
A EPISTEMOLOGIA DA COLONIALIDADE DE MIGNOLO*

[Mignolo's Epistemology of Coloniality]

LINDA MARTÍN ALCOFF

SYRACUSE UNIVERSITY

Resumo:** O presente artigo resume as principais linhas de crítica de Mignolo à epistemologia ocidental e seu projeto epistemológico construtivo, voltando-se a duas questões normativas levantadas por seu trabalho sobre a epistemologia, mas não totalmente respondidas: a questão da verdade e a questão da identidade.

Palavras-chave: epistemologia; colonialidade; Walter Mignolo.

33

Abstract: This article offers a summary of Mignolo's main lines of critique of Western epistemology and his constructive epistemological project, by presenting two normative questions raised by his work about epistemology, but not fully answered: the question of truth and the question of identity.

Keywords: epistemology; coloniality; Walter Mignolo.

* Originalmente publicado em *CR: The New Centennial Review*, 7 (3), 2007, pp. 79-101. Permissão gentilmente cedida pela autora a quem a revista agradece.

** O original não conta com resumo, tendo sido este elaborado pelo tradutor a partir de trechos do texto da própria autora com algumas adaptações. [N.T.]

As afirmações epistemológicas de Walter Mignolo sobre o conhecimento subalterno devem muito de sua inspiração ao trabalho de Michel Foucault. Assim, não é de admirar que, em alguns aspectos importantes, Mignolo tenha uma relação semelhante à de Foucault à disciplina da filosofia e à epistemologia em particular. Embora a totalidade dos escritos teóricos de Foucault se relacionasse com o conhecimento nas ciências humanas, as principais discussões na epistemologia anglo-americana continuam a ignorar a obra de Foucault, uma desatenção considerada justificada com base na ideia de que as análises de Foucault do conhecimento são consideradas uma espécie de sociologia crítica, não uma epistemologia normativa. Também se acredita amplamente que Foucault repudiou a própria possibilidade dos objetivos normativos da epistemologia dada a relacionalidade constitutiva entre poder e conhecimento.

No entanto, o próprio Foucault formulou essa relacionalidade como diádica em vez de redutiva, insistindo que o conhecimento não é redutível ao poder, embora não possa ser adequadamente entendido como dissociado do poder (FOUCAULT, 1980; ALCOFF, 1996). O poder atua não apenas nas esferas de aplicação e descoberta – as duas esferas que os epistemólogos tradicionais reconhecem como afetadas por elementos “irracionais” – mas também nas esferas de justificação e delimitação do “regime” (ou esfera) da verdade, ou o que passa como verdade. Foucault desenvolveu essas afirmações com estudos de caso detalhados que tanto os apoiaram como elucidaram seu significado. Para aqueles de nós que achamos esses argumentos plausíveis, até mesmo persuasivos, as implicações normativas são claras: a epistemologia precisa trabalhar com essa melhor e mais verdadeira descrição de como os conhecimentos realmente existentes (em oposição às reconstruções idealizadas) emergem e precisa incorporar não só uma análise do poder em sua análise do conhecimento, mas também um conjunto de critérios normativos para julgar as várias relações entre poder e conhecimento. Foucault forneceu tais critérios em suas avaliações

epistêmicas de conhecimento hegemônico versus conhecimento subjugado: os saberes subjugados ou locais sempre tendem a fazer menos violência aos dados locais e também são menos propensos a impor estruturas hierárquicas de credibilidade baseadas em afirmações universais sobre os procedimentos apropriados de justificativa que excluem as contribuições de muitos conhecedores não convencionais ou de status inferior.

Como Foucault, Mignolo também dedicou um tempo considerável analisando o conhecimento em sua relação com o poder e apresentando estudos de caso de poderes/saberes em busca de hegemonia que surgiram no contexto do colonialismo europeu. Para Mignolo, os efeitos epistêmicos do colonialismo estão entre seus mais prejudiciais, de longo alcance e menos compreendidos. Também como Foucault, o projeto crítico de Mignolo produziu novas formulações conceituais na tentativa de explicar e descrever práticas de conhecimento colonial e resistência epistêmica anticolonial. A questão de como esses novos conceitos se adequam a problemáticas existentes da epistemologia deu origem a uma similar dissonância cognitiva, que pretende ser reduzida com este artigo.

Um dos principais problemas no trabalho de Foucault foi o seu próprio inconsciente colonial, e aqui sua influência sobre Mignolo chega a um final impressionante. Foucault caracterizou a formação de regimes de conhecimento de poder disciplinar como originados dentro da Europa e apresentou o desenvolvimento da *episteme* moderna de tal forma que a divorciou de seu contexto colonial. Novas publicações das palestras de Foucault dos anos 70 revelam uma discussão contínua sobre a raça de sua parte e uma tentativa real de compreender o papel formativo que as construções de raça jogaram nos processos da governamentalidade e especialmente no desenvolvimento do bio-poder. No entanto, nessas palestras, ele não tematiza raça ou colonialismo em suas análises de conhecimento.¹

¹ E isso é verdade mesmo que ele estivesse desenvolvendo seu relato de poder-conhecimento no mesmo período das palestras sobre raça. Nessas palestras, a raça é o locus de operação para o bio-

Muitos dos seguidores de Foucault, no entanto, parecem não ser perturbados por essa abordagem. Talvez eles aceitem a visão comum segundo a qual o colonialismo está relacionado ao poder, às formas jurídicas de gestão e às concepções avaliativas da diferença, e às concepções da teoria humana do conhecimento, mas não necessariamente à teoria europeia do Iluminismo, que era, afinal, abertamente antiautoritária. O Iluminismo assumiu como um de seus principais projetos criticar o escolasticismo e o autoritarismo das epistemologias religiosas da Europa pré-moderna (TILES, 1993). Como esse projeto pode apoiar o colonialismo? Além disso, como pode uma análise do colonialismo ajudar não apenas no projeto crítico de identificar o eurocentrismo latente ainda operando em nossos conceitos principais, mas também no projeto positivo de reformular e reconstruir as normas epistêmicas? Se a resposta a ambas as perguntas for sim, então teremos demonstrado que a própria epistemologia precisa incorporar uma análise da colonialidade.

O trabalho de Mignolo respondeu sim a ambas as perguntas. Ele tem estado em diálogo crítico com a conceptualização de Foucault de conhecimentos subjugados, apropriando-se e criticando, bem como re-adaptando este conceito ao caso dos conhecimentos colonizados. Ele teorizou a relação do conhecimento com o poder diretamente dentro de um contexto colonial, até mesmo nos dias atuais em seus recentes argumentos contra o pós-estruturalismo e o pós-modernismo. Essa análise tem implicações críticas e reconstrutivas para a epistemologia, especialmente sua crítica ao conhecimento colonial, sua chamada para uma análise geopolítica do conhecimento e sua articulação e defesa da gnosis das fronteiras.

Muitos filósofos latino-americanos – desde Leopoldo Zea até Enrique Dussel a Mignolo e outros – têm apontado os padrões hierárquicos do juízo epistêmico sob os sistemas coloniais. Como Zea disse sucintamente, a identidade, a racionalidade e a própria humanidade dos povos do “Novo Mundo” foram

poder, é o alvo ou quadro em torno do qual se desenvolve o bio-poder, mas não é uma categoria que organiza o conhecimento.

“colocados em audiência e julgados pelo júri de seus conquistadores” (ZEA, 1988-89, p. 36). Os povos ameríndios não eram considerados em condições de apresentar suas próprias credenciais epistêmicas, muito menos para julgar os europeus. Este fato é claro. O que também é claro é que as preocupações extra-epistêmicas estão sendo usadas para fazer o trabalho epistêmico nos casos em que, por exemplo, a identidade racial ou étnica determina a justificação epistêmica da pessoa ou o status de suas crenças. Mas esses fatos não têm, para a maioria dos epistemólogos, significado normativo epistemológico. Conquistadores usaram práticas epistêmicas ruins, e supõe-se que o esforço para estabelecer boas práticas epistêmicas só pode tirar lições negativas de tais exemplos. Entretanto, podemos também perguntar, seguindo tanto Charles Mills (1997) quanto Michele Le Doeuff (1991) que fizeram perguntas semelhantes: qual é a relação entre o projeto de conquista e essa dependência de práticas epistêmicas ruins? Será que os conquistadores estão num contexto cultural, intelectual e político epistemicamente pobre para o julgamento, e são mais propensos a desenvolver o que Mills chama de “epistemologias da ignorância” que incluem práticas cognitivas substantivas que obscurecem as realidades sociais? Se assim for, isso indicaria que, ao desenvolver um relato das melhores práticas, precisamos considerar mais do que a agência epistêmica individual e incluir um conjunto muito mais amplo de condições estruturais de fundo que diretamente aumentam ou inibem a busca e identificação da verdade.

A relação entre o status da justificativa e a identidade social não é, naturalmente, estranha às tradições da epistemologia ocidental. Nos escritos canônicos antigos e modernos, a credibilidade epistêmica está associada à identidade e às vezes determinada por ela. Gênero, idade, status como escravo, o tipo de trabalho realizado, identidades étnicas como o judaísmo, e desde o período moderno, as características racializadas de uma pessoa, foram usadas de diversas

maneiras para avaliar a competência epistêmica de filósofos incluindo Platão, Aristóteles, Bacon, Locke, Hume, Kant e Hegel.²

As avaliações identitárias foram integradas na prática epistêmica, bem como em epistemologias que justificaram o favorecimento de certos grupos sobre os outros com certa credibilidade presuntiva. Grande parte da análise da epistemologia de Mignolo, como veremos, diz respeito ao seu papel na criação, desenvolvimento e manutenção de uma hierarquia de conhecimentos e conhecimentos particularmente adaptados ao colonialismo, em que a distinção mais relevante diz respeito à identidade cultural de cada um. Grande parte da tentativa de Mignolo de formular uma alternativa a esta epistemologia imperial envolve um esforço para derrubar a hierarquia cultural que o colonialismo impôs. Mas, mais do que isso, a “razão subalterna”, como ele chama, deve ter como objetivo “repensar e reconceituar as histórias contadas e a conceituação que foi posta em prática para dividir o mundo entre cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos, e as regiões e pessoas desenvolvidas e não desenvolvidas”, especialmente na medida em que tais divisões se baseiam em capacidades cognitivas putativas (2000b, p. 98). Tal projeto reconstrutivo exige não só uma nova sociologia do conhecimento, mas também uma nova epistemologia normativa que pode corrigir e melhorar a cosmovisão colonial.

Na próxima seção, resumo as principais linhas de crítica de Mignolo da epistemologia ocidental antes de voltar para seu projeto epistemológico construtivo na seção seguinte. Ao final, voltarei a duas questões normativas levantadas por seu trabalho sobre a epistemologia, mas não totalmente respondidas: a questão da verdade e a questão da identidade.

² Para uma tomada interessante sobre os preconceitos modernos, veja Shapin, 1994.

1. CRÍTICA

Imaginou-se a “modernidade” como a casa da epistemologia.

— Walter Mignolo (2006, p. 93)

Juntamente com Enrique Dussel, seu companheiro de exílio argentino, e Aníbal Quijano, sociólogo peruano, o principal argumento de Mignolo em todo seu corpus foi que a modernidade surgiu do colonialismo, não depois dele, nem simplesmente ao lado. O colonialismo é constitutivo da modernidade, de suas macronarrativas teleológicas do progresso humano e da base material necessária para fornecer tanto o excedente como a autorrepresentação necessária para imaginar a Europa como a vanguarda da raça humana. Em outras palavras, o colonialismo é constitutivo da base e da superestrutura da modernidade.

De Quijano, Mignolo adotou a ideia de uma colonialidade de poder para se referir ao sistema que organizou a distribuição dos recursos epistêmicos, morais e estéticos de uma forma que tanto reflete como reproduz o império (QUIJANO, 1998). O conceito de colonialidade de poder nos permite pensar como os colonizados foram submetidos não apenas a uma exploração voraz de todos os seus recursos, mas também a uma hegemonia de sistemas de conhecimento eurocêntricos. Permite compreender a relação constitutiva entre o a priori histórico do pensamento europeu e as suas aventuras no alto mar. Ela também nos permite pensar através da estrutura anglo e eurocêntrica de pensamento e representação que continua a dominar grande parte do mundo hoje, seja ou não, em um determinado lugar e tempo, a libertação nacional formal foi conquistada.

De Dussel, Mignolo retomou a ideia da transmodernidade, que significa as redes globais dentro das quais a própria modernidade europeia se tornou possível. A transmodernidade opera para deslocar a progressão teleológica e linear da modernidade e da pós-modernidade, tornando os próprios pós-modernistas mais antiocidentais ainda cúmplices dos conceitos temporais de colonialismo que

apagaram a diferença colonial. Enquanto os conceitos de modernidade e pós-modernidade mantêm a linha imaginária eurocêntrica do tempo da Grécia → Roma → Renascimento → Mundo Moderno, relegando as áreas colonizadas do mundo como periféricas à história principal, o conceito de transmodernidade de Dussel pretende deslocar essa linha do tempo com uma espacialização em que todo o planeta está envolvido em cada fase da história. Se a modernidade é imaginada para ser europeia, a transmodernidade é planetária, com os principais jogadores de todas as partes do globo.

Tanto Dussel como Quijano desenvolveram seus conceitos de transmodernidade e de colonialidade do poder, respectivamente, com uma forte ligação a questões de conhecimento e questões da razão. Quijano escreve que o conceito de “colonialidade de poder” implica “a hegemonia do eurocentrismo como perspectiva epistemológica” (citado em Mignolo, 2000, p. 54). E para Dussel, a transmodernidade deve ser acompanhada pelo que ele chama de “razão libertadora” como uma alternativa à razão imperial e ego-lógica da modernidade cartesiana colonial (ver esp. 1995). Mas é Walter Mignolo que se concentrou nos efeitos epistemológicos do colonialismo ainda mais que estes e outros teóricos do colonialismo. Desde a publicação em 1995 de *The darker side of the Renaissance* [O lado mais escuro da Renascença], o foco central de Mignolo em seu trabalho posterior, incluindo a coleção de ensaios *Local Histories/global designs* [Histórias locais/projetos globais] e em vários ensaios que apareceram em revistas e antologias, tem estado na subordinação de modos não-europeus de conhecimento, conceituação e representação.

O uso do termo hegemonia por Mignolo está em débito com a ideia gramsciana de hegemonia como a construção do consentimento da massa. Na verdade, a hegemonia é alcançada através de um projeto de persuasão que funciona principalmente por meio de reivindicações à verdade. A Europa está à frente porque a Europa é mais inteligente e mais reflexiva do que o resto do mundo; os Estados Unidos têm o direito de se encher com os recursos do mundo porque

sabe melhor como usá-los. Líderes liberais como Arthur Schlesinger fazem a reivindicação da supremacia epistêmica ocidental sem qualquer embaraço: Schlesinger não afirma que a Europa (e os EUA como uma nação europeia) não tenha cometido erros, mas que só a Europa inventou o método científico, que lhe deu a capacidade de criticar seus erros. Além disso, ele afirma que, embora toda cultura “tenha feito coisas terríveis”, “qualquer que seja o tipo de crimes da Europa, esse continente é também a fonte – a única fonte – dessas ideias libertadoras... ao qual a maioria do mundo hoje aspira. Essas são ideias europeias, não asiáticas, nem africanas, nem ideias do Oriente Médio, exceto pela adoção” (SCHLESINGER, 1992, p. 127; ênfase no original). O resultado da ampla aceitação de tais reivindicações hegemônicas nos Estados Unidos e da Europa é um amplo consentimento à guerra imperial como o direito presuntivo da vanguarda política da raça humana. O resultado da aceitação de tais reivindicações hegemônicas no mundo colonizado inclui tais efeitos sintomáticos como os descritos por Samuel Ramos e Octavio Paz quando dizem que os mexicanos têm uma relação alienada com sua própria realidade temporal e que eles imaginam o *presente real* como ocorrendo em lugar diferente de onde eles vivem. O deslocamento *temporal* ou alienação do *espaço*, que faz com que a pessoa colonizada seja incapaz de experimentar seu próprio tempo como o agora e em vez de ver que o “agora” como ocorrendo em outro espaço, é o resultado de uma organização eurocêntrica do tempo em que o tempo é medido pela evolução do conhecimento tecnológico, a pornografia *gadget* de *iPods* e *BlackBerrys*, e as linguagens em que esse conhecimento tecnológico é desenvolvido. Quem está desenvolvendo os últimos *gadgets*? Que linguagem falam? Essas perguntas nos mostram onde o “agora” reside, e assim, quem está “para trás”.

Na *Fenomenologia do Espírito* (1977), Hegel trabalha através de uma fenomenologia da subjetividade precisamente começando com os pontos de referência “aqui” e “agora”. Estes são termos cujo significado não pode ser elucidado sem referência a uma consciência espaço-temporalmente localizada; não

podemos julgar nem a justificação nem o significado de uma afirmação sobre “aqui” ou sobre “agora” sem conhecer seu contexto específico de referência. A partir desses indexais comuns, Hegel pretende mostrar que todo conhecimento é indexado de forma semelhante a um sujeito, lugar e tempo específicos, no sentido de que o conhecimento depende de procedimentos justificativos, instrumentos de medição, conceitos teóricos e metafísicos e categorias de análise que são inteligíveis dentro de um dado domínio localizado – um fato que não deve nos levar ao ceticismo, em sua visão, mas à visão de que, para entender o mundo, precisamos primeiro nos entender.

Isso explica por que é tão importante que a relação entre o sujeito colonizado e seu “aqui” e “agora” seja deslocada pelo imaginário colonial. Se o sujeito cognoscente é o ponto de referência em torno do qual todas as reivindicações do conhecimento giram, o que acontece quando esse sujeito tem apenas um relacionamento indireto e de longa distância com o seu próprio “aqui” e “agora”, ou quando ele tem o que Ramos chamou de relato alienado de sua própria realidade (RAMOS, 1962)? O resultado é que ele não pode mais servir como ponto de referência para o conhecimento, ou julgar a adequação das reivindicações de justificação. Não se sabe mais. Para Ramos, Paz, Zea, Edouard Glissant e muitos outros dentro desta tradição que identificaram a alienação colonial da consciência, a solução para a alienação é uma mudança posicional para “nossa América”, na qual uma filosofia que reflete sua própria realidade latino-americana pode ser desenvolvida. Em seu mais recente trabalho, *The idea of Latin America* [A ideia da América Latina] (2005), Mignolo expressa dúvidas sobre essa construção alternativa da América Latina, baseada em outro paradigma de exclusão. Antes de prosseguir com o processo de desenvolvimento de uma nova filosofia e de um novo relato da “nossa” realidade, ele argumenta, precisamos de um período mais extenso de reflexão epistemológica. Precisamos desenvolver uma teoria crítica decolonial que será mais completamente desvinculada das variantes contemporâneas dos modernos projetos imperiais do passado recente.

O fato de a linguagem, o espaço, o tempo e a história terem sido colonizados pela colonização do conhecimento deve nos fazer parar antes de tomar emprestados os conceitos fundadores do pensamento eurocêntrico, como centro/periferia, tradição/modernidade e primitivo/civilizado, ou a estrutura binária avaliativa que fundamenta estes. Mignolo desenvolve o conceito de Quijano de colonialidade de poder, então, como uma maneira de nomear esse conjunto de suposições de enquadramento e organização que justificam hierarquias e tornam quase impossível avaliar reivindicações alternativas. Por que se dizia que não havia livros pré-colombianos ou formas de escrita, quando se sabia que os códices tinham sido invadidos e queimados em montões? Como a afirmação de que a modernidade representava uma expansão da liberdade não seria desafiada pelo seu desenvolvimento dentro do contexto do colonialismo? Por que continuamos a conceituar a racionalidade como separada e propriamente em domínio sobre o reino do afeto, uma noção distintamente grega e não indígena, como Mariategui mostrou há muitas décadas? Por que é considerado suficiente, mesmo exemplar, ter um latino-americanista em um departamento de história universitária nos Estados Unidos, quando são exigidos 5 ou 10 ou mesmo 15 europeus? E nos departamentos de filosofia, não é necessário ter um único.

Para pensar através e para além dessas limitações persistentes nas práticas do conhecimento ocidental, Mignolo argumenta que precisamos reinserir o que ele chama de “diferença colonial” na ordem da representação. Se o imaginário eurocêntrico da modernidade esqueceu o colonialismo e relegou os espaços colonizados à periferia e ao passado na sua descrição da realidade universal (mesmo que esse “passado” paradoxalmente exista no “presente”), a tarefa da diferença colonial é reinscrever a simultaneidade. Para que “nossa América” não seja mais considerada periférica e atrás do “agora”, as categorias hierárquicas e binárias devem ser substituídas por categorias pluralistas e igualitárias. O conceito de Mignolo da diferença colonial é, portanto, uma tentativa de revelar e deslocar a lógica do mesmo pela qual os europeus têm representado os outros. Os não

europeus são vistos como existindo na mesma trajetória histórica, mas mais atrás; seus objetivos são os mesmos, mas não alcançados no mesmo grau; seu conhecimento está sujeito aos mesmos procedimentos justificativos, mas é menos desenvolvido. Desse modo, a verdadeira alteridade ou diferença é invisível e ininteligível. Usando o termo “diferença colonial”, Mignolo procura romper com essa lógica do mesmo. Ele procura revelar a maneira pela qual o poder tem trabalhado para criar essa diferença (isto é, a forma como o colonialismo cria o “atraso” tanto material quanto ideológico), bem como a forma como o poder colonial representa e avalia a diferença.

A colonialidade do poder, em outras palavras, produz, avalia e administra a diferença colonial. Agora, deixe-me assinalar uma das questões do debate crítico que gostaria de abordar mais adiante no artigo: Qual é a natureza da diferença que Mignolo pretende significar pelo termo “diferença colonial”? É uma diferença absoluta ou relativa; isto é, ela está sozinha ou é dependente de sua relação com o eurocentrismo? É, como o conceito de raça, um epifenômeno do colonialismo em si, ou preexiste ao encontro colonial da maneira que Dussel sugere que o “trabalho vivo” preexiste ao capitalismo? Em outras palavras, qual é o status metafísico da diferença colonial?

Voltarei a essa questão, mas, aqui, deixe-me concluir esta exposição sumária da crítica de Mignolo à epistemologia ocidental antes de voltar-me à sua reedificação mais construtiva do conhecimento. Em primeiro lugar, precisamos entender onde a crítica da epistemologia ocidental de Mignolo se encaixa dentro dos debates internos da própria filosofia ocidental, em que os conceitos binários e relatos absolutistas do conhecimento estão sob tanta crítica desde a virada do positivismo (uma tendência que tem ocorrido tanto na tradição analítica quanto na continental). Uma boa maneira de iluminar sua relação com essa crítica ocidental interna é olhar para a relação mudada de Mignolo com a tradição da hermenêutica.

Dentro dos debates da epistemologia ocidental, a hermenêutica, como a ciência da interpretação que se concentra na compreensão mais do que no mero

conhecimento proposicional, é frequentemente retratada como a outra da epistemologia, seu irmão mais expansivo ou seu rosto mais gentil e amável. Como a hermenêutica reconhece o passo interpretativo envolvido em toda a compreensão, tornando assim possível a pluralização do significado, muitos veem a hermenêutica como menos propensa ao imperialismo do que a própria epistemologia. Para a epistemologia na tradição cartesiana, notar o papel da situação do conhecedor é submeter-se ao relativismo, e reconhecer a ubiquidade dos quadros interpretativos seria convidar o ceticismo. Ou o conhecimento é imperial ou não existe. Para a hermenêutica, em contraste, a situação dos conhecedores, que Gadamer chama de “preconceito” e Heidegger chama de “pré-conhecimento”, que trabalha para situar o conhecedor e conhecido no tempo e no espaço, é uma pré-condição do conhecimento e não o sinal de sua falência assim como Hegel mostrou que “aqui” e “agora” não podem ser elucidados fora de um contexto, então a hermenêutica argumenta que o conhecimento não é inteligível fora de uma tradição.

Muito da crítica de Mignolo à epistemologia diz respeito à incapacidade dela em reconhecer sua localização, o fato inegável da sua história local. Os efeitos epistemológicos hegemônicos estão ligados à negação de sua própria localização espacial. A epistemologia ocidental des-localizou o conhecimento, sistematicamente, diz Mignolo (2000b, p. 22). Então, deve-se perguntar razoavelmente por que Mignolo rejeita a hermenêutica tão vigorosamente como ele rejeita a epistemologia, dado o reconhecimento hermenêutico da fundação local de toda a verdade.

A razão pela qual Mignolo vê a hermenêutica (pelo menos em seu trabalho mais recente) como o corolário da epistemologia, e não o seu verdadeiro outro. O foco apropriado da epistemologia é o conhecimento científico; o foco apropriado da hermenêutica é o significado e a compreensão. Ambos os domínios, no entanto, são representados sem a diferença colonial. Em outras palavras, a questão do que é significativo ou inteligível não está menos sujeita às representações coloniais do que a questão do que é verdadeiro (9). Ambos são

julgados dentro de um quadro europeu de referência. Em um ponto, Mignolo estava adotando a frase “hermenêutica pluritópica”, seguindo Raimundo Panikkar, para significar a maneira como uma abordagem hermenêutica poderia ser curada de seu eurocentrismo e fornecer uma alternativa real aos padrões monográficos e imperiais de referência unificada. A hermenêutica pluritópica, ao contrário da hermenêutica monotópica usual que se encontra em Gadamer, Heidegger e na tradição europeia em geral, não supõe que exista uma única cultura histórica unificada com a qual os novos significados devem ser “fundidos” para usar o termo de Gadamer. Em vez disso, a hermenêutica pluritópica não assume nenhuma estrutura central ou tradição unificada e, assim, abre a determinação do significado para múltiplas possibilidades mesmo dentro do mesmo horizonte histórico.

No entanto, Mignolo recuou recentemente em relação ao uso do conceito de hermenêutica pluritópica como uma alternativa positiva. Sua adoção da hermenêutica pluritópica foi alinhada com o projeto de semiose colonial, que visava a efetuar uma re-representação do outro colonizado para liberá-lo dos termos hegemônicos da imagem conceitual eurocêntrica. Ou seja, a semiose colonial é uma forma de revelar as múltiplas realidades cobertas por sistemas de significado colonial. O ponto não é simplesmente revelar a multiplicidade, mas revelar as linhas de tensão e conflito, ou os pontos de contradição, entre espaços colonizadores e colonizados. Assim, explicou, “a semiose colonial exige uma hermenêutica pluritópica, pois no conflito, nas fissuras e fissuras de origem do conflito, não se fará uma descrição de um lado da divisão epistemológica” (17). Precisamos ser capazes de ver múltiplos sistemas de signos em operação, e sob negociação e contestação, em qualquer campo de significado.

Mas agora Mignolo afirma que tanto a epistemologia como a hermenêutica, monotópica ou pluritópica, precisam ser transcendidas, uma vez que ambas pressupõem uma distinção sujeito-objeto, com a epistemologia focalizada no objeto des-subjetivado e a hermenêutica focada no sujeito não objetivo. Ele explica que

“Pensamento de fronteira” é a noção que estou introduzindo agora com a intenção de transcender a hermenêutica e a epistemologia e a distinção correspondente entre o conhecedor e o conhecido. . . Descrever “na realidade” ambos os lados da fronteira (o que, suponho, ele entende que uma hermenêutica pluritópica tentar fazer) não é o problema. O problema é fazê-lo a partir de sua exterioridade. . . O objetivo é apagar a distinção entre conhecedor e conhecido, entre um objeto “híbrido” (a fronteira tal como conhecida) e um sujeito disciplinar ou interdisciplinar “puro” (o conhecedor), não contaminado pelos assuntos de fronteira que ele ou ela descreve. Para mudar os termos da conversa, é necessário superar a distinção entre sujeito e objeto, por um lado, e entre epistemologia e hermenêutica, por outro. (18)³

Acho que ele está apontando duas coisas aqui. O primeiro é que, embora a reflexividade interpretativa da hermenêutica possa permitir representar “ambos os lados” (ou seja, colonizador e colonizado), trazendo a localização espacial do significado, não é um corretivo suficiente, nem mesmo a melhor maneira de articular a meta, porque deixa não analisada a formação da própria divisão representacional. Precisamos dar mais um passo atrás para alcançar o nível de exterioridade onde as representações são possíveis em primeiro lugar. Não basta reconhecer o quadro interpretativo se esse quadro em si não for teorizado em relação à colonialidade e sua construção da diferença colonial. O segundo ponto é que a hermenêutica ainda está implicada na bifurcação ontológica do sujeito e do objeto pressupostos pela epistemologia. Essa abordagem não mediada bloqueia nossa capacidade de criticar as mediações pelas quais os objetos são construídos e então conhecidos.

Permaneço não convencida de que a hermenêutica pressupõe uma oposição sujeito-objeto não mediada, porque provém precisamente de uma rejeição hegeliana de tal dualismo e porque o conceito de horizonte funciona efetivamente para mostrar que nem o entendimento nem a verdade podem ser considerados se aceitarmos tais bifurcações. De um modo geral, Mignolo costuma operar com o que

³ Gostaria de observar que esta é uma epistemologia muito mais sofisticada do que Scott Michaelson e Scott Cutler Shershow consideram em sua recente crítica (2007). Por seu relato, erige um novo binário metafisicamente essencialista entre a Europa e suas colônias e romantiza as culturas ameríndias. No entanto, como essa passagem deixa claro, o relato de Mignolo sobre o que a diferença colonial envolve rejeita representações transparentes do outro.

parece ser um relato excessivamente simplificado das posições filosóficas ocidentais, embora as simplificações sejam compreensíveis e até mesmo necessárias para tentar pensar no nível muito amplo da colonialidade. E, além disso, para aqueles (como eu, pelo menos ocasionalmente) que querem lembrar Mignolo e outros da complexidade da tradição epistemológica ocidental, seríamos legitimamente chamados a explicar o modo uniforme em que essa tradição muito complexa afeta uma simplificação e um repúdio do pensamento não-ocidental. Ou seja, se a epistemologia ocidental é verdadeiramente complexa, como certamente parece se alguém coloca Putnam ou Quine ou Brandom contra Frege, Russell ou Popper, então como explicar a falta de complexidade no modo como a maioria dos filósofos ocidentais se posiciona em relação ao pensamento que se origina de feministas ou qualquer um dos que estão fora do ocidente? A complexidade interna da epistemologia ocidental é de alguma forma capaz de coexistir com uma resistência uniforme ao envolvimento com as implicações do fato de que sua própria genealogia histórica precisa mapear o período do colonialismo europeu. Por esta razão, creio que devemos considerar seriamente a insistência de Mignolo nos últimos anos em que os paradigmas originários do Ocidente não precisam ser “expandidos” ou “pluralizados”, mas mais robustamente transcendidos.

Em alguns aspectos, Mignolo sugere que a causa do problema é menos de conteúdo do que de meta. O alvo de sua crítica raramente é o conteúdo de posições ou teorias epistemológicas específicas, mas sim suas suposições imperiais e seu campo de aplicação. A filosofia da ciência, por exemplo, nunca se apresenta como a filosofia da ciência ocidental, mas como a filosofia da ciência *tout court*. Isso me leva ao último aspecto da crítica de Mignolo à epistemologia que quero discutir antes de me voltar para o projeto construtivo: seu argumento em relação à ciência social. Mignolo discorda da ideia de Immanuel Wallerstein de que as ciências sociais precisam ser “abertas”, argumentando que, em vez de serem abertas, elas precisam ser superadas. Wallerstein quer abrir as ciências sociais a uma empresa mais planetária, para transcender o modelo segregado de estudos de área em favor

de um domínio unificado de investigação. Assim, ele quer expandir seu escopo e alcance de referência como forma de corrigir o anglo e o eurocentrismo. O problema com esse plano, sugere Mignolo, citando Orlando Fals-Borda, Vine Deloria e outros para apoiá-lo, é que “abrir não é o mesmo que descolonizar” (2000a, p. 80). O projeto de abertura sem descolonização corre o risco de favorecer simplesmente a expansão colonial se a metodologia permanecer “dependente da epistemologia da modernidade do Atlântico Norte – as normas das disciplinas e os problemas do Atlântico Norte” (80), ou seja, sobre o imaginário conceitual das epistemologias coloniais.

Para Mignolo, o problema básico é que os sistemas de conhecimento e representação desenvolvidos na modernidade europeia foram constituídos por e dentro da colonialidade do poder. Assim, Mignolo tem se movido cada vez mais longe dos conceitos filosóficos tradicionais ocidentais em sua tentativa de desenredar sua abordagem do conhecimento a partir das armadilhas de suposições colonizadoras. Para isso, como a recente discussão crítica no *South Atlantic Quarterly* indica, ele está perdendo alguns de seus aliados pós-modernos. Os pós-modernistas, por mais radicais que sejam suas críticas, raramente estão preocupados em reconstruir normas epistêmicas, um projeto no qual, na próxima seção, argumentarei, se engajou Mignolo.

2. RECONSTRUÇÃO

Os conceitos que acabamos de discutir – colonialidade de poder, diferença colonial e semiose colonial – podem ser pensados como ferramentas conceituais para descolonizar tanto a metafísica quanto a epistemologia – o que há e o que sabemos – do pensamento contemporâneo. Eles também fornecem um léxico para metodologias nas ciências sociais e humanidades. Claramente, Mignolo adotou e desenvolveu esses conceitos como uma forma de auxiliar na reavaliação e rearticulação de grandes metanarrativas temporais, bem como para auxiliar em

mais projetos locais de análise, como avaliações de movimentos indígenas em lugares particulares. Ainda assim, esses conceitos nascem de um fundamento de crítica: uma análise crítica das maneiras pelas quais o colonialismo ainda infecta a maneira como o mundo é visto.

Quero considerar a seguir de uma forma mais geral quais seriam as lições epistêmicas normativas deste trabalho e, em particular, o conceito que Mignolo desenvolve como sucessor tanto da epistemologia quanto da hermenêutica: o pensamento fronteiro, ou mais propriamente, a gnosis da fronteira. Este conceito, à medida que Mignolo desenvolve, não se destina tanto às preocupações epistêmicas normativas habituais quanto à justificação e à formação de crenças, mas sim à forma como o conhecimento é normativamente definido em referência a seu(s) outro(s).

A ideia do pensamento de fronteira é especificar a localização do conhecimento subalterno como uma localização de *fronteira* mais do que simplesmente para um além do conhecimento ocidental ou um lugar de pura diferença. Situar o conhecimento e o sujeito conhecedor em um contexto local não-fungível, indo contra o que Mignolo refere como “o procedimento ‘normal’ na epistemologia moderna para des-localizar conceitos e desprendê-lo de suas histórias locais” (2000b, p. 41). Lógica, procedimentos de justificação, e o amplo espectro de virtudes epistêmicas são geralmente apresentados como tendo um grande alcance universal.⁴

A ideia de Mignolo sobre o pensamento fronteiro pode ser distinguida de uma teoria do conhecimento situado, como Donna Haraway ou Lorraine Code, que argumenta que os conhecimentos especificamente situados não são intercambiáveis, porque a ideia de fronteira é uma teoria sobre os recursos

⁴ Essa abordagem essencialmente positivista do conhecimento tem sido eficazmente criticada tanto dentro das epistemologias analíticas quanto continentais, como Quine e Kuhn demonstraram a natureza específica do paradigma ou da teoria da observação e os movimentos fenomenológicos e desconstrutivos também alvejaram as pretensões transcendentais do pensamento ocidental. No entanto, nenhum desses movimentos contra o positivismo foi reflexivo sobre o contexto colonial do Ocidente ou a maneira como esse contexto particular pode ter influenciado o desenvolvimento de um paradigma de conhecimento livre de contexto.

epistêmicos que acompanham um lugar muito específico e não sobre as limitações que afetam a cada lugar (neste sentido, está mais próximo da teoria do ponto de vista de Sandra Harding). A ideia da fronteira tornou-se um tropo excessivamente usado com referências vagas e excessivamente amplas, mas Mignolo significa algo muito específico que tem a ver com a ruptura epistêmica: “Por” pensamento fronteiro “quero dizer os momentos em que o imaginário do sistema mundo moderno racha” (2000b, p. 23). Os conhecimentos fronteiros são, portanto, aqueles que emergiram do próprio encontro, não simplesmente de um contexto local de qualquer espécie. Para Mignolo, o conceito de fronteira pretende significar que a localidade do conhecimento subalterno, longe de ser simplesmente o “outro lado” do conhecimento ocidental, tem uma qualidade de fronteira, perto do Ocidente, mas não totalmente, tornando a dupla consciência de Du Bois e a dupla realidade de Leopoldo Zea. Posicionado na fissura ou falhas da hegemonia ocidental, o pensamento fronteiro já sabe desde o início a inerente incoerência do sistema de conhecimento ocidental, o fato de que não é um verdadeiro universal. Mignolo diz: “O pensamento da fronteira ainda está dentro do imaginário do sistema mundial moderno, mas foi reprimido” (23). Esta localização, dentro e fora, confere-lhe uma posição híbrida, dupla, com capacidade de crítica em ambas as direções.

Essa posição duplicada é a chave para os recursos epistêmicos da fronteira. Se o subalterno simplesmente defende o que o Ocidente tem depreciado, corre-se o risco de que o que está sendo defendido seja uma construção ocidental, representada através dos conceitos e imaginários do mundo colonial. No entanto, o pensamento fronteiro é uma “dupla crítica” que implica uma capacidade “de pensar em ambas as tradições e, ao mesmo tempo, de nenhuma delas” (2000b, p. 67). Se o pensamento fronteiro é o que foi reprimido do imaginário do sistema-mundo colonial, então a descolonização não deve ser entendida como um movimento para um espaço inteiramente diferente, mas como uma transformação “da rigidez das fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela

Colonialidade do poder” (12). Parte do projeto envolve revelar o caráter híbrido do chamado conhecimento ocidental em si, não no sentido de um debate interno, mas mais no sentido de que Le Doeuff tem argumentado, que há uma atenção retórica afiada e conteúdo mítico mesmo dentro dos principais domínios do logocentrismo. Assim, o pensamento fronteiro implica uma dissolução das fronteiras ou pelo menos uma transformação de como e onde elas são identificadas, ao invés de controle de fronteira ou uma abordagem que tentaria acomodar ambos os lados em uma hermenêutica plural.

O objetivo do pensamento fronteiro é des-subalternizar o conhecimento em si. Isso exige chegar aos mecanismos pelos quais os conhecimentos são construídos como não-conhecimentos e não-conhecimentos são construídos como absolutos. A gnose é “um termo que nos afastaria do confronto – na epistemologia ocidental, entre a epistemologia e a hermenêutica, entre as ‘ciências’ nomotéticas e ideográficas – e abre a noção de gnosis e gnoseologia do ‘conhecimento’ além das culturas de erudição” (MIGNOLO, 2000b, p. 9). O contraste entre o nomotético e o ideográfico é o contraste entre a representação alfabética e pictórica, entre formas de comunicação baseadas em lei e exemplarmente governadas, um contraste que desempenhou um papel central na determinação de quais culturas tinham “escrita” e que eram consideradas pré-letradas. E, assim, não civilizadas. Ao reviver o conceito de gnoseologia, Mignolo não pretende significar nada que tenha a ver com o heterodoxo movimento cristão gnóstico, embora ele provavelmente goste de invocar a associação da gnose com a heresia. Em vez disso, o conceito de gnose em seu relato é o conceito mais geral que os próprios gnósticos usavam, o qual envolve um conceito mais inclusivo de conhecimento que incorpora tanto a doxa como a episteme, conhecimentos tanto estabelecidos quanto não convencionais, tanto sistemáticos quanto informais, e para Mignolo, ambos dominantes e subjugados.

Os gregos definiram o projeto da epistemologia através da divisão da doxa (opinião ou mera crença) da episteme (crença justificada). A epistemologia

tornou-se então a teoria não de todas as crenças ou mesmo de tudo o que é considerado conhecimento (o que Foucault chama de “o que passa como verdade”), mas apenas desse subconjunto que pode passar no teste da justificação. Mas esse teste é construído pela epistemologia, levando a uma circularidade de raciocínio que preencheu a possibilidade de ter uma crítica externa da epistemologia dos sofistas, dos retóricos ou de qualquer discurso definido como fora do domínio do conhecimento propriamente dito ou da crença justificada. Os sofistas, é claro, não se viam como não se preocupando com o conhecimento. Eles simplesmente tinham uma ideia diferente sobre o que era o conhecimento, uma ideia que o indexava a um contexto específico de disputa pública em um determinado momento e lugar. Seu relato contextualizado da verdade – que a verdade é determinada como o resultado de um debate público – enfatizou a prática humana sobre a referência a um real transcendente e se assemelha não apenas ao consenso contemporâneo e teorias pragmáticas da verdade, mas também a algumas versões de teorias da coerência. No entanto, este relato da verdade não foi reconhecido por Platão ou seus seguidores como uma teoria alternativa sobre o procedimento e critério da verdade, mas foi deformado como interessado somente na persuasão e, portanto, na doxa ou mera opinião. A abordagem sofisticada, como se poderia imaginar, teve sua própria análise da teoria de Platão, enfatizando suas manobras retóricas, suas imagens conceituais, o que hoje poderíamos chamar de inconsciente do texto, e todas as demarcações rígidas de Platão entre episteme e doxa tornaram-se irrelevantes considerar.

Ao reviver o conceito de gnose e gnoseologia, Mignolo pretende evitar se comprometer com qualquer lado deste debate e, assim, começar a partir de um relato mais amplo do que o conhecimento poderia incluir. Ao incorporar, ao invés de rejeitar essas várias tradições de pensamento sobre o que é o conhecimento, a gnose, como ele usa o termo, inclui a possibilidade de formas pictográficas, miméticas e outras de conhecer – para incluir todos os epistemes, por exemplo, que Foucault descreve em “A ordem das coisas” sem uma superação ou supressão dos

outros (1970). O objetivo disso não é ignorar a incoerência ou contradição entre todos esses diversos estilos de raciocínio, mas evitar a circularidade de raciocínio da epistemologia pela qual ela define sua própria doxa atual sobre a justificação como a única prática legítima que, portanto, trabalha para torná-la imune à crítica externa e desmotivada em direção ao diálogo. A gnoseologia não tem um compromisso a priori de colocar as fronteiras do conhecimento de qualquer forma, assim, pode mais facilmente incorporar uma análise de fronteiras específicas, bem como a preferência presuntiva para as fronteiras. O pensamento de fronteira é um jogo de dois conceitos: o conceito de pensar a partir da fronteira e pensar sobre a fronteira.

O fato de que a gnose é mais ampla do que o conhecimento e a gnoseologia é mais ampla do que a epistemologia, também tem o efeito significativo de alterar o locus da enunciação ou o tipo de espaço enunciatório do qual o conhecimento pode ser imaginado para emergir. Pense aqui no conhecimento de parteiras – excluído do status de justificação porque seu modo de desenvolvimento era oral, em vez de escrito, entre mulheres analfabetas e não homens eruditos, e muitas vezes baseado em experiência pessoal e compartilhada em vez de técnica experimental (DALMIYA & ALCOFF, 1993). Conhecimentos práticos, em primeira pessoa, baseados em experiências de todos os tipos foram desacreditados no período moderno no Ocidente, em favor do conhecimento proposicional que poderia ser totalmente traduzido em forma linguística. É uma coincidência que o conhecimento prático que Aristóteles considerava legítimo fosse esquecido na epistemologia moderna na era da expansão colonial e que só as técnicas científicas ocidentais se tornassem o paradigma do conhecimento? Quando a crítica iluminista do escolasticismo efetivamente contornou uma forma de autoritarismo epistemológico, outra forma de autoritarismo teve que substituí-la ou então os mestres coloniais não teriam pretensão de supremacia epistêmica.

Mignolo desenvolve mais duas maneiras de contrastar a gnosis da fronteira com a epistemologia contemporânea relevante para esse “esquecimento” do conhecimento prático. O primeiro envolve um contraste entre epistemologia

denotativa (ou aproximadamente, representacional) e enativa (ou prática), e a segunda envolve um contraste entre epistemologias territoriais e frontais. O pensamento fronteiriço, como Mignolo o desenvolve, não tem um objetivo denotativo ou representacional. Não se concentra em um domínio de objeto que ele quer “acertar”, mas em um campo epistêmico de operações que quer transformar. Também não está apostando um território (tal como o território da crença verdadeira justificada), tanto quanto está transformando e complexificando as possibilidades de espacialização e avaliação através das diferenças. O efeito geral disso é algo como tomar uma abordagem de conhecimento prático para a própria epistemologia, com uma preocupação com quem e como tanto quanto com o quê.

3. Conclusão

Eu acho essas novas abordagens conceituais muito sugestivas. Em termos de suas implicações normativas para o fazer da epistemologia, Mignolo está nos afastando da formulação transcendental, imperial e universal do projeto de epistemologia. Ele argumenta que precisamos ampliar o escopo do que a epistemologia considera, para torná-lo inclusivo tanto da doxa como da episteme, e desestabilizar o peso epistêmico dessas distinções rígidas e ponderadas. Isso tem o potencial de fornecer uma abordagem mais rigorosa, menos circular e falha, ao julgamento, e também expande o domínio de questões com as quais os epistemólogos devem se preocupar, como o locus da enunciação. O projeto de gnoseologia equivale a introduzir a ideia de epistemologias situadas, isso me impressiona, indo assim além da ideia de Haraway do saber situado para a possibilidade de relatos localizados das melhores práticas epistêmicas. Mignolo argumenta a favor desta meta-abordagem, pensando nas condições da localidade do espaço colonial e em relação à subjetividade subalterna. Ele quer tornar o duplo sentido da realidade que Zea viu apenas como um véu ou problema, como um

recurso epistêmico tanto para imaginar a multiplicidade quanto para revigorar a crítica.

Mas gostaria de pressionar Mignolo em dois pontos. O primeiro diz respeito à sua noção de verdade. Mignolo rejeita o projeto de reivindicação da epistemologia e defende a mudança para a gnoseologia, porque vê a epistemologia como um projeto fundamentalmente de acordo com a verdade, e porque vê a verdade como necessariamente imperial, territorial e denotativa. Mas é difícil interpretar o próprio projeto de Mignolo de outra maneira senão como um projeto preocupado com a verdade e com a forma como os sistemas coloniais de conhecimento inibem e impedem tanto a compreensão quanto a identificação da verdade. A abordagem denotativa pode ter aplicação limitada à mudança que ele tem em mente, mas ainda há uma distinção normativa epistemologicamente baseada operando em sua crítica da colonialidade do poder.

Tomemos, por exemplo, o uso de Mignolo do conceito de diversalidade de Glissant, um conceito que ele contrasta com a universalidade, mas também com a pluralidade em que as alternativas não estão na integração ou interação ativa. A diversalidade mapeia as diferenças como co-constitutivas e como potencialmente integradas, na forma como uma identidade bicultural pode deslocar-se entre múltiplos quadros de referência sem colapsar as diferenças, mas também sem organizá-las em hierarquias. Ao contrário das resoluções imperiais, Glissant quer manter a ambiguidade fundamental da identidade colonial, que dobra a realidade que está viva para mais do que um “aqui e agora”. Não é apenas uma alternativa motivada por razões éticas ou políticas à universalidade, quero sugerir, mas uma motivação metafísica. É um modelo alternativo de conceptualização da subjetividade e do conhecimento que poderia fazer sentido para a existência de muitos mundos, bem como para tornar visíveis a sua inter-relação e conexão. É seguramente vantagens políticas, mas também pode possibilitar um avanço na adequação descritiva dos horizontes pluritópicos.

Assim, contestaria a alegação de Mignolo de que a verdade está fora de cogitação. E eu argumentaria contra a mudança da epistemologia para a gnoseologia (ao invés de redefinir a epistemologia) se for motivada principalmente por um desejo de dispensar a verdade. No entanto, o que é importante aqui não é a palavra que usamos para o projeto, tanto quanto reter o conteúdo epistêmico normativo para o projeto de crítica e reconstrução que Mignolo e outros pós-colonialistas querem perseguir. Se a gnoseologia pode manter as dimensões críticas e normativas que visam melhorar a nossa compreensão da verdade, bem como os objetivos mais inclusivos em relação às formas de conhecimento, então eu estou a bordo.

Penso que há uma questão semelhante no que diz respeito ao tratamento da identidade e da diferença de Mignolo, e que se relaciona com a questão que plantei anteriormente sobre o estatuto metafísico da diferença colonial. Por um lado, Mignolo resiste à reificação da diferença e destaca, assim, como a diferença é constituída pela colonialidade. Isso pode levar um leitor a imaginar que, para Mignolo, a diferença é um mero epifenômeno da colonialidade. Mas esta não é a sua opinião. A diferença colonial é para ele uma fonte de conhecimento crítico porque seu conteúdo está em conflito com conhecimentos dominantes. Assim, a diferença é constituída apenas em parte pelo colonialismo: seu valor e significado é interpretativamente constituído pelo colonialismo, mas isso não é tudo o que há para a diferença colonial. Em outras palavras, tem status metafísico.

A ambivalência de Mignolo quanto a explicitar isso está relacionada à sua ambivalência quanto à identidade. Por um lado, ele foge da política de identidade, mas, novamente, articula uma forma dela quando faz afirmações como “para aqueles que os legados coloniais são reais (isto é, machucam), que são mais (logicamente, historicamente e emocionalmente) inclinado do que outros a teorizar o passado em termos de colonialidade” (2000b, p. 115). Os conceitos de identidade e de política de identidade também são assumidos no projeto em andamento que

ele define como “deslocando a geografia da razão”, ou seja, para motivar a mudança e demarcar sua direção. Então, eu gostaria de ver Mignolo trabalhar com mais precisão e claramente como ele está entendendo os conceitos de verdade e de identidade.

Deixe-me terminar com um ponto que ressalta a importância do projeto global de Mignolo. O discurso da independência nacional na América Latina, muito mais do que nos discursos da libertação africana, foi marcado em grande parte pela aceitação de um quadro eurocêntrico. Pensadores como Sarmiento e Alberdi não contestaram a macro-narrativa modernista, exceto na medida em que os excluía. O significado do trabalho de Mignolo, para mim, é a extensão do seu compromisso de contestar o status de metanarrativas eurocêntricas e recusar as artimanhas que pode funcionar para as elites brancas do sexo masculino na América Latina, mas não para qualquer outra pessoa. Ao tentar pensar além da casa da modernidade, Mignolo realmente construiu uma casa de muitos quartos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, Linda Martin. **Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- DALMIYA, Vrinda; ALCOFF, Linda. Are ‘Old Wives’ Tales’ Justified? In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (orgs.). **Feminist Epistemologies.** New York: Routledge, 1993, pp. 217–44.
- DUSSEL, Enrique. **The Invention of the Americas.** Trad. Michael D. Barber. New York: Continuum, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.** Trad. A. Sheridan. New York: Random House, 1970.
- _____. **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977.** Ed. Colin Gordon. Trad. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon, 1980.
- HEGEL, G. W. F. **The Phenomenology of Spirit.** Trad. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

-
- LE DOEUFF, Michele. **Hipparchia's Choice**: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc. Trad. Trista Selous. Oxford: Blackwell, 1991.
- MICHAELSON, Scott; SHERSHOW, Scott Cutler. Rethinking Border Thinking. **South Atlantic Quarterly** 106, no. 1: 39–60, 2007.
- MIGNOLO, Walter D. **The Darker Side of the Renaissance**: Literacy, Territoriality, and Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- . The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **South Atlantic Quarterly** 101, no. 1: 57–97, 2000a.
- . **Local Histories/Global Designs**: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000b.
- . **The Idea of Latin America**. Oxford: Blackwell, 2005.
- MILLS, Charles. **The Racial Contract**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- QUIJANO, Anibal. “The Colonial Nature of Power and Latin America’s Cultural Experience”. In: BRICENO-LEON, R.; SONTAG, H. R. **Sociology in Latin America** (Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives). Venezuela: Proceedings of the Regional Conference of the International Association of Sociology, 1998, 27–38.
- RAMOS, Samuel. **Profile of Man and Culture in Mexico**. Trad. Peter G. Earle. Austin: University of Texas Press, 1962.
- SCHLESINGER Jr., Arthur M. **The Disuniting of America**: Reflections on a Multicultural Society. New York: W. W. Norton, 1992.
- SHAPIN, Steven. **A Social History of Truth**: Civility and Science in Seventeenth Century England. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- TILES, Jim; TILES, Mary. 1993. **An Introduction to Historical Epistemology**: The Authority of Knowledge. Oxford: Blackwell, 1993.
- ZEA, Leopoldo. **Identity**: A Latin American Philosophical Problem. The Philosophical Forum XX, nos. 1–2: 33–42, 1988-89.

TRADUÇÃO:

MARCOS DE JESUS OLIVEIRA