



## PAINEL DE EXPERTS

**Germano JW. O clássico e o emergente: descolonização do conhecimento e epistemologias do sul. In: Seminário Nacional de Pesquisa em Enfermagem, 17, 2013 jun 3-5. Anais. Natal: Associação Brasileira de Enfermagem – Seção Rio Grande do Norte, 2013 [disponível online]**

*Não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos; o que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento.*

Boaventura de Sousa Santos

O presente trabalho tem como principal objetivo refletir sobre o processo de produção simbólica da inferioridade, sobretudo, na América Latina, a partir do segundo milênio, portanto, no contexto de constituição do sistema-mundo moderno, das descobertas imperiais e da formação de mundos coloniais e pós-coloniais. Trata-se de um processo que resultou na imposição do “universalismo europeu” (Wallerstein, 2007), de caráter unipolar, aos diversos povos da terra, sobretudo, às populações ameríndias e africanas, tendo como viga mestra a acumulação incessante de capital.

Esse sistema-mundo capitalista, no entanto, ao mesmo tempo em que impôs uma dominação econômica assentada na violência escravista que devastou populações nativas, ergueu, de igual modo, outras relações assimétricas de poder, como no campo do simbólico e da cognição, a exemplo da sua estrutura cultural/intelectual. Tal estrutura tinha o timbre universalista da fé cristã, da civilização ocidental e da ciência moderna. Mas, foi a ciência que acabou por se tornar a forma hegemônica do conhecimento, pois as suas regras objetivistas foram consideradas como a asserção legítima da verdade e da certeza, desqualificando, desse modo, as outras formas de saber, fazendo emergir, além do mais, uma divisão epistemológica entre as chamadas duas culturas, a científica e a humanista. É com esse perfil reducionista que ela se desenvolveu na Universidade, uma das instituições-chave da estrutura cultural/ intelectual do sistema-mundo moderno.

Por sua vez, no tocante ao mundo colonial, a ação de uma epistemologia da força, portanto, silenciou ou exterminou experiências e saberes das populações não européias, produzindo, como testemunhou *Las Casas* (1984), tanto o genocídio, como o epistemocídio, a violência epistêmica e, por extensão, a injustiça cognitiva. Tal fato configura a produção da inferioridade também no campo do simbólico. Dessa maneira, como afirma Boaventura de Sousa Santos (2007), a injustiça social global está intimamente relacionada com a injustiça cognitiva global e, por conseguinte, a luta por uma justiça social global requer, de igual modo, uma luta por justiça cognitiva, que torne possível a construção de uma ecologia dos saberes.

Nessa perspectiva, um dos desafios do terceiro milênio, tempo de interrogações, urgências, inconformismos, lutas contra a herança pós-colonial (Santos, 2006) e de conflitos entre globalizações, corresponde à possibilidade de fazer emergir um novo paradigma do conhecimento, constituir uma ciência social emancipadora, desconstruir a inferioridade e reinventar a emancipação. Trata-se, pois, de uma opção



epistemológica e política que pode ser pensada, partindo-se da violência epistêmica e da injustiça cognitiva praticadas na América Latina como fatos concretos.

Ao analisar a “construção de mundos pós-coloniais,” (Santos, 2006, p.181) identifica as descobertas imperiais, efetuadas pelo Ocidente europeu, como um dos traços característicos do segundo milênio. Para ele, tais descobertas assumem duas dimensões principais. Uma empírica, o ato de descobrir; outra conceptual, “a ideia do que se descobre.” Esta dimensão, a dimensão conceptual, portanto, precede à intervenção empírica. Nesta perspectiva, a ideia que o conquistador tem – acerca do que se descobre – “comanda o ato de descoberta.” Deste modo, embora a descoberta seja uma via de mão dupla, na qual quem descobre é também descoberto, na verdade as desigualdades de poder e de saber, inerentes às relações de dominação, acabam por produzir ações de controle e submissão. Estas ações resultam na produção da inferioridade, inclusive no campo do conhecimento, pois, para os dominantes, o descoberto é desprovido de saberes, uma vez que o selvagem e o negro africano escravizados não são, sequer, considerados plenamente humanos. Ora, o lugar por excelência do selvagem era a América e a África, mas, notadamente, a América, o chamado Novo Mundo porque, como afirmava Américo Vespúcio, rompia com a geografia do mundo antigo.

Na visão de Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2006, p.181-182), “o que há de específico na dimensão conceptual da descoberta imperial é a ideia de inferioridade do outro que se transforma”, dessa maneira, “num alvo de violência física e epistêmica.” Isto representa, no tocante à episteme, a destruição de sistemas inteiros de tradições transeculares do conhecimento, como salienta a física indiana Vandana Shiva (2001). Dessa forma, entre as múltiplas estratégias de inferiorização, postas em prática, uma das mais importantes diz respeito, justamente, à imposição cultural, pois esta afeta diretamente a formação de sujeitos humanos. Um vasto repertório integra essa estratégia destrutiva, desde o epistemicídio e a missionação até as indústrias culturais e as culturas de massa do capitalismo global.

A imposição cultural, portanto, constitui um dos elos da cadeia de produção da inferioridade na qual se incluem como escreve Boaventura de Sousa Santos, (2006, p.182) “a guerra, a escravatura, o genocídio, o racismo, a desqualificação, a transformação do outro em objeto ou recurso natural”, tudo isto a serviço dos mecanismos de imposição econômica e política, a exemplo da colonização, no passado, e da globalização neoliberal, neste início de milênio. Assim, de acordo com os interesses dominantes, os fins, tais como a acumulação de riqueza material e a expansão da fé, justificam a violência dos meios. O que importa, afinal, é a constituição de mercados e, como escreve Octávio Paz, “o mercado não tem consciência nem misericórdia” (*apud* Carvalho, 2003, p. 52).

A essa herança colonial se junta uma ciência social reducionista no processo de produção da inferioridade e da invisibilidade de povos e de suas respectivas culturas. Este é o caso da sociologia organicista, da linguística e da antropologia de viés evolucionista, *social-darwinista* do século XIX, mas com desdobramentos no século XX, a justificar o racismo, a exemplo do nazifascismo e até mesmo da “limpeza étnica” que configurou a guerra na região dos Bálcãs, em pleno limiar do século XXI. A presença desse legado, no entanto, é muito mais forte em povos que se situam fora do Ocidente europeu, sobretudo, na sua franja colonial, uma vez que foi aí que essa pretensa



ciência contribuiu para legitimar, direta ou indiretamente, a dominação imperial através da sua teoria de estágios de civilização (Germano, 2008).

Desse modo, a partir da análise dos ancestrais mais remotos do *antropos*, principalmente do homem de Neanderthal, esses cientistas chegaram à conclusão que eles “eram claramente mais simiescos e culturalmente inferiores que os seus descobridores,” conforme observa Eric Hobsbawm (1977, p.275). Logo, indaga o historiador inglês: “Se algumas raças existentes poderiam ser demonstradas como estando mais próximas do macaco do que outras, não iria isso provar sua inferioridade?” De fato, Edward Burnett Tylor chegou a escrever que, “assim como o tipo negro é fetal, o tipo mongol é infantil. E, de acordo com isto, encontramos que o governo, literatura e artes deles também são infantis.” Da mesma maneira, salienta Eric Hobsbawm, que um dos oficiais da armada inglesa, ordenou aos seus comandados em 1860: “Trate-os como crianças. Faça-os fazer o que sabemos que é melhor para eles como é para nós” (Hobsbawm, 1977, p. 275-276).

Posta nesses termos, a inferioridade de povos e raças não brancas correspondia, logicamente, ao estágio anterior da evolução biológica ou da evolução sociocultural, ou de ambas, em que viviam essas populações com relação à “raça superior.” Afinal, a sociedade europeia, ao se olhar no espelho, se considerava, como diz Eric Hobsbawm (1977, p.276), “tecnologicamente mais avançada, militarmente mais poderosa, mais rica e mais ‘bem sucedida’.” (grifo do autor). Este argumento logo foi estendido, pelas classes altas, para outras situações de inferioridade, a exemplo da existência de pobres. Desse modo, assinala Eric Hobsbawm que “os pobres eram pobres porque biologicamente inferiores.”.

No Brasil, na passagem do século XIX para o século XX, surgiram numerosos ensaios interpretativos do país que adotavam os referenciais racistas europeus. Com base nos critérios de superioridade biológica da raça branca, identificavam no predomínio da população negra e da miscigenação os motivos para explicar o atraso econômico e social da nação. Tal visão biologicista está presente até nos livros escolares (Coelho, 2006) e aparece, vez por outra, ainda hoje, na mídia impressa, televisiva ou eletrônica, ao abordar, por exemplo, a pobreza de regiões da África, dos sertões do semiárido do Nordeste do Brasil ou de populações indígenas da América Latina.

Essa é uma visão que está presente, por incrível que pareça, na “ciência *nobel*” da atualidade. Emblemáticas, a esse respeito, foram as declarações do biólogo molecular James Watson exibindo um racismo sem precedentes, ao defender a superioridade biológica dos brancos. Esses comentários são profundamente deletérios para o entendimento da ética da vida e da colaboração das culturas, pois, como afirma o professor brasileiro Edgar de Assis Carvalho (2003): capacidades cerebrais e cognitivas de primatas humanos são idênticas e universais.

Para Boaventura de Sousa Santos (2006, p.182), “a produção da inferioridade é, assim, crucial para sustentar a noção de descoberta imperial,” a partir mesmo da concepção de que “o descoberto não tem saberes.” Destarte, nas duas ondas de colonização ocorridas no segundo milênio, a primeira desenvolvida com as grandes navegações a partir do final do século XV, quando ocorreu a descoberta da América em 1492, por Cristóvão Colombo, e com o estabelecimento da divisão internacional do



trabalho e da “economia-mundo;” a segunda, decorrente das disputas por mercados entre as potências capitalistas, em pleno século XIX, mas que se prolongou para o século XX. Pode-se dizer, então, que, a justificar ideologicamente o domínio colonial, no primeiro período, coube à fé católica, sobretudo, à Companhia de Jesus, um papel fundamental; no segundo período, coube à ciência reducionista justificar a política dos impérios, no tocante à produção da inferioridade e a mercantilização desmedida, como se fosse uma segunda chegada de Colombo. Como observa Vandana Shiva:

a definição do cristianismo como única religião, e de todas as outras crenças e cosmologias como primitivas, encontra o seu paralelo na definição da ciência ocidental mercantilizada como única ciência, e todas os outros sistemas de conhecimento como primitivos. (Shiva, 2001, p.27).

Ora, se a *plantation*, como forma característica da economia colonial com base na agricultura extensiva e no trabalho escravo, aniquilou a diversidade e instituiu monoculturas, a exemplo da cana-de-açúcar no Brasil, de igual modo destruiu as diversas tradições do conhecimento, as ecologias dos saberes e instituiu, no tocante à cognição, processos de monoculturas da mente, como afirma Vandana Shiva (2003). Esta é uma área fundamental porque diz respeito à educação e à formação de sujeitos humanos.

Nesta linha de reflexão, se a ciência reducionista do século XIX contribuiu para a produção da inferioridade de povos e sociedades consideradas primitivas, ao disseminar a ideologia dos estágios civilizatórios, nos primeiros séculos da colonização, contudo, coube à religião cristã, ao catolicismo jesuítico, sobretudo, desempenhar esse papel. Isto acabou por constituir um imaginário social instituinte, no sentido assinalado por Cornelius Castoriadis (2004), mediante a hegemonia do paradigma de Juan Ginés Sepúlveda, que sobrepujou a vertente de frei Bartolomé de Las Casas, em sua luta pela emancipação dos povos indígenas. Partindo do pensamento de Aristóteles, o jesuíta Juan Ginés Sepúlveda considerava justa a guerra contra os índios porque estes eram “escravos naturais,” seres inferiores, animais, bárbaros, pecadores graves. Por isto, devem ser integrados à comunidade cristã pela força e, se necessário, eliminados, mortos, em nome da fé e da civilização. O filósofo Michel de Montaigne (1980, p.103) foi uma das vozes discordantes desta visão imperial. Ele não identificava nada de “bárbaro” nas populações indígenas, “senão que cada um chama de barbárie aquilo que não é de seu uso.” Ao comparar os atos de canibalismo indígena aos adotados pelo Santo Ofício, através da Inquisição, escreveu Montaigne: “No tribunal da razão, julgemos bárbaros todos esses atos,” mas “considero ainda mais bárbaro esquarterar um homem entre suplícios e tormentas e queimá-lo aos poucos, a pretexto de devoção e fé.” (Montaigne, 1980 p.103).

Para Boaventura de Sousa Santos (2006 p.188), no entanto, o paradigma de Juan Ginés Sepúlveda “ainda hoje prevalece na posição ocidental sobre os povos ameríndios e os povos africanos.” Embora expulsa das declarações universais e dos discursos oficiais, é esta “a posição que domina as conversas privadas dos agentes do Ocidente no Terceiro Mundo,” como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Organização Mundial do Comércio. Mas essa visão na atualidade vem



revestida com declarações de solidariedade e em favor dos direitos humanos dos pobres e oprimidos.

Conforme Boaventura de Sousa Santos, portanto, o pós-colonialismo hoje significa que as relações de tipo colonial não terminaram com o fim do colonialismo formal. Desse modo, “alterou-se o estado de subordinação de um estado ao outro, de um país a outro país, mas continuou sob outras formas também políticas, culturais, simbólicas, sociais a que alguns chamam de colonialidade” (Santos, 2007 p. 292). Um exemplo dessa permanência colonial, no processo de produção de conhecimento, diz respeito à prevalência dos chamados Direitos de Propriedade Intelectual (DPI) ao transformar a criatividade e a inovação gerados publicamente em propriedade privada, mediante o pagamento de patentes a grandes empresas capitalistas, conforme as regras da Organização Mundial do Comércio.

Na visão de Vandana Shiva (2001), as patentes simbolizam uma nova forma de pirataria, uma “descoberta” de Colombo 500 anos depois de Colombo. Por meio delas, novas colônias estão sendo estabelecidas nos corpos das pessoas, nas plantas, nos animais, assentadas nos interesses hegemônicos do capital. Por isto cabe indagar, como faz Gilberto Dupas (2008): É socialmente lícito ao setor privado patentear bens públicos como material genético animal ou humano e manter controles sobre o seu acesso? Como controlar a monopolização da produção de *softwares* patenteados “obrigando” milhões de usuários a renovações compulsórias? Quem se responsabiliza pelos riscos que podem trazer as sementes transgênicas patenteadas por poucas empresas impondo padrões globais? Como podem países da periferia romper com esse círculo de ferro das tecnologias patenteadas? Para Vandana Shiva (2001, p.28) resistir a tudo isso é “resistir à colonização final da própria vida”. Trata-se de “uma luta para proteger a liberdade de evolução de culturas diferentes. É a luta pela conservação da diversidade, tanto cultural quanto biológica”. Enfim, uma luta para a desconstrução da inferioridade e da injustiça cognitiva.

Tal resistência constitui um ato de rebeldia contra esses dispositivos e a retórica do poder imperial, que oprimem e fazem silenciar outras vozes, sufocando experiências, bem como as tradições transeculares do conhecimento que impõem uma verdade única. Conforme a visão dominante, expressão máxima da verdade, seria, então, aquela veiculada pelo suposto universalismo europeu ocidental. O mundo estaria, portanto, dividido em sábios civilizados e bárbaros que não têm sequer saberes.

O contexto atual é de crise sistêmica e de transição paradigmática, portanto, de incertezas, desafios e esperanças. As estruturas do saber, por sua vez também enfrentam crises e bifurcações. No tocante as Universidades uma parte se tornou atores do mercado. A outra parte tenta ampliar a sua inserção pública na luta por uma globalização contra-hegemônica ao se abrir aos movimentos sociais e as “epistemologias do Sul”. Tal proposta epistemológica, de acordo com Santos (2008), visa à recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram historicamente relegados, denegridos, transformados em objeto e matéria- prima dos saberes dominantes, considerados como únicos válidos. Trata-se, portanto, de um paradigma emergente capaz de produzir não somente um conhecimento novo, mas, sobretudo, um novo modo de produzir conhecimento, tendo como fio condutor a ecologia dos saberes, a



descolonização e a emancipação. Esses são alguns dos desafios cruciais que se apresentam a educação, a ciência e a universidade nesses tempos de crises, urgências, interrogações e lutas.

## REFERÊNCIAS

- CARVALHO, Edgar de Assis (2003). *Enigmas da cultura*. São Paulo: Cortez.
- CASTORIADIS, Cornelius (2004). *Figuras do pensável. As encruzilhadas do labirinto*. Tradução: Eliana Aguiar. V. VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- COELHO, Vilma Baía (2006). *A cor ausente*. Belo Horizonte: Mazza Edições; Belém UNAMA.
- DUPAS, Gilberto (2007). "Propriedade intelectual: tensões entre a lógica do capital e os interesses sociais", in Fábio Vilares (org), *Propriedade intelectual: tensões entre o capital e a sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, p. 15-24.
- GERMANO, José Willington (2007), "Globalização contra-hegemônica, solidariedade e emancipação social", *Revista Cronos*, Natal, v.8,n.1, p. 41-57.
- GERMANO, José Willington (2008), "A produção simbólica da inferioridade", in: Laura Maria Silva Araújo Alves [et al.], *Cultura e Educação: reflexões para a prática docente*. Belém: EDUFPA, p.7-17.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era do capital (1848-1875) (1977)*, Tadução: Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé de (1984), *O paraíso destruído*. Porto Alegre: L&PM.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio (1980)*, Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os pensadores).
- PRIGOGINE, Ilya. *Ciência razão e paixão (2001)*, Edgar de Assis Carvalho e Maria da Conceição de Almeida (orgs.). Belém: EDUEPA.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2008), *A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal*. *Revista Crítica de Ciências Súcias*, n.80, mar. p.11-43.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2003), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2005), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SHIVA, Vandana (2001), *Biopirataria – A pilhagem da natureza e do conhecimento*. Tradução: Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis/RJ: Vozes.
- SHIVA, Vandana (2003), *Monoculturas da mente*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia.



WALLERSTEIN, Immanuel (2007), *O universalismo europeu*. Tradução: Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo.

*José Willington Germano. Sociólogo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Coordenador do Grupo de Pesquisa "Cultura, Política e Educação".*