

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
FACULDADE DE FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE GRADUAÇÃO

MONOGRAFIA CIENTÍFICA

**Problemática da Geopolítica do Conhecimento: Papel do Giro Decolonial para
Descentralização Epistémica em Walter Mignolo**

MAPUTO
NOVEMBRO DE 2025

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
FACULDADE DE FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE GRADUAÇÃO

Autor: João Derque Saide

**Problemática da Geopolítica do Conhecimento: Papel do Giro Decolonial para
Descentralização Epistémica em Walter Mignolo**
(Licenciatura em Filosofia)

Monografia científica, apresentada à Faculdade de
Filosofia como requisito parcial para a conclusão
do curso de Licenciatura em Filosofia pela
Universidade Eduardo Mondlane.

Tutor: *Mestre* Elias Judite Macuácuá

MAPUTO
NOVEMBRO DE 2025

Declaração de honra

Eu, João Derque Saide, declaro que este trabalho de fim de curso é resultado da minha investigação pessoal, e das orientações do meu supervisor. O seu conteúdo é original e que todas as fontes estão devidamente referenciadas no texto, nas notas e bibliografia final.

Declaro ainda que este trabalho nunca foi apresentado para a obtenção de qualquer grau académico nesta Universidade e em nenhuma outra instituição.

Maputo, Novembro de 2025

(João Derque Saide)

Lista de Abreviaturas

MLN- Movimentos de Libertação Nacional

M/C- Modernidade-Colonialidade

II GM- Segunda Guerra Mundial

FMI- Fundo Monetário Internacional

CFI- Corporação Financeira Internacional

BM- Banco Mundial

PIB- Produto Interno Bruto

UNIA- Associação Universal para o Progresso Negro

IFC- Corporação Financeira Internacional

IDA- Associação de Desenvolvimento Internacional

PQG- Plano Quinquenal do Governo

MIGA- Agência Multilateral de Garantia de Investimentos

GBM-E- Grupo Banco Mundial para Empréstimos

SCD- Diagnóstico Sistemático de País

Cfr.- Conferir

Dedicatória

À minha Irmã, Ramina Derque Saide, cujo percurso acadêmico me inspira. Que tem acreditado e investido em mim e nos meus sonhos,

À minha Mãe, Cecília Filomena Tembe, que nunca poupou esforços para que todas as áreas da minha vida estivessem estáveis. Tem-me amado desde o ventre, e mesmo já crescido, não deixou que sequer um dia faltasse pão na mesa e amor no coração. Seus conselhos e ensinamentos moldam a pessoa que sou, a ela este texto.

Ao meu Pai, Derque António Saide, *in memoriam*. O poder da sua providência e carisma que dele emanavam, me inspiram a buscar ser uma pessoa melhor para o próximo. Meu único modelo de Pai, fonte da minha inspiração e da minha tímida calvície.

Agradecimentos

A Deus Criador dos Céus e da Terra, fonte primária de Conhecimento e toda Sabedoria, cujo beneplácito me permitiu estar aqui, para absorver conhecimento e evoluir enquanto alma. À Ele toda glória devida.

Aos meus Cunhados, Alfredos Chamussola e Manuel Machava, e aos meus irmãos, Galízio Rafael e Justino Hilário Mause, que muito contribuíram criando condições técnicas para que meus passos na academia fossem firmes e sempre, mesmo que difícil, acompanhavam-me pacientemente nas longas noites enquanto trabalhava nos meus textos de pesquisa.

Às minhas irmãs, Otilia Balate, Atanásia Derque e Lina Saide pelo suporte e paciência para comigo.

Aos meus amigos, Francisco Benjamim, Mariamo Ramadão, Zadoc José, Marlene, Yusson Congolo, Leila Marta, Edilton Drosty, Sónia da Gloria, Guifter Manuel, Chelsio Massangai, Lequício Tsamba, Julieta Chilundzo e a todos meus amigos que directamente ou indirectamente contribuem para meu crescimento.

À Orquídia Cesar Cossa, minha companheira mesmo em dias de suplício existencial.

Ao meu Tutor, Mestre Elias Judite, excelente orientador. Agradeço pela confiança e incansável dedicação e por exigir de mim muito mais do que eu imaginava ser capaz de fazer. Manifesto a minha gratidão por partilhar o seu conhecimento, o seu tempo e a sua experiência.

À Sobrepote Com Amor, Centro de Formação Central Jovem, Agência Literária Alex Barga, ao Movimento Cainho para África, a Tipografia Prelo Clássico e a InterEscolas Editores.

(...) Não mais “empregamos” categorias europeias para “entender” os legados coloniais. Pelo contrário, transformamos a Europa numa esfera de análise, em vez de encará-la como uma provedora de “recursos epistêmicos e culturais”.

Walter Mignolo, 8 Março, 2018

Nem tudo que é sagrado vem de caravela.

Haikaiss

Resumo

A presente monografia analisa criticamente a *Geopolítica do Conhecimento* e investiga o papel do *Giro Decolonial*, proposto por Walter D. Mignolo, como via para a descentralização epistémica no contexto global e moçambicano. Partindo da premissa de que a modernidade é indissociável da colonialidade, argumenta-se que esta última opera como estrutura persistente de dominação que molda hierarquias de saber, poder e ser. O estudo revisita a formação do Grupo Modernidade/Colonialidade, destacando contributos de Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres e Grosfoguel, bem como a emergência de horizontes de resistência afro-diaspóricos, incluindo Du Bois, Garvey e o movimento Harlem Renaissance. Demonstra-se que a modernidade eurocêntrica, sustentada pelo “mito do ponto zero”, privilegiou epistemologias ocidentais e produziu epistemicídio sistemático ao deslegitimar saberes locais. Através dos conceitos de colonialidade do saber, do ser e do poder, evidencia-se como tais lógicas estruturam práticas institucionais contemporâneas, inclusive em Moçambique, onde a independência política não foi acompanhada por uma verdadeira autonomia cognitiva. A investigação defende que o Giro Decolonial constitui um projecto ético-político de reconstrução epistémica, promovendo ecologias de saberes, justiça cognitiva e pluriversidade (pluridiversidade). Conclui-se que a superação da geopolítica do conhecimento exige o reconhecimento da diferença colonial, a crítica à neutralidade epistémica moderna e o fortalecimento de epistemologias situadas, capazes de resgatar as histórias locais e reinscrever o Sul global como produtor legítimo de conhecimento.

Palavras-chave: Colonialidade do saber, geopolítica do conhecimento, giro decolonial, descentralização epistémica, pluriversidade.

Índice

Declaração de honra	3
Dedicatória	5
Agradecimentos.....	6
Epígrafe.....	7
Resumo.....	8
Introdução.....	10
CAPÍTULO I: EMERGÊNCIA DA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL	13
1. Matriz do Grupo Modernidade/Colonialidade.....	13
2. A Modernidade como Colonialidade: Significados epistemológicos da Colonialidade	18
3. O Mito do Ponto Zero e a fundação da Diferença Colonial	24
4. Diferença Colonial e a colonialidade global.....	26
CAPÍTULO II: PAPEL DO GIRO DECOLONIAL PARA DESCENTRALIZAÇÃO	
EPISTÉMICA	33
1. Pós-colonialidade enquanto panóptico oculto da Pós-modernidade?.....	33
1.1. Releitura conceptual da Pós-modernidade e do Neo-individualismo.....	33
1.2. O Panóptico em Moçambique: Pós-colonialidade enquanto lado oculto da Pós-	
modernidade?.....	36
CAPÍTULO III: <i>NOVUM ETHOS</i> DE UMA EPISTEMOLOGIA DESCENTRALIZADA.....	40
1. Do Deslocamento epistémico à Justiça Cognitiva: O ethos do Giro Decolonial.....	40
2. Ecologia de Saberes e Pluriversidade como fundamentos da Descentralização	
Epistémica	45
Referências bibliográficas	51

Introdução

“*Problemática da geopolítica do Conhecimento: O papel do Giro Decolonial para a descentralização epistémica em Walter Mignolo*” é tema da presente monografia, na qual se propõe analisar de forma crítica as implicações epistemológicas da modernidade colonial e a necessidade de um Pensamento Decolonial enquanto via de superação do epistemicídio global. O problema que orienta esta investigação consiste em compreender as formas que a lógica colonial e eurocêntrica usam para consolidar a modernidade, afectando a produção e a legitimação do conhecimento, criando zonas de saber e de não-saber que até hoje estruturam as hierarquias epistémicas no mundo.

A colonialidade enquanto herança estrutural do colonialismo, não se limita às dimensões políticas e económicas: manifesta-se, sobretudo no campo do saber, configurando uma ordem epistémica que naturaliza a supremacia europeia e subalterniza as epistemologias locais.

Desde o Iluminismo, a Europa institui-se como centro da racionalidade, relegando os outros povos à condição de ausência de razão e, conseqüentemente de incapacidade de produzir conhecimento válido. Esta lógica fundou o que Walter Mignolo (2010) chama de “*Diferença Colonial*”, espaço no qual se articulam a dominação epistémica e a subalternização de saberes locais, produzindo o que Ramose e Grosfoguel (2011) chamam de “*racismo epistemológico*”.

Deste modo, a pergunta que surge e orienta a pesquisa é: De que modo o Giro Decolonial, proposto por Walter Mignolo, contribui para a descentralização epistémica e para a superação da Geopolítica do conhecimento instaurada pela modernidade colonial?

Entende-se que desta pergunta de pesquisa emergem as seguintes problematizações: De que forma a colonialidade do saber se reproduz na actualidade? Que papel tem um pensamento Decolonial na reconstrução de uma epistemologia plural? Como o Giro Decolonial pode ser aplicado em contextos como o moçambicano, para promover a autonomia cognitiva?

A pesquisa tem como objectivo geral o de compreender o papel do Giro Decolonial na Descentralização Epistémica, tomando como base o pensamento de Walter Mignolo. Do objectivo geral emergem os seguintes objectivos específicos: a) analisar o conceito de colonialidade do saber e suas manifestações na conjuntura económica actual. b) examinar os fundamentos históricos e

teóricos da decolonialidade e como ao sustentar o giro Decolonial, tornam-se incontornáveis na construção de epistemologias alternativas. c) relacionar o pensamento Decolonial em Mignolo com o contexto moçambicano, identificando caminhos para a emancipação epistémica.

O grupo Modernidade/Colonialidade de matriz intelectual latino-americana que surge nos anos 1990, como resposta crítica às teorias pós-colónias e a persistência das estruturas de dominação colonial no mundo contemporâneo, é base teórica na redação da presente pesquisa. O Conceito central, o da Colonialidade, foi introduzido por Aníbal Quijano (2000), o qual identificou a continuidade das hierarquias raciais, económicas e epidérmicas instauradas no período do colonialismo. Walter Mignolo (2007; 2010) amplia esta reflexão propondo uma “virada” epistémica que desloca o centro de produção de conhecimento do Norte Global para as margens, fronteiras geográficas e culturais do sul, isto é, propõe o Giro Decolonial.

Maldonado Torres (2007; 2018) aprofunda a análise ao distinguir as dimensões da colonialistas do ser, saber e do Poder, revelando que além de operar nas instituições, a colonialidade opera sobre a subjectividade dos sujeitos colonizados. Outrossim, Ramón Grosfoguel demonstra que o conhecimento dito neutro e de índole universal, sobretudo a partir de Descartes e Bacon, é uma produção geopolítica, isto é, está profundamente enraizado em seu próprio contexto local e visa sua elevação sobre o resto do mundo. Se elevando, não só marginaliza, mas exclui outros saberes do Sul, pelo que Boaventura de Sousa Santos (2010) propõe uma “ecologia de Saberes” e uma “justiça cognitiva global”.

No contexto africano, filósofos como Houtondji, autor que também integra o projecto epistemologias do Sul, Mudimbe (2013) e Ramose (2011) questionar a universalidade do saber ocidental e reivindica a legitimidade dos sistemas filosóficos africanos. Em Moçambique, filósofos e críticos como José Castiano e Severino Ngoenha (2011), bem como Elísio Macamo (2018), dialogam com a decolonialidade ao evidenciar que a independência política não foi acompanhada por uma independência epidérmica. O *“fomos libertos, mas não somos cidadãos”* de Macamo (2018) ilustra esta denúncia da persistência de dependências cognitivas e institucionais herdadas do colonialismo. Por isso que, o pensamento Decolonial revela-se não apenas como teoria, mas como projecto ético-político de reconstrução das epistemologias do sul global.

A pesquisa adota a uma metodologia qualitativa, que é a bibliográfica que se “realiza a partir de registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos como livros, artigos, teses, etc.” e com a “utilização de dados ou de categorias teóricas já trabalhados por outros pesquisadores e devidamente registrados”. (SEVERINO 2007: 112) Este método será apoiado pela técnica da hermenêutica textual, e ambos incidirão na análise de obras no campo da decolonialidade e da filosofia africana, complementadas por textos contemporâneos sobre colonialidade global, geopolítica do conhecimento e pós-modernidade.

Quanto a estrutura a monografia está dividida em três capítulos principais, a saber:

O primeiro capítulo, intitulado “Emergência da Epistemologia Decolonial”, onde é apresentada a matriz do pensamento Decolonial e do grupo Modernidade/Colonialidade, bem como o conceito de colonialidade enquanto lado obscuro da modernidade;

O segundo capítulo com o título “Papel do Giro Decolonial para a Descentralização Epistémica que aborda o Giro decolonial no conteto daColonialidade Global, analisando a presença de Colonialidade económica e epistémica nas dinâmicas actuais de Moçambique, incluindo a influência das instituições como Banco Mundial e o FMI à Luz de Hanlon (2025), acastoadado e Ngoenha (2011) e Macamo (2018). E o terceiro capitulo onde se propõe o pilar de uma epistemologia descentralizada, por isso o titulo é *novum ethos* de uma epistemologia descentralizado. Nesse capitulo faz-se análise do Deslocamento epistémico e como este leva a Justiça Cognitiva. Estabelece-se o dialogo do ethos do Giro Decolonial enquanto ethos de uma epistemologia descentralizada, e por fim, outros *modus* de uma epistemologia descentralizada, a ecologia dos saberes e a pluriversidade (pluridiversidade).

Esta investigação pretende demonstrar que a colonialidade continua a estruturar o sistema mundo e que o Giro Decolonial, ao propor uma pluralidade epistémica, oferece caminhos para construção de uma racionalidade situada e solidária. Outrossim, esta pesquisa evidencia que “*constitui-se como uma necessidade urgente o diálogo e a armação de perspectivas do conhecimento e de povos que foram subalternizados dentro da modernidade colonial*”. (BERNADINO-COSTA *et all*, 2018:17) Deste modo, está investigação inscreve-se no esforço de descentralizar a epistemologia moderna, descolonizar os saberes e contribuir para a emergência de saberes plurais, dialogais e emancipatórios.

CAPITULO I: EMERGÊNCIA DA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL

1. Matriz do Grupo Modernidade/Colonialidade

O debate hodierno sobre a necessidade de uma epistemologia descentralizada no contexto da agressão epistêmica que ocorre entre saberes e instituições de conhecimento ocidentais contra os não -ocidentais, é debate em vários polos no mundo, e aqui é apresentada a luz do grupo Modernidade/Colonialidade. O grupo Modernidade/ Colonialidade (MC) surge nos anos 90 e popularizou-se nos anos 2000, destacando-se na resposta crítica às teorias pós-coloniais e a persistência de estruturas de dominação colonial no mundo contemporâneo. Ballestrin (2013), argumenta que o grupo foi formado inicialmente na América Latina, através da congregação acadêmica de diferentes intelectuais Latino-americanos como Aníbal Quijano, Erique Dussel e Walter Mignolo. Estes intelectuais envidaram um esforço conjunto para destruir o eurocentrismo e valorizar epistemologias locais.

A partir do conceito de Colonialidade, introduzido por Aníbal Quijano, o grupo MC chega a conclusão de que mesmo que o período colonial tenha formalmente terminado, sua lógica de dominação continua nas estruturas de poder e de conhecimento. Quijano (2000) apresenta como uma das formas de Colonialidade, a Colonialidade do Poder, conceito que descreve a forma como às hierarquias raciais, culturais e econômicas estabelecidas durante o colonialismo foram incorporados a Modernidade Global (MG). Este posicionamento de Quijano permitiu melhor posicionamento do grupo e melhor articulação entre a crítica histórica, epistemológica e política.

Segundo Ballestrin (2013), para entender ruptura do Grupo MC com o pós-colonialismo, é preciso que se entenda *a priori* que o Pós-colonialismo pode ser entendido enquanto um momento histórico cujo início se dá no ápice dos Movimentos de Liberação Nacional e proclamação das respectivas independências nas regiões do Sul Global. Outro entendimento é de que o Pós-colonialismo corresponde ao conjunto de teorias que ganham espaço desde os estudos literários e culturais Estadunidenses e europeus desde os anos 80, o “*pós-colonialismo surgiu a partir da identificação de uma relação antagônica por excelência, ou seja, a do colonizado e a do colonizador*”. (BALLESTRIN, 2013: 10) Apesar de podermos encontrar uma série de autores que buscaram através de seus escritos “interceder” pelo colonizado antes do pós-colonialismo ser

institucionalizado como corrente de pensamento, Aimé Césaire (1913-2008), Albert Memmi e Frantz Fanon são considerados principais representantes desse movimento.

Juntam-se a Triade Francesa (Césaire, Memmi e Fanon) Edward Saide e Ywes Mudimbe, que a pesar da diferença temporal, seus escritos enquadram-se no argumento pós-colonial e com obras similares onde exploram a forma como o ocidente distorceu a ideia de oriente, no caso de Said, e como o ocidente distorceu a “ideia de África”, no caso de Mudimbe. Estes autores apontaram para o que Walter Mignolo¹ chama de Diferença Colonial e demonstraram que às ciências sociais no contexto Colonial auxiliaram no processo de dominação do não-europeu.

Dito por outras palavras, às ciências sociais criaram os conceitos que se referem a entidades geográficas e culturais, de modo a estabelecer um tipo de relação entre o próprio ocidente enquanto actor epistémico e outras regiões enquanto objectos de análise e estudo, mas esta relação está imersa no que Edward Said chama de “Configuração de Poder” e está deve ser estudada, por isso se conclui que *“a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de Poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia”* (SAID, 1990: 17), onde o ocidente exerceu sua supremacia e criou uma narrativa sobre o ocidente, tal narrativa, moldou a forma de ver e entender o oriente.

A constatação foi feita também por Valentin Yves Mudimbe, no âmbito da sua luta pela legitimação da filosofia africana em quanto epistemologia e sistema de conhecimento válido, uma vez que os africanos eram conotados como seres incapazes de produzir conhecimento por serem irracionais e inferiores segundo a antropologia e a etnografia moderna. Mudimbe (2013) e Said (1990), concluem que os discursos das ciências sociais, da historia e da filosofia ocidentais são simultaneamente discursos de conhecimento e de poder. Juntos esses discursos transformaram *“a missão da disciplina num projecto de aculturação.”* (MUDIMBE, 2013:37)

Em seu trabalho, Mudimbe e Said afirmam que os conceitos criados pelas epistemologias ocidentais não são apenas formas de entendimento da realidade, mas instrumentos de poder que ao serviço da colonização foram capazes de moldar a percepção do mundo, este processo de moldura

¹ Walter Mignolo nasceu no Pampa Gringa Chica (província de Córdoba, Argentina). Em 1964 licenciou-se em Filosofia na Universidade Nacional de Córdoba e ganhou uma bolsa para viajar à França para estudar semiótica, onde foi aluno de Roland Barthes e Gérard Genette. Ali recebeu em 1974 o doutorado da École des Hautes Études.

da cosmovisão ocorreu através da imposição dos saberes ocidentais sobre os saberes dos povos colonizados. A História foi usada para legitimar a lógica colonial, ao exaltar os feitos ocidentais e minimizar as contribuições das culturas colonizadas, reforçou também a ideia de que o colonialismo era necessário e benéfico, por baixo disso, apagou e ou distorceu suas histórias e realidades.

A filosofia teve também seu papel enquanto instrumento de dominação, como veremos adiante, uma vez que esta serviu para produção de discursos de justificação da subordinação dos povos não europeus e para formulação de teorias que justificaram sua dependência, como ilustrado a partir da obra de James Blaut, *colonizer's Model of the World* publicada em 1993, onde além de explorar a História do Eurocentrismo, explica *o mito difusionista do vazio*, a partir do qual o ocidente entendeu que os povos africanos por não disporem de racionalidade, também eram desprovidos de ideias de estado, nação, justiça, etc., e por isso, sua dominação e ocupação de seus territórios eram legítimos, pelo que,

Esta proposição do vazio reivindica uma série de coisas, cada uma delas sobreposta às restantes em camadas sucessivas: (i) Uma região não-europeia encontra-se vazia ou praticamente desabitada de gente (razão pela qual a fixação de colonos europeus não implica deslocação de povos nativos). (ii) A região não possui uma população fixa, os habitantes caracterizam-se pela mobilidade, pelo nomadismo, pela errância (e, por isso, a fixação europeia não viola nenhuma soberania política uma vez que os nómadas não reclamam por si o território). (iii) As culturas desta região não possuem entendimento do que seja a propriedade privada – que quer dizer, a região desconhece quaisquer direitos e pretensões à propriedade (daí os ocupantes coloniais poderem dar terras livremente aos colonos já que ninguém é dono delas). A camada final, aplicada a todos os do sector externo, por vezes descrito pelos europeus [...] como sendo uma ausência de 'racionalidade'. (BLAUT *apud* MALDONADO-TORRES, 2009:351)

Os estudos pós-coloniais chegaram ao sul asiático e influenciaram o surgimento do Grupo de estudos Subalternos em 1970, com a liderança de Ranajit Guha. O grupo de Estudos subalternos actuou em simultâneo com o a escola pós-colonial e até um certo ponto serviu-lhe de reforço. Este grupo, consciente da instrumentalização que o colonialismo fez sobre às ciências sociais, decidiu lançar um olhar crítico sobre a Historiografia Colonial da Índia, escrita por intelectuais europeus. O grupo de estudos subalternos foi grandemente influenciado pelo pós-estruturalismo e pelo

marxismo, sua crítica é enquadrada no âmbito das críticas pós-colonialistas e foi muito relevante na sua disseminação.

Destacam-se como pilares dos estudos subalternos Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e a Gayatri Chakravorty Spivak. Os estudos subalternos influenciados pelo pensamento de António Gramsci sobre a problemática da autonomia do sujeito subalterno, buscaram de forma teórica combater a redutibilidade do sujeito subalterno e resignificar o sentido do subalterno, pois para estes autores, há uma generalização no uso do termo subalterno, referindo-se a qualquer sujeito marginalizado.

Para Spivak, por exemplo, o termo subalterno “*descreve as camadas mais baixas da Sociedade constituídas pelos modos específicos da exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.*” (SPIVAK, 2010: 12) Spivak já se destacava por ser tradutora dos textos de Derrida e pelas fortes críticas a filósofos como Foucault e Gilles Deleuze, o artigo que teve mais aceitação na Europa foi “Pode o subalterno falar?”² principalmente depois da sua republicação em 1998. Neste texto, o subalterno é entendido também como aquele cuja voz não pode ser ouvida e por isso, há um outro sujeito que fala por ele, esse outro sujeito é para Spivak o intelectual ocidental, mas não só, Spivak fazendo autocrítica aos estudos subalternos, explica que até o intelectual pós-colonial quando seu discurso está constantemente silenciando o subalterno manteria então a relação hegemónica e sufocaria a voz do sujeito subalterno, nem o intelectual ocidental, nem o intelectual do pós-colonialismo podem falar em nome do subalterno.

O empreendimento epistémico de Spivak e do grupo de estudos subalternos em geral, encontra a partir da necessidade de tornar o subalterno autor e enunciador do seu discurso, razão suficiente para conduzir o mesmo subalterno à identificação do seu lugar de fala, isto é, o subalterno passa de objecto de estudo à sujeito ativo na reconstrução da sua história, na descrição da sua cultura e identidade, no seu posicionamento em relação ao mundo pós colonial e suas influências ideológicas, e, por fim, na escolha sobre o rumo que pretende dar a si mesmo enquanto sujeito dotado de liberdade. O passo dado pelo grupo de estudos subalternos, foi importante para expurgar

² Publicado pela primeira vez com o título “*Especulações sobre o sacrifício das viúvas*” em 1985, no periódico *Wedge*;

do sujeito subalterno, todas as manchas deixadas pela agressão epistemológica conduzida pela modernidade europeia através do discurso das ciências sociais.

Os estudos do Grupo Asiático dos estudos subalternos foram inspiração para a criação do Grupo de Estudos Subalternos na América Latina, na década de 1990 nos Estados Unidos da América. O grupo era formado por intelectuais americanos e Latino-americanos, que buscavam abordar a subalternidade num contexto de transformações globais e locais, como por exemplo, o desmantelamento de regimes autoritários e as dinâmicas da globalização. As categorias políticas nas quais o grupo se inspirou foram as de “Classe”, “Nação” e “Género”, recusando assim manter-se na moda académica da altura que dominava os Estudos Culturais, que era fazer análises descritivas ou celebratórias sobre avanços tecnológicos da época. Segundo Ballestrin (2013: 94), a fundação foi marcada pela publicação do *founding statement* na Revista *Baunday* em 1993, texto que quando traduzido para o espanhol por Santiago Castro Gomes, ficou como “Manifesto Inaugural do Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos”, esta obra foi o ponto de inserção da América-Latina no debate pós-colonial.

A coletânea de Artigos que formava o “Manifesto Inaugural” teve como principal destaque o pensamento crítico de Mignolo. Das críticas apresentadas por Mignolo eram principais as seguintes, primeiro, a notória transposição das teorias sul-asiáticas para o contexto latino-americano, na visão deste autor, as teorias de Guha, Spivak e Bhabha tinham um locus de enunciação situado nas heranças coloniais britânicas, sendo inadequadas para analisar as singularidades do colonialismo e da resistência na América Latina (CASTRO-GOMES, 1998).

A influência do “imperialismo epistemológico” presente nos Estudos Culturais e e nos Estudos Subalternos, é a segunda crítica em destaque no Mignolo do Manifesto Inaugural. Fazendo esta crítica, chegou a conclusão da necessidade de se fazer uma ruptura com uma epistemologia eurocêntrica. A manutenção de autores como Gramsci e Foucault no centro do debate, representavam uma limitação as crítica à fazer ao eurocentrismo (GROSFOGUEL, 2008). As críticas de Mignolo possibilitaram a ruptura crítica com os estudos subalternos e com isso a fundação de um novo grupo de estudos denominado Modernidade/Colonialidade, que liderados pelo próprio Mignolo, este grupo promoveu uma abordagem mais radical e autónoma.

A nova abordagem centrava-se na Decolonialidade e na análise da Modernidade como um projecto colonial. A ruptura com os estudos subalternos, possibilitou uma reorientação teórica que dá primazia as histórias e epistemologias locais como ponto de partida para as críticas ao sistema mundo moderno/colonial. O grupo Modernidade/Colonialidade, buscou a partir dos seus conceitos apresentar um rompimento com os estudos subalternos e pós-coloniais, de que sofreu influência. Sua abordagem destacou a urgência da desconstrução das estruturas europeias presentes nas teorias pós-coloniais (incluindo nos estudos subalternos), em busca de alternativas epistémicas que valorizassem as particularidades históricas e resistências dos povos não-europeus.

Podiam ser citados mais movimentos e indivíduos para compreensão da matriz do pensamento decolonial, contudo, “*a genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (o qual nos remete aos movimentos sociais indígenas e afros.* (Mignolo *apud* Ballestrin, 2013: 106) Pelo que, importa para aferir o significado de colonialidade epistémica, pelo menos nesta empreitada académica, rastrear os movimentos latino americanos e afro-diaspóricos, “planos de imanência” da maioria dos conceitos em estudo.

2. A Modernidade como Colonialidade: Significados epistemológicos da Colonialidade

O grupo Modernidade/colonialidade tem como orientador do seu discurso o conceito de Colonialidade. Há um consenso na epistemologia latino-americana em considerar que o conceito Colonialidade foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no início dos anos 1990, trabalhado e aplicado em outras vertentes, para não só explicar a forma como o colonialismo e o imperialismo actuaram no mundo, mas também para mostrar sua retórica, a descolonização. Contudo, foi a partir da obra *Historias locais/projectos globais* de Walter Mignolo, que a colonialidade passou a ser concebida e aplicada como sendo um lado obscuro da modernidade.

A modernidade não existiria sem a colonialidade, é seu lado necessário e sombrio, pois, enquanto a modernidade é tratada sob uma perspectiva progressista e positiva sob o olhar eurocêntrico e até em algum momento criticada pelas escolas críticas europeias a partir do século XVIII, esconde seu lado mau que é a escravatura, subjugação, racismo e agressão epistemológica. Esse lado mau, não é mencionado e nem criticado pelas escolas Crítica (de 1920 em Frankfurt) e nem da Crítica da Crítica (nos anos 70, na academia europeia e norte-americana).

Outrossim, enquanto Quijano ao tentar dar novo significado ao conceito de colonialismo/descolonização, usa o conceito situando-o historicamente a partir do Iluminismo até o advento da Guerra Fria, enquanto, o Grupo M/C afirma que a Colonialidade pode ser traçada a partir da *"historia das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das americas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizado"*, logo, *"a 'colonialidade' é um conceito 'descolonial', e projectos descoloniais podem ser traçados do séc XVI ao séc XVIII."* (MIGNOLO, 2017: 2)

É a partir da afirmação supra, que autores actuais como o Professor Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni em *"Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization"*³, publicado pela primeira vez em 2018, traçam uma genealogia do pensamento decolonial destacando os discursos afrodiaspóricos e sua contribuição para o amadurecimento da lógica decolonial. Note-se que a decolonialidade enquanto atitude crítica, não emerge apenas nos marcos das lutas anticoloniais dentro do continente africano, como erradamente alguns autores afirmam, ela é rastreada nas vozes insurgentes da diáspora africana, que desde inícios do século XIX e início do século XX, mesclaram em seus discursos sobre identidade, resistência e civilização, a ideia de desprendimento ao poder moderno/colonial.

"É a partir desta perspectiva histórica de longo prazo que a pedagogia e a decolonialidade adquirem razão e significado político, social, cultural e existencial, como abordagem orientada para acção, profundamente enraizada na própria vida e portanto enraizada na memória colectiva dos povos subjugados". (WALSH, 2014: 8) A Decolonialidade é uma atitude, e não mais uma teoria pós-colonial e enquanto conceito, reforça a resistência à opressão imperial-colonial e a apologia aos modos de vida, de sentir e perceber.

Marcus Garvey, com a fundação da Associação Universal para o progresso Negro (UNIA) no ano de 1929 e com seu lema *"Um Deus, Um objectivo e Um destino"*, conquistou em apenas um ano todo o Caribe e parte da América Central (HILL, 2014: 23) e inseriu-se na história como um dos primeiros pensadores negros a propor a retomada do orgulho africano num mundo dominada por práticas racistas e eurocêtricas. Seus discursos mais célebres *"O Negro está morrendo"* e *"Procure por mim na tempestade"* são evidências da luta contra o que mais tarde o Grupo M/C chamou de

³ Liberdade Epistémica em África: Desprovincialização e Decolonização

colonialidade do Ser, neste último discurso citado, Garvey afirma que “*o negro é um Homem... Não seremos uma raça sem país... Somos Homens, seres humanos capazes dos mesmos actos, como qualquer outra raça, possuindo sob condições justas, a mesma inteligência, como qualquer outra raça.*” (GARVEY, 2019) A ideologia Pan-Africanista de Garvey para além de ser marca da sua atitude de resistência cultural era de resistência política.

Garvey defendia retorno físico à África, sua defesa de retorno era também simbólica. O retorno à África implica a reumanização dos povos negros no mundo, como nos remete Rabaka (2015) ao afirmar que “*Garvey forjou uma África idealizada e civilizatória, contrariando narrativas europeias de inferiorização dos povos africanos.*” (RABAKA, 2015: 31) A proposta Garveyista é um *delinking* mesmo que precoce. É em si um gesto de reconhecimento, autenticidade, separação epistemológica e política face a realidade eurocêntrica.

Neste mesmo horizonte, encontramos o movimento de renascimento negro ou Harlem Renaissance (1920-1935), que surge no bairro de Harlem e Nova Iorque a partir da congregação de artistas e intelectuais Afroamericanos que tinham como empreendimento a transformação da cultura negra em linguagem de emancipação e autoestima. Figuras como Lungston Hughes, Zora Neale, Claude Mackey e Alain Locke, desafiaram a estetização do Negro como objecto exótico e afirmaram-se sujeitos epistémicos.

Através da arte e de antologias, revalorizaram a estética negra face a aculturação e reorientaram o pensamento negro da época. Garvey em “*procure por mim na tempestade. De pé, Raça poderosa*” afirma representar o Novo Homem negro e esta ideia de Novo Homem Negro era espírito da época e caracterizou uma das antologias mais fortes do Harlem Renaissance, onde se lê que:

"Por ter que recorrer aos estereótipos injustos de seus opressores e caluniadores para os de seus libertadores, amigos e benfeitores, ele teve que aderir às posições tradicionais a partir das quais seu caso tem sido visto. Pouca compreensão social ou de si mesmo verdadeira advém ou poderia advir de tal situação. Mas enquanto as mentes da maioria de nós, negros e brancos, se enterraram nas trincheiras da Guerra Civil e da Reconstrução, a marcha real do desenvolvimento simplesmente flanqueou essas posições, necessitando de uma reorientação repentina de visão." (LOCKE, 1925: 4)

Está reorientação identitária e filosófica, dá a este movimento um carácter de humanismo negro, fazendo da arte e do pensamento crítico rampas de lançamento para uma nova narrativa histórica. Desse modo, “*o Harlem Renaissance não foi apenas um movimento cultural, mas uma contra-modernidade Afrocentrada que antecipou críticas posteriores à modernidade colonial*”. (RABAKA, 2015: 55) A reivindicação da agência negra, possibilitou a reconstrução da imagem do negro, a rejeição da historia colonial que minimizava a herança cultural ergueu novas narrativas como a Negritude e o pan-Africanismo, e através da arte e critica

A experiência negra no ocidente foi apresentada de forma mais sofisticada em “As Almas da Gente Negra” de 1903, esta obra de Wiliam Du Bois, introduz o conceito de "dupla consciência" como experiência de um sujeito negro dividido entre sua própria identidade e o olhar que a sociedade branca impõe sobre si. Esta condição de escissão psicológica e cultural, é analisada por Du Bois como resultado histórico da escravatura, do racismo e consequentemente exclusão social. Ao afirmar que “*a história dos negros é a história da luta por uma auto-consciência contra a negação de humanidade*”, (DU BOIS, 1998: 39) denúncia a subalternização do negro na narrativa ocidental e ao mesmo tempo propõe uma visão alternativa da história e da condição humana no seu todo.

A influência de Du Bois transcende seu tempo, e ele quem antecipa os conceitos mobilizados mais tarde pelo Grupo MC. A crítica à razão moderna, à exclusão epistémica dos povos negros e seu apelo a uma consciência negra global, dialogam com às propostas de Walter Mignolo (2007), que considera Du Bois um dos primeiros pensadores a compreender que a colonialidade do saber está intrinsecamente ligada à negação de que o subalternizado (nesse caso o negro) é participante na construção de saberes universais. Há em Du Bois uma ímpar contribuição ontológica da experiência negra, na qual o reconhecimento de uma consciência escindida se transforma em possibilidade de reconstrução identitária.

A decolonialidade, nesse sentido, supera a lógica das lutas anticoloniais que esteve em marcha com às MLN, por exemplo. Ela é mais que um projecto de emancipação política. É um processo filosófico de reconstrução do mundo a partir dos saberes do sul global, dos povos marginalizados. De Garvey, Harlem Renaissance até Du Bois se articulam o que no nosso contexto chamaríamos de “Epistemologias do Sul”, pois com seus discursos insurgentes e isentos de linguagem acadêmica contemporânea de decolonialidade, expressam uma clara ruptura com a lógica de inferiorização que sustenta a modernidade ocidental.

Com os movimentos revolucionários que lutavam pela independência nas colônias espalhadas quase por todo mundo, se esperava o desaparecimento do *modus pensandi* colonial em todos aspectos, desde o político, social, cultural e até no campo epistémico, mas na prática há ainda mecanismos de controle de recursos, da economia, do trabalho e de conhecimento cuja relação de poder é movida por um vínculo do mercado capitalista.

A colonialidade possui três dimensões, dispostas de acordo com os campos em que se podem manifestar. São a colonialidade do ser, esta actua sobre o tempo, espaço e na subjectividade; colonialidade do poder que atua sobre as estruturas político-sociais, cultura e no sujeito; e colonialidade do conhecimento/saber que incide sobre o sujeito, objectos e métodos. Em análise a estas dimensões que considera básicas, Maldonado Torres (2018) afirma que o *“comum às três dimensões é a subjectividade. O que quer que um sujeito seja, ele é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber”* (MALDONADO-TORRES, 2018: 49)

Estas dimensões da colonialidade encontram-se interligadas porquanto tem implicações sobre tudo na sua prática, e é a partir dessa interligação que situamos teoricamente o significado epistemológico da colonialidade. A colonialidade do Poder *“esta relacionada a constituição do poder mundial capitalista moderno-colonial e eurocentrado a partir da criação de ideais de raça, a colonialidade do poder concebe os povos colonizados como inferiores aos colonizadores”* (QUIJANO *apud* Maia, 2019). A colonialidade do poder diz respeito também a forma como o colonizador penetra no subconsciente do colonizado, modificando sua forma de perceber e interagir com a realidade.

Epistemologicamente significa o silenciamento e aniquilação sistemática dos critérios de inteligibilidade dos povos não europeus. Aqui, não é a coerção que vem primeiro, é a interiorização dos modos de pensar, de produzir símbolos, de produzir conhecimento eurocêntricos, para os ter como as únicas formas de produção de conhecimento. É o adoptar como próprio o universo cognitivo do colonizador. (CASTRO-GÓMEZ, 2021: 60). Enquanto o saber local das populações dominadas se adequa e serve para sua realidade, o colonial serve os interesses coloniais. Quando não elimina por completo os saberes do colonizado, o colonizador deslegitima tais saberes. A colonialidade do poder é a agressão epistémica em marcha, quer por acções políticas concretas, quer pelo processo de inculturação-assimilação-aculturação.

Epistemologicamente a colonialidade significa também que a produção do conhecimento estará sempre ligado a experiência do colonizado assim como do colonizador. Outrossim, é preciso perceber que a modernidade chega com a colonialidade, e esta colonialidade quando emerge domina primeiro o tempo e o espaço, como pode ser visto na história das “descobertas”, Walter Mignolo (2017) chama este cenário de colonização dupla (tempo-espaço). É importante destacar isso porque há um esquecimento geopolítico, não houve exploração no ponto referente a forma como as concepções imperiais de espaço tem fornecido elementos de formação da experiência moderna (Cfr. Maldonado-Torres, 2009: 52).

Como pode ser evidente, aqui já adentramos na colonialidade do saber, cuja análise deve ser feita considerando este afastamento geopolítico que como consequência faz com que existam duas epistemologias, do opressor-hegemônico-colonizador e do oprimido-subalterno-colonizado, *“todo conhecimento se situa, epistemicamente, ou do lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento.”* (GROSFOGUEL, 2009: 387) A lógica colonial e de dominação imperial sob a qual a colonialidade do conhecimento manifesta-se, considera o norte com local privilegiado para construção do conhecimento.

As epistemologias do Norte, ao desvalorizarem outras formas de saber não europeu promovem o racismo epistêmico e se contradizem, principalmente porque sua própria teoria social prega que o conhecimento científico-social é síntese de múltiplas determinações, como defendeu Marx, ao afirmar que *“O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso.”* (MARX, 2011: 28) A Marx, juntam-se filósofos como György Lukács⁴, Althusser e Edgar Morin.

⁴ Defede György Lukács que, a totalidade concreta é o resultado do pensamento que apreende o mundo como um complexo de relações. (Cfr. LUKÁCS, 1974: 54)

3. O Mito do Ponto Zero e a fundação da Diferença Colonial

Se a realidade só pode ser entendida na partilha de diferentes perspectivas e experiências, essa dominação é contra a produção do conhecimento científico, valoriza um único polo de saber, e retira dos outros o direito de se expressar. Sem contar que vai também contra uma das premissas de produção de conhecimento “objectivo”, a ideia de que o sujeito científico não sofre influência do meio em que se encontra, da comunidade científica, da política ou regime político vigente no período de produção do conhecimento. Contraria a ideia de que o actor científico é neutro e produz conhecimento objectivo, mas *“a neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da geopolítica do conhecimento é um mito europeu”*. (GROSFOGUEL, 2009: 387)

A neutralidade e a objectividade são segundo Mignolo (2010) “estruturas de poder camufladas” que mascaram a violência epistémica e a exclusão de saberes não europeus, para o autor, a ciência moderna apresenta-se como universal, enquanto esta ligada a expansão do capitalismo colonial e ao etnocentrismo europeu cuja marginalização do outro-não-europeu é consequência. O norte global configura-se assim como o centro de produção epistémica e para além de silenciar passa a ditar as “regras” de produção do saber, o sul global e seus produtos epistemológicos passam a ser periferia quando não alinha-se a estas regras de produção de conhecimento. (Cfr. Grosfoguel 2011)

O entendimento de Mignolo (2010) e Gómez (2021) é de que tanto a neutralidade e a objectividade são uma farsa, por isso, a ciência moderna e não pode ser tratada como universal. O cientista moderno afirma um afastamento entre ele e o objecto que estuda, é o ponto zero, explicado como *“uma forma de conhecimento humano que eleva pretensões de objetividade e cientificidade, partindo do pressuposto de que o observador não forma parte do observado”*. (CASTRO-GÓMEZ, 2021: 63) O ponto zero é um ponto de absoluta neutralidade, mas que na prática resultou na aniquilação do valor que assumir o lugar de enunciação traz ao conhecimento, aliás, de forma não assumida rejeita o saber cujo *locus* de enunciação é não ocidental, assim, hierarquiza os saberes, os seres e o local, servindo como autoridade máxima, legitimadora e deslegitimador de epistemologias.

Pode se ver este esforço em filosofias como a exposta na Física Social de Comte, onde o estado positivo é o último estágio do conhecimento, e a europa, segundo esta lógica, é que é portadora dos métodos, instrumentos que possibilitam este domínio e compreensão dos fenómenos físicos-sociais. Ou na fenomenologia hegeliana, onde o oriente representa a fase mais antiquada da

manifestação do Espírito, enquanto o Ocidente, nesse caso a Prússia em representação ao ocidente, é onde o Espírito Absoluto se manifesta. Pode se notar que,

“os conhecimentos humanos foram ordenados em uma escala epistemológica que vai desde o tradicional até o moderno, desde a barbárie até a civilização, desde a comunidade até o indivíduo, desde a tirania até a democracia, desde o individual até o universal, desde oriente até ocidente. Estamos, então, defronte de uma estratégia epistêmica de domínio que (...) continua vigente, todavia.” (CASTRO-GÓMEZ, 2021: 63)

O ponto zero permitiu que as epistemologias modernas servissem aos interesses económicos e políticos dos países colonizadores, tornando-se uma ferramenta de dominação cultural e epistemológica. Nos dizeres de Quijano (2000), as metrópoles do saber são a perpetuação da subordinação epistêmica mesmo dentro do contexto pós-colonial, como Gómez (2021) também explica no fim da citação directa longa supra. No sul global vê-se até no contexto pós-colonial intelectuais, universidades, editores, escritores e até críticos que relacionam seus dados sempre a europa, seguem quase que cegamente os critérios de validação de saberes instituídos pela modernidade colonial europeia sem expurgar os preconceitos e as intenções hegemónicas neles patentes.

Esta imagem inutiliza os Saberes Locais e as reduz a uma esfera de superstição e obstáculo epistemológico. Em premissas cartesianas como “Penso logo existo”, o sujeito é um europeu e afirma seu método como mais eficaz para o alcance de um conhecimento seguro e afirmação da sua existência partindo dele, logo, por detrás de um penso há um “não-penso, logo não existo”, há um “outro-da-razão, o irracional, nesse caso o subalterno. No caso africano o discurso egopolítico-epistémico foi acompanhado de agressão epistêmica. Não era apenas exibir as conquistas teóricas eurocêntricas e universalizá-las, mas era primitivizar, silenciar e apagar as formas de saber outras junto com suas instituições.

Esta agressão epistêmica é geradora deste cenário em que os africanos de relacionam seus dados com a europa. A maioria dos africanos desconhecem suas origens e têm pouco conhecimento sobre África, crescem, e as informações que têm são mais sobre o que o ocidente diz sobre ele mesmo e sobre África, o africano busca referências e não as encontra, caindo na armadilha de se vincular a referências europeias, legitimando e perpetuando saberes com pretensão hegemónica. A evidência

desta pretensão foi o “*holocausto: a devastação dos centros de africanos que prosseguiu durante séculos, e enormes contingentes da juventude africana, com capacidade para criar e avançar, foram sequestrados para o cativeiro. Destruídos os centros de desenvolvimento, pouco restou para ser observado.*” (NASCIMENTO, 2008: 45)

Esta actualidade, deve vista a luz da diferença colonial e a partir dela propor-se possíveis saídas, para tal, será válido sublinhar a crítica a neutralidade e a objectividade da gnose moderno-eurocêntrica, pois são estruturas que sustentam um conhecimento que alimenta os paradigmas científicos globais que alimentam a lógica colonial. Outrossim, o conceito de ciência permanece alinhado a ideia de neutralidade e universalidade, sendo que o conhecimento não é gerido de forma equitativa em diferentes partes do mundo e sua compreensão, bem como aplicação depende de condições sociais e institucionais que incidem sobre o sujeito produtor desses saberes; por fim, a produção e validação do conhecimento em regiões subalternizadas, continuam dependentes de perspectivas ocidentais.

4. Diferença Colonial e a colonialidade global

A colonialidade do poder articula-se com a colonialidade do saber, e segundo Mignolo não podemos pensar ou compreender a diferença colonial sem esta articulação, pois é nesta articulação que além de afectar às instituições e entidades epistémicas não ocidentais, e serem característica das ocidentais moderno/coloniais, estes polos, Colonialidade do Poder e do Saber, configuram-se como um panóptico global, isto é, a modernidade e suas faces, é um fenómeno planetário. Mais que analisar os contextos específicos da luta decolonial, é preciso fazer uma saída do panóptico para dessa vez operar uma antítese, observa-lo.

Um dos conceitos que nos permitem está observação é a Diferença Colonial, uma vez que a partir do conceito geopolítica do conhecimento, esclarece-se que a ciência moderna (colonial) ao afirmar-se como única, universal e neutra, exclui a possibilidade de existir outras formas epistémicas, pelo que a partir da negação da destas outras epistemologias, “*inscrevia uma conceptualização do conhecimento a um espaço geopolítico (Europa ocidental) e eliminava a possibilidade de sequer reflectir uma conceptualização e distribuição do conhecimento 'emanado' de outras histórias locais (China, Índia, Islão, etc.)*” (MIGNOLO, 2020:191) A colonialidade do

poder ao hierarquizar e categorizar o mundo gera a diferença colonial, isto é, a colonialidade do poder moldou às relações de poder dentro da realidade colonial que persistem mesmo depois do período formal do colonialismo, está é a diferença colonial.

A Colonialidade global ou planetária, é desenhada a partir da diferença colonial, onde há prática de marginalização dos saberes (colonialidade do saber) em prol da exaltação do eurocêntrico, este processo de epistemicídio torna vozes plurais em ruídos desmerecedores de oportunidade para serem ouvidos, e que ao mesmo tempo, lutam dentro do seu próprio espaço para serem ouvidas, legitimadas ou até mesmo se imporem diante dessa agressão epistémica ocidental. Por isso, Mignolo, afirma que,

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003: 10).

A Diferença Colonial é também a transformação da diferença cultural e hierarquias raciais, uma lógica que segundo Mignolo consagrou-se como estratégia legítima do colonialismo planetário e pórtico para classificações como "*terceiro mundo*" e "*países emergentes*" (*idem*). É esta diferença que alimentou a narrativa da modernidade linear e progressiva que ignora os contributos dos marginalizados e reduz experiências de resistência a anomalias históricas. A afirmação da diferença colonial enquanto conceito que traduz a forma como o poder colonial molda até a realidade nos dias actuais, incrimina até os sujeitos intelectuais europeus que fizeram uma crítica a modernidade porquanto não expõe seu lado ou legado colonial, e mais grave ainda, quando faz crítica a centralidade epistémica, em sua crítica perpetuam o enquadramento epistemológico que reforça a centralidade europeia.

A Diferença Colonial legítima a modernidade enquanto projecto civilizatório necessário aos outros não europeus, apresenta-se sob esta lógica de progresso e humanização enquanto que desqualifica

e subalterniza o outro no mesmo processo. O que seria a história das "descobertas" se não um processo de compreensão e apreensão do *modus vivendi* do outro para posterior esvaziamento de sua identidade e saberes. Mignolo (2000), explica que o Ocidente estabelece a supremacia cultural, política e epistêmica, e esta, alimenta os processos de globalização cuja face não aparente é a manutenção das estruturas de dominação colonial. Assim, pode-se apontar a articulação da abissalidade da questão da diferença colonial em níveis e contextos globais e locais que extrapolem ao colonialismo formal.

Em níveis globais e locais, a diferença colonial manifestar-se tanto nas periferias do centro, tanto no centro das periferias. Dito doutro modo, ao assumir-se que todo conhecimento é geopoliticamente localizado e ao apontar-se a questão do logocentrismo, a compreensão primeira é de que o Norte Global, posiciona-se como centro de toda cultura e produção epistêmica, fazendo papel de regente das dinâmicas acadêmico-científicas do mundo, em seu imaginário é um "manes" dos critérios de inteligibilidade a partir do qual o real fornece conhecimento e seus sujeitos epistêmicos são "divinizados" pela tradição histórico-científica.

Enquanto ao Sul Global, resta-lhe a posição de regido, sendo a periferia. Mero expectador dos eventos científico que garantem o "progresso" do mundo, isso pelo menos segundo a lógica colonial. A denúncia a que nos leva Mignolo (2000) é que está dinâmica não termina nessa relação antagônica centro-periferia, mas que nos centros há periferias e nas periferias há centros, como ilustrado na figura dois.

No contexto dos países do norte global a partir de onde a hegemonia se operacionaliza, é manifesta a marginalização de comunidades imigrantes ou minoritárias que trazem consigo epistemologias. A discriminação, imigração e instabilidade, mostram que a transição das "*colonias aos estados-nação não tem conseguido se traduzir em liberdade*". (EZE 2000?: 14) Exemplos como a desqualificação cultural-epistêmica sofrida por indígenas e afrodescendentes evidencia isso, muitas vezes são forçadas a justificar através de critérios não enraizados na produção de seus saberes o seu conhecimento, e dada impossibilidade ou dificuldade, resta-lhes apenas serem taxados como exóticos e folclóricos. Outrossim, assumem mero papel de objectos de estudo.

Nos centros das periferias, por sua vez, a diferença colonial opera de uma forma mais complexa, pois aqui, as elites locais (políticos, agentes culturais, cientistas ou acadêmicos) não vê brilho em seus saberes e no seu passado, mesmo que pré-colonial, internalizam a lógica eurocêntrica

adoptando padrões de modernidade ocidental como referência de progresso e civilização, ou até, em casos extremos, recorrendo sempre a autoridades científicas logocentricas para legitimar contributos científicos locais. Persiste em alguns a “*ocupação mental*”, usando termo de Amma Mazama, a incapacidade de ver brilho em saberes locais denuncia a colonialidade enquanto “*um processo mental, mediante a ocupação do espaço psicológico e intelectual dos que devem ser submetidos [...] levando-os ao encerramento mental*” (MAZAMA, 2009b: 112).

Contudo, mesmo que o ser mentalmente encerrado acabe sendo questionado, é preciso perceber que a diferença colonial não é um empreendimento da decolonialidade do ser, é exclusivamente um empreendimento da decolonialidade epistemológica. O conceito que faz ponte com a Diferença Colonial é o conceito de Diferença Sub-ontológica, “*la diferencia Sub-ontologica se refiere más centralmente al ser. Entonces, podríamos distinguir una diferencia epistemica colonial que permite observar con distinción el funcionamiento de la colonialidad del conocimiento, y una diferencia ontológica colonial que revela la presencia de la colonialidad del ser*”⁵. (TORRES 2004: 147) Isto significa que, a diferença ontológica colonial revela como a própria existência dos sujeitos colonizados foi colocada em questão, sendo muitas vezes considerada inferior ou incompleta, isso para explicar que o colonialismo não apenas dominou o modo de conhecer, mas também interferiu profundamente no modo de ser. De modo a polir-se o entendimento, atente-se na seguinte a seguir:

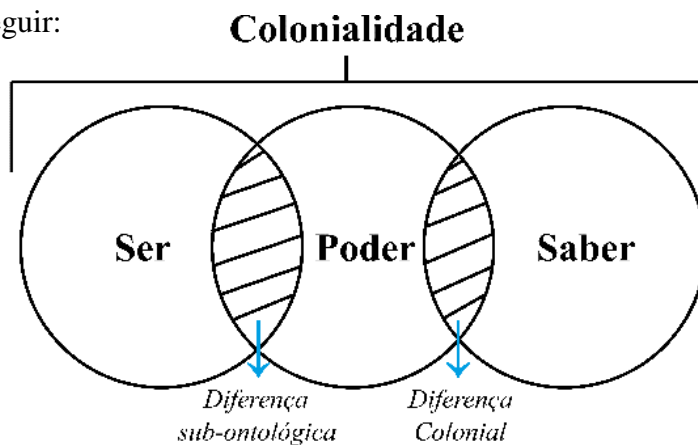


Figura 1: Polos da Diferença Sub-ontológica e Colonial

Fonte: Ilustração do Autor

⁵ Trad. “A diferença sub-ontológica refere-se mais centralmente ao ser. Assim, poderíamos distinguir uma diferença epistémica colonial, que permite observar com distinção o funcionamento da colonialidade do conhecimento, e uma diferença ontológica colonial, que revela a presença da colonialidade do ser.”

No centro das periferias, até o termo "local" acaba por ser um mero slogan político ou académico, pois *in stricto sensu* não há comprimento na determinação dos sujeitos epistémicos e dos seus saberes, é uma legitimação de alienação e não de autodeterminação, *“resultado final são indivíduos que perderam de vista sua história e depreciaram sua cultura enquanto valorizam, acima de tudo, uma cultura estrangeira”*. (MAZAMA, 2009b: 113) O empreendimento decolonial deverá perfazer estes caminhos de desconstrução de dogmas científicos baseados no ocidentalismo e relativismo cultural para os desfazer e assim colher o que possa ser útil para os dois polos do saber, digo, o colonizador no norte global que deverá desfazer-se de seus valores ou legados coloniais e o colonizado, cuja colonialidade se manifesta.

O Colonialismo Global, sobretudo a partir do século XX, deve ser visto a partir da lógica da colonialidade, de moda chegarmos na seguinte ponto: Hoje o colonialismo é simbólico, manifestando-se culturalmente, simbolicamente e sobretudo economicamente, a colonialidade "continua a organizar a economia-mundo e as hierarquias epistémicas". Significa que o conceito de colonialismo global explica a manutenção e actuação do colonialismo através de uma gestão global das diferenças coloniais, articulando-se por via das instituições internacionais, corporações transnacionais e epistemologias hegemônicas.

Nos finais do século XIX e início do século XX, o colonialismo M/C assentava no Modelo de dominação directa e suas doutrinas de legitimação. O Norte Global emergiu nesse panorama como sujeito histórico supremo e o Sul Global era reduzido a objecto de exploração e laboratório de experiências. Nesse molde, opera-se uma dupla violência: material e simbólica. É por isso que, Menezes e Sousa afirmam que *“não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. Isto significa que a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas. Ela requer, de facto, um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento, um pensamento pós-abissal”* (MENESES, SANTOSb, 2009, p. 41), e de co-presença radical, onde ambos lados epistémicos se reconhecem como sujeitos epistémicos e cooperam mutuamente.

No prefácio de Histórias locais e projectos globais, Mignolo afirma que *“no passado a diferença colonial situava-se fora, distante do centro, hoje emerge em toda parte, nas periferias dos centros e nos centros das periferias”* (MIGNOLO, 2003) Expressando uma viragem epistemológica crucial: a Diferença Colonial já não pode ser localizada apenas em territórios

geograficamente subalternizados, como colônias ou ex-colônias, mas agora está presente em todo sistema mundo globalizado.

Recuando ao contexto colonial português, vemos como retrato o Moçambique colonial de 1934, fonte de matéria-prima e onde os sujeitos “indígenas” são marginalizados em seus sectores de trabalho, contudo, nesta mesma ordem (de diferença colonial) temos um colono não indígena a fazer o mesmo trabalho que o indígena, isto é, “em Moçambique a actividade agrícola”, por exemplo, “*é exercida pelo indígena e pelo colono não indígena*” (VIEIRA, 1934). O colono não indígena detinha meios técnicos e contratos com empresas que geriam agricultura e assim dominava e o indígena, trabalhava duas vezes mais para ter uma produção semelhante e muitas das vezes se limitando a produções alimentares. Isso como exemplo no sul Global.

No norte global, Portugal que configurava-se “centro” em relação a periferia que era Moçambique, encarava uma dura realidade depois da constituição política da República portuguesa de 1933, a do Estado Novo. Um estado autocrático que a nível epistémico iniciou um processo de segregação de livros para bani-los e proibi-los, esta realidade durou 41 anos.

Autores das periferias do centro tinham suas obras confiscadas e proibidas, principalmente aquelas que eram contra o colonialismo como é o caso da obra de Perry Anderson le Portugal *et la fin de l'ultra-colonialisme*, onde lê-se que “*a opressão representada pelo sistema de trabalho forçado de Portugal é de uma brutalidade e intensidade incomparáveis em qualquer outro lugar do continente. É literalmente o auge da miséria africana.*” (PERRY *apud* FERÃO *et all*, 2005: 85) Outrossim, as lutas nas periferias dos centros no contexto colonial não traduzem-se em lutas de decolonialidade, mesmo que tenham alimentado movimentos de descolonização, como é o caso das lutas que seguraram a revolução portuguesa de 25 de Abril, nas colônias portuguesas.

Este fenômeno é descrito por Mignolo (2003) como a “*expansão da ferida colonial para além dos limites geográficos coloniais, tornando a diferença colonial uma condição global transversal*”, (MIGNOLO, 2003). Encontra-se aqui espaço fértil da gnose limiar, que seria a consciência de que, mesmo dentro do centro existem fronteiras epistemológicas e sociais que denunciam a falência da universalidade ocidental. Articulado este ponto à percepção da colonialidade Global, temos a seguinte ilustração:



Figura 1: Polos da Diferença Sub-ontológica e Colonial

Fonte: Ilustração do Autor

CAPITULO II: PAPEL DO GIRO DECOLONIAL PARA DESCENTRALIZAÇÃO EPISTÊMICA

1. Pós-colonialidade enquanto panóptico oculto da Pós-modernidade?

1.1. Releitura conceptual da Pós-modernidade e do Neo-individualismo

A pós-modernidade entendida enquanto uma condição sociocultural e enquanto um período histórico se deu nos finais da primeira metade do século XX. Como apanágio, tem a II GM, a Globalização, avanços tecnológico, principalmente no campo das tecnologias de informação e comunicação. Segundo Jean François Lyotard (2009), é o período da queda das grandes narrativas como as leis da História, o cristianismo, o marxismo, iluminismo, entre outras. Contudo, algumas dessas narrativas ainda influenciam as sociedades de algum modo, por isso, há debates filosóficos sobre a pós-modernidade ser antítese da modernidade ou ela mesma sob outra roupagem.

Falar da pós modernidade por outro lado, é falar mesmo dessa multiplicidade de discursos, isto é, a pós-modernidade alimenta-se da prevalência e valorização de narrativas individuais e critica constante. São tidos como autores centrais para a compressão do debate Habermas, Lipovetsky, supra citado Lyotard, Bauman, entre outros. Gilles Lipovetsky argumenta que esta é a “era do vazio”, caracterizada pelo crescimento de discursos de independência e individualismo, enraizadas no “*aumento das tecnologias*” e consequente “*aumento da autonomia individual esperada, na possibilidade para cada indivíduo ser livre (...) menos pregado às normas*”. (LIPOVETSKY, 2018a?: 21- 23)

O retrato geral que se tem da modernidade no que diz respeito ao indivíduo, partem dos valores de liberdade e igualdade. O indivíduo moderno é aquele que possui uma autonomia e rumo incessantemente para o despreendimento com os sistemas do mundo tradicional. A promessa moderna era que através da razão se efetivasse tal rompimento. Tal pensamento teve seu auge no iluminismo, onde o homem se torna livre das instituições religiosas e se torna socialmente mais activo, conhecendo seu lugar e desempenhando seu papel abstraída a partir da lei positiva e do convencionado.

As convecções modernas segundo muitos autores pós-modernos, inviabilizaram as ideias da modernidade por terem construído um novo modelo de subjugação, a modernidade em si é um panóptico, nesse sentido, o trabalho que se empreendia para o alcance do ideal de libertação não

atinge seu objectivo. A disciplina que tornaria os homens capazes de se guiarem com seu próprio entendimento, se torna instrumento de controlo. O individuo mesmo que visto como uma parte separada do social, era por esta dominado e forçado a entrar na estandardização que produzira. Kant em jeito profético já sabia que a modernidade, não produzia esclarecimento, mas perpetuava esta alienação. (KANT, 2008)

O primeiro filosofo a usar a disciplina para entender a realidade moderna foi Michael Foucault, o qual em seu pensamento ético explica o cuidado de si como condição para a liberdade e em ordem do discurso mostra como a formação de discursos tem a ver com o poder, que ao se regular o que pode ou não ser dito, quem pode ou não dizer alguma coisa, se define o individuo e sua liberdade é retirada podendo até ser excluído caso não cumpra com o pré-estabelecido, e *“a troca e a comunicação são figuras positivas que atuam no interior de sistemas complexas de restrição; e sem dúvida não poderiam funcionar sem estes.”* (FOUCAULT, 1996: 38)

Se para Foucault se fala de modernidade como era das disciplinas, controlo e coerção, para Lipovetsky o momento que se assiste é da sociedade pós-disciplinar, *“que se caracteriza pela tendência global a reduzir as atitudes autoritárias e dirigistas”* (LIPOVESTSKY, 2005b: 3). Para este autor, a sociedade pós-disciplinar é a própria pós modernidade cuja individualização dos discurso tem por finalidade a multiplicação de ofertas que ostentam a possibilidade de satisfação pessoal, não é mais o social colectivo e seu imaginário de liberdade que orienta através de uma indução uniforme, mas se atíça a capacidade de escolha que cada um tem, livre de máximas e hiperativos categóricos.

Quando Lipovetsky ensaia o individualismo contemporâneo, além de romper com a perspectiva de Foucault, mostra que houve ampliação do campo de atuação do sujeito, aumentam as diferenças entre os indivíduos, se dissolvem os princípios que regulam o corpo social e ganham força as opiniões. Entra em cena o conceito de personalização com o qual se percebe que na modernidade o individuo alcança liberdade face a tradição a favor dos ideais racionalistas, porém o poder se manteve sobre os indivíduos. Isso acontece também na era pós-disciplinar, os sistemas, mecanismos e instrumentos de controlo apenas se adaptaram ao contexto e adquiriram nova forma de manifestação.

Ao invés de usar a imposição e coerção, na era pós-disciplinar se usa a comunicação. “A personalização é um novo tipo de controle social desembaraçado dos pesados processos de massificação-refeição-repressão”. (LIPOVESTSKY 2005b: 7) A publicidade e a mídia efectivam esse processo através da sedução, induzindo e convencendo. O novo indivíduo é transformado pela personalização, tem uma visão cada vez mais hedonista da realidade. Seu otimismo alinhado ao desejo de consumo imediato vai moldando seu carácter e a forma de se retratar no mundo. Como diz Baudrillard, “a publicidade simplifica as linguagem e imediatiza a demanda, partindo da premissa de indivíduo louco e sempre pronto a consumir.” (BAUDRILLARD, 1991: 113)

A nova “revolução do individualismo” é paradoxal. Há comentadores como que a entendem como algo positivo, na medida em que o despreendimento do indivíduo em relação as estruturas de controle e repressão representa autonomia do sujeito e consagra a possibilidade de optar por mais máximas e até de criar suas próprias máximas. Mas é paradoxal na medida em que tal liberdade implica que as pessoas vivam sem máximas e optem até pela irresponsabilidade, isto é, o indivíduo vê-se tão livre ao ponto de não assumir a responsabilidade pelos seus atos. Dizer que o indivíduo é livre para se guiar, implica que ele é livre para não se guiar, autocontrole versus deixar que o prazer me guie. A mesma sociedade da anorexia é também da bulimia.

O indivíduo pós-moderno oscila entre a responsabilidade e irresponsabilidade, a luta é intensa pois este vive no presente, é um ser do agora e do aqui. Rejeita o conservadorismo que para ele é um passado coercivo, não se prende a promessas futurísticas, assume que não garantia de redenção então não opta por cumprir obrigações inquestionáveis, sua vida pulsa no presente, e aqui, segundo Cabral (2022), se questiona a natureza do vínculo social. Uma vez que esse “pulsar” configura o “redesdobramento do capitalismo, a evolução tecnológica, há uma mudança no papel dos Estados, fruto do desejo social, e ao mesmo tempo, do desencantamento com as metanarrativas” (CABRAL, 2022).

1.2. O Panóptico em Moçambique: Pós-colonialidade enquanto lado oculto da Pós-modernidade?

As teses que alimentam a decolonialidade enquanto lado obscuro da modernidade, emergente escola Decolonial, partem do Renascimento até século XX, e com a introdução do conceito de pós-modernidade, alguns autores afirmam que estas bases reais ou teóricas que sustentam a crítica, se extinguem, já que vivemos em uma era pós moderna, conseqüentemente, vivemos em uma era sem a colonialidade. Na lista destes autores estão Michael Hardt e Antonio Negri, que defendem a ideia segundo a qual a pós-modernidade é o fim das hierarquias moderno-coloniais e pela via da industrialização global funda-se o “império”, mundo globalizado. Onde, há manifestação de pluralidade de mundos em convivência democrática. (Cfr. CASTRO-GOMEZ, 65: 2021)

Mas, a noção de que a pós-modernidade implica o fim da colonialidade é refutada por Walter Dignolo, da mesma forma que a modernidade não pode ser sem seu lado obscuro, a pós modernidade também.

A explicação dessa metamorfose foi de um modo resumido feita por Castro-Gomez, autor cujo pensamento será usado como rampa de lançamento, nos termos de Edgar Morin, para questionar às bases que sustentam a adaptação da colonialidade a novos contextos e propor uma saída, a luz de Boaventura de Sousa e Enrique Dussel, expoente máximo da filosofia de liberdade.

A colonialidade, não desaparece com a mudança de paradigma, mas reconfigura-se. Para Dignolo e Castro-Gomes (*idem*) a pós modernidade é apenas uma nova etapa da modernidade, pois, mantém a centralidade epistémica do ocidente. Castro-Gomez, dialogando com Dignolo (2011), afirma que “*o capitalismo pós-fordista não significou o fim das hierarquias coloniais, mas sua adaptação a novos contextos*”. (CASTRO-GOMEZ, 2021: 43) Esta adaptação manifestar-se, por exemplo, na globalização neoliberal, que substitui de formas explícitas a dominação colonial por mecanismos subtis de subordinação cognitiva e econômica.

A pós-modernidade, nesse sentido, não é o contrário da colonialidade, mas seu prolongamento em novas roupagens. Um dos grandes indicadores é a permanência da Diferença Colonial na economia Global, recorrer à dados empíricos, Hickel *et all* (2024) demonstram que houve apropriação maciça do trabalho do Sul Global em benefício do Norte Global, isto é colonialidade econômica.

No caso de Moçambique a colonialidade econômica pode ser explicada a partir do que Hanlon (2025) chama de “*recolonização de Moçambique*”. Se por um lado o FMI e o BM posicionam-se como imperadores do novo mundo pós guerra fria, refazem o anúncio da “salvação, progresso e apoio” aos países recém saídos da guerra, fazendo uma “nova meta narrativa” que agora situasse no contexto pós moderno, por outro lado, países como Moçambique não resistem à estas ofertas. Por isso que,

Com o fim da guerra por procuração, o FMI impôs a austeridade e decidiu que os danos por ela provocados não podiam ser reparados. O resultado foi uma pobreza massiva, especialmente nas zonas rurais. Em vez de responder à pobreza, o FMI forçou a sangrenta e fracassada privatização dos bancos. Depois, numa só década, de 2000 a 2011, o FMI e a Corporação Financeira Internacional (CFI) do Banco Mundial transformaram Moçambique numa economia colonial, extractiva e com a maldição de recursos...As exportações aumentam... No entanto, a grande maioria dos moçambicanos são agricultores, cada vez mais marginalizados. (HANLON, 2025: 248)

A economia colonial moderna foi extractiva, a pós-moderna no caso de Moçambique também, pois, mesmo que a pós-modernidade colonial assuma o neoliberalismo e a ideologia da Mão Invisível, isto não funciona para Moçambique (Ulrich e Lachler, 2018), e como consequência segundo Halon (*ibidem*) o FMI e CFI usam a abordagem clássica colonial da economia extractiva, manifesta nos megaprojetos dos quais Moçambique passa a depender e que doravante, não beneficiam os moçambicanos mas às economias industriais.

A realidade da dependência econômica não deriva das relações políticas e diplomáticas, ou se de aí deriva transforma-se em financeira e epistemológica. Neste quadro teórico, podemos afirmar a existência de uma colonialidade de poder, pois a inserção de Moçambique na lógica dos empréstimos e condicionamentos do BM e FMI implica restauração e manutenção de lógicas pós-coloniais de poder e saber.

Segundo o Further África (2024), o BM detém cerca de 29% da dívida externa de Moçambique, o que garante a instituição uma posição central nas políticas econômicas e nacionais. A partir desta posição a instituição bancária mundial condiciona assistência técnica, programas de ajustamento, reformas estruturais e mecanismos de supervisão que reflectem um padrão de governança econômica externa.

Ao prever que a dívida de Moçambique exceda 100% do Productio Interno Bruto (PIB) nos próximos anos (IMF, 2024), o próprio FMI aponta para o grau de vulnerabilidade estrutural do país. A lógica de submissão gera oligarcas e aumenta a corrupção e desigualdade econômica (Hanlon, 2025), criando centros nas periferias, ao mesmo tempo, actua como instrumento de manutenção da subordinação, uma vez que a relação credor-devedor, é simultaneamente de colonizador e colonizado, sul e norte. Moçambique tal como muitos países do sul Global, é obrigado a orientar-me de modo a cumprir compromissos externos, prazos e reformas alinhadas com agendas internacionais, antes de focar em sistemas próprios e alternativas locais de desenvolvimento.

A partir de Quijano (2007: 188) pode ser concluído que a colonialidade ainda é o modo mais geral de dominação no mundo, Moçambique não foge a regra, isso explica porquê que às decisões centrais sobre políticas econômicas, políticas educacionais, gestão da dívida, a privatização⁶ ou concessão de recursos naturais serem mediadas por exigências externas, deixando o estado a margem de uma "*manobra limitada*".

Macamo (2018: 2) ao afirmar que "*fomos livres mas não somos cidadãos*" coloca em dúvida a possibilidade de um conhecimento auto-determinado num contexto dominado por saberes em práticas externas. Macamo assim como outros intelectuais moçambicanos que criticam a dependência neocolonial, doravante, pós-colonial, o fazem em dois níveis: estrutural (nota de rodapé: relações de dependência econômica)⁷ e epistémica (interrogação sobre modernos e modos de pensar, produzir o conhecimento que acompanha estas reações).

Castiano e Ngoenha (2011: 114) colocam o desenvolvimento de Moçambique em termos de melhoria das instituições e dos modos de ensinar, para estes autores, há necessidade de fazer emergir um *novum homo* moçambicano que domine a agricultura e a tecnologia, pois primeiro se supera a

⁶O Banco Mundial através do IFC trabalha em países do sul global (Moçambique, Madagáscar e Comores, especialmente) oferecendo estímulos a sectores privados e chaves, tais como a agricultura e energia.

⁷ cuja perpetuação é nua através dos "tentáculos" das grandes corporações econômicas, o apoio técnico feito por estes tentáculos como IDA (Associação de Desenvolvimento Internacional), visa reforçar às operações de empréstimo. E sob a capa da "crise da dívida" obrigam os governos em seus PQG, a priorizarem o uso dos produtos analíticos forçando a dependência às estas corporações. O lado dourado apela a transparência na gestão dos projectos e apoio, mas o lado oculto é da gestão da dívida que só cresce e a prestação de contas. (Cfr. LUNDELL, Mark. (2017) Estratégias do Grupo Banco Mundial em Moçambique: anos fiscais 2017-2021. Grupo Banco Mundial).

pobreza material e depois a espiritual, e para essa segunda, só os saberes locais são porta de salvação. Contudo, ignora às influências externas e a necessidade de lutar contra esta colonialidade de poder, não chegando a mostrar saídas para o "homem que vive em comunidades concretas" alcançar o desenvolvimento do seu país. A dialética sujeito de pesquisa-educacional, metodologias de pesquisa e utilidade social dos resultados de pesquisa, ignora a face que dita como cada uma dessas etapas deve proceder. Por isso, questiona-se a possibilidade de desenvolvimento autônomo, pois mesmo que está dialética ocorra, os saberes locais encontrar-se-ão fragilizadas devido a sua posição subalterna, idem aos sujeitos locais de produção de conhecimento.

A produção de conhecimento, a formação acadêmica precisam desvincular-se de esquemas externalizadas que perpetuam sua marginalização e dependência. A submissão cognitiva gera alienação epistêmica (MALDONADO TORRES (2007) que "auto-sustenta-se" a partir da colonialidade econômica, como status quo evidencia-se a presença de missões conjuntas como IFC, MIGA, GBM-E, SCD, para endividamento médio prazo fazendo como às instituições nacionais percam espaço de decisão interna e submetam-se a agendas externas (DIMANDE, 2023), relegando assim, sua capacidade de definir, produzir e validar saberes em torno do seu contexto histórico, cultural e econômico.

Daí retomamos a Elísio Macamo (2018) "*fomos livres moçambicanos, mas não somos cidadãos*", isto é, não se pode exercer cidadania plena sem que os sujeitos sejam também produtores de conhecimento, sejam livres para optar por soluções técnicas importadas, sejam auto-determinados nos saberes e seus métodos.

CAPITULO III: NOVUM ETHOS DE UMA EPISTEMOLOGIA DESCENTRALIZADA

1. Do Deslocamento epistémico à Justiça Cognitiva: O ethos do Giro Decolonial

O Giro Decolonial é um conceito cunhado por Nelson Maldonado-Torres em 2005, para propor formas novas de pensar, ser e agir no contexto de uma mundividência Eurocêntrica. O conceito foi popularizado por Walter D. Mignolo na sua luta pelo rompimento com a racionalidade eurocêntrica e com às hierarquias de conhecimento instauradas pela modernidade ocidental. Segundo Mignolo (2011), o Giro Decolonial representa "*uma viragem epistémica que desloca o ponto de enunciação do Norte para o Sul, do Centro para às fronteiras*". O Giro decolonial constitui também um esforço consciente de pensar a partir de lugares historicamente silenciados pela matriz colonial do poder.

Mignolo (2009) e Maldonado Torres (2007) usam o termo Giro Decolonial como ampliação da abordagem de Quijano sobre a colonialidade político-económica, evidenciando sua dimensão de Ser e Saber, deste modo, o Giro Decolonial é resistência à sujeição ao logocentrismo europeu e abertura de espaço para outras nacionalidades, modos de conhecer e outros horizontes humanos.

O Giro Decolonial opera uma viragem, do norte para o sul global e com ela a própria descentralização epistémica. Sem Giro Decolonial não há descentralização epistémica. Enquanto a ciência moderna/colonial se erguia com seu ideal de linguagem científica do iluminismo enquanto a mais perfeita de todas por separar o objecto de estudo do pesquisador *ergo hybris del punto cero* (Castro-Gomez 2005c: 14,15) para centrar no ocidente toda produção Epistémica, o giro Decolonial insiste que todo conhecimento é situado e prega a pluralidade do ponto de partida. Existem outros sujeitos de enunciação e a gnose ocidental não é total e o conhecimento não é só válido quando expresso em grego, latim e nas seis línguas modernas imperiais. (MIGNOLO, 2007b:29)

Deslocar o lugar de enunciação é questionar e pôr em decadência o questionário Boaventura de Sousa Santos chama de "império cognitivo" no qual se monopoliza os critérios de validação do conhecimento e se inviabilizam as epistemologias do sul. Segundo Santos (2010), este império constrói uma monocultura do saber científico que promove um epistemicídio, ao destruir ou desqualificar sistemas de saberes não ocidentais.

O Giro Decolonial é uma contraofensiva epistemologicamente empreendida: desmantela as hierarquias cognitivas e propõe uma ecologia de saberes, na qual vários saberes coexistiriam. Tanto do norte global assim como do sul global, uma vez que o Giro Decolonial exige uma atitude de desprendimento, assim, desnaturalizar conceitos e campos conceituais que totalizam uma realidade e dominar técnicas imperiais mas com propósitos decoloniais (MIGNOLO 2007b:39).

Ao invés de tentar universalizar um único saber, promove-se uma interação equitativa, inclusiva e abrangente. Entender que os saberes locais não são apenas para serem tolerados, mas para serem respeitados pois são fundamentais para a construção de um conhecimento útil à humanidade. O Giro decolonial tem como papel estabelecer “*apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial*” (MALDONADO TORRES apud MIGNOLO *ibdem*).

É papel, também, do Giro Decolonial promover a ecologia de saberes, descomprometido com hierarquias Norte-Sul ou Centro-Periferia, como se um fosse mais superior que outro. Para isso, o ethos do Giro Decolonial é de evitar a reprodução de novas opressões. Enrique Dussek observa que “*o primeiro princípio ético é a vida do sujeito, que não deve ser sacrificada em nome de abstrações*” (DUSSEL, 2013: 62) portanto, o respeito ao sujeito Epistémica, a valorização de um conhecimento que seja local e construído num contexto e interação com outros saberes espelham o compromisso de uma epistemologia descentralizada, que por sua vez, tem a diversidade enquanto seu valor máximo, pois, “*a diversidade enquanto modo de pensar levaria a um tratamento mais justo e equitativo das contribuições do Norte e do Sul*”. (SHIVA, 2010?:19)

O processo de desprendimento exige uma atitude radical por parte do sujeito subalterno do sul global, bem assim como o sujeito na periferia do norte global, e esse processo nunca é rápido e fácil, exigindo como atitude a desobediência Epistémica. Para Mignolo (2008), a desobediência epistémica possibilita o desprendimento e este desprendimento por sua vez possibilita o giro decolonial, a ideia da desobediência epistémica é “*substituir a geopolítica de Estado de conhecimento e de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica de estado de essos, línguas, religiões, (...) subjectividades, etc.*” (MIGNOLO, 2008: 290). Por isso, a desobediência Epistémica viabiliza o giro Decolonial enquanto acção ética e política, está desobediência significa recusa do monopólio do pensamento eurocentrado e ir de

contramão as regras impostas pela academia ocidental. Ao mesmo tempo, produzir um conhecimento de fronteira a favor da dignidade e da libertação.

Outro papel do Giro Decolonial é de nesse empreendimento epistemico decolonial garantir que a libertação cognitiva seja também existencial, a decolonialidade do saber é decolonialidade do ser, é graças a esta máxima que se pode deslocar a legitimidade epistemológica para às experiências e cosmovisões locais. Ergo, a desobediência epistémica é um acto de resistência ontológica, em conformidade como nos recorda Dussel (1994), pensar desde o oprimido é afirmar o direito de existir de outro modo.

É partindo desta perspectiva que, o Giro Decolonial não só desestabiliza o "império cognitivo", mas abre espaço para *novus locus* de enunciação, para que sujeitos antes silenciados sejam produtores de conhecimento e não apenas seus objectos. Este reposicionamento do sujeito cognoscente transforma o acto de conhecer em um exercício de diálogo intercultural e interepistémicos, que ao mesmo tempo que é revolucionária é geradora de conhecimento (NASCIMENTO, 2009).

Asante (2007) e Ama Mazama (2007a), defendem através da Afrocentricidade que o resgate das epistemologias africanas constitui uma necessidade de reancorar o conhecimento na experiência e nos valores das comunidades africanas, repondo a agência cognitiva, cultural e prática às estas mesmas comunidades como salienta Mark Christian ao afirmar que "*os intelectuais de ascendência africana têm um papel importante no soerguimento das suas comunidades. Suas pesquisas devem ter utilidade no sentido prático.*" (CHRISTIAN MARK, 2009: 164)

As epistemologias africanas e outras que compõem o sul global conseguem a luz do Giro Decolonial "*uma justiça cognitiva que caminha lado a lado com a justiça social*" (Santos 2010), pois, encontram a partir deste "virar" uma espaço que os reconhece e os legitima. Por isso, a libertação dos seus agentes e dos seus espaços transcende uma dimensão política, e adentra para o campo epistemológico. Aqui não há ponto zero, pois o espaço e a cultura dão ao agir científico uma razão prática centrada nas particularidades espaciais e culturais a que se circunscreve.

Alinhado a esta visão, Castiano (2013), pensado em moldes decoloniais, destaca a importância das narrativas locais e das epistemologias orais como fundamentos de uma filosofia viva e situada, já no contexto de uma Episteme dialógica. Os saberes locais, devem emergir do diálogo entre a

experiência histórica, a sabedoria ancestral e às exigências pós-coloniais de justiça, liberdade e inclusão, por isso que “*o nosso dedo acusador deve virar-se para as condições e possibilidades epistêmicas para uma abertura conceptual na própria ciência; [...] olhar-se para a possibilidade de uma prática de intersubjectivação, para um diálogo conceptual entre filosofia profissional e o saber filosófico dos sages locais*”. (CASTIANO 2013:24)

O Giro Decolonial descentraliza a produção de conhecimento científico também através da pluridiversidade, e intersubjectividade seus valores centrais. MIGNOLO (2010) desenvolve o conceito de pluridiversidade para propor a coexistência de múltiplas racionalidades, superando a universalidade abstrata da modernidade europeia. Outrossim, a intersubjectivação tal como propõe Dussel (1994) e Castiano (2011), ocorre com o estabelecido horizontal entre sujeitos de conhecimento, reconhecendo que todo saber nasce do encontro e da troca. Conjugando, estas atitudes levam a valorização dos saberes locais como forma de resistência ao epistemicídio oriundo da diferença colonial e a afirmação da dignidade dos povos do sul. Ademais, a articulação destes valores e dimensões, desagua numa epistemologia descentralizada e descolonizada, cujo compromisso é com a liberdade e com o homem.

A liberdade é *o novum ethos* e pilar da descentralização, isto, enquanto nas instituições de ensino não existir liberdade para expressar e nas instituições politico-juridas não existir liberdade para expressar e legislar dentro do desprendimento com a lógica colonial, não haverá descentralização e a decolonização não estará em marcha. O *Novum Ethos* que é o de liberdade, caminha em contramão com o *ethos imperial*, que segundo Enrique Dussel “*encontra-se a certeza disciplinada do burocrata ou do fanático que cumpre diariamente seus deveres pátrios e religiosos com escrupulosa consciência moral de fazer avançar o caminho da civilização, da cultura, da democracia, da liberdade*” e faz isso por meio “*assassinato, da chantagem, da corrupção, da exploração, da fome, do sofrimento da periferia*”. (DUSSEL, 1976:78 e 79) É importante a academia seria livre para expressar e a política volte-se para o homem, outrossim, é preciso ter em conta que a actitude decolonial transcende a este horizonte, outrossim, entenda-se que,

A liberdade epistêmica é diferente da liberdade acadêmica. A liberdade acadêmica se refere à autonomia institucional das universidades e ao direito de expressar diversas ideias, incluindo aquelas críticas às autoridades e aos líderes políticos. A liberdade epistêmica é muito mais ampla e profunda. Ela se refere à justiça cognitiva; chama nossa atenção para o conteúdo daquilo que somos livres para expressar e em que termos. A justiça cognitiva, conforme definida por Boaventura

de Sousa Santos (2014), baseia-se no reconhecimento de diversas formas de conhecimento pelas quais os seres humanos em todo o mundo dão sentido à sua existência.

A liberdade epistêmica trata da democratização do 'conhecimento', de sua atual representação no singular para o plural, conhecido como 'conhecimentos'. Ela também se opõe à sobre-representação (*opcit*) do pensamento eurocêntrico no conhecimento, na teoria social e na educação. A liberdade epistêmica é fundamental na luta mais ampla pela descolonização, pois possibilita o surgimento da necessária consciência crítica decolonial. (NDLUVU-GATSHENI, 2018:4)

A descolonização Epistêmica não deve, no entanto, transformar-se em uma nova ortodoxia, para tal, precisa evitar transformar a crítica decolonial em um essencialismo invertido. É nesse ponto que o diálogo entre o giro Decolonial e às epistêmicas se torna frutífero, visto que ambos criticam o eurocentrismo mas defendem uma abertura radical ao outro. Santos (2018), afirma que esta epistemologia é dialógica e relacional, não hierárquica, não se define pela negação ao Ocidente, mas pela construção de pontes cognitivas que permitam a convivência e o reconhecimento mútuo.

A luz do pensamento de Walter Dignolo e do grupo M/C, é possível propor uma epistemologia livre das relações geopolíticas de pretensão hegemônica, libertadora e dialógica. Há um desprendimento urgente e necessário que deve ser feito ao nível político e econômico, de modo a incorporação de saberes tradicionais nos currículos, e para tal, *“a desculpa para não introduzir os saberes locais nas instituições formais de ensino não deve repousar na questão da língua”* ou quaisquer questões que sejam preconceituosas. Em simultâneo a isso, deve se construir espaços de investigação baseados na escuta e no diálogo, na cooperação e na reciprocidade, o ethos libertador de Dussel deve permear a intersubjetividade substituindo a lógica colonial por uma lógica de encontro.

O Giro Decolonial é mais que um paradigma, é um convite a transformação ontológica e Epistêmica orientada pela dignidade, justiça e liberdade.

2. Ecologia de Saberes e Pluriversidade como fundamentos da Descentralização Epistémica

A descentralização Epistémica da qual o Giro Decolonial se ocupa, se assenta na premissa da negação ao monólito científico moderno e sua autoridade “universal”. Desta premissa, emerge a pluriversidade e a ecologia de saberes enquanto fundamentos para a construção de um paradigma cognitivo que torna possível a superação da hegemonia científica europeia e que incorpore as múltiplas formas de conhecer, interpretar e formar a realidade. Neste sentido, “*a ecologia de saberes é uma contra epistemologia [...] procura dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista e propositivo.*” (SANTOS, 47: 2009b), pelo que congrega de forma crítica com diferentes racionalidades.

Nesta convivência com diferentes realidades, o saber científico deixa de ser o único referencial legítimo e passa a dialogar com saberes locais. Não é uma sobreposição de epistemes exentos de crítica, mas trata-se de uma orientação política à justiça cognitiva, manifesta como reconhecimento a diversidade de experiências e a legitimidade das diferentes formas de conhecer.

O abandono do vácuo universal enfatizado pela ciência moderna, faz com que o Giro Decolonial abra espaço para que os contextos específicos (geográficos, culturais e históricos) sejam considerados na produção do conhecimento. Deste modo, a ecologia de saberes requer uma abertura radical que sobrevive da recusa constante da hierarquização Nor-Sul e Centro-periferia, marcos da colonialidade do saber. A afirmação de Mignolo (2010: 45), de que a pluriversidade emerge como contraponto a universalidade abstrata da modernidade europeia, reconhecendo a coexistência de múltiplas racionalidades e modos de vida, dialoga com o que Santos (2009b) afirma no contexto de intersubjectivação enquanto inter-conhecimento. Diz que,

“Num regime de ecologia de saberes, a busca de inter-subjectividade é tão importante quanto complexa. Dado que diferentes práticas de conhecimento têm lugar em diferentes escalas espaciais e de acordo com diferentes durações e ritmos, a inter-subjectividade requer também a disposição para conhecer e agir em escalas diferentes (inter-escalaridade) e articulando diferentes durações (inter-temporalidade). Muitas das experiências subalternas de resistência são locais ou foram localizadas e assim tornadas irrelevantes ou inexistentes pelo conhecimento

abissal moderno, o único capaz de gerar experiências globais.”(SANTOS, 2009b:50)

A actuação da inter-subjectivação como possibilidade de uma ecologia de saberes e destruição da geopolítica de conhecimento, implica a superação da diferença ontológica. Isto é, remoção do racismo epistemológico e do relativismo cultural na produção científica, tanto na periferia do norte e tanto nos centros da periferia. O problema é que *“a preocupação com a autodeterminação foi conectada à necessidade de se ‘tornar civilizado’”*. (MBEMBE, 2001: 178) Não há civilização, a autodeterminação proposta através da ecologia de saberes sublinha a necessidade de reancorar o conhecimento às experiências locais.

E isso implica, segundo Castiano (2013: 45) deixar que tal conhecimento seja fruto do diálogo entre as experiências históricas, sabedoria ancestral e exigências pós-coloniais de justiça, inclusão e Liberdade. A produção de conhecimento deixa de ser um empreendimento exclusivo da academia ocidental e passa a reconhecer os sujeitos subalternos como agentes cognoscentes.

O diálogo horizontal, como diz Castiano (2015) é o rompimento com as epistemologias moderno/coloniais, substituindo-os por encontros intepistemáticos, nos quais a produção de conhecimento se realiza por meio da partilha, da troca e do entendimento. Do reconhecimento mútuo e da colaboração. A horizontalidade é, portanto, um elemento estruturante da descentralização epistémica.

A denúncia feita por Achile Mbembe (2001), que diz respeito às epistemologias do Sul que assumem uma postura Epistémica ocidental (para legitimar sua cientificidade) confundido autodeterminação com ‘civilização’, reafirma-se a ancoragem aos saberes locais e premissas supra mencionadas, mas também a uma resistência cultural e valorização das epistemologias locais nos moldes do Filósofo Africano, Ergimino Mucale, o qual entende que estas constituem condição para construção de identidades epistemológicas próprias. E interpretando o autor, nota-se que resistência cultural deve ter como atitude primária o resnascimento cultural, que

Traduz-se como o regresso destes de uma identidade e autodefinição emprestadas para uma identidade e autodefinição próprias” e isso exige que o diálogo use a linguagem de libertação que é o “instrumento essencial da coesão social, representa a cosmovisão da comunidade que a usa; é ela que providencia a compreensão da realidade de um dado povo. (MUCALE 2013:167)

Tal como apontou-se no primeiro capítulo da presente pesquisa, a disciplina (educação formal) esteve ao serviço do processo de colonização, que além de material foi também mental. Diante desta evidência, é preciso que no processo dialógico haja expurgação de conceitos e procedimentos oriundos da estrutural formal da colonização mental, isto é, a educação deve ser livre. Mazula (1995:78) e Mucale (2013: 194), concordam em afirmarem que os processos curriculares e instituições de ensino foram capturadas pelo colonialismo e mesmo no contexto pós-independência sua lógica colonial prevalece, necessitando de reformas, paradigmas dialógicos e libertadores.

É preciso por “na lupa” às instituições de ensino e as políticas que às regem. Torná-las menos dependentes de instituições internacionais que perpetuam a colonialidade do poder e do saber. Instituir a ecologia do saber e a pluriversidade como projetos político-acadêmicos e não apenas como parte da abordagem crítica pós colonial. Na mesma senta, criar espaços de diálogo para novas e várias comunidades epistemológicas em contramão à colonialidade global, fazer do Giro Decolonial possibilidade de justiça cognitiva e de produção de saber que regenera dignidade de seus cientistas em qualquer tempo e espaço. Como arma contra o epistemicídio, o Giro Decolonial não se deve limitar a negação do norte como vaidade Epistémica, mas para sustentar de forma crítica a liberdade epistemológica, possibilitando a emergência de novos horizontes de pensamento que coabitem de forma ética e respeitosa.

Conclusão

A presente monografia teve como título “*A problemática da Geopolítica do conhecimento: o papel do Giro Decolonial para a descentralização epistémica em Walter Dignolo*”. Teve como objectivo central compreender o papel do Giro Decolonial, tal como formulado por Dignolo, na descentralização epistémica, bem como na superação da Geopolítica do conhecimento. Durante a pesquisa, verificou-se que a Modernidade historicamente apresentada como símbolo de progresso e emancipação racional, tornou-se simultaneamente num espaço de emergência da colonialidade. Tendo a pesquisa concluído que de facto a tese Modernidade é colonialidade é verídica, pois este fenómeno da colonialidade manifesta-se economicamente, politicamente e cognitivamente.

Chegando a conclusão supra, a pesquisa buscou a partir do primeiro capítulo, demonstrar que a epistemologia Decolonial emerge como resposta crítica à permanência das estruturas coloniais de poder e saber. Alimentando-se da teoria Decolonial, evidenciou-se que a colonialidade é o lado obscuro da modernidade e que o conhecimento ocidental se constitui a partir de um ponto de enunciação eurocentrica, que Dignolo e o grupo M/C chamam de “Mito do Ponto Zero”. Esta neutralidade e universalidade científica serviu de instrumento de exclusão e epistemicídio.

No segundo capítulo foi analisada a relevância do Giro Decolonial enquanto projecto de resistência epistémica. Dignolo (2007) propõe a “epistemologias de fronteira” como “rampa” para desobediência cognitiva, de modo a reivindicar o direito de pensar a partir das margens. Maldonado-Torres reforça esta ideia ao identificar a colonialidade do Ser como expressão mais profunda da dominação, ao afectar a própria subjectividade e humanidade dos povos subalternizados.

O grito Decolonial não se limita a uma virada epistemologica que reivindica os lugares de fala e voz aos saberes ora expurgados pela ordem epistémica da modernidade, mas é uma intervenção para a necessidade de diálogo livre de relativismos culturais e epistemologicos, de modo a se edificar uma epistemologia plural.

Pensando na possibilidade desta epistemologia plural, a pesquisa buscou dentro do contexto moçambicano identificar pressupostos de colonialidade, e como retórica desta, pressupostos Decolonial. No primeiro aspecto, destacou-se com base na contribuição recente de Hanlon (2025), que instituições como o FMI e o Banco Mundial reproduzem mecanismos de dependência estrutural que perpetuam à desigualdade global. Esta relação de dependência não é apenas

económica, como também epistemológica na medida que impõe medidas de desenvolvimento baseado nas políticas europeias e regras ditadas por estas instituições económicas internacionais e suas corporações.

Castiano e Ngoenha (2011), foram essenciais para a reflexão sobre a necessidade de reconstrução do pensamento africano a partir de fundamentos próprios. Ambos defendem a formação de um “novo homem moçambicano”, capaz de integrar os saberes locais aos científicos, superando a alienação cognitiva herdada da modernidade colonial.

A colonialidade é um fenómeno global e estrutural, sua manifestação transcende o domínio político e se inscreve na produção e circulação de saberes dentro do sistema-mundo moderno/colonial, tal como enfatizado por Aníbal Quijano. A hierarquização dos saberes faz do sul objecto-consumidor e do norte sujeito-produtor, esta assimetria legítima a inferiorização dos saberes locais e a dependência cognitiva.

Analisar a pós-modernidade permitiu perceber que está, longe de representar uma ruptura com a modernidade, reproduz sob novas formas as lógicas de colonialidade. A ideologia Neoliberal, a globalização e o individualismo contemporâneo, como apontam Lyotard e Lipovetsky, não eliminam a estrutura hierárquica do mundo, apenas deslocam sua expressão. E ainda, mesmo a escola crítica europeia que pelejou contra a modernidade, como no caso de Habermas, tinha como objectivo resgate do aspecto formal da modernidade e nunca expurgar a colonialidade e enunciados que dotam a Europa e o ocidente no geral, de poder epistémico fazendo o saber estar ainda centrado nos centros hegemónicos do norte global, mesmo na era da informação e conectividade.

Metodologicamente, o estudo baseou-se no método bibliográfico, auxiliado na técnica da Hermenêutica textual, permitindo uma leitura crítica e comparativa entre as diferentes concepções teóricas sobre a colonialidade e a decolonialidade. O método revelou-se eficaz na articulação entre autores de diferentes contextos geopolíticos para enriquecer a abordagem da questão epistémica.

Com as reflexões desenvolvidas, conclui-se que a decolonialidade não é apenas uma corrente teórica ou um simples movimento académico, mas um projecto ético, político e epistemológico de libertação. O Giro Decolonial propõe uma mudança de paradigma que não se limita à denúncia do eurocentrismo, mas reivindica a construção de um conhecimento pluriversal, fundado no diálogo

entre saberes. Tal perspectiva implica reconhecer que nenhum conhecimento é neutro, e que todo saber se produz a partir de um lugar de enunciação geopolítico e necessariamente situado.

No contexto de Moçambique e de África em geral, revela-se urgente a adoção de um pensamento Decolonial. Isso passaria pela adoção de modelos ou paradigmas de desenvolvimento socioeconômico focado no homem e nas comunidades, como o paradigma de desenvolvimento endógeno, na promoção de políticas públicas e acadêmicas que incentivem a valorização dos saberes locais, a revisão dos currículos e a criação de espaços de debate intercultural que desafiem o monopólio epistêmico ocidental. A emancipação epistêmica perpassa, portanto, da reapropriação das memórias históricas e pelo reconhecimento da diversidade e de formas de conhecer e de existir.

Nesse sentido, conclui-se também que, a liberdade é o *novum ethos* de uma epistemologia decolonizada. Sem a liberdade enquanto nova ordem de produção de conhecimento não há possibilidade da pluriversidade e de uma ecologia de saberes. A decolonização das instituições e os novos currículos, devem considerar os diversos saberes e incorporá-los na academia consoante as categorias de tempo e espaço, isto, devem ser saberes que dialogam com o local e o tempo no qual estão epistemicamente situados.

Em jeito de síntese, o estudo afirma a pertinência da decolonialidade como instrumento de libertação cognitiva e social. Walter D. Mignolo (2017) ensina que “*a opção Decolonial não é um simples gesto acadêmico, mas uma escolha ética que redefine a própria noção de humanidade*”, por isso, ao resgatar esta perspectiva a presente investigação busca contribuir na reconstrução de uma filosofia crítica e inovadora, capaz de afirmar a dignidade dos Saberes e das Experiências históricas dos povos do Sul Global.

Referências bibliográficas

ASANTE, Molef kete. (2007). *“An Afrocentric Manifesto”*. Malden: Polity Press.

_____. (2009). *“Afrocentricidade como um novo paradigma”* in NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org). (2009). *“Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora”*. São Paulo: Selo Negro;

BALESTRIN, Luciana. (2013). *“América Latina e o giro decolonial”*. In Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, pp. 89-117.

BAUDRILLARD, Jean. (1981). *“Simulacros e Simulação”*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d’Água;

BERNADINO-COSTA; Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs). (2018). *“Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico”*. Belo Horizonte : Autêntica Editora;

CABRAL, A. Roldão. (2022). *“Do Conceito da Pós-modernidade ao de Modernidade Líquida na obra de Zygmunt Bauman”* in VV.AA. (2022). *“Projeção, Saúde e Vida”* . Sl. V.3, nr 2 – (pág. 9-20)

CASTIANO, José P. (2013). *“Os saberes locais na Academia: Condições e Possibilidades da sua Legitimação”*. Maputo: Universidade Pedagógica/CEMEC;

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005c). *“La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada”*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_____. (2021). *“Pós-colonialidade explicada às crianças”*. Trad: Rafael Leopoldo. Minas Gerais: Letramento;

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (Coords.). (2008). *“El Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores;

CHRISTIAN, Mark. (2009). *“Conexões da diáspora africana: Uma resposta aos críticos da Afrocentricidade”*. In NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org). (2009). *“Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora”*. São Paulo: Selo Negro;

DIMANDE, Cristina. (2023). “MEFMI, IMF and World Bank Jointly Assist Mozambique to Develop a Medium-Term Debt Management Strategy and an Annual Borrowing Plan”. Harare: MEFMI.

DU BOIS, Wiliam E.B. (1998). “*As Almas da gente negra*”. Trad. José Luiz Pereira da Costa. [S.l.: Sn.]

DUSSEL, Enrique. (1976). “*Filosofia da Libertação na América Latina*”. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Layola

EZE, Emmanuel Chukwudi. (2000?). “*A Filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano*”. [s.l.]: UNILAB

FERRÃO, Manuela (Org.) *et all.* (2005). “*Livros proibidos no Estado Novo*”. 2ª Ed. Lisboa: Assembleia da República;

FOUCAULT, Michael. (1996). “*A Ordem do discurso*”. 5ª Ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Layola;

GARVEY, Marcus. (2019). “*Procure por mim na tempestade. De pé, Raça poderosa!*”. In “*Povo preto, Pan-Africanismo e Poder preto*”. Org. Al-Ba. [sn.: sl.]

GROSFUGUEL, Ramón. (2011). “*Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, Decolonial, and Global Coloniality*”. In *Tansmodernity: Journal of peripheral cultural production of the Luso-hispanic Word*. ISSN: 2154-1361

HANBURY, Lemos *et all.* (2024). “*Unequal exchange of labour in the World Economy*”. In *Nature Communication*, nr 15, 6298.

HANLON, Joseph. (2025). “*Moçambique recolonizado através da corrupção: Como o FMI criou um estado oligárquico*”. Trad. Teresa Lima. Maputo: Ethale Publishing;

HICKEL, J., HANBURY LEMOS, M., & BARBOUR, F. (2024). “*Unequal exchange of labour in the world economy*”. *Nature Communications*, 15, 6298.

HILL, Robert A. (2014). “*The Marcus Garvey an Universal Negro Improvement Association Papers*”. London: Duke University

- LACHLER, Ulrich; WALKER, David Ian. (2018). “*Mozambique jobs Diagnostic*”. Volume 1 – Analytics. Washington: BM;
- LIMA, Paula. Sophia. B. de. (2016). “*Moçambique como lugar de interrogação: a modernidade em Elísio Macamo e Severino Ngoenha.*” Cape Town: African Minds.
- LIPOVETSKY, Gilles. (2004c). “*Metamorfose da cultura liberal: ética, mídia e empresa*”. Trad. Juremir Silva. São Paulo: Sulina;
- _____. (2005b). “*A Era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneos*”. Trad. Therezinha Monteiro. São Paulo: Manole;
- _____. (2018?a). “*A Era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*”. [s.l.: s.n.]
- LOCKE, Alain. (1925?) “*The New Negro*”. [sl.: sn]
- LUKÁCS, György. (1974). “*História e consciência de classe.*” Rio de Janeiro: Zahar.
- LUNDELL, Mark. (2017). “*Estratégia do Grupo Banco Mundial em Moçambique: anos fiscais 2017-2021.* [s.l.]: Grupo Banco Mundial
- LYOTARD, Jean-François. (2009). “*A condição pós-moderna. Trad. Ricardo*”. 12ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio
- MACAMO, Elísio. (2018). “*The silences undermining citizenship in Mozambique.*” Maputo: Club o Mozambique.
- MAIA, Bruna Sorraia Ribeiro (2019). “*A Atualização da Polêmica Racial nas Postagens dos Novos Espaços Virtuais de Socialização*”. Ceará: UNILAB.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2007). “*On the Coloniality of Being: Cultural Studies*”. Vol. 21. [s.l.]: Routledge;
- _____. (2009). “*A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: Modernidade, Império e Colonialidade*”. In “*Epistemologias do Sul: série de conhecimento e instituições*”. Coimbra: Almeida;
- _____. (2004). “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un conceito*”. In “*Teoría crítica y descolonización*” Org. Walter Mignolo *et al.* [SI]: Duke University

_____. (2018). “*Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas*” in Joaze Bernadino-Costa; Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel (orgs). (2018). “*Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*”. Belo Horizonte : Autêntica Editora;

MARX, Karl. (2011). “*Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*”. São Paulo: Boitempo.

MAZAMA, Ama. (2009b). “*Afrocentricidade como um novo paradigma*” in Elisa Larkin Nascimento. (org). (2009) “*Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*”. São Paulo: Selo Negro;

_____. *et all.* (2007a). “*Africa in 21 Century: Toward a new Future*”. Abingdon: Routledge;

MAZULA, Brasão. (1995). “*Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985*”. Maputo: Afrontamento

MBEMBE, Achile. (2001). “*As Formas Africanas de Auto-Inscrição*”. In “*Revista Estudos Afro-Asiáticos*”. Trad: Patrícia Farias. Chicago: Textos & Formas. Ano 23, nº1, 3ª Rev.

MIGNOLO, Walter. (2003). “*Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*”. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG

_____. (2007). “*El Pensamento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifesto e um caso*”, in “*Periodico Tabula Rasa*”. Bogotá: SciELO.

_____. (2008). “*Desobediencia Epistémica: Uma Opcao descolonial e o significado de identidade em Política*”. Trad. Angela Lopes. Carolina do Norte: Durke University

_____. (2010). “*Deccolonising the University: The Chanllenge of the twenty-first century.* [s.l.] : Routledge;

_____. (2011). “*The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options.*” Durham: Duke University Press.

_____. (2017). “*Colonialidade: O Lado mais escuro da Modernidade*” Trad. Marco Oliveira RJ: RBCS nr 94 vol 32)

- MUCALE, Ergimino Pedro. (2013). *“Afroceptricidade- Complexidade e Liberdade”*. Maputo: Paulinas
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). (2008). *“A matriz africana do mundo”*. São Paulo: Selo Negro;
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. (2009). *“Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica Inovadora”*. São Paulo: Selo Negro;
- NDLUVU-GATSHENI, Sabelo J. (2018). *“Busquem primeiro a liberdade epistémica”* in Sabelo Dluvu-Gatshene. (2018). *“Liberdade Epistémica em África: Desprovincialização e Decolonização”*. Londres: Routledge;
- NGOENHA, Severino E; CASTIANO José P. (2011). *“Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política”*. Maputo: Educar;
- QUIJANO, Aníbal. (2000). *“Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”*. Nepantla: Views from South, v. 1, n. 3, p. 533-580
- QUIJANO, Aníbal. (2007). *“Coloniality and Modernity/Rationality”*. In Moraña, D., Dussel, E., & Jáuregui, C. (Eds.). *“Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate”*. Durham: Duke University Press.
- RABAKA, R. (2015). *“As Almas da Gente Negra como Geopolítica decolonial”*. In R. Rabaka (org.). *“Repensando o pensamento anticolonial: O legado do Renascimento de Harlem e dos Pan-Africanistas”*. (Págs. 27- 61). [SI]: Tradução Livre;
- RAMOSE, Magobe B. (2011). *“Sobre a Legitimidade e o estudo da Filosofia Africano”*. Trad. Rafael Medina Lopes. Pretória: [s:n];
- RAMOSE, Magobe B. (2009). *“Globalização e Ubuntu”*. In *“Epistemologias do Sul: série de conhecimento e instituições”*. Coimbra: Almeida;
- SANTOS, Boaventura (2010). *“Epistemologias do sul”*. Coimbra: Almedina
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2009b). *“Para além do Pensamento Abissal: Linhas Globais a uma ecologia de saberes”* in *“Epistemologias do Sul: Série de conhecimentos e instituições”*. Coimbra: Almedina

SANTOS, Boaventura. (2018). *"O Fim do império cognitivo: A afirmação das Epistemologias do Sul"*. Coimbra: Almedina

SEVERINO, António Joaquim. (2007). *"Metodologia do Trabalho Científico"*. 23ª ed. São Paulo: Cortez;

SPIVAK, Gayatri Chakravorty.(2010). *"Pode o subalterno falar?"*. Trad. ALMEIDA, Sandra; FEITOSA, Marcos; FEITOSA, André. Belo Horizonte: UFMG.

VIEIRA, C. De Mello. (1934). *"A Agricultura"*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

WALSH, Catharine. (2014). *"Lo Pedagogo y decolonial: Entretejiendo caminos"*. Querétaro: En Cortito que's pa'largo