
A EPISTEMOLOGIA À NU

NAKED EPISTEMOLOGY

Caroline Marim¹

<http://lattes.cnpq.br/2993563236787602>

<https://orcid.org/0000-0002-4554-3653>

Susana de Castro²

<http://lattes.cnpq.br/7714162590268606>

<https://orcid.org/0000-0001-6290-2729>

Recebido em: 17/05/2022

Aceito em: 12/09/2022

RESUMO: Nosso objetivo é o de compreender como chegamos a nos tornar essas intelectuais que somos, consumidoras e reproduutoras de teorias importadas das universidades europeias e norte-americanas, e, porque o privilégio epistêmico resguardado a um grupo limitado de pensadores oriundos de países hegemônicos foi sendo construído ao longo do processo modernidade/colonialidade. Esses desajustes e incoerências estão ‘solidamente’ justificados em estruturas de conhecimento que são epistemicamente racistas e sexistas. Para entender, e, então, desnaturalizar, essa relação de ‘superioridade/ inferioridade’ epistêmica é fundamental que tenhamos em mente os processos históricos mundiais que produziram essas estruturas de conhecimento fundadas no racismo e no sexism. Mesmo diante de um verdadeiro monopólio do conhecimento advindo do Norte Global, aceito por uma grande parcela da intelectualidade situada em um Sul Global, se concordarmos que a teoria emerge da realidade, ou seja, é uma conceitualização de experiências sociais e históricas, portanto dependente das visões de mundo e sensibilidade de seus formuladores, então poderíamos concluir que currículos baseados em experiências localizadas nas experiências de autores de apenas cinco países (França, EUA, Alemanha, Inglaterra, Itália) são provincianos. Ocorre, porém, que nem todos pensam assim. Ao contrário, o conhecimento produzido pelos autores desses cinco países é investido de tal universalidade que não se reconhece que essa limitação geográfica seja um problema, seja um sinal de provincialismo. Como chegamos a essa situação? Por que nós, intelectuais de universidades do Sul-Global, aceitamos passivamente essa opressão epistêmica, esse colonialismo do conhecimento? Para entender, e, então, desnaturalizar, essa relação de ‘superioridade/ inferioridade’ epistêmica é fundamental que tenhamos em mente os processos históricos mundiais que produziram essas estruturas de conhecimento fundadas no racismo e no sexism.

Palavras-chave: epistemologia decolonial; epistemologia social feminista; objetividade corporificada; cosmopercepção

¹Professora substituta e pesquisadora do Departamento de Filosofia da UFPE. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Oxford University (2010). Coordenadora Grupo de Pesquisa Epistemologias Afetivas Feministas (CNPq/PUCRS) e organizadora da Coleção Pindorama de Estudos em Decolonialidade e Gênero. Editora Ape'ku. Email: caroline.marim@gmail.com.

²Professora pesquisadora do Departamento de filosofia da UFRJ e do Programa em filosofia da UFRJ. Doutora em filosofia pela Universidade de Munique (2003). Coordenadora do Grupo de Estudos Decoloniais Carolina Maria de Jesus (CNPq/UFRJ) e organizadora da Coleção Pindorama de Estudos em Decolonialidade e Gênero. Email: susanadec@gmail.com.

ABSTRACT: Our objective in this paper is to understand how we became these intellectuals that we are, a kind of consumers and reproducers of theories imported from European and North American universities, and how the epistemic privilege reserved for a limited group of thinkers from hegemonic countries was being built along the modernity/coloniality process. These maladjustments and inconsistencies are 'solidly' justified in structures of knowledge that are epistemically racist and sexist. To understand, and then denaturalize, this epistemic 'superiority/inferiority' relationship, it is critical that we keep in mind the world-historical processes that produced these structures of knowledge grounded in racism and sexism. Even in the face of a true monopoly of knowledge coming from the Global North - accepted by a large portion of the intelligentsia located in a Global South - if we agree that theory emerges from reality - that is, it is a conceptualization of social and historical experiences, therefore dependent on the worldviews and sensibility of its formulators - then we could conclude that curricula based on experiences located in the experiences of authors from only five countries (France, USA, Germany, England, Italy) are a provincial curriculum. It turns out, however, that not everyone thinks so. The knowledge produced by the authors of these five countries is invested with such universality that it is not recognized that this geographical limitation is a problem, a sign of provincialism. How did we get to this situation? Why do we, intellectuals from universities in the Global South, passively accept this epistemic oppression, this colonialism of knowledge? To understand, and then denaturalize, this epistemic 'superiority/inferiority' relationship, it is critical that we keep in mind the world-historical processes that produced these structures of knowledge grounded in racism and sexism.

Keywords: decolonial epistemology; feminist social epistemology; embodied objectivity; cosmoperception.

How is it possible that the canon of thought in all the disciplines of the Social Sciences and Humanities in the Westernized university is based on the knowledge produced by a few men from five countries in Western Europe (Italy, France, England, Germany and the USA)?

Ramón Grosfoguel

OCIDENTOCENTRISMO CURRICULAR

Salta aos olhos da epistemologia social feminista e da epistemologia decolonial que o currículo dos cursos de filosofia, sociologia e das humanidades de maneira geral, sejam ocupados em todas as partes do mundo por uma mesma bibliografia, toda ela ocupada na sua quase totalidade por homens brancos, alguns já falecidos, oriundos de alguns países da Europa ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha) e dos EUA. Afinal, como é possível que homens desses cinco países tenham alcançado um tal privilégio epistêmico a ponto de o conhecimento produzido por eles ser considerado superior a todos os demais? Como foi possível terem alcançado tal monopólio de conhecimento no mundo? Se afinal concordamos que a teoria emerge da realidade, ou seja, é uma conceitualização de experiências sociais e históricas, dependente das visões de mundo e sensibilidade de seus formuladores, então poderíamos concluir que currículos baseados nas experiências de autores de apenas cinco países é um currículo provinciano (GROSFOGUEL, 2013, p.74).

Ocorre, porém, que nem todos pensam assim. Ao contrário, o conhecimento produzido pelos autores desses cinco países é investido de tal universalidade que não se reconhece que essa limitação geográfica seja um problema, seja um sinal de provincialismo. Como chegamos a essa situação? Por que nós, intelectuais de universidades do Sul-Global, aceitamos passivamente essa opressão epistêmica, esse colonialismo do conhecimento?

É preciso recorrer à história para entender como chegamos a nos tornar esses intelectuais que somos, consumidores e reprodutores de teorias importadas das universidades europeias e norte-americanas. Se, por um lado, o conhecimento produzido por homens desses cinco países é considerado ‘superior’ a todo o resto produzido em torno do globo, por outro, isso significa que todo conhecimento produzido em outras partes do mundo, leia-se, no Sul Global, é ‘inferior’ e, por isso, não participa do cânone do conhecimento ocidental. Diante dessa desigualdade na distribuição do conhecimento no mundo e dada a ausência, ou diminuta participação, de mulheres no cânone ocidental das ciências sociais, da filosofia e das humanidades de maneira geral, podemos concluir que a razão pela qual naturalizamos essa situação deriva do fato de que esses desajustes e incoerências estão ‘solidamente’ justificados em estruturas de conhecimento que são epistemicamente racistas e sexistas (GROSFOGUEL, 2013, p. 75). Para entender, e, então, desnaturalizar, essa relação de ‘superioridade/ inferioridade’ epistêmica é fundamental que tenhamos em mente os processos históricos mundiais que produziram essas estruturas de conhecimento fundadas no racismo e no sexism.

O MUNDO DE CABEÇA PARA BAIXO

Os manuais de filosofia nos informam que a filosofia moderna começa no século XVII com a obra do francês René Descartes (1596 - 1650). Ainda que esta afirmativa seja controversa à luz da análise de Enrique Dussel (2010), que mostra a influência decisiva do pensamento cristão ibérico do século XVI na teoria racionalista cartesiana, para efeitos da nossa discussão o que importa é discutir as razões pelas quais foi dada a obra de Descartes esse papel de inaugrador do pensamento moderno.

Para Ramón Grosfoguel, ao longo do final do século XV e durante o século XVI ocorreram mudanças que foram fundamentais para a formulação do cogito cartesiano, paradigma do conhecimento moderno. Para que o francês Descartes pudesse declarar no século XVII em seu *O Discurso do Método* que o fundamento do conhecimento objetivo não estava mais em Deus, mas sim na mente humana, foram necessários quatro genocídios acompanhados de seus respectivos epistemicídios, e uma guerra na Europa entre Espanha e Holanda, para que o centro da Europa saísse do sul e fosse para o norte do continente.

De maneira geral, sabemos que a análise do método científico de Descartes é dividida entre um argumento ontológico e um tautológico. Através do primeiro argumento, Descartes chega à conclusão de que corpo e mente constituem duas substâncias diversas. Essa separação é fundamental para que a substância pensante seja uma fonte de conhecimento tão exata e necessária quanto Deus. A eliminação do corpo como fonte de conhecimento é a forma mediante a qual o pensamento racionalista moderno consegue fazer com que o fundamento do conhecimento não seja mais Deus, mas sim o homem. Por um lado, o homem moderno é quase-divino porque pelo método de abstração consegue separar mente e corpo, portanto, não se situa na realidade concreta, temporal e contingente do corpo. Por outro lado, através do segundo argumento, o epistemológico, a

substância pensante se reconhece como fundamento do conhecimento. Para Descartes, o único modo pelo qual o “eu” pode alcançar a certeza do conhecimento e combater o ceticismo é através do método do solipsismo, isto é, de um monólogo interno do sujeito consigo mesmo até que alcance as ideias claras e distintas. Como fica evidente aqui, a substituição de Deus pelo Homem e o combate ao ceticismo dependem de duas estratégias de hierarquia, primeiro, o privilégio da mente sobre o corpo (argumento ontológico) e, segundo, o privilégio do monólogo interior sobre o diálogo intersubjetivo (argumento epistemológico).

As universidades ocidentalizadas de hoje, com currículos ocupados majoritariamente por autores europeus e norte-americanos nos mostram claramente que o tal sujeito do conhecimento que substitui o Deus cristão como fonte e fundamento (Real mais real do que a realidade concreta, mundana) do conhecimento objetivo, só poderia ser, primeiro, homem, visto que, historicamente, se considera que as mulheres sejam socialmente e ‘biologicamente’ preparadas somente para o casamento e a maternidade, incapazes de pensamento abstrato, incorpóreo. Somada a esta percepção, a questão histórica dos quatro genocídios ocorridos anteriormente contra as populações muçulmanas e judaicas, na península ibérica (séc. XV), indígenas latino-americanas e norte-americanas, e as africanas (séc. XVI), se fizeram acompanhar pelo epistemicídio de cada uma dessas culturas, levando ao resultado concreto de que somente a raça europeia era representante da cultura humana elevada, sendo todas as outras, não cristãs, ‘pagãs’, vistas como inferiores. O extermínio das populações não brancas foi acompanhado simultaneamente pela repressão pesada de suas culturas, com a queima de códices de leis, livros, proibição de práticas divergentes da cultura oficial, entre outros métodos. Diante desse cenário de terra arrasada, foi tranquilo para um francês do norte da Europa se auto intitular a fonte do conhecimento seguro já que os outros possíveis concorrentes estavam silenciados.

Quando falamos em critérios de validação universal em ciências humanas de países do chamado ‘terceiro mundo’ ou países periféricos, a situação fica ainda mais complicada tendo em vista que as narrativas teóricas oficiais ocultam e silenciam os diferentes saberes locais, caracterizando-se assim um ‘colonialismo interno’ (CUSICANQUI, 2015, p.175). Na visão da feminista decolonial, Silvia Rivera Cusicanqui, a invasão do continente americano no século XVI significou uma desordenação e destruição de um mundo e de uma ordem social que funcionavam a partir de princípios diametralmente opostos àqueles trazidos pelo colonizador. Por causa desse antagonismo, o colonizador não soube estabelecer um diálogo de troca e interação a fim de que as duas culturas pudessesem ser integradas de forma harmoniosa. Como sabido, os invasores objetivavam exclusivamente o lucro, de tal maneira que, para obter o domínio total da terra e do trabalho dos nativos, precisavam destruir a cultura e os hábitos vigentes e lhes impor os seus valores. De uma maneira geral, a narrativa que prevalece é a de superioridade de uma cultura, a europeia, e de seus representantes, a igreja católica, o estado monárquico, as ciências e tecnologias, sobre a outra, chamada primitiva, a dos ‘selvagens’ que aqui viviam e a dos que foram trazidos da África escravizados para aqui trabalharem. O mundo dos nativos foi virado de cabeça para baixo de uma hora para outra. Desde então resistem a seu domínio total.

A socióloga boliviana mostra que outra metodologia é necessária para analisar esse encontro entre as culturas, visto que os discursos e as análises comuns são marcados pelo colonialismo interno. A fala oficial e científica sobre a história, geografia, política, psicologia dos Estados é forjada dentro do vocabulário liberal universalista que pressupõe uma igualdade a priori entre todos. Do ponto de vista da epistemologia das ciências humanas em países periféricos é essencial buscar outras metodologias que

permitam trazer ao presente o passado sem que este seja atravessado pelos critérios de validação da ciência europeia, porque fazer isso significa ceder ao colonialismo interno.

Através daquilo que chama de ‘sociologia da imagem’, Cusicanqui mostra que sob a narrativa nacional jaz o ocultamento de um mundo ordenado e funcional antes da chegada dos conquistadores, como mostra a obra iconográfica do cronista real mestiço, Felipe Guamán Poma de Ayala. Em Primeira Nova Crônica e Bom Governo, uma carta de mil páginas, escrita entre os anos de 1612 e 1615 dirigida ao rei da Espanha, Guamán Poma incluiu mais de 300 desenhos. Ao analisar essas imagens, Cusicanqui mostra que o cronista estava alertando ao rei espanhol sobre a violência da colonização. Contrastando em imagens a cultura inca local (em formato de flashback, segundo Cusicanqui), com a realidade da colonização, na qual o indígena é tratado como inferior hierárquico, Guamán Poma deixa claro que a sociedade pré-colonial incaica foi colocada de cabeça para baixo (el mundo al revés).

Fica claro a partir da análise dos desenhos do cronista que as relações que os nativos estabeleciam com a religião e o trabalho eram não só comunitárias, mas também pautadas por princípios de respeito e integração com a natureza e seus ciclos. A sociedade incaica não vivia apenas em função do trabalho. O trabalho era uma forma de honrar a natureza e os seus ciclos, enquanto na perspectiva colonizadora, o trabalho forçado era a forma de retirar de forma ininterrupta todo o lucro que poderia advir do comércio com os produtos da terra.

Se olharmos para a epistemologia ocidental veremos alguns pressupostos bastante problemáticos do ponto de vista dos países colonizados, tais como a ênfase na mente e na visualidade em detrimento do conhecimento advindo da experiência emocional e sensorial mais ampla, a ênfase no testemunho escrito em detrimento ao testemunho oral e imagético, a ênfase na autoria e no sujeito em detrimento aos relatos coletivos e compartilhados comunitariamente. A seu turno, a racionalidade moderna, como dizem os intelectuais decoloniais, não teria existido sem a experiência colonial, pois foi no contato com as culturas ameríndias e africanas que a Europa saiu de uma relação de validação do conhecimento baseado no passado e na bula papal e passou efetivamente a encarar o conhecimento como algo voltado para o futuro através da ciência e das descobertas técnicas. Essa ciência voltada para o futuro e o utilitarismo esbarra, no entanto, em uma cosmogonia indígena que tratava a natureza não como um objeto, mas sim como um parente. O europeu, então, chamou essa cosmogonia indígena de pensamento mágico, primitivo e atrasado, que deveria se render à superioridade do conhecimento racional científico moderno europeu. Surgiram, então, dois mundos, que perduram até hoje, separados. O mundo capitalista-patriarcal e sua ciência a serviço do lucro, e o mundo comunitário, indígena, voltado para as trocas e uma relação harmônica com a natureza.

COSMOPERCEPÇÃO E COSMOCONVIVÊNCIA

Diferentes experiências levarão a diferentes bases de conhecimento, ou, como alguns diriam: um conhecedor diferente poderia conhecer a mesma coisa que o outro se ele ou ela tivesse a experiência particular em questão. Entretanto, o que torna esses argumentos interessantes é que eles fazem mais do que reivindicar um vínculo direto entre ter certa experiência e obter certo conhecimento.³ Aqui, o componente principal é o da perspectiva. Ou seja, se a localização social molda a perspectiva de alguém sobre o

³Embora este tipo de análise também tenha seu lugar.

mundo (através de diferentes experiências) e só podemos interagir com o mundo e conhecê-lo por meio dessa perspectiva, então, as áreas de conhecimento para as quais a localização social é relevante podem ser muito mais amplas e podem incluir áreas de conhecimento não obviamente conectadas às experiências de um determinado local social. A perspectiva de uma pessoa modela e define limites sobre como um indivíduo particularmente situado pode conhecer, pelo menos, por intermédio de suas próprias conquistas. O que faz considerarmos que as instituições de produção de conhecimento dominadas por um grupo particular podem ser influenciadas pela perspectiva desse grupo, sem que essa perspectiva seja reconhecida.

Apesar disso, para construir um olhar decolonial, torna-se imprescindível também rever as raízes do pensamento ocidental, fundadas no privilégio dado ao sentido visual em detrimento dos outros, como o tato, o olfato e a audição. O ponto importante e duvidoso é a centralidade e a persistência da visão para construir as categorias epistêmicas e estéticas ocidentais que se apresentam como limitantes ao serem exportadas ou transferidas a culturas que valorizam outros sentidos na apreensão da realidade. Essa questão emerge porque em algumas culturas, como a africana, a ameríndia e a andina, entre outras, não se privilegia o sentido visual, mas a oralidade, o toque, a convivência relacional e a valorização das trocas harmoniosas com a natureza. Outros sentidos são os pontos geradores e produtores de todo o conhecimento, como aponta Cusicanqui e também a socióloga nigeriana Oyérónké Oyéwùmì.

Oyéwùmì aponta em seu artigo “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects” (1997) que podemos encontrar uma influência teórica fortemente occidentocêntrica (Europa e Estados Unidos) nos estudos africanos. A propagação da ideia de conhecimento como iluminação, o conhecer como ver e a verdade como luz pode ser notada na frequente associação de uma visão imparcial diretamente relacionada à objetividade. Esse regime de visualidade hegemônico e suas vãs promessas de objetividade acadêmica, científica e estética têm sido refutados por inúmeras teóricas feministas. No artigo “The Mind’s Eye” (1983), Evelyn Fox Keller e Christine Grontkowski examinam as ligações entre o privilégio da visão e o patriarcado, afirmando que as raízes do pensamento ocidental no visual produziram uma lógica masculina dominante que constantemente exclui outros sentidos para construir as concepções de realidade e conhecimento no Ocidente.

O Ocidente está no centro da produção de conhecimento acadêmica africana, como destaca Oyéwùmì, do mesmo modo que também está no centro da produção de conhecimento brasileiro. Essa centralidade não apenas influencia, mas também resulta na invalidação de conhecimentos, saberes e valores culturais não assimilados pela cultura ocidental. Epistemocídio que acompanha o processo colonizador e se mantém pela reprodução de modelos de conhecimento occidentocêntricos que ainda estão fortemente presentes em nossas produções científicas e artísticas.

O privilégio do sentido visual presente na cultura ocidental em detrimento dos outros sentidos reduzindo o corpo a um marcador de diferenças implica exclusões de outras narrativas sobre sexo, gênero e papéis sociais. Tais limitações da epistemologia occidentocêntrica tem submetido não apenas outras epistemologias, mas também tem limitado a própria ampliação de narrativas no ocidente. O que as categorias iorubás nos dizem é bem diferente do que a ocidental nos habitua a “ver”. O corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. Um exemplo, “é a mulher que desempenhava os papéis de óba (governante), omo (prole), ókó, aya, iyá (mãe) e aláwo (adivinhadora-sacerdotisa), tudo em um só corpo” (OYÉWÙMÌ, 1997, p. 20). Portanto, nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, tem especificidade de gênero. Ou seja, não

se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas, precisamos conhecer as relações sociais e os papéis que elas desempenham socialmente, que na maioria das vezes são mais de um e estão entrelaçados. O marcador da relação social ioruba é a senioridade, e esta é relacional e dinâmica, e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo.

De acordo com Oyéwùmí, mesmo o feminismo não escapou da lógica visual do pensamento ocidental, pois: “A emergência do patriarcado como uma forma de organização social na história ocidental é uma função da diferenciação entre corpos masculinos e femininos, uma diferença enraizada no visual, uma diferença que não pode ser reduzida à biologia.” (1997, p. 19). Não somente a suposição das “mulheres” como universais – presente em muitos escritos feministas –, etnocêntricas, mas a hegemonia do Ocidente em relação a outros agrupamentos culturais também pode ser notada à medida que as teorias ocidentais aplicadas universalmente partem do pressuposto de que as experiências ocidentais definem as experiências de outras culturas.

Notadamente, diferentes teorias sociais occidentocêntricas estão constantemente atreladas à noção de que diferença e hierarquia na sociedade são biologicamente determinadas. Esta biologização, na maioria das vezes, ressalta os privilégios e dominação em relação a outras culturas, a partir disso, acentua-se que “quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida” (OYEWÙMÍ, 1997, p. 2). Mais do que isso,

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres (OYEWÙMÍ, 1997, p. 2.).

“Corpo” é o conceito chave para a compreensão da crítica de Oyéwùmí à biologização e ao privilégio dado à visão pelo pensamento ocidental. Parece que já nos acostumamos tanto com seu uso generalizado em diferentes narrativas, mesmo que seja exatamente nele que reside a dificuldade de compreendermos outras epistemologias. O corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada no ocidente e sua forte presença e sentido está relacionada à hipervalorização da visão. De acordo com ela: “A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”” (OYEWÙMÍ, 1997, p. 6).

A centralidade do corpo na construção da diferença na cultura ocidental, principalmente na construção de categorias sociais, vem acompanhada de um determinismo biológico. Determinismo que acaba funcionando como um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona. Tal interpretação biologicista do mundo social é marcadamente ressaltada quando, por exemplo, se ouve o termo “executivos corporativos” e supõe-se que sejam mulheres. Do mesmo modo, nas décadas de 1980 e 1990, ninguém associaria espontaneamente os brancos aos termos “subclasse” ou “gangues” (OYEWÙMÍ, 1997, p. 2).

A principal crítica que feministas como Oyéwùmí apontam é a importação de conceitos e categorias occidentais para estudos e sociedades africanas, como o termo cosmovisão. Conceito de origem alemã (*Weltanschauung*), largamente utilizado na filosofia, refere-se a uma percepção geral do mundo, valores e crenças formados a partir de uma descrição global por meio da qual um indivíduo, grupo ou cultura percebe e interpreta o mundo e interage com ele. Para Oyéwùmí, o termo cosmovisão é eurocêntrico, pois capta o privilégio ocidental do visual. É, portanto, mais apropriado

usar o termo cosmopercepção para descrever culturas que privilegiam outros sentidos, como a iorubá, cujo foco se dá em diferentes sentidos na apreensão da realidade, entre eles a oralidade e a audição.

Do mesmo modo que acontece nos estudos africanos, é extremamente problemático adotar no Brasil a visualidade como parâmetro epistemológico e, principalmente, estético, pois as fortes raízes de ancestralidade africana e ameríndia valorizam outros sentidos, tais como a oralidade e a corporeidade, e também a convivência.

Simón Yampara Huarachi, no artigo “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, para a Revista de Estudos Bolivianos (vol. 18, 2011), nos conta sobre uma epistemologia aymará (nação que compreende os Andes e as regiões altiplanas da América do Sul, principalmente Bolívia, Peru e Chile). Além de uma cosmopercepção, no caso dos povos ameríndio e andino podemos falar de uma cosmoconvivência – um conviver em harmonia integral, no qual relacionalidade, correspondência, reciprocidade e observância do movimento cíclico e não linear da natureza são as fontes de toda vida. Cosmoconvivência quer dizer: “[...] processe, use e desfrute de energia material e espiritual interativamente e, ao mesmo tempo, ordene a vida de maneira convivial com os diferentes mundos (animais, plantas e divindades) e espaços, emule as energias que cada um possui em um processo ayni” (HUARACHI, 2011, p. 12, tradução nossa).

Considerando "o corpo humano como viés pelo qual a cultura índia não apenas exprime a posteriori, mas imagina a priori a experiência" (CASTRO, 2012, p.1), como horizonte do sensível e não como o “espírito” de uma cultura, mas o espírito dessa cultura. Corpo,

Singular e múltiplo, matéria e instrumento, suporte e contorno, massa e movimento, espessura e textura, colorido e escuridão – ao mesmo tempo objeto primordial da ação humana e seu sujeito consubstancial, o corpo ali se dá, ou antes se constrói como limite íntimo de toda forma e imagem última de todo conteúdo (CASTRO, 2012, p.1).

Oswald de Andrade, filósofo brasileiro que "antecipou"⁴ e apresentou o Novo Mundo ao europeu, "homem filosoficamente vestido, a verdade filosófica do "homem nu", entenda-se, a possibilidade de uma relação nua do homem com a verdade." (ANDRADE, 2011) foi rapidamente excluído do departamento de Filosofia da USP. Era essa nudez que estava sendo exposta por Oswald em seu Manifesto antropófago de 1929, no qual: "o espírito se recusa a conceber o espírito sem o corpo" (ANDRADE, 2011). É, portanto, o duplo sentido corporal e espiritual que está desvelando a colonialidade instauradora do Brasil. A nudez que está sendo exposta é aquela que não nega a matéria em nome do espírito, o homem “nu” de Oswald de Andrade é aquele que se veste como quem se instrumenta, não como quem se esconde. "O homem nu é aquele que está em relação corpo a corpo com a verdade" (CASTRO, 2012, p.2).

A "primeira verdade do "homem nu" ameríndio é a evidência do espírito", uma "recusa de conceber o espírito sem o corpo" (ANDRADE, 2011). Um corpo etnicamente singularizado que inventa a verdade.

Os homens se pintam e adornam como os espíritos; não como os espíritos são, mas como os espíritos fazem: as máscaras que os primeiros portam não reproduzem o rosto e o corpo nus dos

⁴ Como dizia o músico Edgar Varese: "Não existe vanguarda, existem pessoas atrasadas". (ARENNDT, 2008).

segundos, mas sim as máscaras – e pinturas etc. – que estes, os espíritos eles mesmos, usam. A verdade é a máscara da máscara; o homem nu é o homem que sabe se vestir (CASTRO, 2012, p.2).

Segundo Castro, a antropofagia oswaldiana é o

[...] conceito que indistingue deliberadamente os sentidos literal e figurado de uma prática supostamente típica dos povos de Pindorama, é a generalização ética, estética e sobretudo política dessa antropologia inaudita com que a Europa se defrontou ao invadir a América, e que deu o impulso inicial à “marcha das utopias”, à insaciável vontade de recriação do humano que marca a história ocidental desde o século XVI (CASTRO, 2012, p.3).

É, portanto, um anthropos fágico que a América indígena acenava à velha Europa e no qual "a predicação aparecia como um caso da manducação; a fala era um momento da fome, a logofagia branca (“o homem europeu falou demais”) era respondida por uma fagologia índia, o antropofalocentrismo europeu devorado por um antropofagomorfismo americano" (CASTRO, 2012, p.3).

Todo conhecimento é local e limitado, por isso impossível defender uma visão imparcial ou a cosmovisão anteriormente mencionada, e que tem sido frequentemente associada à perspectiva do conhecimento objetivo. O que temos é uma objetividade corporificada capaz de identificar modelos sociais de conhecimento e objetividade. A escolha por uma perspectiva parcial nos afasta das falsas dicotomias sexo/gênero, natureza/cultura, mente/corpo e ficção/fatos. A objetividade corporificada consiste na conexão parcial entre perspectivas ou localizações. Isto é, um lugar de onde se vê (e se fala) - a perspectiva – que determina nossa visão (e nossa fala) do mundo e que compreende um sistema sensorial mais amplo, como Oyéwùmi, Huarachi e Cusicanqui apontam.

A objetividade, assim, revela-se como algo que diz respeito a uma corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito de uma falsa visão comprometida a uma transcendência de todos os limites e responsabilidades, como pretendia o homem moderno quase-divino proposto por Descartes. O corpo também não é apenas objeto do discurso biológico, pois a diferença é biologicamente situacional, isto é, não intrínseca, em todos os níveis. Ao contrário da violência implícita em nossas práticas de visualização, a objetividade implica compreender como esses sistemas visuais funcionam tecnicamente, socialmente e psiquicamente, de modo a corporificar a objetividade, e situá-la, dado que não há conhecimento sem mediação, isto é, sem ser tecido num conjunto de relações, de conexões que consideram suas diferentes localizações e especificidades narrativas que baseiam a cosmopercepção ou a cosmoconvivência.

Entretanto, para que de fato aconteça um compromisso ético-político capaz de elaborar um conhecimento contra-hegemônico é necessário que se afirme o lócus de enunciação, que não seja marcado "unicamente por uma localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas que seja marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais, etc. que incidem sobre o corpo."(GROSFOGUEL, 2009, p. 39)

DISCURSIVIDADE E PRÁTICAS EPISTEMOLÓGICAS DECOLONIAIS

Uma questão gritante na epistemologia ocidental das ciências humanas é a ênfase dada na discursividade em detrimento da prática. Ou seja, o/a cientista social e o/a filósofo/a

são capazes de dar conferências, escrever livros sobre justiça e igualdade, mas em suas práticas reproduzem comportamentos violentos e excludentes e isso não é questionado. Em outras palavras, porque os cientistas sociais europeus estão mais autorizados a falar sobre a vida em países periféricos se nunca viveram nesses países, ou sequer colocaram seus pés neles? A assunção da verdade única do pensamento abstrato universal, do sujeito racional, é mais um marco do colonialismo moderno, visto que exclui e silencia as vozes dos sujeitos subalternos em nome de um ‘rigor’ científico. Por que até hoje não temos nas academias as vozes dos/as afro-brasileiros/as relatando suas experiências com a colonialidade ou dos/as diversos/as representantes indígenas relatando a luta de seus ancestrais contra o extermínio dos povos indígenas?

O silenciamento dessas vozes, certamente é uma maneira de não enfrentar a culpa e a responsabilidade pelos crimes e violência perpetrados em nome de uma racionalidade utilitarista voltada para o lucro e riqueza de poucos (KILOMBA, 2010, p. 21-23). Nesse sentido, a escolha do vocabulário compartilhado nas ciências humanas também está marcada por um viés ocidentocêntrico, que não leva em conta a importância e relevância da experiência de luta contra o colonialismo. Como denúncia Silvia Cusicanqui, uma expressão aparentemente neutra como ‘povos originários’ pode, na verdade, estar direcionado o pensamento de quem fala e de quem a escuta a acreditar que as experiências indígenas no nosso continente são algo do passado, da ‘origem’, e não algo que tenha relevância para a cultura e para as lutas do presente.

A noção de ‘origem’ nos remete a um passado que se imagina quieto, estático e arcaico. Aqui está a recuperação estratégica das demandas indígenas e a neutralização de seu impulso descolonizador. Ao falar de povos situados na “origem”, a contemporaneidade dessas populações é negada e excluídas das lutas da modernidade. Elas recebem um status residual e, de fato, são transformadas em minorias, classificadas em estereótipos indigenistas do bom selvagem guardião da natureza. (CUSICANQUI, 2010, p. 59)

Cusicanqui denuncia, assim, o gatopardismo das elites políticas e econômicas da América Latina que se reproduzem no cenário das ciências sociais andinas caracterizando aquilo que chama de ‘colonialismo interno’ (2010, p.63): é preciso mudar (o vocabulário, as leis) para que tudo fique como estava antes, a saber, o índio primitivo, de um lado, e a elite mestiça europeizada, do outro, dominando os meios de produção e o capital. Para isso, muda-se, suaviza-se, o vocabulário, dando uma falsa impressão de que algo revolucionário esteja ocorrendo.

Do ponto de vista da epistemologia decolonial, teoria e prática precisam andar sempre de mãos dadas. Por esse motivo, o conceito de ‘experiência’ é tão fundamental para a epistemologia feminista decolonial. Uma teoria que não tem base na experiência, têm menos credibilidade do que uma que se baseia na experiência vivida (COLLINS, 2002, p.251 e seg.). Por exemplo, um cientista social e um filósofo que falem sobre a situação da mulher na academia tem muito menos credibilidade do que uma cientista social e uma filósofa falando sobre o mesmo tema, visto que ambas, certamente, vivem na pele o que significa ser mulher em uma universidade ou em um centro de pesquisa de uma sociedade patriarcal, por isso estão muito mais qualificadas a falar sobre o tema, e a suas falas será conferida uma credibilidade muito maior.

Até bem pouco tempo, uma vez que os centros de pesquisa e universidade eram ocupados majoritariamente por homens brancos oriundos das elites econômicas de seus países, às teorias e pesquisas produzidas por eles eram conferidas um status de universais por conta de um suposto ‘rigor’ metodológico e porque os grupos responsáveis por aferir validação a eles, também eram/são compostos membros dos mesmos segmentos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral a epistemologia é encarada até hoje por nossos pares como uma disciplina neutra, imune às contingências sociais e culturais da vida, uma disciplina que trata dos critérios universais de validação do conhecimento puro, objetivo, científico. Critérios que valeriam em qualquer parte do planeta, para qualquer grupo social e gênero. Contrária a essa visão, a epistemologia social feminista apoia-se na perspectiva da teoria social crítica do feminismo negro norte-americano e no feminismo decolonial latino-americano, mostra-nos que os chamados critérios neutros de validação do conhecimento são, na verdade, critérios políticos. As assunções de conhecimento são julgadas por grupos homogêneos de especialistas, em geral, homens, brancos, de classe média, heterossexuais e residentes legais de países do norte-global, que trazem consigo um conjunto de experiências sedimentadas a partir de seus lócus privilegiados de sujeitos a quem as múltiplas opressões (racial, de gênero, de sexualidade, de nacionalidade) não os atingem diretamente. Em segundo lugar, a credibilidade desse grupo de especialistas depende também de não romperem com os estereótipos básicos socialmente compartilhados sobre o que é ser mulher, o que é ser mulher negra, a distinção entre conhecimento civilizado e conhecimento bárbaro, saberes universais e saberes locais etc. (COLLINS, 2002, p.253).

Como podemos desconstruir nossos olhares ocidentocentros para resgatar e preservar diversas narrativas invisibilizadas em nossa cultura?

Hoje, pouco a pouco, o cenário está mudando, ainda que a passos lentos. Como mostra Cusicanqui (2010, p.62 e diante), uma das marcas do colonialismo interno é a força com a qual o capital coopta com bolsas e prestígio internacional, os estudantes e professores das universidades latino-americanas, criando no Norte Global (centro do capitalismo mundial) centros de pesquisa sobre as culturas autóctones desconectados de suas origens e local de pensamento.

Como resolver esse problema? Como conciliar diferentes perspectivas? Huarachi aponta uma saída quando trata do problema exposto anteriormente entre cosmovisão e cosmoconvivência andina:

Não é uma Universidade, é uma Cosmoversidade que queremos para realmente estudar, porque Universidade quer dizer uma visão, uma versão da vida, e a cosmoversidade pode ser algo distinto da universidade. (HUARACHI, 2011, p. 6, tradução nossa)

Isto é, conviver não apenas com a diversidade, mas também com diversos mundos, como fazem os *aymaras* que convivem com o mundo animal, vegetal, o mundo das deidades e com o mundo da terra.

Pensar em outros mundos tem a ver com a cultura da convivência, ou seja, a convivialidade, a cosmo-convivência, que é diferente do conceito ocidental de "cosmovisão" (HUARACHI, 2011, p. 7, tradução nossa).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Oswald de. "Mensagem ao antropófago desconhecido (da França Antártica)" [1946]. In **Estética e política**. 2a. ed. São Paulo: Globo, 2011, p. 447-449.
- ARENKT, Hannah. Homens em tempos sombrios. Companhia de Bolso, 2008.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O homem nu compreenderá." Apresentação Maureen Bisilliat. **Terra Virgem Editora e IMS**, 2012.
- CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa - Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: **tinta Limón**, 2010.
- _____. Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi de la historia andina. Buenos Aires: **tinta limón**, 2015.
- DUSSEL, Enrique. "Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade". In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. Epistemologias do Sul. São Paulo: **Cortez Editora**, 2010.
- HUARACHI, Simón Yamparano. "Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña." In: **Revista de Estudos Bolivianos**, vol. 18, 2011, p. 1-22.
- KELLER, E. F.; GROUNTKOWSKI, C. "The mind's eye." In: HARDING, Sandra.; HINTIKKA, M. B. Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science. Boston: **Reidel**, 1983.
- KILOMBA, Grada. Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism. **Münster**: 2010.
- COLLINS, Patricia Hill. Black Feminist Thought. Nova Iorque, Londres: **Routledge**, 2002.
- GROSFOGUEL, Ramón. "Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four genocides/Epistemicides of the Long 16th century". In: **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge**, XI, Issue 1, Fall, 2013, p. 73-90.
- OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. "Visualizing the body: Western theories and African subjects." In: **OYÉWÙMÍ, O.** The invention of women: making an African sense of western gender discourses. Tradução livre de Wanderson Flor do Nascimento. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 1-30.