

A COLONIALIDADE DO SABER NO ENSINO DE FILOSOFIA: UM ESTUDO EM DUAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS DA AMAZONIA BRASILEIRA

Sullivan Ferreira de Souza – UEPA¹

Ivanilde Apoluceno de Oliveira – UEPA²

Resumo

O presente artigo objetiva analisar pela perspectiva Decolonial como a colonialidade do saber está presente no ensino de filosofia em duas universidades públicas situadas na região amazônica brasileira (cidade de Belém – Estado do Pará). O estudo se caracteriza metodologicamente como pesquisa do tipo qualitativa e com procedimentos de campo. Foram entrevistados 05 (cinco) docentes e 09 (nove) discentes. A partir das falas dos entrevistados e das observações que foram feitas desenvolveram-se a unidade temática de problematização: a) compreensão do saber filosófico e do ensino de filosofia na geopolítica do saber. A partir dessa unidade que emergiu das entrevistas foram feitas as análises sobre como a colonialidade do saber influencia as práticas pedagógicas, concepções filosóficas e educacionais dos docentes e discentes das universidades investigadas, uma vez que os discursos coloniais influenciam teorias, partem de epistemologias situadas e induzem práticas pedagógicas. A colonialidade, essa matriz de poder / saber que invade as relações de caráter tanto macrossociais quanto microssociais, atua no cotidiano quando se reforça a ideia de índio ou campesino como sujeitos não modernos, logo, atrasados, ou na ausência dos saberes latino-americanos nas escolas, Universidades e nos cursos de graduação.

Palavras-chave: Educação. Colonialidade do Saber. Ensino de Filosofia. Amazônia.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação Conhecimento e Inclusão Social em Educação (Doutorado Latino-Americano) da Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG). Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Pará. Bolsista - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire. E-mail: sullivantris@gmail.com

² Pós-Doutora em Educação pela PUC-RIO. Doutora em Educação: Currículo pela PUC-SP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Coordenadora do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire da Universidade do Estado do Pará. E-mail: ivanilde.apoluceno@pesquisador.cnpq.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo objetiva analisar pela perspectiva Decolonial como a colonialidade do saber está presente no ensino de filosofia em duas universidades públicas situadas na região amazônica brasileira (cidade de Belém – Estado do Pará). Foram investigados dois cursos de filosofia localizados na cidade de Belém são cursos da Universidade Federal do Pará e a Universidade do Estado do Pará.

O olhar da presente pesquisa sobre o fenômeno estudado ancora-se no Método Histórico-Dialético, porque se compreende a colonialidade do saber como uma matriz de poder/saber atuante nos processos formativos das graduações em filosofia, e que possui uma história com um movimento que lhe é próprio. Logo, se considera a colonialidade do saber como um processo histórico, marcada por continuidades e descontinuidades temporais, na medida em que:

a temporalidade do cósmico adquire no homem a específica conotação de historicidade. Onticamente, tal historicidade não pode deixar de ter relação com a consciência que se tenha dessa historicidade, pois o mero transcorrer no tempo é história, somente e ante uma consciência que julga essa temporalidade, no nível da autoconsciência ou "conscientização-de-si-mesmo" (Selbstbewusstsein), que constitui a temporalidade na historicidade [...] O acontecer objetivo histórico é contínuo, mas em sua própria "continuidade" é ininteligível. O entendimento necessita discernir diversos momentos e descobrir neles conteúdos intencionais (DUSSEL, 1997, p. 12).

Isto implica em dizer, que as constituições das universidades, a formação dos cursos de graduação, das disciplinas, dos currículos, das práticas pedagógicas e dos sistemas de educação não partem do zero, de um ponto nulo até a atualidade, o saber filosófico, bem como as universidades, as práticas educativas e a colonialidade do saber trazem traçados históricos, por mais que parecem objetivadas ou cristalizadas pelas práticas corriqueiras. Por isso, para compreender o movimento histórico nessas tramas, é necessária uma análise dialética.

O filósofo Enrique Dussel (2012) destaca que a “construção” dialética:

obedece a um duplo movimento. Por uma parte, maneja as determinações (claramente definidas como “conceitos”, eles mesmos “construídos” enquanto essência pensada com determinações internas) e as relaciona mutuamente entre si (produção-consumo, p. ex.) co-determinando-se mutuamente. Deste modo, os “opostos” se co-definem. Num segundo momento, constitui-se sinteticamente com eles uma nova totalidade que adquire autonomia (é a totalidade articulada com múltiplas determinações). Levados a este nível concreto o que antes aparecia como opostos (produção e consumo), agora eles fazem

parte de uma “unidade” que os compreende e explica (DUSSEL, 2012, p. 54).

O caráter Histórico-Dialético deste estudo significa dizer que os fenômenos da realidade se contrapõem, estão em movimento de negação e se co-determinam; bem como, estão em movimento de composição, ou seja, a realidade possui uma unidade diversa, isto é, heterogeneamente contraditória.

Por exemplo, no período colonial os saberes são formados pelas práticas de saberes dos colonizadores, impostas de modo violento, contudo de forma resistente os saberes dos colonizados permaneceram vivos mesmo não sendo permitido pelos grupos dominantes, isto significa, que o saber mais autoritário e totalizante, possuía, por mínimo que seja oposições epistêmicas, saberes que foram marginalizados, porém re-existiram a dominação colonial (WALSH, 2009).

É importante esclarecer que o método adotado é entendido a partir de uma posição epistemológica cuja concepção de ciência adotada aqui é heterodoxa e está em um movimento contínuo de autocrítica, assumindo que o método em si pode possuir contradições e desafios, porém se entende que nesse momento ele foi o mais adequado para investigação da colonialidade do saber no ensino de filosofia.

O presente estudo, também, se caracteriza como uma pesquisa de campo uma vez que permite a:

aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelecer uma interação com os “atores” que conformam a realidade e, assim, constrói o conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social (MINAYO, 2009, p.61).

É também uma pesquisa do tipo qualitativa, que nas palavras de Minayo (1994, p. 22) atua:

com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Assim, a relação com os atores da pesquisa aconteceu no lócus dos estudantes e professores do curso de filosofia, ou seja, na UFPA e UEPA, os encontros ocorreram entre os compromissos acadêmicos e as dificuldades do dia-a-dia, ou seja, foi no palco deles que se constituiu a interação pesquisador-pesquisado.

Os Sujeitos da Pesquisa

Os sujeitos da pesquisa foram os discentes e docentes dos dois cursos investigados. Foram entrevistados 05 (cinco) docentes e 09 (nove) discentes. Os nomes são fictícios.

Procedimentos Metodológicos

Os procedimentos metodológicos adotados foram:

a) Realização de Entrevistas

As entrevistas realizadas foram individuais como forma de obter dos sujeitos as suas concepções de filosofia, os saberes filosóficos e práticas de ensino de filosofia, entre outras questões poderiam surgir ao longo da pesquisa.

Gil (2008, p.108) define a entrevista como a técnica que:

o investigador se apresenta frente ao investigado e lhe formula perguntas, com o objetivo de obtenção dos dados que interessam à investigação. A entrevista é, portanto, uma forma de interação social. Mais especificamente, é uma forma de diálogo assimétrico, em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação.

A entrevista é do tipo semiestruturada, a que “parte de um roteiro pré-estabelecido, mas, na sua aplicação, o entrevistador pode acrescentar novas perguntas, conforme o teor da narrativa do entrevistado” (OLIVEIRA, FONSECA E SANTOS, 2010, p.46).

As entrevistas com os docentes e discentes das Universidades forneceu elementos para análise desde a teoria Decolonial.

b) Sistematização e Análise dos Dados.

Após a coleta de dados por meio das entrevistas semiestruturadas as informações foram sistematizadas e posteriormente efetivadas as interpretações dos dados.

A análise tem como objetivo:

organizar e resumir os dados de forma tal que possibilitem o fornecimento de resposta ao problema proposto para investigação. Já a interpretação tem como objetivo a procura do sentido mais amplo das respostas, o que é feito mediante sua ligação a outros conhecimentos anteriormente obtidos. (GIL, 2008, p.156).

Na análise foram utilizadas categorias analíticas, que se constituem em “categorias teóricas já trabalhadas por outros pesquisadores e devidamente registradas”

(SEVERINO, 2007, p.122). Ou ainda, de acordo com Oliveira e Mota-Neto (2011, p.164) “são conceitos retirados do referencial teórico utilizado na pesquisa, que possibilitam a análise e a interpretação dos dados”.

Entre as categorias analíticas iniciais da pesquisa fornecidas pelo referencial teórico destacam-se: colonialidade do saber; Eurocentrismo; geopolítica do conhecimento, epistemologia do ponto zero, decolonialidade, Interculturalidade. Estas categorias auxiliaram no processo investigativo estabelecendo parâmetros e caminhos e proporcionaram apreensão dos fenômenos e possibilitou ao pesquisador a problematização do objeto de estudo.

Durante o processo de coleta e sistematização surgiram as categorias temáticas que:

Constituem o que denominamos de indicadores de análise, ou seja, fatores, aspectos, elementos do fato ou situação em estudo, que são classificados e reunidos em eixos ou unidades temáticas a partir e com os dados coletados. Essas unidades temáticas podem ser subdivididas em para organização dos dados. As categorias temáticas podem ser organizadas a partir de palavras-chave, de ideias fundantes ou de temas que aglutinam determinadas informações (OLIVEIRA E MOTA NETO, 2011, p.154-165).

A partir das falas dos entrevistados e das observações que foram feitas desenvolveram-se a unidade temática: a) compreensão do saber filosófico e do ensino de filosofia na geopolítica do saber. Essa unidade emergiu dos depoimentos dos sujeitos entrevistados, ou seja, indicou conceitos compartilhados explicitamente ou implicitamente.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: A REDE CONCEITUAL DO COLETIVO MODERNIDADE / COLONIALIDADE.

De acordo com Restrepo e Rojas (2010), um ponto de partida do M/C foi o Congresso *Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un dialogo postdisciplinario*, que ocorreu em 1998, na Universidade do Estado de Nova York (SUNY), organizado por Ramón Grosfoguel e Agustín Lao Montes. No mesmo ano, em Montreal, ocorreu também o Simpósio *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en El pensamiento social latinoamericano contemporáneo*, organizado pelo sociólogo Edgardo Lander. Além destes, muitos outros eventos se sucederam no continente agregando novos pesquisadores em torno do projeto Modernidade/Colonialidade.

Para Restrepo e Rojas (2010, p. 13), a inflexão decolonial significa:

Un grupo de intelectuales nacidos en países de América del Sur y el Caribe, cuyo trabajo se realiza en dichos países y en universidades de los Estados Unidos, ha ido conformando una colectividad de argumentación alrededor de un conjunto de problematizaciones de la modernidad y particularmente sobre el significado de dicha experiencia en la perspectiva de quienes la han vivido desde una condición subalterna. Como resultado de dicho trabajo, se ha producido un cuerpo de conceptualizaciones, categorías y formas de argumentación cuya incidencia ha sido notoria en algunos países de la región. El volumen de publicaciones y eventos académicos promovidos por el grupo, así como la circulación y apropiación del enfoque y categorías propuestas en espacios diversos, dentro y fuera de la academia.

O coletivo Modernidade/Colonialidade, então, consiste em uma rede de intelectuais que compartilham determinadas questões, categorias e interpretações acerca das problemáticas da América Latina (RESTREPO; ROJAS, 2010). A tese defendida pela rede M/C é que tanto no campo científico (como as Ciências Humanas e Sociais, Exatas e Biológicas), como na Economia, na Política, no Direito, na Educação, nas Comunicações, nas Linguagens, enfim, nos mais variados campos do conhecimento, a realidade latino-americana historicamente é pensada sempre a partir de uma hierarquia de padrão de saber/poder.

Desta forma, constitui-se em um projeto de desconstrução do padrão de poder/saber e reconstrução e afirmação de um pensamento de fronteira, isto é, saberes “de” e “a partir” dos sujeitos negados historicamente por essa hierarquia instalada no período colonial e presente na contemporaneidade. Reinventar e criar novas análises são também objetivos do coletivo Modernidade/Colonialidade.

Para Grosfoguel (2007), é preciso desocultar os conhecimentos silenciados pelo processo colonizador e arquitetar o pensamento de fronteira que é a resposta epistêmica dos sujeitos subalternizados.

As epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (GROSFOGUEL, 2010, p.481).

Há necessidade do pensamento decolonial redesenhar os modos de vida, redefinir as epistemologias, des-encobrir as alteridades excluídas, interromper o processo de marginalização das culturas dos oprimidos.

A partir de uma perspectiva Decolonial, pode-se indagar: Por que existem países desenvolvidos e subdesenvolvidos? Por que o mundo se divide em centro e periferia? Porque algumas sociedades são por “natureza” superiores às outras? Seriam elas

excepcionais? Por que um pesquisador estadunidense ou europeu tem mais prestígio do que um argentino ou brasileiro? Por que a educação europeia tem os melhores índices do planeta?

Questiona-se as afirmações que são dadas como fatos a priori, por parecerem como óbvias e normais, que atestam que a desigualdade entre os países ocorre somente pela capacidade cognitiva e cultural de determinadas organizações sociais (DUSSEL, 2005; CASTRO-GÓMEZ, 2005; GROSGOUEL, 2010).

Com base no discurso da decolonialidade, considera-se que a organização do Sistema-Mundo tem raízes históricas, raízes marcadas pela exploração do trabalho, espoliação de recursos naturais, subalternização humana, acumulação de capital e socialização de miséria (DUSSEL, 2005; CASTRO-GÓMEZ, 2005; GROSGOUEL, 2010; GALEANO, 2013; MIGNOLO, 2009).

Assim, para olhar a realidade, e não a aceitar como óbvia, estática e a-histórica, a Rede Modernidade/Colonialidade propõe uma perspectiva Decolonial para compreender e interpretar a realidade latino-americana.

Conforme Grosfoguel (2010, p. 457-6), uma perspectiva decolonial implica em:

1) Uma perspectiva epistêmica decolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone de esquerda); 2) uma perspectiva decolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num abstrato universal [...] antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontando um mundo pluriversal e não um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologia/visões de pensadores críticos do sul global, que pensam com e a partir do corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados.

Para se compreender, com mais clareza, essa matriz de subalternização, é imprescindível que se faça o movimento de retorno ao momento constitutivo da hierarquia de submissão forjada na história do povo latino, isto é, compreender as semelhanças e diferenças do colonialismo e da colonialidade.

O colonialismo foi um regime de dominação administrativo, político e militar de um grupo de pessoas, reino ou país, sobre outros grupos de pessoas, reinos ou países, uma relação de controle entre centro, denominado de metrópole, sobre um lugar, ou lugares, designados de colônias, utilizando-se do consenso ou da força (FAUSTO, 1996).

Agora são outros tempos, as antigas colônias não existem mais. Na atualidade, o mundo se organiza em Estados-Nação, ou seja, países politicamente independentes, com suas cartas constitucionais, normas de organização territorial e administrativa constituem-se em soberanias, entretanto as situações de submissão permanecem. É verdade que com outros mecanismos, muitas vezes invisíveis, porém as situações coloniais estão vivas, ardem e doem dia a dia no “terceiro mundo” (DUSSEL, 2005; CASTRO-GÓMEZ, 2005; GROSFUGUEL, 2010).

O sociólogo Ramón Grosfoguel (2010), ao designar Colonialidade e Situações Coloniais, afirma:

uso a designação ‘colonialidade’ para me referir a ‘situações coloniais’ da atualidade, em que as administrações coloniais foram praticamente erradicadas do sistema-mundo capitalista. Por ‘situações coloniais’ entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais. (GROSFUGUEL, 2010, p.468).

Para os pensadores Decoloniais, como o filósofo Enrique Dussel (2005), a invasão de 1492, isto é, a “descoberta da América”, não foi apenas o marco inaugural da relação metrópole-colônia, isto é, o colonialismo, essa data funda também a modernidade e instaura a colonialidade.

Castro-Gómez (2005) adverte sobre o caráter mais complexo do colonialismo. Para o autor este regime político possui uma face obscura, pois:

el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar decolonialidad antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno. [...] las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar El poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 19-20).

A chegada do europeu estabeleceu um controle político/militar/administrativo, e engendrou também um padrão de poder/saber que se expandiu para todos os âmbitos do “novo mundo”, isto é, portugueses, espanhóis e, posteriormente, colonizadores de outras nacionalidades europeias chegaram dotados de superioridade, e se autodefiniram como os legítimos seres civilizados, desenvolvidos e até sagrados, pois eram “filhos de Deus”.

Os povos que já habitavam a América Latina, os Guaranis, os Tupis Ticuna, Guarani, Macuxi, Terena, Guajajara, Xavante, Ianomâmi, Pataxó, Potiguara, os Maias, os Incas, os Astecas, entre outros, eram, e ainda são, classificados como os incultos, bárbaros e subdesenvolvidos, ou pior, não eram nem considerados seres humanos.

Existia, então, uma relação hierárquica marcada, principalmente pelo racismo, na qual os invasores, os europeus, se denominavam como superiores e os não-europeus eram os subumanos (na verdade ainda são, só que agora com critérios “mais modernos”). Para Quijano (2007):

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. (QUIJANO, 2007, p.93).

Quando o europeu chegou a América, deparou-se com os “outros”, os seres que são diferentes deles, diferentes em costumes, crenças e com conhecimentos distintos. Contudo, o “conquistador” coloca-se como superior, que possui um “dever” de conquistar e “civilizar” os bárbaros do novo mundo, uma relação puramente eurocêntrica.

El "mito de la Modernidad": por una parte, se autodefine la propia cultura como superior, más "desarrollada" (y no queremos negar que lo sea en muchos aspectos, aunque un observador crítico deberá aceptar que los criterios de tal superioridad son siempre cualitativos, y por ello de una incierta aplicación); por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable "inmadurez". De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, "utilidad", "bien" del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o "moderniza". En esto consiste el "mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (DUSSEL, 1994, p. 69-70).

O mito da modernidade é reforçado pela racialização dessas relações de controle entre o colonizador (Ego) e o colonizado (Outro). Os não-europeus são “raças inferiores”, esse aspecto do mito justifica o sofrimento dos Outros, são culpados por sua imaturidade racional.

O constructo “raça” para Aníbal Quijano, citado por Restrepo e Rojas (2010), não tem relação com as diferenças fenotípicas ou diferenças biológicas, as categorias raça e racismo estão relacionadas a um complexo ideológico que difundiu imagens, valores e práticas de coisificação, “Esta ideia de ‘raza’ definía una clasificación de las diferencias en la ‘naturaleza’ entre europeos y no europeos (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.118).

Segundo a rede Modernidade/Colonialidade, a Colonialidade se mostra em três dimensões iniciais que são a colonialidade do saber, do ser e do poder. A colonialidade está entrelaçada nas relações sociais e de poder, por isso ela vai além dessas dimensões. Todavia, essas três dimensões são as primeiras faces da colonialidade, mas existem outras formas.

Nas escolas a produção e apropriação do conhecimento ocorrem da mesma maneira, por exemplo, o primeiro mundo conserva a sua “missão pedagógica” de educar os periféricos, latinos e amazônidas, esse educar significa transformá-los em seres civilizados, humanos e desenvolvidos. Isso ocorre, de acordo com Díaz (2010, p. 222), porque:

la escuela moderna narra y forma en las distinciones y elisiones, impulsadas por el sistema colonial, produciendo una comprensión de la historia a partir de occidente, en la que se respaldan las voces y experiencias de los vencedores, y se suprimen las de los vencidos. Es así que la historia asume los matices de un constructo social y cultural, alimentado por las diferencias de raza, género y jerarquía, que naturalizan relaciones desiguales, soslayan visiones diferenciales del mundo y obliteran perspectivas epistémicas particulares.

Currículos, didáticas e projetos pedagógicos são articulados pela lógica subalternizadora surgida no Brasil colonial que, ao longo do tempo, preservou-se no atual sistema de ensino e nas atuais pedagogias.

Mais de quinhentos anos se passaram desde invasão espanhola e lusitana, ao longo desses séculos, as sociedades latino-americanas mudaram em inúmeros aspectos, contudo as situações coloniais ainda são presentes, como foi demonstrado. As dimensões da Modernidade/Colonialidade estão ativas, produzindo seres inexistentes, através da colonialidade do poder, do ser e do saber.

A colonialidade é um instrumento intersubjetivo histórico e coletivo de opressão que opera em várias dimensões da coletividade humana, ou seja, é processo de subalternização epistêmica, política, ontológica, linguística, sexual, racial, entre outros segmentos. Os fenômenos da colonialidade do poder, ser e saber invadem todos os

aspectos das relações sociais, atua nas mentalidades, nos saberes, nos corpos, nas territorialidades das populações latino-americanas.

A colonialidade está viva, articulando-se e crescendo nas universidades, escolas, instituições governamentais, na economia, nas relações políticas e na produção de conhecimento.

CONTEXTUALIZAÇÃO DO SABER FILOSÓFICO NA GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO

A partir das falas dos entrevistados e das observações que foram feitas desenvolveu-se a unidade temática: a) compreensão do saber filosófico e do ensino de filosofia na geopolítica do conhecimento. A partir dessa unidade que emergiu das entrevistas foram feitas as análises sobre como a colonialidade do saber influencia as práticas pedagógicas, concepções filosóficas e educacionais dos docentes e discentes das universidades investigadas, uma vez que os discursos coloniais influenciam teorias, partem de epistemologias situadas e induzem práticas pedagógicas.

Visão dos docentes e discentes sobre o saber filosófico

Neste tópico são apresentadas as concepções dos estudantes e professores acerca do saber filosófico, no segundo momento será focalizado alguns conceitos que guiam e produzem essas concepções.

O professor Francisco refere-se ao filósofo como intelectual que trabalha com teoria, envolvendo questões sobre o conhecimento humano (gnosilogia), o que é o ser humano (antropologia filosófica) e os saberes (epistemologia).

[...] os papéis de intelectuais são aplicadas por um cara que tem PhD - Doctor of Philosophy, numa área específica do conhecimento então o filósofo são todos os intelectuais que trabalham com teoria... Dentro de um universo de conhecimentos, esse universo de conhecimentos é a universidade... [...] sobre o que é teoria, sobre o que é o conhecimento humano, o que é o ser humano, o que é o saber, o que são os saberes, isso mais do que nunca se tornou importantíssimo porque todas as ciências em algum momento se pergunta sobre a teoriedade do seu saber sobre a função epistemológica do seu saber, então se perguntar o que é epistemologia, o que é teoria e recorrendo aos filósofos porque é o nosso campo de discussão. (PROFESSOR FRANCISCO).

Nesta perspectiva, a filosofia é tarefa de especialistas que teorizam sobre questões existenciais e epistemológicas.

A professora Uruguai diz que definir algo implica, como consequência, em correr o risco de não realizar uma análise profunda do que se pretende definir. Em relação à definição de filosofia, o risco é maior ainda por conta do caráter profundo do ato de filosofar. A professora ressalta a relevância de se considerar as vivências filosóficas como produtoras de filosofias:

Não é simples definir filosofia, porque a questão o que é filosofia já é um problema filosófico que demanda uma reflexão mais aprofundada. A resposta a essa questão depende da vivência que se tem da Filosofia, por isso temos várias definições dela. (PROFESSORA URUGUAI).

O pensar filosófico, de acordo com a professora Uruguai, tem relação com pensar os problemas da realidade, atuais e históricos, problemas esses que exigem criticidade, que demandam recorrer a conceitos filosóficos tradicionalmente estabelecidos.

Diria que a filosofia é uma forma muito especial de pensar os problemas que são colocados pela realidade que nos rodeia e, também, os problemas que a tradição filosófica nos legou. Este modo de pensar é especial porque exige que exercitemos a nossa reflexividade, criticidade ao nos depararmos com esses problemas e recorramos a conceitos para produzirmos pensamentos acerca deles. (PROFESSORA URUGUAI).

A professora considera o filósofo como a pessoa “capaz de exercitar a reflexão filosófica que se caracteriza por ser crítica”. O filósofo é um ser humano que está em relação com o seu mundo, com os problemas teóricos e práticos da sua época. A etimologia da palavra reflexão vem do latim *Reflexus*, que significa dobrado novamente, dobrar-se outra vez. Assim, refletir criticamente é voltar-se para a realidade produzindo um julgamento sobre o real, baseado em critérios que vão além da simples aparência (ABBAGNANO, 2007).

De acordo com Oliveira (2003), filosofar criticamente tem como ponto de partida uma postura consciente do ser humano sobre os problemas arraigados socialmente e sobre questões inerentes à condição humana. O filosofar pressupõe uma visão de totalidade sobre as problemáticas, uma visão que não se prende a ilusões, pois busca nas raízes, nos fundamentos, nas contradições inerentes do fenômeno.

O Professor Orinoco também destaca a dimensão reflexiva e crítica do filosofar, atribuindo tal aspecto como a grande tarefa da filosofia, tanto no passado como na atualidade. Para ele, precisa-se sempre refletir criticamente sobre os limites, os problemas, em especial na contemporaneidade, com o desenvolvimento das ciências. O

professor propõe, como conceituação da filosofia, a definição clássica, como se pode ler na sua declaração:

Eu vou responder de uma maneira clássica. A filosofia é uma reflexão crítica sobre o conhecimento. De modo geral acho que essa é uma tarefa que nenhuma outra disciplina pode fazer, somente a filosofia... É fazer essa reflexão crítica sobre o saber de modo geral, ser filósofo é estar comprometido com essa reflexão. É... Buscar apontar os limites. É... Os problemas que a própria ciência ela enfrenta [...] o papel da filosofia hoje é no meio da ciência, quer dizer, exercendo sempre essa função crítica diante dos desenvolvimentos da ciência, não aceitando uma explicação... Reducionista, fácil e apontando as limitações desse tipo de explicação, para que os próprios cientistas percebam que o problema não está todo resolvido que tem outro aspecto que está em aberto e que a filosofia aponta... Pode ser essas coisas. (PROFESSOR ORINOCO).

O papel da filosofia, nesta perspectiva, é desenvolver uma postura crítica e, no campo epistemológico, refletir e problematizar o saber científico e suas variações. O professor Araguaia, diferentemente dos professores Orinoco e Uruguai, explica que a vocação filosófica eclode da necessidade de responder as primeiras indagações existenciais, como o porquê de existir, as finalidades e origens da humanidade, ampliando-se para questões mais gerais e convergindo numa curiosidade epistemológica acerca do existir humano e da produção de conhecimento humano.

Acho que tem duas maneiras interligadas de perceber o que é... que é filosofia, a primeira é que todo ser humano, seja ele quem for, tem a necessidade de responder a pergunta pela existência, quem sou eu? Aquelas clássicas perguntas quem sou? Porque estou aqui? Qual destino, meu destino? Enquanto ser... Todo ser humano por definição é filósofo, porque têm que responder a si mesmo essas questões e a outras, tem mais a ver com a construção do saber, é... Como educador, como agente da construção do conhecimento... Como, ao longo da história, esse conhecimento foi se estruturando, então esses dois aspectos, o existencial e o do professor, do educador com a necessidade saber como ao longo da história se constrói o saber humano. (PROFESSORA ARAGUAIA).

Para o professor, a filosofia está associada às reflexões existenciais, de base antropológica-filosófica, considerando, como Gramsci (1991), que todos os seres humanos são filósofos por levantarem questões de ordem existencial. Refere-se, também, aos questionamentos sobre a construção dos conhecimentos humanos no decorrer da história, destacando o ser humano como ser que busca e constrói o conhecimento.

O professor Juruena considera a filosofia como um olhar para o mundo, para além dos muros, olhar para as raízes mais profundas, ir além da normalidade.

[...] mais aprofundada, do que a normalidade, aquilo que as pessoas acham normal, basicamente isso, tentar olhar o mundo percebê-lo pelo prisma pouco comum, pouco usual, e assim fazer da sempre vida uma perspectiva, uma possibilidade sempre de espanto, mantendo se fiel ao que os filósofos antigos falavam, assim olhar a vida sempre numa perspectiva diferente dessa normalidade é encontrar o não óbvio, olhar além daquilo que se apresenta pra você, basicamente é isso que eu penso. (PROFESSOR JURUENA).

Foca, ainda, o professor, no fato de não tomar a filosofia apenas como profissão, ela também é, mas não somente, e nem está restrita a determinados sujeitos iluminados que são apontados como os únicos proprietários do filosofar. Pelo contrário, julga ser a filosofia uma ação humana e, portanto, todos os seres humanos podem filosofar, tal como afirmava Gramsci (1991).

Mas assim não acho que isso seja uma profissão, isso não pertence a uma pessoa ou a um grupo de pessoas específicas; para mim a filosofia ela ronda qualquer lugar, qualquer pessoa e qualquer espaço e acho que lógico o estudo da filosofia te proporciona essas ferramentas para tu fazeres isso, mas tem gente que talvez intuitivamente, de forma espontânea faz isso com muita tranquilidade, às vezes sem sabê-lo, mas acho que seria um pouco daquilo que o Gramsci falava que todo mundo é filósofo. (PROFESSOR JURUENA).

Desta forma, a filosofia para os professores Araguaia e Juruena consiste em uma atividade humana.

Agora, como os estudantes concebem a filosofia e como a contextualizam?

O estudante Ucayali concebe a filosofia de duas maneiras, uma que ele denomina de clássica, ligada ao amor e à sabedoria, e outra que denomina como criativa, a partir do filósofo Deleuze, como expressa:

Além daquela clássica do amor à sabedoria, eu gosto muito da definição do Deleuze, que é a arte de criar conceitos, é a arte de elaborar conceitos pro conhecimento, e tomando sempre a postura platônica da filosofia nisso eu não abro mão, o que é?, por que é?, e como é?, pra mim filosofia é isso. Acho que a primeira atitude do filósofo é problematização cética, não de uma forma ceticista, até porque o ceticismo é uma forma de dogmatismo, e a filosofia não é dogmática, é sempre partir da problemática, da criticidade, é não aceitar os fatos da vida de forma passiva, sempre ativa, em algum lugar eu tenho que fincar o meu conhecimento, ou na ciência, ou na filosofia, na arte, sempre problematizando, a postura filosófica sempre é fundamental e essencial pra qualquer tipo de conhecimento (DISCENTE UCAYALI).

Ucayali destaca que a atitude primeira do filósofo é prioritariamente cética, não aceita nada de imediato, a filosofia questiona os dogmas, tradições, cânones, é uma atitude indagadora frente à produção de conhecimento e aos problemas da realidade.

O discente Tapajós, assim como outros entrevistados, também concorda que a filosofia não é uma resposta pronta, algo que já está acabada, nem é uma relação passiva, apática frente às questões colocadas pela sociedade.

O que é filosofia? Acho que é uma resposta que eu não vou poder dar, acho que não é uma resposta que a gente tem ela pronta, que ela consegue se acabar, a filosofia ela parte da perspectiva [...] de como é que a gente se relaciona com a própria disciplina, com método filosófico, com aquilo que nos causa o espanto e ser filósofo é isso, é estar disposto a essas prerrogativas do método, do espanto, da admiração, é conseguir entender hoje que a filosofia e os filósofos eles estão situados no espaço tempo, que eles fazem parte do contexto histórico, que ele precisa ser disputado no sentido de construção da sociedade, acho que a filosofia não pode, não tem como princípio se abster dos problemas concretos, eu acho que ela precisa apontar os problemas concretos e apontar no caminho das suas resoluções e, assim como a filosofia, quem tem que seguir é aquele que a pratica. (DISCENTE TAPAJÓS).

Com base em Aristóteles, o discente Tapajós afirma que a filosofia é o espanto frente às indagações que eclodem, é também admiração pelos problemas colocados pelo seu contexto histórico-cultural, ao mesmo tempo em que é uma filosofia ativa em virtude de apontar possíveis resoluções para esses problemas.

Para o estudante Amazonas, o saber filosófico se caracteriza pela sua fluidez conceitual, possui várias direções, percorre inúmeros caminhos; contudo, possui uma base, uma fonte, que é a criticidade sobre os fenômenos do real, das “coisas do mundo”.

A filosofia é uma série de coisas, pode ter múltiplas definições, significados, uma multiplicidade de coisas, a gente pode pra tentar definir o que é filosofia aquilo que caracteriza como um todo entre aspas, ele é um pensamento de base crítica, de base problematizadora, de sempre buscar, de conhecimento, de transformação, um pensamento de buscar a essência das coisas, da raiz das coisas, e bem são características gerais, mais ou menos isso. O filósofo é aquele que não se conforma de imediato com as coisas e por isso estão sempre buscando as coisas para além do que elas aparecem, o filósofo ele busca não se conformar, tenta desvendar o que está posto na vida como um todo em seus vários lugares, e ele vai ser justamente esse que vai não apontar soluções tão absolutas e imediatas, mas aponta uma solução no sentido de dar possibilidades [...] (DISCENTE AMAZONAS).

A criticidade sobre a realidade tem como intuito conhecer, buscar as raízes do conhecimento, para isso é preciso se aventurar em ir além do que está posto, são aventuras filosóficas em busca do descobrimento.

Observamos que os professores e alunos, de modo geral, concebem a filosofia como uma atividade crítica, reflexiva, eminentemente teórica, que se relaciona com a realidade concreta e que procura problematizar os produtos da ciência, as atribuições sociais e questões existenciais.

Entretanto, vimos divergências, quando uns destacam a filosofia como uma atividade própria de intelectuais, cujo trabalho é teorizar sobre a prática, enquanto outros ressaltam a filosofia como ato de filosofar inerente a todos os seres humanos.

Aqui se apresenta uma dicotomia do saber filosófico, entendido, por um lado, como uma ação contemplativa que objetiva apenas abstrair, restringindo-se aos intelectuais, e, do outro lado, como uma conduta pragmática. Entretanto, essas duas acepções não dão conta da complexidade da filosofia, elas somente fraturaram o saber filosófico.

Oliveira (2003, p.26) compreende a filosofia como atividade teórico-prática que integra dialeticamente o abstrato ao concreto, uma práxis tem “como principal tarefa levar o ser humano a pensar o seu próprio pensamento, a examinar as suas opiniões e crenças. A levar a consciência de um plano acrítico para o crítico, objetivando transformar a realidade”.

Para a autora, a filosofia é histórico-política, pois não se limita ao êxtase de conhecer por conhecer, não é neutra, ela pode estar a serviço de quem a produz, seja para manter uma hegemonia ou desenvolver uma contra-hegemonia, “a filosofia sendo crítica tem uma relação histórica. É crítica do mundo atual. Cada filósofo é filósofo do seu tempo, da sua época e vai refletir sobre os problemas que a realidade do seu tempo apresenta” (OLIVEIRA, 2003, p.26).

O professor Francisco informa que falar de filosofia no Brasil é falar de um campo de saber muito recente no país. Ele destaca que não havia, no Brasil, uma tradição, pois as próprias instituições de produção de conhecimento, isto é, as Universidades, foram tardiamente criadas, diferente de outros países da América Latina, que implantaram Universidades bem antes do Brasil, como Costa Rica, Peru e Argentina.

Segundo o professor, a filosofia, no Brasil, surge atrelada ao campo religioso, no âmbito da Igreja Católica, e, para ele, a filosofia nunca existiu no país, ou seja, uma filosofia propriamente dita, como ele explicita:

[...] a discussão da filosofia sempre foi um espaço mais religioso [...] sobre o que é filosofia mesmo? Ou qual é o papel dela na modernidade? Ou qual papel dela no processo de socialização da sociedade brasileira? Nunca existiu... Nunca existiu então a gente não sabe bem o que é filosofia [...] no Brasil ainda, não temos bem ideia ainda do que é filósofo [...] (PROFESSOR FRANCISCO).

O que significa a inexistência da filosofia no Brasil? Que não há uma tradição de estudos filosóficos no Brasil ou a inexistência de um pensar filosófico brasileiro?

O professor Francisco explica ser a tradição da filosofia a Greco-Romana, de origem europeia, mantendo o discurso eurocêntrico em termos da origem histórica da filosofia. Compreende a filosofia como um campo de reflexão, um campo teórico, uma discussão teórica sobre o mundo, que emerge como um novo saber.

[...] vamos retomar a tradição de onde ela vem que é Grécia e Roma e a Modernidade europeia. Ah!... A filosofia não é um papel como se poderia pensar das ciências ou das profissões na divisão social do trabalho, como pensou Durkheim... A filosofia é um campo de reflexão onde inaugura uma discussão que é uma discussão teórica... Uma discussão teórica sobre o mundo... Então é uma fundação de um novo olhar... De um novo saber, de uma nova relação com a sociedade com o indivíduo com ele mesmo e com a natureza... Que é a relação com a teoria prática que é a relação teórica [...] dimensão teórica (PROFESSOR FRANCISCO).

O professor Francisco apresenta um conceito que é dado como “autocertificado”, isto é, que não precisa de justificativa, no caso é **conceito de tradição**. Mas o que significa tradição?

Os autores Hilton Japiassú e Danilo Marcondes (2001) afirmam que a palavra tradição vem do latim *traditio* e significa:

Continuidade, permanência de uma doutrina, visão de mundo, ou conjunto de costumes e valores de uma sociedade, grupo social ou escola de pensamento, que se mantêm vivos pela transmissão sucessiva através de seus membros (ex.: a tradição metafísica ocidental) (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.185).

Assim, o conceito de tradição se apresenta como herança clássica da filosofia. Desta forma, a tradição é a manutenção das grandes heranças do conhecimento da ciência e do espírito. Para Abbagnano (2007), a palavra tradição, na história da filosofia, está

associada à autenticação da verdade, ou pelo menos é uma garantia de reconhecimento da verdade. Ele exemplifica que Aristóteles e Hegel eram pensadores que recorriam à tradição do pensamento filosófico para legitimar a verdade.

O iluminismo, conforme Abbagnano (2007) foi a antítese da valorização da tradição. A crítica à tradição, como produto frutífero do Espírito, focaliza-se em dois argumentos, o primeiro é que nem tudo de melhor que a humanidade produziu foi preservado, e segundo que o que se conservou não implica em garantia de verdade.

Para Castro-Gómez (2005), é preciso compreender que os discursos que impõem à Filosofia o que é clássico, ou o que pertence à tradição, e por isso – por pertencerem à tradição – merecem e demandam obrigatoriamente sua manutenção pelas gerações futuras, induzem a procedimentos que ocultam os interesses Moderno/Coloniais, que são excludentes.

A questão geopolítica na construção do Saber Filosófico

Depois de entender como os entrevistados compreendem ou definem o saber filosófico, realizou-se no segundo momento indagações com o objetivo compreender a posição dos professores sobre como os contextos históricos, políticos e culturais agem na composição do saber filosófico. Caso eles concordassem ou mesmo não concordando, perguntou-se se é possível afirmar a existência de uma filosofia latino-americana. Neste texto será apresentado e problematizado apenas as falas do professor Francisco, com intuito de respeitar o número de caracteres da presente revista.

Para o professor Francisco, a filosofia é um campo do saber considerado a “mãe” dos outros campos do conhecimento, isso se justifica porque a filosofia se preocupa com a universalidade dos fatos humanos em qualquer lugar, em qualquer país e qualquer continente do mundo. Ele defende que: “[...] a filosofia não é local porque se você der mais uma ênfase muito grande em ter uma filosofia latino-americana você começa a discutir que a filosofia está restrita a América Latina e isso não é verdade” (PROFESSOR FRANCISCO).

O professor Francisco reforça a tese que a filosofia não se prende ao regional, isto é, não se limita a modelos locais.

Para que só pensar no regionalismo, somos plurais [...] dois exemplos eu vou te dar aqui a gente tem aqui a filosofia paraense? Faz sentido? Não sei! A gente tem, por exemplo, o Ernani Chaves e a gente tem o Benedito Nunes que transcendem essa discussão de filosofia no Pará... [...] Benedito Nunes... Transcendem essas discussões de regionalismo [...] Heraldo Maués que nasce sobre uma discussão sobre Bragança (município do Estado do Pará, Brasil), é um antropólogo só da Amazônia... Não! [...] Heraldo Maués discutiu no Pará, o fato antropológico que pode ser usado em qualquer lugar, mas não precisa, não é uma antropologia amazônica que parte da Amazônia, mas a gente tem que trabalhar com a totalidade... Eu te digo isso, como durante muito tempo trabalhei com teologia da libertação e essa discussão da teologia latino-americana começou há um tempo, de dizer que não é só latino-americana, é como se a gente ganhasse bolsa da Alemanha para desenvolver uma teologia latino-americana, mas no momento que a gente voltasse pra lá eles não aceitassem porque a gente só sabe discutir teologia latino-americana, não! A gente discute teologia muito mais ampla partindo do contexto latino-americano. (PROFESSOR FRANCISCO).

Conforme o professor Francisco, não se pode fixar a filosofia a uma região, para ele a filosofia tem que trabalhar com a totalidade, com a universalidade dos fenômenos epistêmicos. Cita, como exemplos, os paraenses (naturais do estado do Pará) que não se prenderam ao regional, como o filósofo Benedito Nunes, o antropólogo Heraldo Maués, dizendo que se fechar em um regionalismo, levaria a um debate isolado do saber³.

Em suas falas, o professor traz para o debate, em primeiro lugar, que a filosofia tem como referência a universalidade dos fatos e que deve ser aplicada em qualquer lugar do mundo, além disso, em segundo lugar, traz a questão geopolítica do conhecimento, ao não reconhecer a filosofia latino-americana, por ser uma filosofia regional, nem a filosofia da Amazônia, por ser local.

³ a) Benedito José Viana da Costa Nunes (Belém, Pará, 1929 – Belém, Pará, 2011). Foi Filósofo, professor e ensaísta. Formou-se em Filosofia. Estudou em Sorbonne e no Collège de France, tendo aulas com Paul Ricoeur (1913-2005) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Criou, em 1961, o curso de filosofia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Em 1998, a UFPA concede-lhe o título de professor emérito.

b) Raymundo Heraldo Maués é formado em História (1962) pela Universidade Federal do Pará, mestre em Antropologia (1977) pela Universidade de Brasília e Doutor em Antropologia Social (1987) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Atua nas áreas de antropologia da religião e antropologia da saúde. É professor emérito, integrando também o quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Em 2010, foi agraciado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) com a Medalha Roquette-Pinto de contribuição à Antropologia Brasileira.

c) Ernani Pinheiro Chaves é graduado em Administração pela Universidade Federal do Pará (1978), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1986) e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1993). É Professor Titular da Faculdade de Filosofia, Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Colaborador no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, ambos na UFPA. Pós-Doutorado, em 1998, na Universidade Técnica de Berlim e, em 2003, na Bauhaus-Universität, de Weimar, na Alemanha.

Questões que estão interligadas ao local e ao universal, o que significa para filosofia ser um conhecimento universal? Um saber preocupado com a universalidade dos fenômenos?

A palavra universal tem origem no latim, *Universalis*, conforme Abbagnano (2007), e apresenta dois significados: um objetivo, que apresenta o universal como várias determinações que são atribuídas a múltiplas coisas, objetos ou fenômenos; outro subjetivo, que aponta para probabilidade de um juízo ser adequado para todos os seres racionais, independente de determinações socioculturais.

Como se pode ver abaixo, os múltiplos significados ao longo dos tempos:

O primeiro significado é o clássico; Aristóteles diz que Sócrates foi o descobridor do universal (Met., XIII, 4, 1078 b 28). Nesse sentido, o Universal pode ser considerado no duplo aspecto ontológico e lógico. Ontologicamente, o Universal tem a forma, a ideia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas tem que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum. O Universal Ontológico é a forma ou a espécie de Platão (v., p. ex., Parm., 132 a) ou a forma ou substância de Aristóteles: por isso, este afirmava (só existe ciência do Universal (Dean. II, 5, 417 b 23). Logicamente, o II. é segundo Aristóteles, "o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas" (De int., 7, 17 a 39): definição que foi quase universalmente aceita na história da filosofia [...] No segundo significa, Universal é o que é ou deve ser válido para todos. O conceito de Universal nesse sentido nasceu no domínio da análise dos sentimentos, especialmente dos sentimentos estéticos. (ABBAGNANO, 2007, p. 982-983).

A universalidade dos fenômenos se configura como uma lei máxima que vale para todos os seres racionais, o que se caracteriza como universal busca fugir de contingências da experiência, sendo dotado de aspectos ontológicos, lógicos, objetivos e subjetivos.

Assim, o universal, no campo da filosofia, apresenta-se como um conceito, uma ideia, um fenômeno, uma teoria, um sistema de pensamento, uma tradição. Um objeto que se intitula como universal deve ser válido para todos independente de época, contexto cultural, econômico, entre outros termos possíveis. Essa universalidade implica em uma visão de filosofia neutra, hegemônica e desinteressada do ponto de vista político.

Em relação à questão geopolítica, Maldonado-Torres (2010, p. 397-398) explica que:

durante demasiado tempo, a disciplina da filosofia agiu como se o lugar geopolítico e as ideias referentes ao espaço não passassem de características contingentes do raciocínio filosófico [...] A ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção do conhecimento vai a par com a falta de reflexão crítica quanto ao

empenhamento da filosofia e dos filósofos ocidentais com a Europa enquanto local epistêmico privilegiado.

Oliveira (2006) explica que Enrique Dussel discute de forma crítica a implantação geopolítica helenocêntrica da filosofia situada na Europa (Grécia), apontando para um novo referencial da história da filosofia, o oriente. Bem como questiona a visão eurocêntrica de modernidade, por ser um fenômeno exclusivamente europeu. Dussel (2007, p. 69) destaca que “o ‘eurocentrismo’ consiste exatamente em constituir como universalidade abstrata humana em geral momentos da particularidade europeia”.

Dussel (1994, 1996), então, traz para o debate a questão geopolítica no campo da filosofia e aponta para o fato do discurso da universalidade conter elementos do particular.

Quem outorga o direito à civilização Grega e Romana como berço da tradição filosófica? Quem permitiu aos filósofos modernos serem os representantes da sociedade desenvolvida com missão de civilizar os “selvagens”? Quem tem esse poder de nomear? É como se essa tradição não precisasse se identificar, pois ela fala em nome de todos, anuncia-se a partir de um ponto zero e se lança ao universal como verdade única.

De acordo com Castro-Gómez (2005), a epistemologia do ponto zero, isto é, o lugar epistêmico que produz conhecimentos clássicos, visões de mundo e tradições legítimas de um lugar não-situado, é fruto de um projeto que se inicia nos séculos XV e XVI, projeto que produz uma geopolítica do conhecimento, a Modernidade/Colonialidade que nega a alteridade epistêmica dos ameríndios, como se conclui:

Dussel afirmaba que la filosofía moderna de la conciencia, desde Descartes hasta Marx, desconoció que el pensamiento no está descorporizado sino que echa sus raíces en la cotidianidad humana (*Lebenswelt*) (Dussel,1995: 92; 107). Es precisamente la relación creada por el pensamiento moderno entre un sujeto abstracto (sin sexo, sin clase, sin cultura) y un objeto inerte (la naturaleza), lo que explica la “totalización” del mundo Occidental, ya que este tipo de representación bloquea de entrada la posibilidad de un intercambio de conocimientos y de formas de producir conocimientos entre diferentes culturas. Por ello, la civilización europea ha mirado todo lo que no pertenece a ella como “barbarie”, es decir, como naturaliza en bruto que necesita ser “civilizada”. De este modo, la eliminación de la alteridade – incluyendo, como veremos, la *alteridad epistémica* – fue la “lógica totalizadora” que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo XVI, tanto por los conquistadores españoles como por sus descendientes, los criollos americanos (1995: 200-204). (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.48).

A geopolítica do conhecimento engendra hierarquias cognitivas, outorga aos europeus (e hoje aos estadunidenses também) o direito de classificar saberes, a missão de representar a verdade, o poder de estabelecer critérios de conhecimento, validar quais países produzem conhecimento de primeiro mundo, sugere quais valores e critérios a ciência deve obter como parâmetro, funda o que é tradição e o que não se encaixa nela (CASTRO-GÓMEZ, 2005; RESTREPO; ROJAS, 2010).

Castro-Gómez (2005) esclarece que o ponto zero surge como uma tentativa de produzir uma ciência objetiva no século XVIII. Hume e Descartes são exemplos de filósofos que se engajaram na construção da ciência do homem, ciência sem influência religiosa, sem limitações culturais ou históricas, para os quais:

convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al *cosmos* como a la *polis*. Alcanzar el punto cero implica, por tanto, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. La primera regla para llegar al punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.27).

A ação de estabelecer as leis que governam o comportamento humano inicialmente tinha objetivos que se pode chamar até de justos, pois se havia rompido com séculos de produção de conhecimento ligados à visão teológica do mundo, abolia-se uma época de conhecimentos subordinados à razão iluminada, destruiu-se os padrões de conhecimento submissos à Igreja Católica e aos critérios cognitivos divinos.

Entretanto, é importante lembrar com Dussel (1996, 2007) que o *ego cogito* foi antecedido pelo *ego conquiro*, no século XVI, isto é, as relações de superioridade dos europeus com os não-europeus já estavam presentes. O olhar do europeu sobre o não-europeu como sujeito pré-científico, pré-civilizado, já existia, o que acontece é que, no Iluminismo, a colonialidade do saber somente ganhou uma nova roupagem, agora travestida de discurso da ilustração.

A tradição filosófica, os clássicos da história da filosofia, a base Greco-Romana do pensamento racional, entre outros conceitos ou termos similares, citados pelos entrevistados, encobre, em sua concepção, uma narrativa monológica de tradição,

partindo da Grécia, depois Idade Medieval, Renascença e Iluminismo, a colonialidade do saber naturaliza uma geopolítica do conhecimento assimétrica.

Segundo Leopoldo Zea (2015), os grandes temas da filosofia estão ligados ao universal, então, para os clássicos, falar de uma filosofia latino-americana é discutir algo local, que não se enquadra no campo da filosofia. O discurso hegemônico afirma que os gregos, os medievais, os modernos e os contemporâneos nunca fizeram uma reflexão localizada do conhecimento filosófico. Qual o porquê disso?

Grosfoguel (2007, p.64) afirma que essa universalidade salta da ego-política do conhecimento que consiste em:

una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie. (GROSFOGUEL, 2007, p.64).

O universal abstrato, sem cor, sem cheiro e sem rosto é mais um conceito que caminha pelos vocabulários, verbetes e livros como um sujeito desinteressado, um sujeito que não admite que se coloque nenhuma dúvida sobre a sua veracidade e universalidade, pois já está posto; entretanto, esconde que está a serviço da geopolítica do conhecimento, a serviço da colonialidade do saber.

Grosfoguel (2007) argumenta que o sujeito sem rosto que fala de lugar nenhum, em nome do universal, incorpora-se, a partir do século XIX, nas ciências humanas. As mais variadas correntes teóricas aceitam o universalismo abstrato sem questioná-lo, salvo o marxismo, que realizam algumas críticas, como a tradição marxista latino-americana que surgiu dos problemas socioeconômicos da América Latina como: José María Arguedas; José Carlos Mariátegui; Paulo Freire entre outros (GROSFOGUEL, 2007).

Porém, assinala Grosfoguel (2007) que essa imagem distorcida do universal sem rosto desaba, cai por terra, quando o filósofo alemão Kant afirma que a faculdade de entendimento só é possível aos homens civilizados, desenvolvidos, e isto se resume aos europeus.

Para Kant, la razón transcendental solamente la tienen aquellos considerados “hombres”. Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant la razón transcendental es masculina, blanca y

européia (Kant, 2004b). Los hombres africanos, asiáticos, indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen capacidad de “razón”. La geografía de la razón cambia con Kant, pues él escribe su filosofía desde Alemania, en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia e Inglaterra) desplazan a Holanda, y en competencia entre ellos se constituyen en el nuevo centro del sistema-mundo [...] mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, el epistemológico, donde al hacer explícito lo que en Descartes era implícito, solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, es decir, donde a nivel del sujeto de enunciación, un particular define para todos en el planeta qué es lo universal. De ahí que cuando Kant propone su cosmopolitanismo se trata de un provincialismo europeo, camuflado de cosmopolitanismo universalista y vendido al resto del mundo como diseño global/imperial. (GROSFOGUEL, 2007, p.66).

Para Bobbio *et al* (1998, p.1084), o regionalismo se refere à “tendência política dos que são favoráveis às autonomias regionais”. Ele, ao discutir a formação da acepção da palavra, reporta-se a recém-criada república da Itália de 1948, ano em que se promulga a constituição da república, garantindo o ordenamento regional do país em quatro regiões: Sicília, Sardenha, Trentino-Alto Adige e Vale de Aosta. Em razão disso, luta-se pela ampliação do regionalismo, um combate inicia-se entre favoráveis e desfavoráveis à ampliação das regiões.

Nas palavras de Bobbio *et al* (1988), os que eram desfavoráveis ao regionalismo tinham, como argumento comum, um juízo negativo sobre essa tentativa, pois, segundo eles, os aumentos no número de regiões teriam como consequência a fragmentação da unidade nacional:

A razão do predomínio do juízo negativo, já mencionado, está sobretudo em que Regionalismo e regionalistas eram considerados fundamentalmente como sinônimos de "antiunitarismo" e "antiunitários"[...] Regionalismo constituía um perigo para a unidade, na medida em que a concessão da autonomia implicava a atribuição do poder em certas regiões a uma classe política não homogênea em relação à que governava a nação (BOBBIO *et al*, 1998, p.1085).

A defesa da unidade nacional, pregada pelos setores desfavoráveis, encobria outro temor, pois a instauração de autonomia em várias regiões criaria poderes locais, logo fragilizando ou incomodando o poder instituído pelos grupos hegemônicos daquela época, isso levaria ao fortalecimento das lutas políticas e sociais de grupos minoritários (BOBBIO *et al*, 1998).

O Regionalismo seria realmente um problema por ser contrário ao caráter universal da filosofia? Ou seria um argumento que esconde o objetivo de não permitir a construção de uma filosofia latina autônoma? Os universalistas teriam medo da partilha do poder?

A filosofia e os filósofos são encarregados dos fatos universais, nomeados para esta honrada função. Entretanto, este é um atributo que não é direito de todos, nem todos se enquadram no padrão de seres racionais capazes de filosofar universalmente, sejam eles europeus periféricos, asiáticos, africanos ou americanos. A geopolítica do conhecimento produz escalas cognitivas, alguns são pré-científicos, pré-civilizados, pré-racionais, outros são dotados da grandiosidade do conhecimento científico, filhos da razão, altamente desenvolvidos. Aos demais sobra apenas a negação dessas capacidades iluminadas (DUSSEL, 1994, 2007; MIGNOLO, 2003; CASTRO-GÓMEZ, 2005; GROSGOUEL, 2007).

Assim, a negação do filosofar latino-americano é fruto de um conceito carregado de colonialidade do saber, um conceito que traz no seu interior da sua significação critérios excludentes.

Para Walsh (2007), a colonialidade do saber cria e expande estratificações de saber, estabelece o que possui caráter científico, e qual o grau de cientificidade, postula normas excludentes de produção de conhecimentos, organiza e localiza padrões cognitivos. Esta hierarquização acaba por criar uma relação de dependência cognitiva, pois, para os latinos, ou não-europeus (ou não estadunidenses), terem os seus conhecimentos validados pelos padrões do saber é imprescindível seguir às “orientações universais do conhecimento”.

Fals Borda (1970) denomina o mecanismo de adequação às normas cognitivas universais de colonialismo intelectual, pois:

Nada más fácil para nosotros que seguir la vía del mimetismo intelectual. Pero nada también más peligroso para nuestra identidad y supervivencia como Pueblo. Hemos creído que ganamos el respeto universal repitiendo o confirmando científicamente lo que dicen los maestros de otras latitudes; en la realidad no ganamos sino la sonrisa tolerante y paternal de quienes hacen o imponen las reglas del juego científico, a su manera (FALS BORDA, 1970, p. 18).

Quais as consequências do colonialismo intelectual? Primeiro, o fato de aprisionar os latino-americanos a uma cadeia permanente de reprodução dos cânones constituídos

pela Modernidade/Colonialidade e, segundo, o fato de produzir o racismo epistêmico, pois subalterniza as outras formas de produzir conhecimento.

Como defende Castro-Gómez (2005), há uma brutal negação da simultaneidade desde a constituição do Sistema-Mundo Moderno/Colonial/Capitalista. Isso significa que, por mais que inúmeras organizações sociais tenham convivido simultaneamente no mesmo período histórico, a colonialidade produziu uma espécie de assimetria temporal, pois, para validar o domínio técnico e científico dos países hegemônicos, criou-se a classificação de estados diferentes de desenvolvimento humano, como consequência, diferentes níveis econômicos, políticos e cognitivos.

Em mesma época histórica, existem as sociedades modernas, as organizações sociais mais avançadas e existem sociedades que se configuram como o passado da humanidade. A presença dessa classificação, de passado e presente da humanidade, tinha (e ainda tem) um propósito científico, pois demonstrava, empiricamente, que, para essas sociedades se desenvolverem, deveriam seguir às orientações racionais das sociedades europeias. Era também uma forma empírica de legitimar os imaginários racistas das sociedades dominantes, utilizando-se de argumentos como a imaturidade, a selvageria e a falta de racionalidade das populações não-europeias, argumentos esses que justificavam os domínios das sociedades europeias, essas consideradas mais avançadas, logo superior às demais (CASTRO-GÓMEZ, 2005; DUSSEL, 1996).

Desta forma, afirmar que o debate ou produção de uma filosofia latino-americana levará a filosofia a uma discussão não filosófica, partindo-se da premissa de que problematizar o local não possui relação com o saber filosófico, uma vez que este é universal, significa também aceitar uma lógica que, há séculos, vem marginalizando a alteridade epistemológica dos povos latino-americanos.

Essa retórica não é verídica, pois cada filósofo, ao elaborar sua concepção filosófica, parte de reflexões de um dado contexto local, ou seja, de onde vivencia os problemas existenciais, sociais, econômicos e políticos.

Pensar as grandes questões da humanidade – como a finalidade da existência, liberdade, moral, ética, Deus, democracia e outros temas – eclode de reflexões que inicialmente estão cravadas por seu contexto geopolítico, cultural e histórico. A indagação filosófica surge de um contexto concreto e vai ganhando projeção global, se universalizando.

Para Zea (2015), a filosofia não deixa de ser autêntica ou torna-se restrita apenas pelo fato do debate e da reflexão se iniciar de problemáticas que, no começo, são locais. Por exemplo, Platão, Descartes, Locke e Hegel, por mais que falem em nome de um *locus* epistêmico não situado, os contextos nos quais estavam inseridos influenciaram o seu filosofar, pois:

cada um deles refletiu sobre os problemas que sua própria realidade colocava, buscando dar solução aos mesmos. Platão enfrentou o grande problema de seu tempo, o da crise da cultura helênica expressa na Guerra do Peloponeso, da qual foi testemunha. Descartes enfrentou a crise do Mundo Antigo e o nascimento do Moderno, expresso nas guerras de religião e no nascimento de uma ciência que negava os dogmas de uma religião já esclerosada; Locke, por seu lado, enfrentou os problemas que se colocavam sobre um conhecimento que punha de lado a metafísica e mostrava ao homem sua capacidade de dominar a natureza e pô-la a seu serviço. Hegel refletiu frente às mudanças que a Revolução Francesa representava para o mundo, como máxima expressão da liberdade, e o suposto término da relação senhor-escravo em que o Mundo Antigo, agora posto em crise, há muito havia repousado. (ZEA, 2015, p.08).

Para ilustrar o argumento de Zea (2015), apresenta-se, como exemplo, a fala de dois filósofos, Descartes (2001) e Hegel (1995), que demonstram que alguns acontecimentos pessoais e sociais da vida influenciaram, de alguma maneira, em suas produções teóricas, como se observa abaixo em Descartes:

Mas não recearei dizer que penso ter tido muita sorte por me ter encontrado, desde a juventude, em certos caminhos que me conduziram a considerações e máximas com as quais formei um método [...] (DESCARTES, 2001, p.06).

Também em Hegel:

La nación alemana ha logrado llegar hoy, en general, a un grado tal de seriedad y de elevación de conciencia, que ante nosotros sólo pueden valer ya las ideas y lo que demuestre sus títulos de legitimidad ante el foro de la razón; y va acercándose más y más la hora del Estado prusiano basado en la inteligencia. No obstante, también entre nosotros han venido la miseria de los tiempos y el interés de los grandes acontecimientos mundiales [...] (HEGEL, 1995, p.04).

Descartes não nega que os caminhos trilhados em sua vida marcaram as suas reflexões sobre o método científico e Hegel sublinha a problemática dos grandes acontecimentos mundiais, e a importância do papel do Estado Prussiano e da filosofia alemã nesse cenário.

Como se discutiu ao longo desse trabalho, essa matriz de poder / saber é a colonialidade, que invade as relações de caráter tanto macrossociais quanto microssociais, ou seja, a colonialidade está presente nas decisões dos Estados-Nação, nas reuniões do Conselho de Segurança das Nações Unidas ou no salão do Fórum Econômico Mundial em Davos na Suíça. A colonialidade atua no cotidiano quando se reforça a ideia de índio ou campesino como sujeitos não modernos, logo, atrasados, ou na ausência dos saberes latino-americanos nas escolas e Universidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia é o saber que se coloca sempre como a reflexão crítica sobre os fundamentos do ato de conhecer e de produzir conhecimento. Tem como tarefa, voltar-se para si, mas não entrar numa redoma abstrata e sim entrar em contato com o seu entorno, respirar o seu cotidiano, olhar nos olhos daqueles que constroem o mundo ao seu lado. O diálogo Sul-Sul é imprescindível, uma comunicação intercultural entre os subalternos é urgente.

A afirmação da cultura negada é importante, como já muitas vezes mencionado, afirmar a cultura latino-americana e caribenha, brasileira ou amazônica não é uma defesa do ufanismo, afirmar a cultura latina, é afirmar a existência de milhares de sujeitos, é defender a unidade na diversidade, diversidade cultural, histórica e epistêmica. A valorização da cultura e história da ameríndia é fortalecer uma crítica a partir das fissuras da modernidade / colonialidade.

Para valorizar a cultura, afirmar os saberes culturais latino-americanos, professores, estudantes e coordenadores precisam dialogar com os diferentes sujeitos latino-americanos: indígenas, quilombolas, movimento negro, feministas, camponeses, ribeirinhos, operários, coletivos de juventude, associação de moradores dos centros periféricos, entre outros segmentos sociais.

Essa proposta de encontro intercultural / descolonizador, não será intercultural / Decolonial se apenas limitar-se a contatos pontuais e muito menos a contatos que não questionem as assimetrias de poder existentes entre a universidade e os saberes-outros. E, no caso específico da filosofia, enquanto os professores, alunos e filósofos continuarem exaltando a tradição filosófica como um saber que está situado numa universalidade e neutralidade cognitiva, isto é, enquanto não for revelado que a filosofia e o seu ensino estão localizados numa geopolítica do conhecimento e que estão

comprometidos com os valores, interesses e ordenamentos do sistema-mundo moderno / colonial / capitalista / patriarcal / racista a colonialidade do saber permanecerá.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11. ed. V.1. Brasília: Editora UNB, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero** : ciência, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) . Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DÍAZ, Cristhian James. Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colômbia, N.13: 217-233, julio-diciembre 2010.

DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del Otro Hacia El origen del “mito de La Modernidad”**. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992. Colección Academia. La Paz: Plural Editores – Faculdade de Humanidades y Ciencias de La Educación – UMSA, 1994.

_____. **A produção teórica de Marx**: um comentário aos Grundrisse. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas. Colección Sur-Sur. Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

_____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997.

FALS BORDA, Orlando. **Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual**. México: Editora Nuestro Tiempo, 1970.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: RS: L&PM, 2013.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. - São Paulo : Atlas, 2008.

GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da história**. 9. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL Ramón (Eds.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la historia de la filosofía I**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez. 2010.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). **Crítica y emancipación**. 1(2): 2009.

_____. **Historias Locales / Diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

MINAYO, Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 28.ed. - Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. **Filosofia da Educação: reflexões e debates**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

_____. **Filosofia da Educação: reflexões e debates**. 2. ed. Belém, PA. UNAMA, 2003.

_____. ; FONSECA, Maria de Jesus da Conceição Ferreira; SANTOS, Tânia Regina Lobato. A Entrevista na pesquisa educacional. In: MARCONDES, Maria Inês; TEIXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno (Org.). **Abordagens teóricas e construções metodológicas na pesquisa em educação**. Belém: EDUEPA, 2011.

_____. ; MOTA NETO, João Colares. A construção de categorias de análise na pesquisa em educação. In: MARCONDES, Maria Inês; TEIXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno (Org.). **Abordagens teóricas e construções metodológicas na pesquisa em educação**. Belém: EDUEPA, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL Ramón (Eds.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colombia - Popayán: Universidad del Cuenca, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim . **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. - São Paulo: Cortez, 2007.

TORRES CARILLO, Alfonso. **La Educación Popular: Trayectoria y Actualidad**. 2. ed. Bogotá: Editora El Buho, 2016.

WALSH, Catherine . ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**. (26): 102-113. 2007.

_____. Interculturalidade crítica e pedagogia Decolonial: in-surgir, reexistir e reviver. In: CANDAU, Vera (Org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 07 Letras, 2009.

_____. **Pensamiento crítico y matriz colonial**. Quito: UASB-Abya Yala, 2005.

ZEA, Leopoldo. **Filosofía latino-americana**. Edicol: México, 1976. Disponível em: <www.cinfil.com.br/arquivos/Leopoldo_Zea_4.pdf> acesso em: 10. Jan. 2015.