainda que muitos deles tenham sido libertados, ainda não foi encontrado nenhum que tenha apresentado algo de grandioso na arte ou na ciência ou qualquer outra qualidade digna de apreço, apesar de entre os brancos ter sempre havido alguns que se elevaram da mais baixa ralé e que, através de dotes superiores, ganharam o respeito do mundo (*Kant, 1763, secção IV*).

Kant reproduziu este esquema nas suas lições sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático, publicadas no período final da sua vida, em 1790. Copérnico ou Galileu poderão não ter pensado como Kant; talvez não tenham pensado de todo acerca da “capacidade” de outros seres humanos para a “ciência”. Fizeram, digamos assim, o que lhes parecia natural. O que parecia natural para Copérnico, Galileu ou Kant na Europa não surgia, da mesma maneira, a alguém em África ou na Ásia. Mas o problema não está na prática daquilo a que se tem chamado “ciência”. O problema, o enorme problema, emerge da forma como a “revolução científica” foi concebida. Ela foi concebida como um triunfo da modernidade na perspectiva da modernidade, uma autocelebração que correu em paralelo com a crença emergente na supremacia da “raça branca”. O problema estava na falta de consciência de que a celebração da revolução científica enquanto triunfo da humanidade negava ao resto da humanidade a capacidade de pensar. Isto é, o poder da modernidade ocultava, ao mesmo tempo, a colonialidade (do poder, do saber, do ser). A colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado obscuro da modernidade e o facto de nunca ter havido, nem poder haver, modernidade sem colonialidade. Da mesma forma que a “ciência” e o “conhecimento científico” estão implicados na equação, o conceito moderno de conhecimento e de ciência foi concebido e usado para descartar conhecimentos e formas de saber inscritas em línguas vernáculas não ocidentais e coloniais e nas suas origens clássicas (grego e latim). A colonialidade (do poder, do conhecimento e do ser) aponta, por outras palavras, para a sempre oculta implicação de negação e repúdio em nome dos valores da modernidade ocidental (valores cristãos, entenda-se de base católica e protestante: a fé, a ciência, a liberdade, a democracia, a justiça, os direitos humanos, etc.). A ruptura e a disjunção que a colonialidade (do poder, do conhecimento e do ser) introduz no avanço triunfal da “modernidade” — substituindo ordens económicas, sociais e epistémicas “antigas e tradicionais” —

aparecem como a única realidade existente. O mundo caminha inexoravelmente em direcção aos objectivos da "modernidade" e as únicas possibilidades que restam àqueles que gostariam de ter outras alternativas estão na dissidência "dentro" dos próprios objectivos da modernidade. Quaisquer outras possibilidades serão excluídas.

Neste sentido preciso, o conceito ocidental de modernidade pode ser e é totalitário. A ciência, como Santos observou acerca do direito (Santos, 1995: 56-110), tanto pode ser regulatória como emancipatória. Na sua face regulatória, a ciência tem servido como padrão para avaliar todas as formas de conhecimento que não se enquadrem nos limites, nos regulamentos, nas normas e nos princípios daquilo que foi criado e concebido como uma supremacia epistémica. É neste sentido também que a origem (a metáfora do "pecado original" que Marx usou para descrever a "acumulação original") do totalitarismo epistémico foi estabelecida, no século XVI, em duas direcções, uma das quais capitalizou a transformação de uma genealogia do conhecimento vinda da Grécia, das traduções árabes dos textos gregos e latinos. O árabe foi eliminado de forma consistente enquanto língua de conhecimento. Assim, embora tivessem trabalhado a partir da genealogia das fontes de conhecimento gregas e latinas, Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642) introduziram a matemática no trabalho de cálculo da mecânica do universo — a fé foi substituída pela razão. Galileu e Giordano Bruno (1548-1600) foram ambos acusados de transgressão do conhecimento baseado em primeiros princípios. Galileu Galilei retractou-se e salvou a vida; Bruno, por seu lado, decidiu manter a sua crença e foi queimado. Nas palavras de Karl Jaspers, Giordano Bruno era ainda um crente, enquanto Galileu Galilei era já um "conhecedor".

Nos séculos XVI e XVII, o totalitarismo epistémico não era *científico*, mas *teológico* — e a própria ciência era concebida como a versão secular de um totalitarismo epistémico teológico. Uma das suas manifestações foi a exclusão das contribuições árabes para a ciência, a filosofia e a matemática (Crombie, 1979: 51-80). Podemos interpretar esta mudança como paradigmática. Deverá ficar claro, contudo, que este tipo de "mudança paradigmática" teve lugar no âmbito do "Mesmo Paradigma", posto que todas as outras formas de conhecimento à escala do planeta já haviam sido declaradas fora de jogo. Na versão grandiosa da história da ciência de Santo Agostinho a Galileu, o preconceito é tão grande que o Mesmo Paradigma serve como quadro de análise das mudanças "internas" e para descartar (reconhecendo obviamente a sua contribuição) outras formas de conhecimento e ignorar o que está para além do Mesmo Paradigma e algumas referências inevitáveis, como a contribuição que o conhecimento árabe trouxe à cristandade ocidental latina. É compreensível, por isso,

que a “revolução científica” tenha sido, de facto, uma “revolução caseira”, o que não é o mesmo que negar as suas contribuições para a emancipação, a regulação e a opressão. A continuidade paradigmática (mais do que a ruptura) que aqui postulo pode não ser aceite sem mais pelos historiadores da ciência, da filosofia e da epistemologia, na medida em que todos trabalham no âmbito do Mesmo Paradigma. Os filósofos seculares do século XVIII celebraram o abandono da Teologia e o avanço para o mundo racional da ciência, onde a *verdade* substituiria a *crença*; um mundo em que Galileu não tivesse de retractar as suas afirmações.

A continuidade entre a teologia e a ciência, por um lado, e a percepção de que a ciência é a teologia do momento secular do mundo moderno/colonial, por outro, pode ser entendida se considerarmos o culto dos números. Na ciência, os números passaram a ocupar o lugar que as letras assumiam na teologia. É, por isso, tanto mais curioso que as civilizações antigas das Américas, que apresentavam um elevado grau de sofisticação em matéria de números — uma sofisticação tão grande, de facto, que era difícil a sua compreensão para teólogos treinados nas letras —, já por alturas do século XVIII tivessem sido declaradas primitivas e, conseqüentemente, fora de jogo na marcha triunfal da razão ocidental que estava a substituir a teologia cristã ocidental.

Há uma diferença de cerca de 20 anos entre a publicação da *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) do jesuíta espanhol Jose de Acosta (1539 — 1600) e a publicação do *Novum Organum* de Francis Bacon, procurador-geral da Inglaterra<sup>3</sup>. O frontispício da *Instauratio Magna* de Bacon, em que está incluído o seu *Novum Organum*, que ele pensava ser um novo método para substituir o de Aristóteles, retrata um navio a passar pelos pilares de Hércules, que simbolizavam, para os antigos, os limites das explorações possíveis pelos seres humanos. A imagem representa a analogia entre as grandes viagens de descobrimento e as explorações que levavam ao avanço do saber. Bacon, contrariando essa representação, refutou Aristóteles e procurou um Novo Método, não um *Orbis Novus*, mas um *Novum Organum*. Bacon e Acosta tinham em comum a crítica de Aristóteles e dos fundamentos do conhecimento nos livros — mas por diferentes razões. Acosta valorizava a experiência directa ao rejeitar o conhecimento livresco, enquanto Bacon valorizava a Razão na sua crítica à filologia, ao Humanismo Renascentista e ao conhecimento livresco. Bacon pretendia o “incremento do conhecimento” logo na primeira página de *Instauratio Magna*, em latim, citando o Livro de Daniel: “Muitos passarão e o conhecimento aumentará”. Talvez ele tenha acreditado, de facto, que o aumento do conheci-

3. Para uma análise da obra de José Acosta, ver Mignolo, 2002b.

mento numa dada genealogia significava, ao mesmo tempo, a diminuição do conhecimento na mesma genealogia, já que, ao tomarem a parte pelo todo, Bacon e muitos outros não foram capazes de compreender o alcance da diversidade epistémica do mundo, ocultada pela celebração exclusiva da Razão. No espaço de vinte anos que separa Acosta de Bacon — um diferencial de geração, segundo a contagem padrão dos teóricos das gerações, o qual foi também um momento de mudança da hegemonia imperial (de Espanha e Portugal para a Holanda e a Inglaterra) — a teologia começou a ser substituída pela Filosofia e pela Ciência, e o conhecimento do Novo Mundo — nunca reconhecido enquanto fonte de conhecimento — tornou-se o “jovem” continente nos escritos dos cientistas naturais e dos filósofos franceses e alemães da modernidade. Na marcha triunfal da modernidade e da Razão, Bacon não se limitou a deixar para trás Acosta; deixou-o de fora, no Sul Latino da Europa.

Acosta nasceu em 1539, uns anos antes da morte de Copérnico, em 1544. Bacon era três anos mais novo do que Galileu. Mas por que razão se produziu um vazio na história entre estes nomes, uma ruptura na continuidade? Noutro lugar expliquei essa ruptura enquanto racialização da diferença imperial (Mignolo, 2002b). A França, a Inglaterra e a Alemanha não colonizaram a Península Ibérica, mas demonizaram-na através da Lenda Negra e pela conversão dos Latinos do Sul como inferiores, até certo ponto, aos Anglo-saxões do Norte. A racialização foi, desde o início, epistémica e não apenas cultural. Assim, enquanto em 1590 o jesuíta espanhol José de Acosta dizia, no prefácio do seu clássico *Historia Natural y Moral de las Indias*, que compreender o mundo natural era compreender Deus, a sua vontade e os seus desígnios, Bacon apresentava uma estrutura do conhecimento diferente no seu *Novum Organum* (1620).

A melhor divisão da aprendizagem humana é a que deriva das três faculdades da alma racional, que é a necessidade de aprender. A História faz referência à *Memória*, a *Poesia* à *Imaginação*, e a *Filosofia* à *Razão*. [...] Consequentemente, destas três fontes, *Memória*, *Imaginação* e *Razão*, fluem estas três emanações, *História*, *Poesia* e *Filosofia* (Mignolo, 1995: 200).

No plano histórico, tanto a fractura como a continuidade entre fé e razão, teologia e ciência podem ser vistas, de facto, como um “desvio subparadigmático” dentro do “mesmo paradigma”: a concepção ocidental do conhecimento que “nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”, como Santos afirma no parágrafo (b) acima citado. Nos finais do século XVI e inícios do século XVII, ocorreu uma *dupla ruptura epistemológica* (usando a expressão de Santos num sentido ligeiramente diferente mas complementar



[Santos, 2001: 271]): uma ruptura cronológica dentro da mesma tradição (isto é, uma ruptura subparadigmática) e uma ruptura espacial. A segunda destas rupturas introduziu uma fractura, a descontinuidade da diferença epistémica colonial: colonização de pessoas à margem da razão cristã e ocidental, com outras lógicas e histórias, não-europeias, do conhecimento. Tratou-se, aqui, de uma ruptura epistemológica propriamente dita, mas transformada em diferença colonial através da rejeição de outras formas de conhecimento. Nesse período de trinta anos terá havido, então, dois processos cruciais: o primeiro foi o processo da colonização do tempo e o outro o da colonização do espaço. A colonização do tempo resultou na “invenção da Idade Média” e a colonização do espaço na “invenção da América”.

Na sua *Historia Natural y Moral de las Índias*, Acosta corrigiu, sem o questionar, o conhecimento teológico acerca do planeta e do cosmos que não se baseava na experiência proporcionada pela “descoberta”, pelos espanhóis, do que para eles era uma parte desconhecida do planeta. Copérnico, Galileu e Bruno “olhavam para cima”, enquanto Acosta “olhava para trás” e “olhava para o lado”. Ao olhar para trás, Acosta estava, de facto, a protagonizar duas rejeições complementares: a correcção, ainda que respeitosa, do saber “antigo” no âmbito da genealogia do pensamento em que se apoiava, da Sagrada Escritura aos filósofos gregos e aos teólogos cristãos (São Tomás); e o esquecimento “inconsciente” do pensamento rigoroso e das contribuições do mundo árabe para a filosofia, a ciência e a teologia (Al-Jabri, 1994). Bacon e, depois dele, Descartes e Kant, deixaram de “olhar para o lado” e concentraram-se na colonização do tempo e na produção de um “novo” conceito de conhecimento, baseado na “razão”, na “filosofia” e na “ciência”, e não na “fé”, na “retórica” e na “teologia”. O desvio do “subparadigma” teológico para os “subparadigmas” filosófico e científico funcionou sempre de maneira conjunta dentro do mesmo “macroparadigma” (i.e., o conceito ocidental de conhecimento): criticando o “antigo” dentro do mesmo paradigma (o conhecimento nas línguas grega e latina) e construindo, ao mesmo tempo, a ideia de “modernidade no tempo”, por um lado, e “negando” o “diferente” (o conhecimento nas línguas árabe, nahuatl, aymara e quechua) e edificando a ideia de “modernidade no espaço/tempo” (como na filosofia da história de Hegel), por outro. Esta segunda operação, paralela à primeira, foi apresentada também como subsidiária, no sentido de que a cristianização e a civilização iriam trazer os povos e conhecimentos “atrasados no espaço” para o “presente no tempo”, representado, de maneira bem sucedida, pela teologia, a filosofia secular e a ciência. Desta forma, ao “olharem para cima”, Copérnico, Galileu e Bruno faziam-no a partir de uma plataforma muito específica que não se apoiava nas contribuições chinesas ou árabes para o conhecimento, mas na afirmação da genealogia do pensamento e do conheci-

mento em grego e em latim. Basta olhar para as biografias dos principais nomes da construção das ciências ocidentais (Copérnico, Galileu, Kepler e Newton) para identificar a configuração geo-política (incluindo, é claro, a linguística) do seu pensamento. A incapacidade dos historiógrafos para perceber que a epistemologia ocidental era ao mesmo tempo a história das realizações modernas e dos adiamentos e das negações coloniais, pode parecer surpreendente se presumirmos que essa historiografia se apoia na razão, e não na fé. A fé sobre a qual foi construída uma parte significativa da historiografia ocidental, incluindo a da epistemologia, foi descrita por Santos como “a epistemologia da cegueira” (Santos, 2001; Santos, 1995: capítulo 2).

Resumindo, o totalitarismo teológico do século XVI foi traduzido, entre o início do século XVII e o século XVIII, para um totalitarismo científico e, no plano filosófico, secular. Esta tradução ocorreu paralelamente a uma mudança de hegemonia entre os países ocidentais imperiais: a Holanda (onde Descartes escreveu o seu discurso do método) e a Inglaterra (onde Bacon escreveu o seu *Novum Organum* cerca de 15 anos antes do livro pioneiro de Descartes) estavam a substituir a Espanha (onde Sepulveda, Las Casas e Vitoria debatiam a humanidade dos índios) e Portugal na liderança comercial e ideológica do ocidente (Arrighi, 1994, Arrighi and Silver, 1999). *A mudança paradigmática não foi, pois, universal mas regional; de facto, tratou-se de uma mudança subparadigmática no âmbito da história da Europa e da construção da diferença epistémica colonial em relação a outras genealogias, histórias e práticas epistémicas.* Enquanto na história da Europa paradigmas anteriores eram “superados”, na história mundial os paradigmas diferenciais eram negados. Isto é, a diferença epistémica colonial viria a ser conhecida e aceite enquanto teologia, filosofia e ciência ocidental em contraposição à árabe-islâmica, à chinesa ou à ameríndia. No século XVIII, a transformação da filosofia e os fundamentos da razão científica, no sentido preciso em que Santos a define no parágrafo b) citado, foi, em primeiro lugar e acima de tudo, teológica. Por trás da ideologia da ciência moderna e do conceito secular (e filosófico) de razão, a teologia oferecia, verdadeiramente, os fundamentos do totalitarismo epistémico através da instauração da distinção entre “universais e particulares” (Beuchot, 1981). Ora, se os princípios lógicos e epistémicos da modernidade podem ser situados na cumplicidade entre razão teológica e razão científica (e, é claro, na transformação da filosofia teológica em filosofia secular, de S. Tomás a Kant, digamos), o facto de que tais princípios se pudessem tornar totalitários não pode ser explicado pela força dos princípios em si mesmos, o que, obviamente, corresponde a uma das explicações avançadas pelos defensores do excepcionalismo europeu. A explicação não reside no poder essencial dos princípios em si mesmos, mas antes na cumplicidade, desta vez, entre uma determinada forma de conheci-

mento e um determinado momento na história: a criação da economia capitalista, tal como a conhecemos hoje.

## 2. A DESCOBERTA DA "COLONIALIDADE" E A EMERGÊNCIA DE "UM OUTRO PARADIGMA"

As histórias que contei na secção anterior ilustram um duplo processo histórico, de que só um lado era visível: a modernidade. O outro lado, a colonialidade, permaneceu invisível sob a ideia de que o "colonialismo" seria um passo necessário em direcção à modernidade e à civilização; e continua a ser invisível hoje, sob a ideia de que o colonialismo acabou e de que a modernidade é tudo o que existe. Uma das razões para só se ver metade da história é que esta foi sempre contada do ponto de vista da modernidade. A colonialidade era o espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha, e ainda tem, de conquistar, de superar, de dominar. Nos séculos XVI e XVII, o cristianismo enquanto filosofia (a teologia) e enquanto prática (o colonialismo nas Américas) estabeleceu os alicerces da modernidade/colonialidade e o privilégio de um lugar de enunciação que a filosofia secular, dois séculos mais tarde, e a santificação da ciência, no século XIX, viriam a capitalizar: da perspectiva do cristianismo, as outras religiões, bem como os seres humanos e os conhecimentos humanos por todo o planeta, eram classificados e hierarquizados como "não tendo ainda lá chegado". Contudo, a única perspectiva a partir da qual essa classificação se efectuava era o cristianismo. As religiões e os saberes islâmico-árabes ou confucionistas-chineses, as "idolatrias" (!) e os "conhecimentos" incas/aztecas foram, todos eles, descritos, classificados e hierarquizados. E a única perspectiva epistémica era o cristianismo que detinha o duplo privilégio de ser um dos lugares da crença e do conhecimento humano e o único lado de cuja perspectiva todas as outras crenças e conhecimentos podiam ser descritos, classificados e hierarquizados. Não quer isto de modo algum dizer que alguma das alternativas ao cristianismo teria sido "melhor" ou "preferível", ou que não teria havido espaço para a crítica. O que estou a afirmar não é uma defesa ou uma celebração do não-ocidental, mas uma crítica do critério hegemónico de dois pesos e de duas medidas da filosofia ocidental do conhecimento e a rejeição sumária do que os pensadores modernos inventaram como sendo tradicional. A questão aqui não é que a "tradição" seja inventada. Isso é óbvio. O que não é óbvio é que a *tradição tenha sido inventada na perspectiva da modernidade porque a "tradição" era a diferença colonial necessária para afirmar e defender a ideia de modernidade* (Mignolo, 2003a).

Este *privilégio* oculto, disfarçado de triunfo celebratório da espécie humana, que se arroga o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar

o resto da humanidade, é a colonialidade do poder. Ou melhor, a colonialidade de poder enquanto a condição de possibilidade embutida na modernidade, mas que não é possível sem a disfarçada violência e justificação de negações que constituem a colonialidade. Assim, a negação de todas as outras formas de racionalidade a partir da perspectiva da razão filosófica e científica revela a dupla face da modernidade/colonialidade. Interrogamo-nos hoje por que razão esta crença se conseguiu entranhar de maneira tão forte não apenas no público em geral, mas entre todos os tipos de cientistas, filósofos analíticos e estudantes, em quem estas crenças são inculcadas da mesma forma que a Igreja incute as suas próprias crenças nos seus seguidores. Não é facilmente entendido o simples facto de não poder haver modernidade sem colonialidade, de a celebração das razões científicas ser, ao mesmo tempo, a negação de outras formas de conhecimento. A racionalidade científica ocidental é, de facto, uma realização que tem de ser reconhecida. Desse reconhecimento, porém, não se pode deduzir que a "racionalidade científica ocidental", tal como o cristianismo nos séculos XVI e XVII, seja a "única forma" a ser pregada, imposta e aceite pelo resto do mundo. As consequências práticas das realizações científicas e a ideologia que as acompanha são hoje visíveis por todo o lado desde o extermínio da natureza até à marginalização e extermínio de seres humanos. Esta é a dupla face e a dupla densidade da modernidade/colonialidade. A modernidade é um projecto que não poderá nunca ser completado, porque a modernidade não pode sê-lo sem a colonialidade. O futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direcção da completude do projecto incompleto da modernidade (nas suas versões marxista ou habermasiana), mas deve ser pensado, antes, em termos de "transmodernidade" (Dussel), de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes possam contribuir. A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistémico, implica a superação da modernidade/colonialidade, o simples facto de nunca ter havido tradição sem modernidade porque a modernidade a inventou; de nunca ter havido ciência e mito, porque a perspectiva científica necessita da invenção da razão mítica para se justificar a si mesma como razão racional; em síntese, o "mito da modernidade" é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo *tout court*, tal como o estamos a testemunhar no início do século XXI à escala global. O totalitarismo da ciência e da razão científica vai muito para além da própria ciência. Resumindo, este meu artigo debruça-se sobre a modernidade na perspectiva da colonialidade, com vista a reconhecer que a modernidade tem duas faces, uma libertadora e outra despótica.

O reconhecimento dos limites da modernidade, contudo, não pode ser superado a partir da perspectiva da mesma modernidade que é objecto de crítica. É necessária a perspectiva da colonialidade daqueles que sofreram as conse-

quências do lado "mau" da modernidade. Bartolomé de Las Casas é necessário, mas não suficiente. Também necessitamos da perspectiva de Waman Puma de Ayala e de Alvarado Tezozomoc. Karl Marx é necessário, mas está longe de ser suficiente. Precisamos de Frantz Fanon, W. E. B. Dubois, Gloria Anzaldúa, Mohammed Abed Al-Jabri, Vine Deloria Jr, etc., para "corrigir" o lado "mau" da modernidade e para "nos movimentarmos numa direcção diferente" e não necessariamente na direcção do que se supõe ser a do lado bom da modernidade. Não pode haver uma direcção, mesmo que seja boa, porque uma direcção, apenas uma direcção, como Las Casas costumava dizer, leva também ao totalitarismo. Não basta abraçarmos a perspectiva da modernidade e sentirmo-nos culpados e fazermos um esforço honesto para corrigir os erros. Os problemas não estão no erro. O problema é *que não pode haver um caminho, uni-versal. Tem de haver muitos caminhos, pluri-versais. E este é o futuro que pode ser alcançado a partir da perspectiva da colonialidade com a contribuição dada pela modernidade, mas não de modo inverso.* O primeiro cenário conduz à pluri-versalidade; o segundo, à uni-versalidade, a uma inclusão generosa do diverso dentro do mesmo do lado bom da modernidade. Em vez de olhar para a modernidade na perspectiva da colonialidade (mais do que o inverso, que é a forma "normal" de olhar as coisas), consideremos aquilo que a modernidade negou explicitamente ou repudiou e comecemos a pensar a partir daí, e não a partir dos legados grego e latino. A negação e o repúdio em nome da modernidade (religiosa, filosófica, económica, jurídica, ética, etc) eram totalitários no sentido em que negavam e repudiavam tudo o que não estivesse de acordo com os princípios restritos e limitados de uma crença fundamentalista na universalidade.

As mudanças históricas no conceito "moderno" de conhecimento (isto é, no plano cronológico desde o Renascimento e no plano linguístico reduzido aos fundamentos gregos e latinos e às línguas vernáculas europeias) podem ser entendidas semanticamente através das mudanças de significado da *scientia* do latim para a *science* vernácula (em inglês como em francês) ou *Wissenschaft* em alemão. A própria palavra "ciência" em si mesma é, simplesmente, a palavra latina para conhecimento: *scientia*. Até à década de 1840, aquilo a que hoje chamamos ciência era filosofia natural e tanto assim era que mesmo o grande livro de Isaac Newton sobre o movimento e a gravidade, publicado em 1687, se chamava *Os Princípios Matemáticos da Filosofia Natural (Principia Mathematica Philosophiae Naturalis)*. Para si próprio e para os seus contemporâneos, Newton era um filósofo. Algo de novo estava a acontecer na filosofia natural, contudo, que viria ser chamado de *nova scientia*, "novo" conhecimento. Teve o seu início com Mikolaj Kopernik (1473 — 1543), cujo nome polaco foi latinizado para Nicolau Copérnico. Talvez como indicação de que o conhecimento estava a ser racializado, os nomes e a língua polacos estavam fora do domínio e da autoridade

de do latim enquanto língua da *scientia*. A mudança em questão é já perceptível na viragem do século XVI quando, por exemplo, consideramos a *Historia Moral y Natural de las Indias* de Acosta e o *Novum Organum* de Bacon. Todo o paradigma filosófico que Acosta herdara da Antiguidade (da Bíblia, de autores gregos e latinos — com o assinalável silêncio sobre a contribuição árabe para a ciência e a matemática [Mignolo, 2002b]) que ele contrastou com, e mudou a partir da, sua própria experiência nas “Índias” (i.e., o Novo Mundo) — seria substituído pelo *Novum Organum* de Bacon, isto é, por um novo método para a aquisição do conhecimento.

No início do século XIX, o sucesso da *nova scientia* era tal que ela passou a afectar todos os “princípios universais do conhecimento”. Immanuel Kant teria gostado de ter uma organização da sociedade que seguisse a lei do cosmos (como foi descrita por Newton), por Kant concebida como “cosmo-polis”. A questão não era a de a *nova scientia* ser concebida como uma *techné* para organizar informação e estruturar argumentação *per se*, mas a ideologia edificada sobre novas condições sociais e em cumplicidade com estas: a *Glorious Revolution* na Inglaterra em 1688, a Revolução Americana em 1776, Revolução Francesa em 1789 e a Revolução Industrial que se desenvolveu a partir de finais do século XVIII. Tudo isto se combinou, como refere Santos, num novo conjunto de condições sociais:

No plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente que via na sociedade em que começava a dominar o estágio final da evolução da humanidade (o estado positivo de Comte; a sociedade industrial de Spencer; a solidariedade orgânica de Durkheim). Daí que o prestígio de Newton e das leis simples a que reduzia toda a complexidades da ordem cósmica tenham convertido a ciência moderna no modelo de racionalidade hegemónica que a pouco e pouco transbordou do estudo da natureza para o estudo da sociedade (Santos, 1987: 17-18).

Em finais do século XIX, Wilhelm Dilthey estabeleceu uma distinção entre as ciências naturais, por um lado, e as ciências humanas (i.e., as ciências sociais e as humanidades), por outro. Nos finais desse século, um dos maiores temas da esfera das ciências sociais era o estudo das raças. Os princípios objectivos dos discursos científicos foram usados para legitimar uma construção ideológica instalada desde o século XVI na teologia e desde o século XVIII na filosofia.

A teologia, a filosofia secular e a ciência são transformações internas da epistemologia ocidental; mudanças paradigmáticas, se quisermos, dentro da mesma cosmologia. É possível, certamente, construir argumentos que realcem

a ruptura epistémica do Iluminismo, e mesmo da “revolução científica”. Contudo, e para além da estrutura das teorias científicas e do método científico, a matriz ideológica da teologia cristã, da filosofia secular e da ciência é obviamente a mesma. Não há interferência da língua e do conhecimento mandarins ou da língua e do conhecimento árabes ou da língua e do conhecimento aymaras. Essas três configurações foram expulsas e construídas como o exterior da modernidade. Obviamente, o exterior só é *ontológico* na perspectiva da modernidade. Na perspectiva da *colonialidade*, o exterior é a necessária fronteira da *modernidade* definida a partir da própria perspectiva da modernidade. Isto é, não há nenhum ponto de vista objectivo em que a *modernidade e a sua exterioridade sejam observadas*. Aquele que “olha” fá-lo a partir da perspectiva da modernidade. A instauração e a auto-legitimação desta matriz ideológica são responsáveis pela negação do “carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”, como refere Santos (1987: 11). Foi este o alicerce do totalitarismo epistémico. Daí que o discurso das ciências seja um discurso regional — o discurso da história regional do pensamento europeu. Essa história particular é, no entanto, dupla. Por um lado, ela é a “história da modernidade europeia” mas, por outro, ela é também a “história silenciada da colonialidade europeia”. Enquanto a primeira consiste numa história de auto-afirmação e de celebração dos sucessos intelectuais e científicos, a outra é uma história de negações e de repúdios de todas as outras formas de racionalidade. O duplo discurso da auto-afirmação e dos adiamentos é a dupla história da modernidade/colonialidade, do renascimento europeu ao Atlântico Norte pós-moderno.

### 3. A GEOPOLÍTICA DA “REVOLUÇÃO CIENTÍFICA”, OS SEUS PRIVILÉGIOS DE SEXO E DE RAÇA

A fim de compreender o duplo discurso da modernidade, que propõe o avanço da humanidade ao mesmo tempo que justifica a subjugação (primeiro epistémica e depois económica, política e legal) da humanidade para poder avançar, é crucial perceber a dupla ruptura epistémica: no tempo, na história da Europa, através do delinear das fronteiras da Idade Média; no espaço, fora da história da Europa, através da construção dos “bárbaros” (“primitivos” desde o século XVIII; “outros” no século XX, durante a Guerra Fria; “nós”, desde o século XVI, sob o ponto de vista dos que foram rotulados de bárbaros, primitivos e outros). A dupla fronteira, temporal e espacial, preparou o terreno para a narrativa canónica da modernidade: as lições de Hegel sobre a filosofia da história e, sem que ele o anunciasse, do conhecimento. Existem hoje diferentes versões das macronarrativas que alargam, sem as violar, as fronteiras da moder-

nidade. Uma dessas macro-narrativas começa há cerca de 30 mil anos — a macronarrativa da ciência (Gould, 1987) que substituiu a narrativa da religião (a criação do mundo por Deus). Uma segunda história começaria com os gregos. A história da ciência e da filosofia, dos gregos até aos nossos dias, faz parte da grande narrativa da civilização ocidental em que, é claro, a revolução científica figura como um dos mais grandiosos sucessos. Uma terceira narrativa começa com o Iluminismo, a secularização do pensamento, o nascimento dos Estados-nação e o triunfo da burguesia sobre as formas monárquicas de governo e sobre a sociedade aristocrática, e a revolução científica.

A revolução científica foi, seguramente, uma grande contribuição mas esteve longe de chegar a uma “totalidade universal” e de ser o ponto de chegada do que o conhecimento humano pode conseguir. Para além disso, de uma conquista técnica não se pode deduzir, automaticamente, uma ética e uma política. Se tal acontece, e acontece com frequência, é porque o raciocínio tem uma lógica semelhante à que Kant aplicou: Kant, que era de facto racista, compreendeu os factos de maneira errada, mas a sua filosofia estabeleceu princípios universais; como se os princípios universais fossem separados da categorização do mundo a partir da qual eles são enunciados! Numa apreciação retrospectiva, a revolução científica enquanto conquista não foi nem universal nem total, mas surgiu uma forte crença de que assim teria sido. De facto, essa conquista é mais uma invenção da história ocidental da ciência do que uma consequência “natural” das práticas científicas e tecnológicas. E são-no também as misérias do discurso sobre as ciências e a autocelebração de todos aqueles que acreditam que a “modernidade” era também (apesar de ainda não ser perfeita, e de ser um projecto ainda inacabado) um modelo a ser seguido por todos aqueles que vinham “atrás” da “tradição”.

Façamos aqui uma pausa para considerar dois desafios a este modelo que tomaram forma por volta de 1970. Um desses desafios teve origem nas “epistemologias feministas”, o outro nas “epistemologias etno-raciais”. Esta caracterização pressupõe que a epistemologia dominante ou hegemónica é “masculina/branca”, embora o nome que usa não seja esse, antes o de ciência neutra e objectiva e de conhecimento desinteressado. Se o primeiro desses desafios realçava a *política sexual do conhecimento*, o segundo acentuava a *geopolítica do conhecimento*. É claro que estas epistemologias não são independentes uma da outra. Enquanto a primeira tem sido enquadrada por um paradigma patriarcal dominante, a segunda tem sido enquadrada pelo racismo e pela lógica que lhe subjaz: a colonialidade do poder. Num caso e no outro, trata-se da recusa e o repúdio de lógicas e racionalidades estranhas ou perigosas, de modo a sustentar o projecto ascendente da modernidade, atra-



vés da colonialidade do poder e da classificação racial do planeta. Infelizmente para o mundo de língua inglesa, toda a bibliografia a que tem acesso situa a "origem" da palavra "raça" e, conseqüentemente, de "racismo" no início do século XVIII e todas as referências são em francês, inglês e alemão. É certo que "raça", enquanto palavra, existia nos séculos XVI e XVII, mas tinha um significado diferente na língua vernácula hegemónica do século XVI (o espanhol). "Raza", em espanhol, significava "casta o calidad del origen o linaje". Só poderiam aspirar ao ingresso numa ordem religiosa, por exemplo, os que provavelmente fossem nascidos de famílias nobres, com linhagens de várias gerações. Mais do que a cor da pele, era a "pureza de sangue" o critério de definição. Já no século XVI e na Espanha imperial, conhecimento e casta, raça e epistemologia funcionavam em conjunto.

Mas voltemos às relações entre a diferença sexual/sexualidade, a ciência, o conhecimento e a epistemologia, já que estou a alargar este termo às condições de todos os tipos de conhecimento, e não apenas do conhecimento científico ou, como na filosofia grega, de um conhecimento que supere a *doxa*. Ao explorar as políticas sexuais e raciais do conhecimento, junto-me à declaração de Santos a favor do reconhecimento de que um "novo paradigma" é necessário e está a aparecer no domínio do conhecimento, da hermenêutica e da epistemologia. Este novo paradigma não pode continuar a ser teológico/filosófico/científico, como tem acontecido desde o século XVI. O novo paradigma está a surgir nas humanidades e nas ciências sociais:

Eu falarei, por agora, do paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Com esta designação quero significar que a natureza da revolução científica que atravessamos é estruturalmente diferente da que ocorreu no século XVI. Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente) (Santos, 1987: 36-37).

Gostaria de desenvolver esta ideia a partir do argumento de que o paradigma emergente se está a afastar da "uni-versalidade do conhecimento" imposta pelo Cristianismo, pela filosofia secular e pela ciência moderna, na direcção de uma "pluri-versalidade do conhecimento e do compreensão", subordinado ao objectivo do "conhecimento prudente para uma vida decente". Voltarei a este ponto mais adiante. Para além disso, ergue-se um grande desafio a todos os que acreditamos no esgotamento do projecto da modernidade (abrangendo todo o espectro que vai do Cristianismo ao Liberalismo e ao Marxismo) e, ao mesmo tempo, estimamos como preciosas as suas realizações. Essa estima pelas reali-

zações da modernidade deve manter-nos alerta para a permanente crítica sócio-histórica do lado obscuro da modernidade, isto é, da colonialidade. E é este, de facto, o maior desafio: re-imaginar o mundo, construir futuros justos e democráticos, socializar o poder em todos os níveis da sociedade a partir da perspectiva da colonialidade, isto é, da perspectiva do que tem sido, e continua a ser, negado em nome do conhecimento científico, do desenvolvimento económico, do progresso histórico, da democracia (aplicada e administrada), etc. A política sexual do conhecimento é um entre muitos caminhos.

O que entendo por *política sexual do conhecimento* pode ser ilustrado através da argumentação de Ruth Ginzberg sobre a "ciência ginocêntrica". Ginzberg observa que:

No meu estudo de actividades de mulheres não incluídas naquelas a que foi formalmente conferido o rótulo de "Ciência", comecei a suspeitar que a ciência ginocêntrica tem sido muitas vezes chamada "arte", como a *arte* das parteiras, ou a *arte* de cozinhar, ou a *arte* dos afazeres domésticos. Se estas "artes" fossem actividades androcêntricas, não tenho dúvidas de que teriam sido designadas, respectivamente, como *ciência* obstétrica, *ciência* alimentar e *ciências sociais* da família (Ginzberg, 1989: 71).

O parágrafo anterior sublinha, a partir da perspectiva da diferença sexual e da sexualidade, o âmbito universal de conceitos regionais, como *ciência*, *filosofia*, *democracia*, *história*, *direitos humanos*. Sendo isto bem conhecido, não é, porém, ainda fácil (tanto para os pensadores de direita como para os de esquerda) pensar a partir da perspectiva de que a ciência, a democracia, etc., não são nem o ponto de chegada, nem o nome correcto para designar uma prática cognitiva ou um ideal universal de organização social. No paradigma emergente, a *ciência*, a *democracia*, etc., tornam-se *conectores* de diferentes perspectivas, experiências e histórias do conhecimento, da compreensão e das organizações sociais. Como *conectores*, esses termos perdem o efeito mágico que tinham enquanto *signos de denotação* (*de-notadores*); isto é, o nome que designa a *totalidade* de uma dada prática (ciência ou democracia), não deixando espaço de manobra. Um conceito totalitário de *ciência* ou *democracia* significa que quem quer que pense ou faça algo diferente sob o nome de ciência ou de democracia é não apenas estranho, subdesenvolvido, um delinquente ou um fora-da-lei que desrespeita ou mina o significado real do signo de *de-notação*. Um entendimento não-totalitário e pluriversal de *ciência*, não enquanto ponto de chegada, mas enquanto palavra e enquanto *conector*, admite diferentes *princípios* e *práticas* de conhecer ou de batalhar por uma sociedade cujo objectivo final seja uma vida decente para todos os

seus membros, e não o aumento da produtividade, dos objectos, das mercadorias, à custa de vidas humanas<sup>4</sup>.

As formas de argumentação que têm sido avançadas a favor da "concepção feminista de conhecimento" constituem um grande passo nesta direcção. Em primeiro lugar, porque a própria descrição das "concepções feministas de conhecimento (ou epistemologia)" revela que a *ciência* não é uma prática universal da qual derivariam práticas subordinadas, como a *ciência feminista*, mas que, entre outras coisas, a *ciência tal como a conhecemos hoje*, e como Santos a descreve e à sua história, é uma "concepção masculina do conhecimento (ou epistemologia)". É claro que homens como Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Smith, Ricardo ou Marx, para nomear apenas alguns, não se dedicaram a uma forma de conhecer (a "revolução científica") como uma actividade exclusivamente masculina. Acredito que o tenham feito pensando, naturalmente, no âmbito universal do conhecimento científico, não do conhecimento masculino. Aconteceu, porém, que a forma universal de conhecer foi promovida, defendida e ampliada por um grupo de homens que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas do seu tempo, e aconteceu que eram também homens brancos, embora alguns deles fossem judeus.

Ginzberg apoia a visão avançada por Haunani-Kay Trask, baseada na sua análise do trabalho das escritoras feministas, em que "ecoam dois temas: o amor (criar, cuidar, necessidade, sensibilidade, relação) e o poder (liberdade, expressão, criatividade, geração, transformação)". Estes temas, acrescenta Ginzberg, "são o que Trask identifica como 'manifestações geminadas da força da vida' que designa como 'Eros feminista'". Conclui Ginzberg que:

Estamos agora em posição de formular uma hipótese: a hipótese é que este 'Eros feminista' será um marco identificador na epistemologia da ciência ginocêntrica [...]. Seguindo a nossa hipótese, e a sugestão de (Fox) Keller de que uma concepção feminista do erótico pode dar origem a uma concepção da ciência fundamentalmente diferente daquela que Platão nos legou, parece razoável suspeitar que a ciência ginocêntrica *no seu habitat natural pode já existir, aparecendo como algo*

---

4. Discussões alargadas destes aspectos poderiam ser encontradas no desenvolvimento dos conceitos de hermenêutica diatópica e pluritópica propostos por Santos (1995: 320-410) acerca das margens duplas ou plurais dos "direitos humanos", e em Mignolo (1995), sobre as margens duplas ou plurais dos conceitos de "escrever", "memória/história" e "espaço/mapas". A "ciência", entendida enquanto conhecimento e prática científicas, não implica uma ética e uma política, embora a "autoridade" da Ciência e a sacralização do "perito científico" (que adquiriu uma função similar à do "perito espiritual" na religião) produz o efeito de a ciência, a ética e a política aparecerem como um pacote já feito. Da perspectiva de "um outro paradigma", a "ciência" deve ser concebida como subserviente a projectos democráticos e à conduta ética, e não o inverso.

*diferente da ciência androcêntrica* devido à sua concepção diferente da natureza e da posição do erótico com respeito à epistemologia (Ginzberg, 1989: 71).

Se a ciência androcêntrica é orientada para a experiência masculina e a ciência ginocêntrica é orientada para a experiência feminina, daí não decorre que a primeira seja *apenas* para homens e a segunda *apenas* para mulheres — um erro comum que tem origem nas dificuldades em separar tipos de conhecimentos e características “essenciais” atribuídas a agentes e aos que as praticam. Este erro ocorre também na política quando, por exemplo, uma pessoa negra age e fala como um republicano branco, enquanto uma pessoa branca age e fala como homens ou mulheres de cor. Não há uma correlação “natural” entre o modo como se é percebido e o modo como se actua de acordo com opções éticas e projectos políticos. Pensar que a ciência androcêntrica é só para homens e a ginocêntrica para mulheres e criticar o “des-cobrir” da ciência ginocêntrica em nome da neutralidade e da uni-versalidade (de facto, do androcentrismo) do conhecimento, corresponderia a permanecer enredado na teia do macroparadigma ocidental hegemónico e cego quanto aos seus limites. As mulheres são capazes de se adaptar ao modelo androcêntrico e de ter sucesso no seu âmbito. O que distingue ciência androcêntrica e ciência ginocêntrica não é serem as ciências *só para homens ou só para mulheres*, mas a perspectiva de que cada uma delas é, respectivamente, masculina e feminina, apesar do facto de existirem e irem continuar a existir mulheres a praticar a ciência androcêntrica e homens a praticar a ciência ginocêntrica. As epistemologias feministas contribuíram de maneira impressionante para descentrar e memorizar os pressupostos patriarcais da ciência ocidental e da revolução científica e das suas consequências históricas, políticas, epistémicas e éticas. Mas há um aspecto do discurso da ciência e da prática científica tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais, nas disciplinas humanísticas, na filosofia, na religião, na história da arte, na literatura e nas artes do espectáculo que irá exigir um esforço impressionante durante as próximas décadas a fim de garantir que as culturas da ciência e da academia não sucumbam aos valores neoliberais e à universidade empresarial.

Passo a dar um exemplo daquilo que tenho em mente. As significativas contribuições surgidas da perspectiva da “epistemologia feminista” acentuaram três dimensões complementares da ciência: a) a ciência moderna foi/é uma construção epistémica a partir de uma perspectiva masculina; b) a “epistemologia masculina” tornou invisíveis outros tipos de conhecimento e outras perspectivas de compreensão que estão a emergir sob o rótulo de “epistemologia feminista”; e c) a epistemologia feminista contribui para desalojar o mito de que a ciência estaria purificada e vacinada contra a infecção da diferença sexual

e da sexualidade. Apesar de crucial, a contribuição do ponto de vista da “epistemologia feminista” foi ainda uma crítica “interna” da ciência que permitiu formular perguntas semelhantes do ponto de vista da raça e da geopolítica do conhecimento. Isto é, permaneceu dentro das fronteiras temporais e espaciais autodefinidas pelo discurso da modernidade.

A referência feita à ciência ocidental na perspectiva da “epistemologia feminista” diz respeito, principalmente, ao seu fundamento masculino, ao facto de aquilo que passa por ciência ser, na verdade, baseado numa “[perspectiva de] epistemologia masculina”. O facto de a ciência ocidental não ser apenas masculina mas também branca não aparece como um tema dessa agenda. A epistemologia feminista é, assim, uma crítica ocidental e eurocentrica da ciência ocidental e do eurocentrismo masculino que deixa intacta a “cor da epistemologia” (Eze, 1997)<sup>5</sup>. A importante contribuição de J. K. Gibson-Graham (1996) para a crítica da economia política poderia ser acrescentada às contribuições anteriores, dirigidas principalmente às ciências naturais e aos aspectos científicos das ciências políticas (Alcoff e Potter, 1993). Mais uma vez, a ciência enquanto conhecimento e prática e o perito científico enquanto agente serão separados das preocupações éticas e políticas incluindo, entre muitas outras, as que dizem respeito ao “perito científico”. E, mais uma vez, a ciência deve ser posta ao serviço da “democracia participativa” e não da “democracia administrativa ou administrada” que serve a acumulação de capital, a aplicação das leis, a destruição do ecossistema e a marginalização e o sacrifício de vidas humanas. O que Santos designa como “conhecimento prudente

5. A crítica do eurocentrismo e da ideologia moderna da ciência pode ser feita a partir de duas perspectivas. Uma é exemplificada por Harding e Wallerstein. Eu descreveria este tipo, seguindo Enrique Dussel (Mignolo, 2002b), como críticas eurocêtricas do eurocentrismo e das críticas científicas da cientificidade. Wallerstein e Harding são investigadores reconhecidos e com um estatuto sólido na sociologia e na filosofia e história da ciência, respectivamente, formados em universidades euro-americanas cujas raízes remontam à Renascença e à universidade kantiana-humboldtiana (Mignolo, 2003b; Readings, 1996; Santos, 1998). A segunda crítica da modernidade provém do que Santos descreveu como o “paradigma de transição”, que faz frente ao eurocentrismo a partir da “diferença imperial interna”, isto é, do Sul da Europa (que é ainda Europa, como nos diz Hegel), que foi construído pelos intelectuais do Norte da Europa ao mesmo tempo que construíam o orientalismo. E a terceira é aquilo que eu descrevi como “um outro paradigma”, introduzindo a perspectiva da colonialidade e da “diferença colonial”. Os dois tipos de crítica distinguem-se e dividem-se, ainda que sejam complementares, pela diferença epistémica colonial (Mignolo, 2002a, 2002b). Estas ideias existiram em esferas diferentes: a histórica (a emergência da diferença colonial, a sua rearticulação, e a sua invasão da ideia e da prática da ciência) e a lógica (o silenciamento, pela diferença colonial, de formas alternativas de racionalidade incompatíveis com a modernidade europeia — <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Scie/Scie/ScieVisn.htm>).

para uma vida decente” é precisamente um apelo ao despertar e ao “desfazer” da “naturalização” da “ciência” e do poder e da contribuição actual da ciência para a reprodução da colonialidade do poder — ao complementar as ideias neoliberais veiculadas por novas formas de acumulação de capital e de controlo militar.

No quadro da epistemologia feminista, a luta foi conduzida principalmente enquanto crítica das ciências modernas e das suas principais âncoras: o método, a metodologia, a epistemologia (Harding, 1986; 1989), e teve origem, maioritariamente, em mulheres brancas que trabalhavam em universidades europeias e norte-americanas. As contribuições para a “epistemologia feminista” na perspectiva das mulheres do Terceiro Mundo foram escassas ou inexistentes. As mulheres do Terceiro Mundo fizeram ouvir as suas vozes noutras domínios do conhecimento, mas não na ciência e na filosofia. É claro que a crítica do método e da epistemologia da ciência dificilmente poderia ter chegado a ser uma questão relevante no Terceiro Mundo, onde a ciência é uma prática derivada também limitada pelas condições económicas. O que veio do Terceiro Mundo, em vez disso, foram duas outras críticas cruciais da ciência: os seus fundamentos raciais e a sua mobilização para a destruição da natureza e a apropriação do conhecimento indígena em benefício do capitalismo e da dimensão crescente da economia de mercado.

Emmanuel Chukwudi Eze, um filósofo nigeriano, expôs o alicerce racial do trabalho filosófico de Immanuel Kant e David Hume. O preconceito racial de Kant e o seu pressuposto de que os europeus brancos (principalmente os ingleses, os franceses e os alemães) são uma raça superior e, claro, dotada para o belo e para o sublime, tornam-se claros na secção IV das suas *Observações sobre o belo e o sublime* (1764), uma secção do livro que poucos dos comentadores de Kant se dão ao trabalho de mencionar ou analisar. Para esses comentadores, as complexidades conceptuais do que são ou poderiam ser o belo e o sublime eram mais importantes do que dar atenção ao facto de apenas uma porção da humanidade, aqueles que habitavam o coração da Europa, serem dotados para tais sentimentos. Eze mostrou também que o mesmo princípio se aplica à concepção da razão de Kant. A argumentação de Eze foi desenvolvida num longo artigo intitulado “A cor da razão”, em que o autor sublinha tanto os pressupostos androcêntricos como os pressupostos raciais da filosofia Kantiana. Eze cita Kant no início do capítulo 3 do seu livro *Achieving our Humanity*:

Se há alguma ciência de que o homem realmente precise, é aquela que eu ensino, a de como ocupar de maneira adequada a posição na criação que é destinada ao homem e a partir da qual ele se torna capaz de aprender *o que se deve ser para ser homem*. (Kant cit por Eze, 2002: 77)

A perspectiva fortemente marcada pela diferença sexual que este parágrafo inscreve na filosofia, no conhecimento e no próprio conceito de razão permite a Eze desenvolver o seu comentário aos fundamentos raciais de Hume e de Kant:

Enquanto Hume comparava o poeta negro Francis Williams a um “papagaio que diz umas quantas palavras de maneira clara”, Kant, apesar de ter manifestado surpresa perante o elevado nível de destruição trazido pelos europeus civilizados às colónias não-europeias, não podia conceder teoricamente — ainda que por mera formalidade — a igualdade da humanidade tanto para os europeus como para os chamados selvagens. Segundo Kant, a existência dos nativos não tinha qualquer valor para além do de ovelhas, explicando ele, a propósito dos negros em Tahiti, por exemplo, que só o contacto com os europeus brancos os poderia elevar ao nível humano (Eze, 2002: 79). [...]

Normalmente, pensa Kant, os actos de transgressão praticados por uma pessoa ou por uma nação sobre outra devem ser condenados como ilegais; ele também insistiu, de maneira sensata, em que essas regras normais se aplicariam apenas onde existisse um reconhecimento recíproco de que todas as partes envolvidas são governadas pela lei. Mas, no caso daqueles cuja existência apelidava de selvagem, Kant pensava que não existia qualquer lei nas suas sociedades, nem no interior dos seus países, nem nas suas relações com os intrusos europeus. Esta presunção de que as vidas dos chamados selvagens seria governada por caprichos, pelo instinto e pela violência, e não pela lei, não deixava qualquer espaço para Kant imaginar um sistema de relações internacionais entre os europeus e os nativos, estabelecido sobre uma base de igualdade e de respeito, e governado por sistemas de direito que não fossem impostos de modo unilateral (Eze, 2002: 78).

Entre o século XVI e o século XVIII, a ideia dos bárbaros, depois dos selvagens, e a seguir dos primitivos assombrou a imaginação europeia e ajudou a estabelecer o “privilégio epistémico” dos sistemas de pensamento modernos, da teologia cristã, à filosofia secular (tanto o Liberalismo como o Marxismo) e à ciência moderna (incluindo a crítica desta, de Einstein a Prigogine). O privilégio epistémico de que tirou partido o discurso da ciência é o seguinte: apesar de terem sido classificadas todas as diferentes crenças, cores de pele e práticas culturais no mundo, o lugar de enunciação a partir do qual se fizeram e refizeram todas as classificações foi uma variação do mesmo: homem, europeu e branco. Mas este lugar de enunciação não foi construído de propósito enquanto tal. Foi construído como *universal*, mas a verdade é que a reivindicação de universalidade foi assumida, cronologicamente, por uma série de homens que viviam na Europa e que eram brancos. O privilégio epistémico do lugar eurocêntrico da enunciação não é, de resto, mau de todo. Ergueram-se impor-

tantes vozes críticas internas, de Marx, Nietzsche e Freud a Adorno, e de Horheimer a Levinas. O lugar eurocêntrico da enunciação não se limitou, pois, à direita, mas foi também um privilégio pressuposto pela esquerda sob a bandeira da revolução internacional do proletariado. A esquerda, contudo, foi igualmente cega para o privilégio epistémico do homem europeu<sup>6</sup>. Um novo olhar sobre a cumplicidade entre a Modernidade e o eurocentrismo no domínio da filosofia, da epistemologia e das ciências (“naturais” ou “sociais”) está a ser articulado, entre outros, por um número significativo de intelectuais (sociólogos, filósofos, historiadores) da América Latina e das Caraíbas.

O sociólogo venezuelano Edgardo Lander (2002a; 2002b) tem vindo a explorar o perfil “físico” do sujeito abstracto das concepções hegemónicas dos conhecimentos científico e filosófico e a descrever a sua configuração oculta. O sujeito aparentemente etéreo, universal e hegemónico do conhecimento na investigação nas instituições de ensino actuais, bem como nos Estados-nação e nas empresas transnacionais cuja actividade assenta no conhecimento tecnológico e ecológico, não é, segundo Lander, tão etéreo como isso. Tão-pouco é ele universal, embora, sem qualquer dúvida, seja hegemónico. Há provas suficientes para conjecturar sobre os fundamentos do conhecimento ocidental: de Las Casas a Vitória em Espanha, de Bacon a Descartes e de Locke a Kant na França, Inglaterra e Alemanha, de Saint-Simon a Marx e de Nietzsche a Freud em França e na Alemanha; de Kepler, nascido no Sacro Império Romano, a Copérnico, nascido na Polónia, e a Galileu na Itália. Mesmo olhando de relance para esta lista, verifica-se que os fundadores do pensamento, da ciência e da filosofia modernos foram homens. Um segundo olhar revela que todos provêm da Europa ocidental. É certo que Copérnico nasceu na Polónia e estudou em Carcóvia, mas também em Ferrara, Bolonha e Pádua. E uma terceira vista de olhos revela que todos estes homens europeus eram também cristãos (católicos ou protestantes, mas não ortodoxos) e brancos. Porém, todos se colocaram aci-

---

6. O argumento conservador, disfarçado de progressista, seria o seguinte: “Sim, eu sei que Kant era racista. Li o artigo de Eze, e ele levanta um problema relevante (Eze, 1997). Parece-me, porém, que o argumento de Eze é extremista, ao dizer que os factos a que Kant se referia estavam errados (por exemplo, a classificação racial dos seres humanos). É que os princípios universais da Razão a partir dos quais Kant desenvolve a sua argumentação, porém, estão para além dos seus erros de cálculo empíricos”. Esta argumentação pressupõe que é possível estabelecer princípios universais da razão “para além do interesse” gerado por diferenças de sexo ou de raça; e que era irrelevante que Kant fosse um homem branco na Alemanha da segunda metade do século XVIII, dado que os princípios universais estão ao alcance de todos (mulheres, brancas ou de cor; gays, brancos ou de cor; homens e mulheres brancos no Terceiro Mundo, etc.). É isso que pretendo dizer quando afirmo que, sendo o “conhecimento universal” acessível a todos, só alguns têm acesso às chaves desse conhecimento.



ma da sua masculinidade, da sua condição de europeus, do seu cristianismo e da sua condição de brancos e *pressupuseram* que existia apenas uma perspectiva epistémica comum a todas as formas de conhecimento, independente da localização geo-histórica, do sexo, da sexualidade, da raça, da economia ou das condições de trabalho. O filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez formalizou a tese de Lander, identificando o ponto zero da epistemologia moderna que ele apresenta, tanto no plano histórico como no plano lógico, como o ponto supremo tanto da observação como da desincorporação, livre do sexo, da sexualidade, da linguagem das condições económicas (não apenas a classe social mas também a geopolítica da distribuição planetária da riqueza, da natureza e do conhecimento) (Castro-Gómez, 2002a; 2002b).

Entre o século XVIII e o século XIX, a história, a filosofia e a ciência encontravam-se já em posição de afirmação. As “pessoas estrangeiras” (na volta ao mundo em que Kant descreveu os “caracteres nacionais”) estavam muito distantes da Alemanha, Inglaterra e França. O trabalho de rastreio das diferenças havia sido feito, principalmente, pelos católicos nos séculos XVI e XVII, afirmando, sobretudo, a ideologia da Espanha imperial, e também de Portugal. As diferenças (i.e., a diferença imperial em relação ao Islão e ao Império Otomano e a diferença colonial assente na disputa acerca da humanidade dos índios no Novo Mundo) haviam já sido desenhadas. Os impérios espanhol e português desempenharam o importante papel de zonas-tampão para o isolamento dos países do Norte da Europa onde iriam emergir Estados-nação acompanhando novos desígnios imperiais, em conjunto com a secularização da filosofia e a emergência da concepção e da prática ocidentais de “ciência”. O Norte da Europa estava, por assim dizer, isolado. Havia sido delineadas as fronteiras, estavam a entrar em força os benefícios da exploração do ouro e da prata, as plantações das Caraíbas estavam a pagar dividendos, as guerras religiosas tinham acabado e era possível avançar a partir da ideia da Europa com um “coração”, um Sul e um Norte. A Europa tornou-se o “presente” numa história em que o passado estava na Ásia, o futuro na América e o silêncio em África. Mas regressemos à bem conhecida geo-história de Hegel, já que ela foi construída como uma geopolítica do conhecimento colonizadora, que é nossa tarefa descolonizar, hoje e durante as décadas iniciais do século XXI. A tarefa já começou, e este debate em torno da relevante contribuição de Santos é disso um bom exemplo.

Em breve digressão, permitir-me-ei realçar a enorme contribuição da cientista política e activista indiana Vandana Shiva, que se tem envolvido com a política da ciência e as suas consequências no (ex) Terceiro Mundo. Estou consciente da natureza controversa de alguns dos seus trabalhos, especialmente o seu tratamento da diferença sexual. E apesar de algumas das críticas dirigidas a

Shiva a esse respeito serem também problemáticas, não discutirei aqui este aspecto. Vou limitar-me à sua argumentação sobre a política do conhecimento científico — ou, se se preferir, sobre a geopolítica do conhecimento. Estou estritamente interessado na sua crítica da razão científica e naquilo a que ela chama “as monoculturas” do espírito.

Mas antes de realçar alguns aspectos básicos da contribuição de Shiva para este debate, algumas palavras acerca da noção de “cultura”. Desde o século XVIII, a cultura tem servido aqueles que construía a ideia de modernidade de duas maneiras diferentes e complementares; foi a cultura a palavra-chave para rearticular a *dupla ruptura epistemológica* e para ocultar o facto de a colonialidade ter sido “um lado da modernidade”, e não “o outro fora da modernidade”. Ora, compreender esta diferença significa pensar a partir da perspectiva da colonialidade, não da modernidade. Se a perspectiva do leitor for a da modernidade, ou mesmo da pós-modernidade, *duvidará* do que acabei de dizer. Se o leitor não tiver dúvidas, talvez isso se deva, provavelmente, a que já se dirige, ou está prestes a dirigir-se, no sentido da perspectiva da colonialidade, que é a perspectiva do pensamento de fronteira. Porquê? Porque não pode aceitar o quadro conceptual e a ideologia da modernidade e também não consegue encontrar um quadro conceptual não-ocidental que não tenha sido contaminado, ao longo dos últimos 500 anos, pela teologia, filosofia e ciência ocidentais. Uma vez que não se pode escapar à epistemologia moderna e uma vez que também não se pode aceitar o seu monotopismo e imperialismo, não há outra escolha senão: a) pensar “entre” quadros conceptuais e ter consciência das geopolíticas do conhecimento estruturadas pela diferença colonial epistémica, e b) imaginar futuros possíveis em que o conhecimento não seja regulado pelo transbordar, no tempo presente, da filosofia regional da ciência regional para as ciências sociais e as humanidades. Ou seja, e como propõe Santos, o caminho é o envolvimento num paradigma de transição (“o paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente”) ou num “outro paradigma”, um paradigma que nomeia a diversidade da descolonização epistémica em curso por todo o mundo, incluindo a Europa do Sul. Uma vez mais, as minhas referências geopolíticas não têm o objectivo de defender a autenticidade do espírito nacional ou da emanção da terra, mas apenas situar historicamente as áreas geográficas na acumulação material capitalista, na organização do sistema inter-Estados e das histórias e línguas locais que aceitamos, hoje ainda, como a “história natural” do mundo.

O argumento que tenho procurado defender é o de que a modernidade incorpora o pensamento territorial e a “monocultura do espírito”; a colonialidade abre-se a “uma outra lógica”, a do pensamento de fronteira e da diversidade de hermenêuticas pluritópicas em que se encontram dois modos territoriais de

pensamento (o da modernidade europeia e o da diversidade de conhecimentos “locais” para além da Europa), um “dependente” do outro [por ser considerado inferior]. Mas isso já não acontece com base nos princípios do “reconhecimento” e da “tolerância” promovidos a partir da perspectiva da modernidade, mas com base na “participação comum” e em relações “inter-epistémicas” exigidas por epistemologias territoriais subalternas. As “epistemologias territoriais” subalternas não são o oposto diverso e múltiplo da “epistemologia territorial hegemónica” (i.e., o pensamento indiano e o pensamento ocidental; o pensamento africano e o pensamento ocidental; o pensamento islâmico e o pensamento ocidental; o pensamento andino e o pensamento ocidental, etc.). Ao contrário, a “diversidade do pensamento de fronteira” emergiu em cada um e em todos os diferentes lugares em que dois projectos globais da história local europeia invadiram a diversidade das histórias locais do planeta.

Os esplendores da ciência não foram, pois, apenas as suas conquistas no plano da busca e da descoberta da ordem correcta da universalidade e da tradução do concerto celestial para leis matemáticas, mas também da classificação rigorosa do reino natural, uma tarefa já começada pelos homens de ciência espanhóis no século XVI, embora de modo rudimentar (Francisco Hernández, *circa* 1575, José de Acosta, 1590 [Mignolo, 2002b]). A mudança na filosofia, de Acosta a Bacon, já referida, pode ser abordada dentro um período de tempo mais longo, como expliquei anteriormente: de Hernández e Acosta até Lineu. Hernández e Acosta romperam a continuidade da tradição clássica (uma ruptura epistémica que não se pode encontrar em nenhum dos livros que li e na informação disponível na internet — o que, neste caso, é um exemplo da diferença imperial estabelecida no século XVIII entre o Norte e o Sul da Europa). Lineu introduziu outra ruptura subparadigmática ao incluir o método lógico na biologia e na zoologia. Muito do trabalho dos biólogos do século XVIII tinha a ver com a arrumação de espécies em taxonomias. A urgência deste projecto advinha, em parte, do próprio número de espécies descobertas: na Antiguidade, Teofrasto conseguira identificar 500 espécies de plantas; no Renascimento tardio, Bauhin identificara mais de 6 mil; Lineu catalogou 18 mil; e Cuvier arrolou mais de 50 mil espécies separadas de plantas. Ainda que muitos dos primeiros botânicos se tenham contentado com a mera descrição de espécies individuais, os filósofos naturais do final do século XVII e inícios do século XVIII começaram a compreender a necessidade de as organizar em categorias que fizessem sentido. A classificação dos corpos celestes por Sir Isaac Newton, nos *Principia Mathematica* (1687) fomentaria o impulso taxonómico dos biólogos de inícios do século XVIII. À “natureza” ao nível da terra juntou-se “natureza” nos céus, e o discurso científico começou a tomar conta da “vida” (não apenas

através da classificação dos seres humanos [ou seja, da cultura], mas daquela parte da vida de que os seres humanos foram separados [natureza]).

A distância crescente entre “natureza” e “cultura”, por um lado, e os “recursos naturais” necessários para alargar o “domínio da cultura”, por outro, e com a ciência aparecendo como o principal mediador, culminaria na destruição inconsciente da natureza em nome do progresso, da cultura e da modernização. Chegou o momento de pormos termo à nossa paixão cega pelos esplendores da modernidade e compreender que o futuro, como já disse, não reside no completar do projecto incompleto da modernidade, mas no pensar e agir a partir de uma premissa totalmente diferente. A oposição entre cultura e natureza é fatal e é necessário agir e pensar na base da complementaridade da “vida no planeta” e da “vida humana”, encarada como um sector da vida no planeta que corre o risco de destruir essa vida, incluindo, é claro, a vida humana. A ciência, o conhecimento científico, tem sido um instrumento na construção deste impasse.

A história da ciência propriamente dita, da perspectiva da colonialidade, é muito recente. E é claro que isso não se explica pelo facto de as pessoas no Terceiro Mundo, nos países em desenvolvimento ou nas economias emergentes estarem com o relógio da modernidade atrasado e por a única crítica “válida” ser a que é feita no mesmo local (histórico, linguístico e económico, etc.) em que a ciência se “desenvolveu”, mas porque, naturalmente, a ciência e a tecnologia são mais relevantes no Primeiro Mundo, nos países desenvolvidos e nas economias estabelecidas. Porém, enquanto a *história da ciência* a partir da perspectiva da colonialidade é muito recente, a *perspectiva da colonialidade em si mesma* vem do início dos anos 60, com a descolonização de África e a obra de Wole Soyinka, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, bem como da emergência da filosofia da libertação e da teoria da dependência. A própria história do colonialismo no que veio a ser conhecido como América Latina — embora fosse conhecido por Índias Ocidentais entre o século XVI e o final do século XVIII, e, antes ainda, por Tawantinsuyu e Anahuac —, bem como a perspectiva emergente da colonialidade nos anos 70, contribuíram, sem dúvida, para os quatro volumes magistrais da *Historia de la Ciencia en México*, publicada pelo Fondo de Cultura Económica entre 1983 e 1985. É tal o poder do eurocentrismo, que era difícil perceber na altura, e mesmo hoje essa percepção está ainda a aflorar, que a *História da Ciência* que aí é contada não é apenas a história da ciência no México, mas que ela implica a história da ciência *tout court*. Contudo, nos anos 80 e no México, era mais “natural” enquadrar qualquer tipo de história no imaginário nacional do que no imaginário planetário. Ao longo dos anos 80, foi também criada *Quipu: Revista Latinoamérica de*

*Historia de las Ciencias y la Tecnología*<sup>7</sup>, uma publicação que trouxe para a linha da frente a diferença epistémica colonial, embora não tivesse sido conceptualizada nesses termos. Contudo, se hoje a formação da diferença epistémica colonial na fundamentação histórica da modernidade/colonialidade se tornou visível para nós, estes primeiros trabalhos na história da ciência foram contribuições assinaláveis<sup>8</sup>.

→ Resumindo, a diferença colonial<sup>9</sup> ajuda a criar um enquadramento da história que não é linear nem cronologicamente organizado de uma forma ascendente da Antiguidade até à (pós) Modernidade ou, geograficamente, do Oriente para o Ocidente. Será antes uma história em que o tempo e o espaço são vinculados um ao outro por uma estrutura diferencial de poder que Aníbal Quijano descreveu como “colonialidade do poder”. Há um entendimento generalizado da equação poder/conhecimento popularizada pelo filósofo francês Michel Foucault. As explorações das relações de poder por Foucault permaneceram na esfera da cosmologia ocidental, de forma muito semelhante àquela que levou o historiador americano da ciência Thomas Kuhn a limitar as suas “revoluções paradigmáticas” ao âmbito estreito da ciência ocidental. Isto é, Foucault e Kuhn deverão ser considerados como autores de importantes contribuições para a crítica eurocêntrica do eurocentrismo. A colonialidade do poder abriu, no entanto, outra porta, uma porta a que bateram muitos intelectuais (como Fanon, Cabral, Dussel, etc., entre outros). Considerar a modernidade da perspectiva da colonialidade, em vez de analisar o colonialismo da perspectiva da modernidade, leva a algumas mudanças — sendo a mais importante delas a mudança da própria ideia moderna de ciência.

É sabido que os missionários e homens de letras espanhóis descreveram os povos indígenas através da sua carência de muitas coisas e, nomeadamente, a carência de letras e de história. Assim, enquanto na Itália de inícios do século XVI Copérnico escrevia a primeira relação do que viria a ser conhecido como a sua teoria revolucionária e os homens de letras do Renascimento italiano começavam a colonizar o tempo através da invenção da Idade Média como a “diferença no tempo”, também os espanhóis começavam a lidar com um novo problema: o grau de humanidade e dos direitos das pessoas que haviam sido

7. Disponível em <http://www.ub.es/geocrit/b3w-212.htm>.

8. Pessoalmente, fiquei familiarizado com isto nos finais dos anos 80, quando estava a trabalhar no livro *The Dark Side of the Renaissance* (Mignolo, 1995).

9. A diferença colonial é um termo geral para a historicidade e diversidade das diferenças geopoliticamente coloniais através das quais, nas histórias locais, a modernidade/colonialidade tem sido continuamente articulada e rearticulada ao longo dos últimos 500 anos.

deixadas à margem das narrativas da história mundial cristãs. Era esta a “diferença no espaço”, pelo menos até à segunda metade do século XVIII, quando a diferença no tempo se aliou à diferença no espaço, tornando-se os que para os espanhóis eram “bárbaros no espaço” em “primitivos no tempo” para os filósofos seculares do Norte da Europa (Mignolo, 2002b). No mundo moderno/colonial, a diferença colonial epistémica tenta lançar luz sobre a geopolítica do conhecimento que conduziu à universalidade do espírito humano e da mente humana. Esta universalidade, curiosamente, coincide com as conquistas científicas europeias e com a democracia de que Prigogine tanto se orgulha. A geopolítica do conhecimento encarada a partir da perspectiva da colonialidade, em vez da perspectiva interna da modernidade, tal como esta foi inscrita principalmente por Kant e Hegel, é crucial para tornar visível o diferencial epistémico colonial. De outra maneira, sem geopolítica do conhecimento, a história da ciência será reproduzida como um movimento do Espírito de Oriente para Oriente e da Grécia para o Atlântico Norte, através do Norte do Mediterrâneo, isto é, de Itália, Alemanha, França, Holanda e a Inglaterra, até aos Estados Unidos da América.

#### **4. A RACIALIZAÇÃO DO “TERCEIRO MUNDO”: RECURSOS NATURAIS, CULTURA E CONHECIMENTOS INDÍGENAS**

Vandana Shiva (1993; 1994) tem afirmado e repetido em vários lugares e eventos uma série de pontos cruciais para questionar os esplendores da ciência e mostrar as suas misérias a partir, como ela diz, de uma perspectiva do Terceiro Mundo, ou, como eu prefiro, da perspectiva da colonialidade, a fim de evitar o risco de relacionar de modo essencialista pessoas com áreas geográficas, sem esquecer que a colonialidade do poder implica estar atento à geopolítica do conhecimento e às sensibilidades geopolíticas. O colonialismo Moderno funcionava na base da classificação das pessoas pela cor, religião e línguas (distintas das cores, religiões e línguas europeias), mas também através da racialização de divisões continentais (isto é, a Europa, a Ásia e a África constituem uma trilogia cristã que foi modificada pela “descoberta” pelos cristãos do quarto continente, a América, e da conversão da trilogia no tetrágono geopolítico cristão). A ciência nasceu e floresceu num desses continentes. Os outros continentes adoptaram-na, rejeitaram-na ou sofreram as suas consequências. Shiva mostrou os perigosos resultados de uma série de desconfianças conceptuais. Vejamos um exemplo das consequências do casamento entre conhecimento científico, colonialismos e ideologia do mercado: produzir mais para vender mais, reduzindo os custos através de mais vendas, beneficiando toda a gente através

de mais vendas, mesmo que a redução de custos signifique a eliminação de empregos. Em nome da eficiência, o "conhecimento científico local" impôs-se ao "conhecimento baseado na experiência". Nas florestas e nos campos, surgiria uma nova categoria: a "erva daninha". A "erva daninha" (tal como "Índios" e "Negros") foi uma classificação "científica" que fez desaparecer (ou usar quando relevante) a classificação "baseada na experiência" de pessoas que não haviam aprendido nos livros da ciência, mas no seu viver na floresta, dia a dia e ano após ano (ao longo de muitas gerações). "Erva daninha" segue a mesma lógica das categorias de "Índios" e "Negros": a imposição de uma classificação daquilo que deve ser descartado. Descartar os Índios e os Negros e as ervas daninhas, porém, implica também o conhecimento que os "Índios" e os "Negros" tinham acerca da profusa diversidade que viria tornar-se "erva daninha". Desde a invenção da América (ou, para alguns, a descoberta desta), as muitas sociedades indígenas de África transportadas para a América como escravos e as muitas e diversificadas sociedades indígenas seriam todas reduzidas a uma categoria que servia os propósitos e os planos coloniais: todos eram Índios e todos eram Negros.

Estamos, pois, perante duas (e que não são as duas únicas) "epistemologias posicionadas" (*standpoint epistemologies*) (ou lugares de enunciação). Uma é a crítica feminista que parte do interior da história dos países do Primeiro Mundo. A segunda é uma crítica do "exterior" da modernidade, da história dos países do Terceiro Mundo e, conseqüentemente, da racionalização a que a "natureza" e os "povos" do Terceiro Mundo foram sujeitos. Enquanto Shiva critica o discurso da ciência a partir de uma perspectiva abertamente feminista e terceiro mundista, Donna Haraway (1991a; 1991b) critica-o de uma perspectiva abertamente feminista e assumidamente primeiro mundista, cujas implicações vão muito para além do feminismo. É claro que a perspectiva, por si só, não é garantia de nada, mas pelo menos alerta-nos para as contribuições igualmente fundamentais de Shiva e de Haraway e para as sérias limitações de ambas, quando cada um dos argumentos de uma delas é encarado da perspectiva da outra — isto é, quando praticamos uma interpretação diatópica ou pluritópica e nos situamos a nós próprios nesse processo. Chegado a este ponto, deveria ser óbvio que estou a situar-me a mim próprio (do ponto de vista da epistemologia situada ou do lugar de enunciação) na perspectiva aberta por Shiva. A minha própria "investigação" da experiência vivida (infância, educação) de países do Terceiro Mundo torna-me mais sensível ao tipo de crítica avançada por Shiva do que à que avança Haraway. Não quer isto dizer que aquela seja "melhor" ou "preferível". Significa, simplesmente, que é uma opção (como o é a de Haraway); e nenhuma das opções substitui a outra. Trata-se de opções distintas e diversas

e irredutíveis à universalidade do Feminino ou do Terceiro Mundo. A colonialidade e as diferenças coloniais são, para mim, porém, as janelas que foram abertas nas traseiras da modernidade; e Shiva trouxe uma enorme contribuição à compreensão de que nem todo o conhecimento é científico e de que o conhecimento científico não é necessariamente “melhor” ou “preferível”, embora tenha sido concebido e vendido como tal pela ideologia da modernidade.

Se voltarmos a algumas páginas atrás e lermos em conjunto Eze, um filósofo da Nigéria, Eduardo Lander, um sociólogo da Venezuela, e Shiva, uma cientista e activista da Índia, encontraremos o esboço daquilo que descrevi alhures como “um outro paradigma” (Mignolo, 2003c). Isto é, não um paradigma capaz de suplantar um paradigma anterior, que mantém o sonho moderno da “novidade” e que não provém da ruptura epistémica temporal realizada durante o Renascimento, mas antes de uma ruptura epistémica espacial. “Um outro paradigma”, porque reclama o seu direito à existência e ao diálogo entre os subparadigmas hegemónicos da modernidade na ciência, na filosofia, no direito, na economia, etc.. “Um outro paradigma” que se constrói sobre conhecimentos e epistemologias que foram negadas e subordinadas pela Teologia, pela Filosofia e pela Ciência.

Defender uma perspectiva do Terceiro Mundo ou uma perspectiva feminista é certamente desejável e necessário, mas está longe de ser suficiente. Uma perspectiva do Terceiro Mundo é simplesmente uma reivindicação dos direitos epistémicos e políticos de existência que foram negados pelas instituições do Primeiro Mundo, como o FMI ou o Instituto de Investigação Genómica, ou pelo conhecimento institucionalizado no ensino superior em França, na Alemanha ou os Estados Unidos, mas está longe de ser suficiente. Há várias possibilidades abertas a uma visão feminista ou do Terceiro Mundo. O método consiste sempre em ver o que está a ser feito sob a bandeira de uma ou de outra perspectiva. O que devemos reter de Haraway é que, de uma perspectiva feminista, a “objectividade da ciência” não pode ser medida através de métodos que examinam a “correspondência” entre a lei científica e a descrição científica, mas sim a “perspectiva” através da qual a lei ou a descrição científica está a ser produzida. No primeiro caso (o da “correspondência”), a “perspectiva” foi neutralizada como se houvesse apenas uma, e como se essa perspectiva única fosse a garantia de objectividade pela própria “ciência”. Uma crítica feminista da ciência denuncia o facto de a objectividade científica proclamada esconder a “perspectiva” masculina através da qual a ciência como prática foi criada. Gostaria de acrescentar que, historicamente, a ideia de objectividade implica uma “perspectiva neutra”, que é a transferência e a tradução do “olho de Deus” como a garantia última para o “olho da Razão” num mundo secular, cujos principais



construtores foram homens que tomaram a perspectiva do seu sexo como sendo a perspectiva universal.

Ao sublinhar a perspectiva do Terceiro Mundo em vez da perspectiva feminista, Shiva revela o facto de que a ideia de ciência e de discurso científico não esconde apenas os interesses ligados à diferença sexual e à sexualidade, mas também o facto de a ciência ser geopoliticamente marcada e, por isso, participar duma estrutura de diferenciais de poder em que todos os conhecimentos que não se ajustem ao molde do que foi autodefinido como "ciência" são repudiados como tradicionais, não-sustentáveis, folclóricos, etc. Isto é, dado que a ideia de Terceiro Mundo implicou uma racialização geopolítica do sistema interestados (já implicada, por sua vez, na divisão Cristã dos três continentes atribuídos à hierarquia dos filhos de Noé, Jafé, Sem e Cam), no Primeiro Mundo, a "ciência" oferece o "conhecimento" necessário para tirar partido dos "recursos naturais" do Terceiro Mundo, onde não há "conhecimento", mas sim "cultura" e "natureza" (Pletsch, 1981; Coronil, 1997; Escobar, 2000). Na maior parte do mundo, os sistemas de conhecimento foram construídos em torno da sustentabilidade e dos prazeres da vida, e não com o objectivo principal de obter benefícios económicos. Do século XVI até hoje, a expansão imperial caracterizou-se, entre outras coisas, pela substituição de conhecimentos locais *nas* colónias pelo conhecimento local *da* metrópole. No século XVI, o conhecimento imperial consistia na Teologia e no *Trivium* e *Quadrivium* da Universidade Renascentista. A partir de finais do século XVIII, o conhecimento imperial foi a filosofia secular e a ciência da universidade moderna, a universidade kantiana-humboldtiana. E, desde a década de 70 do século XX, o conhecimento imperial é, sobretudo, científico-tecnológico. Se o século XVIII foi o eixo da revolução industrial, a segunda metade do século XIX foi eixo da revolução tecnológica. Seja da perspectiva da religião ou das da filosofia secular ou da ciência, os conhecimentos locais imperiais regularam e esmagaram os conhecimentos locais nas colónias. Quanto mais o conhecimento "científico" abraçava a "perspectiva" e as necessidades de "desenvolvimento" do capital (por exemplo, acumulação), mais ele repudiava formas "não científicas" de conhecimento:

No sistema 'científico' que separa a silvicultura da agricultura e reduz a silvicultura ao abastecimento de madeira e de lenha, a alimentação deixa de ser uma categoria relacionada com a silvicultura. *O espaço cognitivo que relacionava a silvicultura com a produção alimentar, directamente ou através de vínculos à fertilidade, é, pois suprimido através dessa separação. Os sistemas de conhecimento que emergiram das capacidades de fornecimento de alimentação próprias da florestação assim apagadas e finalmente destruídas, através tanto da negligência como da agressão* (Shiva, 1993: 14).

Como já foi dito, nem as perspectivas feministas nem as perspectivas do Terceiro Mundo, por si mesmas, garantem seja o que for. Mas as perspectivas feministas e do Terceiro Mundo são absolutamente necessárias para revelar o âmbito estreito e limitado da "ciência" nas perspectivas masculinas e do Primeiro Mundo. É claro que ninguém pode gritar vitória acenando, simplesmente, com a bandeira feminista e do Terceiro Mundo. Tem de ser demonstrado que o conhecimento não é apenas um aparelho conceptual que flutua no espírito da Humanidade, mas que está localizado numa geo-política do conhecimento imperial e epistémico e na estrutura das divisões baseadas no sexo no Ocidente cristão e capitalista.

A síntese geopolítica de Hegel é, de facto, simultaneamente esplêndida e aterradora. O mundo, segundo Hegel, está dividido em *Velho* e *Novo*. Explica ele, com uma calma espantosa, que "o nome de Novo teve origem no facto de a América e a Austrália só tardiamente se terem tornado por nós conhecidas" (Hegel, 1991: 80). O espanto não se deve apenas ao facto de Hegel tomar "nós" como o ponto de referência universal para descrever o resto do mundo, mas também à sua confiante ignorância. A distinção entre o *Velho* e o *Novo* havia sido estabelecida desde o final do século XV, quando o intelectual italiano Pietro Martir d'Anghiera escreveu aos seus pares italianos acerca das intrigantes notícias provenientes de um certo Cristóvão Colombo, da Ligúria. O *Novo* mundo era, claro, o que veio a ser conhecido por América e o *Velho* mundo a Europa (ou, melhor ainda, o Cristianismo ocidental), a Ásia e a África. Hegel via nos nativos americanos uma "disposição suave e desapaixonada" e "uma propensão para submissão servil perante o crioulo e, mais ainda, perante o Europeu" (Hegel, 1991: 81). E sublinhava que "a inferioridade destes indivíduos sob todos os pontos de vista, mesmo no respeitante ao tamanho, é muito manifesta" (Hegel, 1991: 81). A Filosofia e as ciências estavam, é claro, fora do alcance dessa gente. E o futuro que Hegel via na América não era necessariamente um futuro em que os nativos americanos superariam os europeus, mas um futuro em que os crioulos (brancos), de descendência europeia, seriam uma continuação da Europa no *Novo* mundo. Assim, o *Velho* mundo era o mundo da história e, por essa razão, a África caía fora da geopolítica do espírito humano de Hegel. Uma vez seguida a geopolítica do conhecimento (e é claro que Hegel tinha claras essas ideias antes da publicação das suas *Lições de Filosofia da História*), a marcha geo-histórica do espírito humano podia, por sua vez, ser seguida. O espírito humano flutuava, como todos os espíritos, mas com um cordão atado à Europa (o coração da Europa — Alemanha, Inglaterra e França) e um destino projectado para a América (do Norte), onde os descendentes crioulos de povos que habitavam o coração da Europa iriam levar ainda mais longe os feitos históricos da Europa. A ciência foi, de facto, um dos feitos notáveis da história da

Humanidade que sucedeu acontecer na Europa! Mesmo Ilya Prigogine, um modelo para os pensadores pós-modernos de diferentes estirpes, seguiu cegamente o mito do excepcionalismo europeu e o privilégio dos conceitos europeus de "ciência".

Como europeu — disse Prigogine com uma calma soberba que nos lembra a de Hegel — estou especialmente orgulhoso de duas rupturas de que a Europa é responsável e que parecem ser de importância decisiva para o futuro: a formulação do projecto da ciência moderna no século XVII e a promulgação da ideia de democracia. Os Europeus vivem na intersecção de pelo menos dois conjuntos de valores — a racionalidade científica, por um lado, e a racionalidade de comportamento colectivo, por outro. Esta polaridade imposta pela evolução histórica não podia deixar de conduzir a uma certa tensão que foi sentida em muito do pensamento europeu. É muito importante, especialmente no tempo presente, que consigamos uma maior harmonia entre as diferentes racionalidades envolvidas nas ciências, na democracia e na civilização (Prigogine, 1986: 494).

Se isto nos é dito pelo Prémio Nobel Prigogine, não será fácil contradizê-lo ou ignorá-lo de maneira convincente ou credível. Pelo contrário, em todo o mundo, haverá uma corrida para expor as gentes que vivem em comunidades remotas (em relação à Europa) às novas ideias da ciência e às suas implicações para a humanidade, para a democracia e para os valores, no estádio actual da globalização. Nessa perspectiva, a globalização poderá ter o seu lado mau, mas a ciência, a democracia e os valores (como Prigogine os entende) serão a luz capaz de guiar o resto do mundo. O privilégio epistémico da afirmação de Prigogine reside na suposta identificação entre o que ele entende por ciência, democracia e valores, e o que está por trás dessas palavras, nas formas confusas e interessantes como as pessoas, pelo mundo fora, pensam, conhecem, se organizam e atribuem valores ao seu conhecimento e à sua organização social. Esse mundo vasto e confuso talvez só marginalmente tenha contacto com a democracia, a ciência e os valores ocidentais, já que a globalização (isto é, o capitalismo, a tecnologia, as finanças) é também a globalização das noções ocidentais de ciência, democracia e valores. E, é claro, o problema não está no que Prigogine diz, mas nas reacções cegas e acrílicas à sua crença por parte de pessoas de todo o mundo<sup>10</sup>. Os primeiros ensaios de Santos tiveram o mérito de erguer a voz a partir da Europa e de chamar a atenção para o lado mais obscuro ocultado pelo

10. Veja-se, por exemplo, "Science and Conscience in the Information Era", Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da FERP, Fundação Educacional Rosemar Pimentel, Volta Redonda, Brasil [<http://www.albertsc.com/Courses/science%20and%20conscience.htm>].

brilho dos conceitos e ideologias das “ciências” europeias (e, é claro, dos Estados Unidos da América).

Se a epistemologia feminista desafiou os fundamentos patriarcais da ciência, o roteiro de Hegel tem estado, durante os últimos — digamos — 30 anos sob o fogo da crítica do “eurocentrismo” (que inclui, claro está, a “ciência”), por parte de autores como Santos (um sociólogo) em Portugal, e Immanuel Wallerstein (também sociólogo) e Sandra Harding (uma historiadora da ciência), nos Estados Unidos. O quadro articulado por Prigogine, embora não por culpa deste, gera a crença de que a sua articulação é tão óbvia que está para além de qualquer crítica. Por outro lado, essa crítica, se fosse autorizada, sê-lo-ia entre pares, isto é, entre cientistas e cientistas sociais na esfera científica e académica euro-americana. Para além dessa esfera, os universitários e cientistas da Ásia, da África e da América Latina teriam menos credibilidade e seriam vistos como invejosos a queixar-se dos feitos de outros. Uma vez que os povos que viviam fora da Europa, primeiro, e, a partir de finais do século XVIII, para além do Atlântico Norte foram considerados inferiores e expostos à teologia nos séculos XVI e XVII, à filosofia secular no século XVIII e à ciência no século XIX, não lhes resta muito para dizer, já que continuam atrasados em todas as esferas dos grandes feitos da Europa: a ciência, a democracia e a civilização.

Mencionei Immanuel Wallerstein e Sandra Harding para captar a atenção dos leitores. O “eurocentrismo”, enquanto conjunto de pressupostos e de crenças, opera por caminhos insuspeitos e está sempre a surpreender-nos ao virar da esquina. Se tivesse começado por mencionar Enrique Dussel e Aníbal Quijano, a teoria da dependência ou a filosofia da libertação, ou Aimé Césaire ou Frantz Fanon, ou Silvia Rivera ou Frantz Hinkelammert — em suma, intelectuais que escreveram em espanhol ou ensaístas negros das Caraíbas francesas — os leitores poderiam interrogar-se sobre o que tudo isto tem a ver com a ciência e o conhecimento universal; todos eles parecem pertencer ao domínio da cultura e do conhecimento local. Isto é, muitos leitores poderiam cair na diferença colonial epistémica naturalizada pelo colonialidade do poder. Estes “outsiders” iniciaram um novo paradigma de investigação e de análise; uma crítica do eurocentrismo a partir do seu exterior, isto é, da perspectiva daqueles que foram intelectualmente debilitados através da persistência e da eficácia da diferença colonial (Mignolo, 2002b). O eurocentrismo funciona como se não houvesse nenhum lado de fora das macronarrativas canónicas da civilização ocidental ou da Modernidade europeia desde a Renascença. Pode-se estar contra eles, mas tem de se pensar a partir dos mesmos princípios e lógicas, como, por exemplo, o Marxismo contra o Liberalismo. A ideologia da Guerra Fria implantou em muitos espíritos, pelo menos a Norte e a Ocidente do Mediterrâ-

neo, a ideia de que o Terceiro Mundo “não tem ciência” (como a que tiveram o Primeiro e o Segundo Mundo [Pletsch, 1981]).

### 5. OBSERVAÇÕES FINAIS

As importantes contribuições de Sandra Harding tomam como ponto de partida a perspectiva moderna, isto é, a das “ciências multiculturais” e, por conseguinte, uma história multicultural da ciência que reconhece e inclui contribuições científicas não-Europeias. Apesar das distinções precisas que identifica na relação entre epistemologias, pós-colonialismos e feminismos, e de estabelecer cuidadosamente a pluralidade de cada categoria, Harding mantém-se dentro dos limites epistémicos da modernidade e converge com uma tendência dos estudos pós-coloniais que continua a ser uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo. Porquê e como?

O conhecimento baseado na escrita alfabética, na Teologia Cristã fundada na tradição clássica e na matemática e na astronomia tornou-se o ponto de referência e o padrão de aferição para os que viajavam pelo mundo (só os Europeus viajavam pelo mundo desde os finais do século XVI) classificando todos os outros tipos de conhecimento. Ainda que Copérnico, por exemplo, não tenha contribuído muito a ver, directamente, com a colonização, não deixou, contudo, contribuir significativamente para o estabelecimento da perspectiva da modernidade europeia e para o apagar da colonialidade, isto é, a colonialidade diferencial do poder accionada na classificação e hierarquização de todas as formas de conhecimento em relação ao ponto de chegada europeu, à escrita alfabética e às humanidades na colonização do mundo: a matemática e o alicerce da ciência moderna de Copérnico a Galileu e Newton “dentro” da própria Europa. Regressamos, mais uma vez, a um texto fundamental na história da ciência e da filosofia Ocidentais, a *Historia Natural y Moral* de Acosta (Mignolo, 2002c). Um dos silêncios da sua influente obra foi a apropriação de contribuições árabes originais, bem como das traduções árabes de textos gregos de autores cristãos. Cerca de 20 anos mais tarde, quando Francis Bacon lançou as bases da epistemologia moderna e anunciou a transição intelectual da Renascença para o Iluminismo, as contribuições árabes para o pensamento europeu tornaram-se ainda mais distantes da história (europeia). Do mesmo modo, Bacon afastou o Homem da Natureza ainda mais do que Acosta na sua *Historia Natural*, ignorando as relações “epistémicas” Indígenas com a Natureza. Como é sabido hoje, os povos Indígenas das Américas, como os de outras partes do mundo, não partilhavam a cosmologia cristã. A “grande cadeia de ser” cristã foi claramente organizada por Acosta através da distinção, em ordem ascendente, entre mine-

rais, plantas, animais e humanos. As formas indígenas de conhecer eram baseadas em premissas diferentes. A ordem hierárquica ascendente que permitira aos homens de letras europeus imaginar que os seres humanos e, em especial, os do sexo masculino, eram os reis deste mundo assumia uma configuração diferente entre os yatiri e os tlaminimi, em Tawantinsuyu e Anahuac. O mundo era concebido como “vida” e a geração, preservação e reprodução da vida tinha necessidade do Masculino (o Sol) e do Feminino (a Lua). Dado que, para os intelectuais índios (yatiri e tlaminimi), a natureza era vida, não existia hierarquia nem distinção entre minerais, plantas e humanos. A distinção entre “natureza” e “cultura” deve ter tido um surgimento difícil numa cosmologia distinta (mas não contrária) do Cristianismo, na qual, se havia uma distinção a fazer, era apenas entre a “vida” e a “vida humana”. Contudo, as características comuns da vida tinham mais peso do que a distinção entre vida humana e vida natural. As histórias e as macronarrativas que avançavam as perspectivas e os objectivos dos homens europeus modernos conseguiam retratar a Grécia como o ponto de viragem da marcha triunfal da História Universal, deixando para trás todas as outras histórias. A estratégia-chave da subalternização ocidental dos conhecimentos foi precisamente a intersecção da História, da Filosofia e da Natureza: a História apropriou o significado da Natureza contando histórias (descrevendo) minerais, plantas e animais, e a Filosofia interpretando e descobrindo as causas dos fenómenos naturais; a Natureza foi transformada de “livro de Deus” (cujos sinais eram lidos de maneira diferente por Acosta e por Galileu) numa plétora de recursos “naturais”, na marcha para a revolução industrial. Como escreveu Bacon:

Em primeiro lugar, proponho uma história natural que, mais do que encantar com a sua diversidade ou gratificar pelo fruto imediato das experiências, proporcione luz para a descoberta das causas e ofereça o primeiro leite materno à filosofia na sua infância (Bacon, 1620).

[...]

Porque o homem não é senão o servidor e intérprete da Natureza, e só faz e compreende o que tiver observado, de facto ou em pensamento, do curso da Natureza... Nenhuma força, seja ela qual for, pode desfazer ou quebrar a cadeia das causas, e a Natureza só pode ser dominada se for obedecida. É assim que esses dois objectos da humanidade, o *Conhecimento* e o *Poder*, vêm a ser, de facto a mesma coisa; e o fracasso dos trabalhos decorre, principalmente, da ignorância das causas (Bacon, 1620).

O que não é dito neste passo de Bacon é que aquilo a que ele chama *Conhecimento* e *Poder* é apenas a perspectiva *Moderna*, isto é, a perspectiva que Bacon avança como uma das figuras-chave da *modernidade*. Fica escondida

do olhar a *Colonialidade do Poder e do Conhecimento*, isto é, tudo o que a *Modernidade do Poder e do Conhecimento* desqualificam afirmando-se como uma perspectiva que se torna "melhor" e "universal". Afinal, nada havia de errado nas cosmologias diferentes da de Bacon, para além do facto de essas outras cosmologias terem necessariamente de estar erradas para que a *Modernidade do Poder e do Conhecimento* aparecesse como verdadeira. A estratégia de Bacon, ao afirmar uma concepção secular da *Modernidade do Poder e do Conhecimento*, funcionava segundo a mesma lógica promovida pela Teologia Cristã nos séculos anteriores e, sobretudo, no século XVI, quando teve de dar conta de uma parte desconhecida do mundo e de uma diversidade desconhecida de povos. A *Modernidade/Colonialidade* apareceu neste quadro juntamente com a construção da *diferença epistémica colonial*.

As ligações inextricáveis e indissociáveis da modernidade/colonialidade, o facto de que o pacote da modernidade (ciência, democracia, civilização, liberdade, capitalismo, etc.) não pode ser removido e separado da colonialidade (mito, folclore, despotismo, ignorância, pré-capitalismo, subdesenvolvimento, etc.), de que um pressupõe o outro, define, no fundamental, o palco das culturas do saber para as próximas décadas. Sendo substancial a contribuição de Sandra Harding para questionar os limites patriarcais e eurocêntricos da modernidade e da epistemologia moderna, o reconhecimento do valor "científico" das formas não-ocidentais de conhecimento é importante e generoso, mas não chega. O que é necessário é voltar atrás e pôr os bois à frente do carro.

A questão fundamental é o conhecimento e a compreensão humanos e não uma das suas práticas específicas com um determinado nome: a sua articulação e conceptualização modernas e europeias. A generosidade de reconhecer a prática "científica" noutras histórias locais (geralmente identificadas como "culturas" ou "civilizações") contribui para reificar a própria noção moderna e europeia de ciência, em vez de a limitar e dissolver na questão mais ampla e relevante da capacidade dos seres humanos para o conhecimento e a compreensão. Harding propõe uma história pós-colonial da ciência que reconheceria e daria conta das práticas "científicas" nas sociedades não-europeias.

Dizer que a questão fundamental é o "conhecimento e a compreensão humanos" pode ser interpretado como uma submissão à mesma lógica imposta pelo conceito de "ciência". É-o, de certo modo; mas há, pelo menos, duas saídas. Uma seria a aceitação de que a "ciência" se refere a certos conhecimentos e formas de compreensão, alguns deles relacionados com a tecnologia. Se seguirmos este caminho, será essencial desligar a "ciência" de uma prática de conhecimento e de compreensão, cujo exemplo paradigmático é a Europa desde o século XVI, e cujos "autores" paradigmáticos são Kepler, Copérnico, Galileu,

Newton, etc. O conhecimento e a compreensão não estão necessariamente relacionados com um nome famoso e pessoal. Por exemplo, o conhecimento cosmológico e matemático que pressupunha a construção das pirâmides egípcias ou maias não tinha, tanto quanto me é dado saber, uma série de figuras masculinas que teriam delineado os princípios subjacentes ao conhecimento e à compreensão humanos. A segunda saída consistiria em trabalhar na terminologia de cada história local e de cada língua específica (chinês, árabe, aymara, hindi, etc.), a fim de descrever como veio a ser nomeado um certo tipo de prática, semelhante ao que os europeus chamaram "ciência". Em ambos os casos, o objectivo é evitar partir da ideia de "ciência" na Europa moderna e encontrar, depois, práticas similares em diferentes épocas e civilizações, para as reconhecer como "ciência". Trata-se, certamente, de um gesto generoso, mas que não vai muito longe.

Qualquer que seja o caminho escolhido, o que está realmente em causa é a "ciência moderna" ser uma prática e uma ideologia que excluiu práticas de conhecimento e de compreensão que se guiavam por diferentes lógicas e eram impulsionadas por objectivos distintos, tanto do passado como suas contemporâneas. A "Ciência" tornou-se o padrão de aferição para "excluir" qualquer forma de conhecimento e de compreensão que não fosse considerada "científica". Trata-se, claro, de uma tautologia, mas uma tautologia que se conseguiu impor enquanto estrutura de poder (a ciência foi parte da expansão europeia e americana à escala do planeta) e de dominação (descartando aquilo que não era considerado "científico"). É este, precisamente, o modo como funciona a colonialidade dos poderes, escondida sob o discurso da modernidade do poder que se auto-descreve como civilização, progresso, ciência e desenvolvimento, conduzindo à liberdade, democracia, justiça e direitos humanos. É claro, porém, que a ideia de civilização pressupõe a barbárie ou o primitivismo, a ideia de progresso pressupõe a tradição, a ideia de ciência pressupõe a sabedoria, a ideia de desenvolvimento a de subdesenvolvimento, a ideia de liberdade a de escravatura, a ideia de democracia a de despotismo ou ditadura, a ideia de justiça a de injustiça, e a ideia de direitos humanos a de opressão e submissão de um ser humano a outro. A ideologia da modernidade, da qual a ciência é um pilar, foi construída sobre uma série de dualismos complementares, de que é geralmente mais visível a coluna mais brilhante. Foi isto precisamente o que descrevi acima como o "diferencial colonial", que pressupõe a colonialidade do poder. Uma das principais tarefas para o futuro é continuar a trabalhar no desfazer do diferencial colonial e da colonialidade do poder; isto é, continuar a trabalhar na descolonização do conhecimento em diferentes esferas. A descolonização do conhecimento é uma tarefa crucial para a imaginação de um mundo diferente e



melhor do que o mundo de hoje — o que foi construído sobre os princípios epistêmicos da Europa Renascentista e da Europa Iluminista.

#### BIBLIOGRAFIA

- AL-JABRI, Mohammed (1994). *Introduction à la critique de la raison Arabe*. Casablanca : Le Fennec.
- ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (orgs.) (1993). *Feminist Epistemologies*. Londres: Routledge.
- ARRIGHI, Giovanni (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. Londres: Verso.
- ARRIGHI, Giovanni; Silver, Beverly J. (1999). *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BACON, Francis (1620), *Novum Organum*. Disponível em [http://www.constitution.org/bacon/nov\\_org.htm](http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm).
- BEUCHOT, Mauricio (1981), *El problema de los universales*. México: UNAM.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago (2002a), "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the 'Invention of the Other'", *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*. Special Issue of *Nepantla: Views from South*, 3(2), 269-286.
- \_\_\_\_ (2002b), "Not Longer Broad but Still Alien is the World: The End of Modernity and the Transformation of Culture in the Times of Globalization", *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics and Alternative Visions*. Boulder: Rowman and Littlefield Publishers, 25-39.
- CORONIL, Fernando (1997), *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CROMBIE, A. C. (1979), "Augustine to Galileo", *Sciences in the Middle Ages, 5<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Century*. Vol 1. Cambridge: Harvard U. Press.
- ESCOBAR, Arturo (2000), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogota: CEREC-Instituto de Antropología.
- EZE, Emmanuel Chukwudi (1997), "The Color of Reason: the Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", *Postcolonial African Philosophy*. Londres: Blackwell, 123-170.
- \_\_\_\_ (2002), *Achieving our Humanity: The Idea of the Postracial Future*. Nova Iorque, Londres: Routledge.
- FANON, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- GIBSON-GRAHAM, J. K., (1996), *The End of Capitalism (As we Knew it). A Feminist Critique of Political Economy*. Londres: Blackwell.
- GINZBERG, Ruth (1989), "Uncovering Gynocentric Science", Nancy Tuana (org.). *Feminism and Science*. Bloomington: Indiana University Press, 69-85.

- GOULD, Stephen Jay (1987), *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GROSFUGUEL, Ramon; CERVANTES-RODRIGUEZ, Ana Margarita (orgs.) (2002), *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements and the Geopolitics of Knowledge*. Westport, CT: Greenwood Press.
- HARAWAY, Donna J. (1991a), "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nova Iorque: Routledge, 127-148.
- \_\_\_\_ (1991b), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nova Iorque: Routledge, 183-202.
- HARDING, Sandra (1989), *Is Science Multi-Cultural? Postcolonialism, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (1986), *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- HEGEL, George W. F. (1991), *The Philosophy of History*. Nova Iorque: Prometheus Books.
- KANT, Immanuel ([1763] 1960), *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Berkeley: University of California Press.
- LANDER, Edgardo (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- \_\_\_\_ (2002a), "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global", Catherine Walsh, Freya Schiw e Santiago Castro-Gomez (orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito: Universidad Andina y Abya-Yala, 73-102.
- \_\_\_\_ (2002b), "Eurocentrism, Modern Knowledges, and the 'Natural' Order of Global Capital", Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube e Edgardo Lander (orgs.). *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, Special Issue of *Nepantla: Views from South*, 3(2), 245-268.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2002), "Postimperial Reflections on Crisis, Knowledge and Utopia. Transgressstopic Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man'", *Review. A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations*. Special Issue on *Utopian Thinking*, Ramon Grosfoguel (org.). XXV/3, 277-317.
- \_\_\_\_ (2003), "Thinking from the Limits of Being: Levinas, Fanon, Dussel", Nova Iorque: Routledge.
- MIGNOLO, Walter D. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- \_\_\_\_ (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (2002a), "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", *South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.