

A COLONIALIDADE DO SABER: uma proposta epistemológica decolonial para (re)pensar o Direito

THE COLONIALITY OF KNOWLEDGE: a decolonial epistemological proposal to (re)think Law

Deo Campos DUTRA¹

Universidade Católica de Brasília (UCB)

Fabiano Henrique de OLIVEIRA²

Universidade Católica de Brasília (UCB)

Resumo: O presente artigo resgata a trajetória dos paradigmas e a racionalidade da ciência para entender como se constituiu a colonialidade do saber. A identificação dessa colonialidade, por sua vez, dá visibilidade à formação de uma totalidade que resulta na exclusão e silenciamento de conhecimentos periféricos, na construção do conhecimento dito científico. Assim, problematiza-se de que forma a racionalidade científica moderna, e a relação de colonialidade do saber dela decorrente, perpetrou suas marcas e limitou a forma de se produzir o conhecimento jurídico. Desta maneira, a pesquisa objetiva demonstrar como a racionalidade científica se projetou como totalidade e teve papel estruturante na colonialidade/modernidade do saber, contribuindo para a exclusão de todas as formas de conhecimento heterogêneos que se encontram à margem do padrão referencial eurocêntrico. Por fim, o trabalho aponta a proposta decolonial como alternativa epistemológica para que os estudos jurídicos possam produzir novas opções teóricas legítimas e condizentes com a realidade sócio-histórica do Brasil. Com o intuito desconstituir a forma de produção padrão eurocentrada, não situada, objetiva e dita neutra do conhecimento, o presente trabalho adota um método híbrido, dedutivo e decolonial para se chegar a uma epistemologia de fronteira ou inter-epistemologia.

Palavras-chave: Epistemologia. Colonialidade do Saber. Decolonialidade.

¹ Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e pela Universidade Paris X, França. Mestre em Ciências Jurídicas pela PUC-RJ. Mestre em Direito Comparado pela Universidade de Paris 1 - *Panthéon* Sorbonne. Professor do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* - Mestrado em Direito pela Universidade Católica de Brasília (UCB) – E-mail: deocamposdutra@gmail.com – Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7875-5989>.

² Mestre em Direito pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Mestre em Cultura Jurídica de Tripla titulação pela *Seguridad, Justicia y Derecho* – Universitat de Girona, Espanha; Universidad Austral de Chile, Chile; e Università degli Studi di Genova, Itália. Juiz Federal Substituto no Tribunal Regional Federal da 4ª Região – E-mail: fho.de.oliveira@gmail.com – Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-5017-5713>.

Abstract: this article rescues the trajectory of paradigms and the rationality of science to understand how the coloniality of knowledge was constituted. Identifying this coloniality, in turn, gives visibility to forming a totality that results in the exclusion and silencing of peripheral knowledge in the construction of so-called scientific knowledge. Thus, it is problematized how modern scientific rationality and the relationship of coloniality of knowledge resulting from it perpetuated its marks and limited how legal knowledge was produced. In this way, the research aims to demonstrate how scientific rationality was projected as a totality and played a structuring role in the coloniality/modernity of knowledge, contributing to excluding all forms of heterogeneous knowledge on the margins of the Eurocentric reference standard. Finally, the work points to the decolonial proposal as an epistemological alternative so that legal studies can produce new legitimate theoretical options consistent with the socio-historical reality of Brazil. The present work adopts a hybrid, deductive, and decolonial method to arrive at a border epistemology or inter-epistemology.

Keywords: Epistemology. Coloniality of Knowledge. Decoloniality.

Introdução

A produção do conhecimento jurídico brasileiro é marcada por processos caracterizados por transplantes jurídicos de conceitos, teorias e jurisprudências oriundos do Norte Global. Esta transferência, por sua vez, é geralmente realizada por atitudes intelectuais acríticas por parte da academia brasileira que, ao recepcionar a produção intelectual produzida nos grandes centros acadêmicos ocidentais, o faz de forma irrefletida, evidenciando o controle cognitivo que marca esse mal nomeado diálogo entre pesquisadores.

Esses itens jurídicos incorporados, por sua vez, são geralmente produzidos dentro de um processo definido por paradigmas da racionalidade da ciência, que resultam naquilo que ficou designado como a colonialidade do saber. Essa colonialidade, por sua vez, abre caminho para uma arquitetura de exploração e violência, onde a formação do entendimento do “outro” resulta na exclusão, subalternização, apagamento e silenciamento de povos que se encontram fora da Europa.

A aliança entre a incorporação acrítica de teoria jurídicas oriundas do Norte Global, caracterizadas pela colonialidade, e o sistema de justiça de um país marcado por uma formação social caracterizada pela exclusão e violência, resultam em processos profundamente contraproducentes, quando não nocivos para a produção e aplicação do conhecimento jurídico brasileiro. É preciso, portanto, pensar a respeito.

Esta pesquisa tem como intuito problematizar de que forma a racionalidade científica, e a relação de colonialidade do saber dela decorrente, perpetrou suas marcas e limitou a forma de

A COLONIALIDADE DO SABER

se produzir conhecimento e quais foram seus impactos no Direito. Para responder esse questionamento, este estudo tem como objetivo demonstrar como a racionalidade científica se projetou como totalidade e teve papel estruturante na colonialidade/modernidade do saber, com atuação na exclusão de todas as formas de conhecimento heterogêneos que se encontram à margem do padrão referencial eurocêntrico.

Para alcançar este objetivo, esta pesquisa se divide em alguns momentos. No primeiro deles pretendemos analisar a trajetória dos paradigmas da racionalidade científica, sua operatividade técnica de formação da totalidade, seleção de saberes e padrões de pensamento. Da mesma maneira investigamos seu utilitarismo e instrumentalidade, nas relações sociais e de poder, e como isso influenciou na produção da colonialidade do saber e nos pilares da episteme moderna, na definição do que é ou o que não é conhecimento científico, metodologia e justificativas relevantes como modelo referencial a ser seguido por quem quer produzir conhecimento científico.

Analisada a construção do conhecimento científico moderno, avançamos a um segundo momento, em que pretendemos abordar como a colonialidade do saber atuou na sustentação da forma de produção do conhecimento científico, para desconsiderar todas as outras formas de epistemologias que não se encaixem no padrão referencial eurocentrado e observar como isso impactou de forma definitiva o conhecimento jurídico.

A partir dessas investigações iniciais buscaremos apresentar a proposta decolonial como projeto de virada epistêmica. Este projeto, acreditamos, pode contribuir de forma essencial à produção de um conhecimento jurídico crítico e condizente com a realidade sócio-histórica brasileira.

Nesse sentido, utiliza-se de um método híbrido, dedutivo e decolonial para se chegar a uma epistemologia de fronteira ou inter-epistemologia, pois a pesquisa tem como alvo desconstituir a alegada forma de produção padrão, eurocentrada, não situada, objetiva e neutra do conhecimento.

1 A trajetória dos paradigmas do conhecimento: para entender os padrões epistemológicos da modernidade

A modernidade é caracterizada por uma série de acontecimentos que transformaram as formas de ser, fazer, pensar, governar e estruturar o poder, a institucionalidade e as relações

A COLONIALIDADE DO SABER

sociais. Uma de suas principais características é a formulação de uma nova matriz do conhecimento entrecruzada com as emergentes relações de produção e uma nova organização de hierarquias sociais.

Essa série de eventos, ocupações e revoluções é marcada pela emergência do capitalismo, surgimento e ampliação dos aglomerados urbanos, da produção e concentração de riquezas, da pilhagem e exploração das colônias, da extração econômica do trabalho dos sujeitos escravizados, da nova organização da divisão racial, étnica, sexual, de gênero e social do trabalho que formaram uma hierarquização interseccional das relações sociais, econômicas e de poder (González, 2020, p. 35).

Nesse sentido, a colonialidade não pode ser entendida apenas sob o viés da classificação social, mas sim como um dos eixos de poder que “atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, ao trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas” (Lugones, 2020, p. 57).

Esses conjuntos de poderes e relações influenciaram e constituíram os paradigmas do conhecimento tido como relevantes para continuidade da lógica estruturante a partir de então, com a formação da uniformidade de métodos, seleção de saberes, organização de padrões de pensamento, separação de subjetividades e objetos, assim como a constituição de uma totalidade epistemológica capaz de ocultar ou excluir aquilo que não se encaixa dentro de sua lógica.

Entretanto, para entender a matriz dos principais paradigmas científicos da modernidade é preciso compreender a relação da ciência com a racionalidade — inclusive antes da modernidade —, bem como os caminhos e transições, observando os movimentos da compreensão da razão: da multiplicidade à unidade, da diversidade à totalidade, da objetividade à subjetividade e desta à formalidade subjetivizada.

Da mesma forma, é fundamental questionar como ocorreu o movimento de demarcação entre o que era considerado científico e não científico, a pluralidade dentro da ciência, para depois, no tópico seguinte, verificar a relevância das concepções de ciência que se diferenciam da epistemologia do ocidente e norte global (Santos, 2021, p. 77).

Antes da modernidade, havia a prevalência de uma maneira de conhecer fundada principalmente em uma cosmovisão partilhada pelos membros de determinado agrupamento social de acordo com um conjunto objetivo de valores.

A COLONIALIDADE DO SABER

Celso Ludwig (2013, p. 105) aponta que o mundo grego era compreendido a partir do paradigma do ser. Desde os pré-socráticos se toma a questão ontológica do ser, como ponto de partida. Depois, o paradigma do ser como compreensão e saber passa da multiplicidade em direção a uma unidade que representaria uma totalidade, de modo que o não ser não tem sentido, não seria verdadeiro e estaria fora da totalidade estabelecida por aquele conjunto de ideias e valores.

Paolo Grossi (2005), por sua vez, observa que na Idade Média a produção do conhecimento era influenciada e disciplinada por uma base objetiva de valores religiosos, que traduziam uma cosmovisão a partir de enunciados gerais, dogmas e instituições que preordenavam a forma de compreender o mundo.

Assim, foi organizada uma estrutura de saber-poder pela Igreja Católica que se expressava em formas sofisticadas de controle sobre a produção de conhecimento. A própria produção de conhecimento e informações escritas deveria, antes de tudo, ser submetidas aos monges copistas que faziam a adaptação do saber e conhecimento a correção do pensamento católico. Essa adequação, por sua vez, frequentemente precisava ser compatibilizada com a filosofia patrística de Santo Agostinho, a qual integra ao cristianismo a dicotomia platônica entre o mundo terreno — imperfeito, sensível, material e temporal — apresentado pela cidade dos homens e o mundo celeste — perfeito, eterno, espiritual e religioso — manifestado na cidade de Deus (Prodi, 2005, p. 37-45 e 114-115).

No pensamento ideológico medieval a fé religiosa precede à razão de modo que a realidade é vista previamente constituída por Deus. Aos indivíduos, era dado descobrir e verificar aquela realidade estática existente. No âmbito jurídico, por exemplo, seria diante da justificativa de revelação do Direito da natureza das coisas que veio a se denominar de naturalismo jurídico (Grossi, 2014, p. 80).

Neste contexto, a cosmovisão que antecede a modernidade em seus diversos períodos era formada por um conjunto estável de valores, significações e conceitos que determinavam o modo e a forma de algo ser conhecido. Max Horkheimer (2015, p. 18) refere que a razão anterior à modernidade tinha a função de explicar e determinar a realidade em todas as suas esferas. Essa razão tinha fundamento de princípios gerais em explicar o destino humano e se constituía como uma entidade ou um poder espiritual que atuava em cada pessoa, se estabelecendo no arbítrio supremo como força criativa justificante das ideias e das coisas, tão abrangente que, ao ser definida, sua pretensão era ultrapassar a mera regulação entre meios e fins.

A COLONIALIDADE DO SABER

Sem desconsiderar por completo a subjetividade, era entendida enquanto uma razão, tal qual um suporte no mundo objetivo como um todo, do mesmo modo que nas relações sociais e de classes sociais, entre seres humanos, e nas instituições, bem como na natureza em si. Esse conjunto de fundamentos constituía um sistema abrangente, uma ordem objetiva do razoável, ou hierarquizante de todos os seres com vista ao homem e seus objetivos (Horkheimer, 2015, p. 12-13).

Com a série de eventos que levaram à transição do período medieval para a modernidade, também se inicia a transformação do pensamento e do padrão epistemológico que se constituiu como pretensão de uma ontologia da totalidade, não mais caracterizada por uma razão metafísica ou um conjunto de valores e crenças pertencentes a cosmologia medieval, romana ou grega para explicar todas as coisas. A partir de então, fundada por um paradigma logológico ou egológico, as coisas passaram a ser explicadas por meio da razão lógica (Ludwig, 2013, p. 106).

Sob o paradigma da lógica, o pensamento e a forma de conhecer da modernidade é fundamentalmente marcado pela noção do *ego cogito* de Descartes. Castro-Gómez (2007, p. 82), diante da análise do pensamento de Descartes, destaca que a certeza do conhecimento só pode ser possível com a separação entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, pois quanto maior a distância entre sujeito e objeto, maior será a objetividade. Assim, Descartes acreditava que os sentidos seriam um empecilho epistemológico para a certeza do conhecimento. Em resumo: a ciência não poderia ser influenciada pelo empírico e pela localização.

Nesse sentido, “os cheiros, os sabores, as cores, em suma, tudo o que tem a ver com a experiência corporal constitui um obstáculo epistemológico, devendo, portanto, ser expulso do paraíso da ciência e condenado a viver no inferno da doxa.” Assim, “a certeza do conhecimento só é possível na medida em que se assenta sobre um ponto de observação não observado, antes da experiência, que devido à sua estrutura matemática não pode ser posta em dúvida em hipótese alguma” (Castro-Gómez, 2007, p. 82).

Neste paradigma do *ego cogito*, a subjetividade orienta o ato de conhecer e funda um caminho metódico para depois deduzir a realidade, sintetizado na expressão do penso logo existo. A cogitação, invenção ou ideação é o ponto originário que separa o sujeito do objeto (a *res extensa*) e partindo desse eu fundante, se percebe e constitui toda uma realidade. Tal realidade será predeterminada pela subjetividade do sujeito e compõe uma totalidade

A COLONIALIDADE DO SABER

paradigmática que será marcada pelo sujeito no plano da vida concreta (Ludwig, 2013, p. 106-107).

A raiz decorrente do sujeito funda, portanto, toda uma totalidade que traz a identificação da subjetividade com o horizonte ontológico e legitima uma dominação prática hierarquizada, a partir desse sujeito contextualizado em todos os âmbitos dos saberes, como: a geopolítica, o colonialismo, a divisão racial, sexual e de classe das relações, a pedagogia, a economia etc. Cujas expressão de prestígio do resultado epistemológico privilegia o europeu, colonizador, branco, macho, adulto, mestre e rico (Ludwig, 2013, p. 107).

A transição para uma razão subjetiva de caráter lógico também é a posição de Horkheimer. Segundo ele, a modernidade e seu modo de produção formaram o ambiente para que a razão subjetiva passasse a buscar fins imediatos. Através dela se buscava promover ações razoáveis por meio das faculdades de classificação, inferência e dedução, mas abdicando da análise de conteúdo, e desconsiderando o conjunto de valores que formavam aquela cosmovisão, e que tinham como base a ideia do bem supremo, sobre o problema do destino humano e sobre a forma de realização de fins últimos (Horkheimer, 2015, p. 13).

Nesta perspectiva de razão subjetiva, o sujeito passa a coordenar todos os meios conforme uma racionalidade instrumental, usando a técnica, a capacidade lógica de cálculo e probabilidades para se chegar aos fins queridos, e para isso, conta com o respaldo da ciência para atingir esses objetivos. Essa racionalidade passa a ser, então, a preocupação da ciência e coordenará os meios e fins, conforme uma teoria social de produção (Horkheimer, 2015, p. 14).

Com o desenvolvimento da modernidade a razão assumiu a forma reificada diante do avanço do processo de produção e passou, a partir de então, por um processo de formalização e subjetivação, o que caracterizou uma crise da razão, que se tornou incapaz de conceber a subjetividade. Tendo, a partir da formalização, o potencial de negá-la, enquanto avança até atingir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. Sendo assim, após a subjetivização, o conhecimento científico está vazio de conteúdo, por satisfazer a sua exigência formal (Horkheimer, 2015, p. 15).

Para superar os paradigmas da razão objetiva do ser e da razão subjetivizada ou formalizada, Apel e Habermas projetaram o paradigma da razão comunicativa, que também passaria a paradigma dialógico na produção da ciência. Crítico ao positivismo, à racionalidade instrumental e ao modelo sócio-tecnocrata anti-humanista com a autonomização perversa da burocracia e do mercado, Habermas, como teórico da escola de Frankfurt, percebe a

A COLONIALIDADE DO SABER

necessidade da construção de uma ciência social emancipadora descortinando a ideologia do pensamento burguês e incentivando a autorreflexão sobre a realidade opaca da dominação social (Carcova, 2012, p. 226).

Habermas rompe com a dialética de Frankfurt e funda o modelo teórico da ação comunicativa, reconstruindo pressupostos institucionais e normativos. A partir da filosofia da linguagem afirma que a linguagem não serve apenas para descrever o mundo, mas, como forma de entendimento, como maneira de agir e ação, cujo sentido depende da interação e do contexto em que essa linguagem circula. A atividade social expressa seu sentido por meio da linguagem, sendo nela que se alojam as condições de possibilidade da razão e a compreensão de valores democráticos. O que se representa por justo dependeria da existência de pressupostos, condições e procedimentos que permitiriam um intercâmbio com essas situações de diálogo racional, num espaço público não monopolizado e livre de coações, onde haja racionalidade comunicativa intersubjetiva, que demande diálogo apto a obter um consenso possível. Portanto, a legitimidade do consenso dependeria da observância de princípios de natureza procedimental e condições ideais de diálogo, onde houvesse um espaço público da comunicação baseado no diálogo público e reflexivo, que permita a circulação do sentido da linguagem em uma sociedade descentralizada e pluralista (Carcova, 2012, p. 228-231).

Essa posição, por outro lado, não ficou isenta de críticas. No âmbito da legitimidade do consenso e na produção da ciência, a proposta decolonial, ao exemplo de Enrique Dussel (1992, p. 73-76), faz uma série de críticas referente à não participação discursiva de todos os afetados que foram excluídos ou silenciados. A sociedade aberta da comunicação pode criticar o autor, se fechar em uma nova totalidade, e o tu, o vós e o outro podem ficar de fora de toda a comunidade de comunicação.

Ludwig (2013, p. 109-110), por sua vez, aponta que a comunidade da comunicação que supera a subjetividade moderna, não toma a categoria da exterioridade como ponto de partida. A exterioridade como condição de possibilidade da argumentação precisa supor o outro, o afetado do argumento ou do consenso ou não participante, o qual terá uma outra razão distinta, que poderá colocar em questão o consenso alcançado. A ética da alteridade e a ética do discurso exigem colocar previamente o excluído (que está na periferia do mundo) na argumentação, antes de ser afetado, levando em conta as condições materiais de possibilidade de participar e não participar, para poder trazer outra razão para o debate.

A COLONIALIDADE DO SABER

Incluir, a priori, o afetado ou excluído do debate ou do consenso científico, traz a consequência prática da alteridade, da ética e da exterioridade, impedindo uma racionalidade cognitiva-instrumental de uma parte privilegiada, que totaliza a demarcação e estabelece o debate científico, com a definição do que é ou não científico. É preciso, portanto, pensar além do epistemologicamente predominante.

1.2 Utilidades na racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e o âmbito demarcatório

A racionalidade cognitivo-instrumental da ciência, a sua utilidade e a sua função, se inserem na modernidade como projeto de transformação social e cultural, por um lado, e por outro traz um conjunto de contradições internas, dificuldades no cumprimento de suas promessas, resultantes em excessos e insuficiências que seguidamente demonstram, “a semente do seu próprio fracasso” (Santos, 2011, p. 50).

Diante do paradigma transformador da modernidade, essa gestão de excessos e insuficiências foi confiada à ciência e ao direito como forma de determinação, e culminando posteriormente na conversão da ciência em força produtiva. Nessa linha, a avaliação de critérios científicos inspirou múltiplas correntes ao longo da história. Entre elas, destaca-se o utopismo, a partir do século XVII, representado por autores como Andrea e Campanella, que propunham soluções para os problemas humanos. No século XIX, essa influência se manifestou na sistematização de métodos de observação, experimentação e problematização, tanto da matéria, quanto do espírito. Além disso, conforme observou Foucault, houve a inauguração e legitimação de dispositivos de docilização e interdição dos corpos (Santos, 2011, p. 51-53).

A ciência também embasou projetos de dominação social, especialmente por meio de sua imbricação com o direito e a legitimação de novas formas de poder. Um exemplo disso é a programação do evolucionismo, desenvolvida pela antropologia do século XIX, que, sob a pretensão de superioridade social e racial dos povos colonizadores, sustentou discursos e práticas de exclusão e hierarquização. De outro lado, ela também inspirou os projetos científicos de emancipação contra hegemônicos e revolucionários, como de Marx e a teoria crítica da modernidade de Horkheimer e Adorno, além de outras correntes teóricas como o estruturalismo, o existencialismo, a fenomenologia, o pós-estruturalismo e as teorias de descolonização.

Retornando à trajetória do pensamento moderno, observa-se que a ciência inspirou o pensamento utópico moderno ao se associar a uma noção de utilidade. Considera-se científico

A COLONIALIDADE DO SABER

o conhecimento adquirido por método próprio e procedimentos logicamente racionais, capazes de promover melhorias na vida humana. Andrea, Campanella e Bacon acreditavam que, por meio da ciência, seria possível libertar a sociedade de doenças, da fome, da ignorância, do trabalho penoso. Imaginava-se, assim, a possibilidade de alcançar novos avanços técnicos e resultados virtuosos, promovendo uma forma de plenitude humana fundada na convergência de múltiplas condições favoráveis (Santos, 2011, p. 51)³.

O aperfeiçoamento dos métodos de observação e experimentação, a organização lógica dos conceitos e depois dos enunciados, bem como o uso de expressões deterministas, as especializações surgidas nos séculos seguintes e delimitação dos campos de atuação deram à ciência prestígio e sofisticação analítica. Este processo abriu caminho para o distanciamento do campo dos valores, dos dilemas do espírito e do senso comum, impulsionando o movimento para as pretensões de neutralidade, coerência, consistência, sistematicidade, evolução e totalidade científica.

Diante da diversidade de métodos, conclusões e resultados, os paradigmas científicos passaram a aperfeiçoar logicamente suas estruturas, com o objetivo de delimitar o que deveria ser reconhecido como científico ou não.

Fazendo a análise da multiplicidade de métodos modernos e seus pilares de racionalização, Karl Popper apresentou uma série de objeções de caráter lógico e estabeleceu critérios de indagação sobre os paradigmas científicos até então dominantes no Ocidente, bem como sua definição de cientificidade. Contrapondo o método indutivo, o autor afirmava que o conhecimento científico não se origina da experiência indutiva, nem da simples observação de fatos, mas sim da formulação de problemas e de hipóteses falsificáveis (Popper, 2004, p. 27-28 e 41-42).

Para este filósofo do conhecimento, o método indutivo utilizado nos critérios científicos de observação e experimentação apresenta uma contradição fundamental: a possibilidade de inferir enunciados universais a partir de enunciados particulares. Segundo esta perspectiva, a dedução de enunciados universais a partir da observação ou experiência particular exigiria uma inferência lógica sucessiva e anterior. Isso resultaria em uma regressão infinita na justificação, renovando constantemente os mesmos problemas que originaram a investigação. A contradição

³ Para a análise sobre as possíveis dificuldades teóricas conceituais enfrentadas por Sousa Santos em sua aproximação com o pensamento decolonial e seus reflexos no campo do Direito, ver Gomes e Massahud de Carvalho (2021).

interna seria irresolúvel, mesmo que, fosse possível extrair frequências estáveis, inferências prováveis ou probabilidades com um grau de confiabilidade, pois, logicamente, sempre seria necessário postular um novo princípio de indução⁴ (Popper, 2004, p. 27-30).

Sob esse enfoque, Popper (2004, p. 32) critica toda a forma predominante de fazer ciência até então, especialmente a metodologia positivista. Referia que os velhos positivistas só admitiam como científico os conceitos que derivassem da experiência, ou seja, que fossem decorrentes da experiência sensorial (como sensações, impressões, percepções, lembranças visuais ou auditivas etc.).

Os positivistas modernos diziam que a ciência não advém de um sistema de conceitos, mas antes, em sistema de enunciados. Assim, admitem como científicos os enunciados elementares da experiência (juízos de percepção ou proposições atômicas ou sentenças protocolares). Então, para os positivistas, o que demarca uma teoria científica é o processo indutivo. Para os positivistas, as teorias derivam dos fatos e da experimentação, os quais deveriam ser passíveis de verificação. Eles buscavam justificar suas proposições com base em convenções, pois acreditavam estar diante de verdades decorrentes da própria natureza das coisas. A partir dessa perspectiva, resultariam enunciados básicos considerados genuínos (Popper, 2004, p. 35-38).

Embora alguns autores, como Pedro Demo (1995, p. 160), classifiquem Popper como um positivista, por situar sua produção científica no campo da lógica — especialmente na lógica dos pontos partida —, é possível compreender que o autor teve êxito em relativizar a capacidade comprobatória da ciência, ao restringir a objetividade ao plano intersubjetivo e propor uma teoria que também fosse passível de falseamento.

Para Popper (2004, p. 38), definir o que pode ser considerado científico demanda uma proposta para obter um acordo ou uma convenção. Nesta perspectiva, o filósofo propôs um método de análise de consequências lógicas de um estudo sem recorrer aos enunciados básicos genuínos, definitivos. Da mesma maneira, buscou elaborar um conceito de ciência empírica que tenha intersubjetividade. A viabilidade de um sistema é possível se os interlocutores têm um objetivo em comum, cuja determinação desse objetivo é a tomada de uma decisão. Observou Popper (2004, p. 42) que as teorias das ciências empíricas podem ser refutadas ou

⁴ Nessa linha que Popper refere que independentemente de quantos casos de cisnes brancos possamos observar, isso não justifica que todos os cisnes sejam brancos. Sobre o autor e sua epistemologia racionalista crítica, ver: Corvi (1996); Shearmur e Stokes (2016).

testadas pelos fatos, enquanto as teorias não científicas não podem. A descoberta da verdade não é o que confere a cientificidade de uma hipótese, mas sim a sua falsificabilidade ou refutabilidade pela experiência.

Esse paradigma de Popper de demarcação da ciência se coaduna de maneira interessante, na perspectiva de ciência manifestada no teatro épico: "Muitas vezes a causa principal da pobreza, em ciência, é a riqueza presumida. O objetivo da ciência não é abrir a porta para a sabedoria infinita, mas estabelecer um limite para o erro infinito" (Brecht, 1991, p. 128). Essa referência expressa a relação de inversão metodológica da ciência em saber se algo pode estar errado. Nesse ponto, Popper (1999, p. 203) indicava que seu método não se tratava de provar a veracidade, mas de corrigir e eliminar erros.

Então, a ciência e o conhecimento, na forma popperiana de ver, não iniciam por meio das observações indutivistas, mas a partir de problemas determinados. Não há ciência sem problemas, e todo conhecimento decorre da racionalidade humana, ambos, no entanto, são inevitavelmente falíveis (Grubba; Rodrigues, 2012, p. 18).

Sem negar a existência da multiplicidade de sistema teóricos, Popper (2004, p. 40-41) caracteriza a ciência empírica como representante de um mundo possível, não contraditório, representado na experiência. Seriam três os itens básicos da cientificidade: a) sintético: representante de um mundo não contraditório e possível; b) satisfazer o critério da demarcação (falsificável, posto à prova, um mundo de experiência possível); c) diferente de outros sistemas semelhantes como o único representativo da experiência.

Na visão de Popper (2004, p. 33) um sistema científico terá que ter compatibilidade (não ser contraditório) e ser falível, além de ter que ser submetido à prova e ter resistido à essa prova, ou seja, ter admitido a aplicação do método dedutivo.

Neste âmbito, o critério de demarcação para ver se o conhecimento é ou não científico não é a verificabilidade de um sistema ou teoria, mas a falseabilidade de um sistema ou teoria, sendo possível o teste empírico, pelo qual será refutada ou corroborada. Assim, uma teoria pode ser falseada ou corroborada. Uma teoria será refutada quando houver algum enunciado que a contradiga, ou seja, que tenha alguma hipótese falseadora. Se falseada ou refutada a teoria será falsa. Mas se não falseada, a teoria não será categoricamente verdadeira, mas será corroborada (Popper, 2004).

Refere Popper (2004, p. 42-44) que o objetivo dessa forma de ver não é a de salvar sistemas insustentáveis, mas de selecionar e expor insistentemente tal sistema a possibilidade

A COLONIALIDADE DO SABER

de refutabilidade. Enquanto resistir será válida, corroborada provisoriamente. Assim, as teorias científicas nunca serão totalmente justificáveis ou verificáveis, mas podem ser submetidas a testes intersubjetivos.

Em que pese suas importantes contribuições à epistemologia, a formulação teórica de Popper também apresenta pontos sensíveis. Seu critério, por exemplo, é altamente excludente, motivo pelo qual uma série de conhecimentos, experiências e observações com alto grau de probabilidade são simplesmente excluídos da racionalidade lógica de enunciados. Isto porque a realidade, além da lógica, é múltipla, respira e tem uma vida que não cabe em uma totalidade fechada de enunciados.

Em razão disso, Pedro Demo (1995, p. 160-161) apresenta uma crítica ao critério de demarcação científica proposto por Popper, nos seguintes termos:

De todos os modos, mostra distância imensa entre empirismo e positivismo, embora se possa detectar o mesmo espírito metodológico em ambos. Procura-se a verdade, alocada na forma lógica, ou na verificação empírica. Mas esquece-se de que a verdade não tem carne, nem osso, ou somente toca a superfície. O homem não mora na lógica e quer da vida muito mais que a quantidade mensurável. É pequena esta verdade.

Os critérios de demarcação de Popper, assim como a concepção de cientificidade positivista, não trouxeram aspectos críticos quanto à utilidade da ciência e ao privilégio conferido à sua autoridade na certificação do saber. Tampouco ofereceram respostas satisfatórios à racionalidade técnico-instrumental da ciência frente à legitimação de dispositivos de disciplinamento e interdição dos corpos, à homogeneização social, à formulação de teorias de diferenciação e hierarquização racial, à consolidação de projetos coloniais ou à implementação de reformas em sistemas de proteção humana.

Michel Foucault também investigou a epistemologia, tendo colocado em evidência o papel da ciência nas relações de poder e a disciplina dos corpos e mentes, especialmente em relação a um conjunto especializado de saberes que legitimaram o adestramento, a vigilância, o controle e a interdição. Ele também observou a disciplina como a organização de um conjunto de saberes especializados envolvem em sua força e pretensão de utilidade e docilização dos indivíduos, de modo que atuem de acordo com uma série de normas sem potência de resistência, constituindo relações de sujeição estrita⁵ (Foucault, 2012, p. 133-134).

⁵ Para a epistemologia arqueológica do autor, ver Foucault (2016).

A análise de constituição dos modos e formas pelos quais dispositivos disciplinares organizaram saberes certificados, bem como um conjunto de técnicas, discursos, concepções e consensos voltados à neutralização da atuação, da expressão e da movimentação dos sujeitos, à definição de espaços e à diferenciação de indivíduos dentro de uma rede de vigilância, também foi objeto de investigação do filósofo (Pelbart, 2009 *apud* Foucault, 2008, p. 57).

Além disso, Foucault analisa como se institui a relação entre o saber e o poder de controle sobre o discurso, a verdade, a razão e a normalidade, ao passo que estabelece a palavra proibida, o privilégio de quem fala, de quem pode saber, definir e intervir sobre a loucura. Fundamentados em um aparato de saber e rede de instituições, se outorgam poderes de constituição da realidade e de interdição sobre ela e sobre os sujeitos.

Nesse contexto, se permite constituir o que está no âmbito do racional e o que é considerado loucura. Sob a perspectiva de controle, sobre os espaços e as expressões, se determina onde o discurso não terá potência para circular, nem guardar relevância da expressão, assim como, além de segmentar os indivíduos, se estabelece por meio desse suporte institucional os limites entre a palavra permitida e a palavra proibida, o verdadeiro e o falso, os procedimentos e rituais do discurso, a seleção de quem pode emitir o discurso e de quem poderá acessá-lo (Foucault, 2014, p. 9 e 18-20).

Outro ponto de fragilidade está nas metodologias e nas racionalidades, a partir da lógica fundante do saber científico predominante da modernidade, dos quais não constituíram critérios e uma metodologia que se diferenciasse da utilidade e racionalidade instrumental científica, no estabelecimento de relações de colonialidade, na diferenciação humana, na hierarquização racial e nos sucessivos processos de ocultação e exploração.

Lilia Schwarcz (1993, p. 38) expõe os esforços intelectuais dos homens da ciência para atuar na organização das relações raciais no nosso país. Por vezes, a exemplo dos intelectuais brasileiros a partir de 1870, os homens da ciência eram influenciados por sistemas teóricos do evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o social-darwinismo, que usualmente motivavam a análise de uma cultura nacional, ao mesmo tempo que promoviam elucidações de diferenciações sociais e variações raciais, para obterem explicações sobre o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental europeu, a partir de justificativas fundadas em presunções de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores e escravizados alforriados passavam à condição de objeto de estudo e, a partir da ciência, se estipulavam diferenças que se determinavam como características de inferioridades.

A COLONIALIDADE DO SABER

Diante disso, verifica-se que a colonialidade operou diretamente na forma de produção do conhecimento científico e na negação/ exclusão/ subalternização/ silenciamento de outras formas de produção do conhecimento, que não seja o referencial de “línguas eurocêntricas e de conhecimentos e línguas modelados numa matriz de valoração colonial” (Garces, 2007, p. 221).

Dada a diferença colonial e a colonialidade do poder, o conhecimento gerado nas periferias coloniais não tem carácter de conhecimento. De igual forma, as línguas faladas nestas periferias não têm valor expressivo do conhecimento objetivo. A diferença colonial constituiu o outro como um inválido diferente (Garces, 2007, p. 224).

Nesse contexto, o conhecimento é valorado conforme a localidade, o que é considerado conhecimento só pode ser transmitido pelas línguas hegemônicas europeias modernas como o inglês, alemão e francês (Garces, 2007, p. 226).

Assim os que desejam fazer ciência devem se apropriar de tais linguagens para transitar nesse espaço de poder, mas, sobretudo, devem se transformar, se disfarçar de uma epistemologia que, não só, não dão conta da complexidade de seu contexto, como não entendem como sendo possível dar origem à uma outra forma de produzir conhecimento. É preciso, também por isso, construir uma alternativa.

2 Colonialidade do saber e a virada epistêmica: uma oportunidade para (re)pensar o Direito a partir da outridade

A produção do conhecimento moderno, através de suas teorias, métodos, objetos de estudo e concepções de subjetividade, consolidou o paradigma de que o conhecimento científico deve estar, pretensamente, balizado pela neutralidade, objetividade, positividade e universalidade. Nessa lógica, está posta a orientação de Castro sobre o tema, ao sinalizar que “o sujeito do conhecimento é um indivíduo que conhece sem se relacionar com outros indivíduos e o objeto está separado de outros objetos. Sujeito e objeto são duas entidades separadas” (Castro, 2020, p. 144).

Neste sentido, a ideia da desvinculação entre o lugar “epistêmico étnico-racial/sexual/ de gênero” e o sujeito enunciativo, está sempre presente, pois essa separação entre o sujeito e o lugar epistêmico, a filosofia e as ciências ocidentais, acabam por gerar um mito de que há um único “conhecimento universal” verdadeiro, que oculta não só aquele que fala, como também

A COLONIALIDADE DO SABER

o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia” (Grosfoguel, 2008, p. 119). Em face disso, Grosfoguel destaca que o mito ocidental circunda a neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da geopolítica do conhecimento⁶.

Assim é possível afirmar que “a colonialidade epistêmica é, portanto, racista e sexista. Os conhecimentos e sujeitos são regulados pelo marcador geopolítico e pelo sujeito racional e universal cartesiano.” (Grubba, 2021, p. 33)

A episteme moderna é marcada pelo universalismo e pela linguagem binária homem-mulher; branco-preto; civilizados-bárbaros; heterossexuais-homossexuais; corpo-mente; homem- natureza, dentre outras classificações, visando a exclusão de quem se encontra fora dessa binaridade, como por exemplo os povos originários, lésbicas, gays, travestis, pobres, pessoas com deficiência, mulheres, crianças e todos os demais seres que estão fora dessa dicotomia. Como Catherine Walsh (2014, p. 57) consigna sobre o tema:

Em essência, é uma colonialidade que atravessa o ontológico-existencial, racional, epistêmico, territorial e sócio espiritual, que impõe uma visão singular do mundo que é o modelo civilizacional Ocidental, e baseia-se em binarismos hierárquicos, dando assim superioridade ao homem - culto, racional, heterossexual e descendência europeia- sobre a natureza. Considerar os índios”, “negros” e mulheres, parte – ou próximas da natureza, como selvagens e irracionais, isso a colonialidade tem justificado o seu controle, uso e dominação, um poder (racial, patriarcal, sexual, capitalista e extrativista) sobre o corpo do “natural”. É a colonialidade da vida.

Diante disso, a colonialidade do saber influi e age sobre a produção do conhecimento e dita as regras de veracidade e universalidade, bem como define o que é ou não ciência e, por conseguinte, descarta e despreza todas as demais formas de conhecimentos que se encontram à margem, subalternizadas e silenciadas pela modernidade eurocêntrica. Nessa linha, há um verdadeiro epistemicídio, segundo Sueli Carneiro (2005, p. 97):

Epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e

⁶ Para uma perspectiva que dialoga com a de Grosfoguel, nomeada de economia do conhecimento pelo seu autor, ver Bonilla (2015).

coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações.

A colonialidade, portanto, é inscrita nas estruturas de poder desse sistema moderno/colonial através das instituições, práticas, métodos e todas as demais áreas que permeiam a produção do conhecimento.

No campo jurídico, o Direito exerce poder e controle, reprodução da colonialidade do saber e ainda perpetra a violência patriarcal. A desconsideração deste reflexo no pensamento jurídico e, conseqüentemente no sistema de justiça impacta profundamente na efetivação das promessas constitucionais estabelecidas em 1988. Pensar em epistemologias não hegemônicas requer realizar uma ruptura da herança colonial capaz de uma efetiva alteração na atuação do sistema de justiça brasileiro (Bezerra, 2023).

Nesse sentido, a epistemologia feminista, antirracista e anticolonial realiza uma contraposição a forma de conhecimento em Direito, para destacar que não há ciência neutra, mas sim, uma ciência que é socialmente situada. “Pensar local e de maneira situada implica em uma decolonialidade do saber que continua operando como poder e privilégio sobre campos periféricos, com controle de teorias e conceitos, incluso o saber sobre o Direito brasileiro” (Grubba, 2021, p. 40).

Embora o colonialismo tenha acabado na forma de colônia, o Estado brasileiro está grafado pela colonialidade, pois ela se faz presente no âmbito político, jurídico, econômico e institucional, isto é, no sistema em seu conjunto, enraizado no racismo estrutural, mostrando-se um potente mecanismo de perpetuação das velhas formas coloniais de agir.

Na mesma linha, o direito é permeável por essa estrutura racista, sexista e classista⁷. Quando se analisa o sistema de justiça, o que se observa é a predominância da classe

⁷ Na mesma linha, Carol Smart (2020) destaca que o direito é sexista, masculino e gendrado.

hegemônica e privilegiada, caracterizada pelos marcadores branco/hetero/normativa. A questão racial é, portanto, a linha central da institucionalidade brasileira⁸.

O que observamos, portanto, é um Direito criado, interpretado, aplicado e ensinado por sua maioria de homens brancos. Maioria essa profundamente inserida num paradigma epistemológico moderno e eurocêntrico onde a realização de transplantes jurídicos de construções intelectivas não passa por nenhum tipo de reflexão crítica. Tudo isso identificado no Brasil, um país que, como sabemos, possui a predominância negra (pardos- pretos), geralmente relegados ao papel de meros receptores/destinatários desse Direito.

Nesse sentido, assim como a colonialidade epistêmica determina o conhecimento e fundamento relevante, sob a perspectiva de determinações estruturais “o sistema jurídico tem desempenhado um papel central na construção e reprodução de sistemas de opressão, sistemas que têm como objetivo a criação de diferenciações de status entre grupos sociais” (Moreira, 2020, p. 310-311). Assim, as normas jurídicas acabam sendo criadas para atender interesses da classe dominante e para a manifestação e reprodução de discriminação (Moreira, 2020, p. 311).

Da mesma maneira:

A hermenêutica jurídica brasileira, como parte da cultura jurídica nacional, desenvolveu-se numa matriz epistemológica que muito bem cumpriu seu papel de reprodução do direito hegemônico, tornando-se instrumento de legitimação de um passado comprometido com a ausência de compromissos de legítima emancipação nacional. Enfim, uma concepção hermenêutica vazia e negadora de referenciais que possam definir um horizonte compreensivo legitimamente justo para o que secularmente foi excluído do direito brasileiro: valores e necessidades capazes de promover a emancipação política e social dos empobrecidos, dos ausentes e dos invisibilizados (Lixa, 2013, p. 130).

Em face disso é fundamental subverter a lógica da ciência moderna com a ruptura das dicotomias e hierarquizações que alimentam esse sistema de opressão e exclusão. Nesse sentido, o que se busca é um conhecimento que dê voz aos subalternos, aos invisibilizados e silenciados por esse projeto perverso de esmagamento da diversidade, e para isso devemos utilizar dos conhecimentos situados e corporificado, de experiências vividas, dos movimentos de resistência que busque a decolonialidade do saber colocando o “outro” como principal protagonista, como sujeito político que existe, resiste, age, pensa e produz conhecimento crítico e libertador.

⁸ Para detalhes, ver CNJ (2023).

É por essa razão que é fundamental explicitar que determinados parâmetros epistemológicos das ciências sociais e do discurso jurídico impedem a participação dos excluídos e subalternizados de uma ordem que se pretende democrática, como reiteradamente pontua a teoria crítica sobre racialização. Ao adotarmos uma postura pautada na indignação epistêmica⁹, podemos repensar, inclusive, bases teóricas com as quais foram construídos diversos conceitos, hoje entendidos como relativamente compartilhados, como o conceito jurídico de minorias. Os conceitos importam e devemos começar por lá (Freitas; Nóbrega, 2023).

É necessário, portanto, romper com os paradigmas epistemológicos da modernidade e trazer para o âmbito de toda e qualquer discussão que envolva conflitos de raça, gênero e classe, o contexto social e histórico das relações. Este movimento faz parte de um processo de descolonização epistêmica que dialoga de forma direta com as pretensões de pensar o direito, a partir de novos parâmetros epistemológicos (Silva, 2023).

Da mesma forma, é essencial verificar o ponto de vista dos grupos subalternizados, seus dramas, suas necessidades e dificuldades de acessos à direitos. Além de observar a realidade concreta dos grupos implicados que fazem parte de uma determinada discussão, sobretudo os afetados com dificuldades de representação.

Esse procedimento é fundamental para viabilizar a perspectiva do outro, libertando o direito do seu papel de instrumento normalizador de processos de exclusão e reorientando os pressupostos epistemológicos a partir da hermenêutica do oprimido, com dimensão política e com análise crítica dos institutos e conceitos elementares que sustentam uma ordem desigual. Ordem esta que reproduz sistemas de opressão e determina as relações arbitrárias de poder. Para que se possa, com isso, provocar a construção de categorias jurídicas correspondentes às necessidades e expectativas da parcela excluída da sociedade (Moreira, 2020, p. 308-312).

Desta forma, Donna Haraway (1995, p. 24) pontua que “é precisamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva, firme e racional”. Na mesma linha, Grosfoguel (2008, p. 136) salienta acertadamente que:

Os saberes subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e/ou ignorados. Isto não é um apelo a uma missão fundamentalista ou essencialista de salvamento da

⁹ Para mais detalhes sobre a formulação teórica da indignação epistêmica, ver Freitas (2020).

autenticidade. Do que aqui se trata é de colocar a diferença colonial no centro do processo de produção de conhecimento. Os saberes subalternos são aqueles que se situam na intersecção do tradicional e do moderno. São formas de conhecimento híbridas e transculturais, não apenas no sentido tradicional de sincretismo ou mestiçagem, mas no sentido das “armas milagrosas” de Aimé Césaire ou daquilo a que chamei “cumplicidade subversiva” contra o sistema. Estas são formas de resistência que reinvestem de significado e transformam as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocêntrica das subjetividades subalternas, pensadas a partir de uma epistemologia de fronteira.

A partir da decolonialidade, os saberes localizados latino-americano buscam o rompimento da colonialidade do saber e a virada epistemológica. Nessa trajetória, a contribuição do conceito de interculturalidade¹⁰, se apresenta como uma construção teórica que atua como forma de resistência e de ligação geopolítica de lugar e espaço, rumo a decolonialidade e a transformação, se utilizando de “uma perspectiva e prática “outra”, que encontra seu apoio, e razão de existir, na colonialidade do poder” (Walsh, 2019, p. 48), mas também faz a reificação, isto é, atribui novo significado à interculturalidade e ao pensamento indígena, para chamar atenção acerca da interculturalidade, a colonialidade do poder com a diferença colonial¹¹. Assim, afirma Catherine Walsh (2009, p. 15-16):

A lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica “conhece” esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um “outro” conhecimento. Um pensamento “outro”, que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento “universal” do Ocidente.

Como essa construção, através da interculturalidade que agrega a epistemologia de fronteira, Walsh (2019, p. 17-18) está atenta às transferências de conhecimentos no plural,

¹⁰ “O conceito de Interculturalidade assume significado relacionado à geopolítica de lugar e espaço, desde a histórica e atual resistência dos indígenas e dos negros, até suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico, orientado em direção à descolonialização e à transformação. [...] a interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio da práxis política” (Walsh, 2019, p. 9).

¹¹ “Com a diferença colonial, foi possível instituir o conhecimento válido e verdadeiro necessário para manter e reproduzir uma colonialidade a nível de conhecimento e das ciências, sobretudo, sociais. Têm-se estabelecido uma diferença de poder que reproduz as condições coloniais de dominação, e que se localiza dentro do funcionamento das geopolíticas de conhecimento. A diferença colonial e a colonialidade do poder, o conhecimento gerado nas periferias coloniais não têm caráter de conhecimento e constitui o outro como um diferente não válido” (Garcés, 2007, p. 224-225).

A COLONIALIDADE DO SABER

objetivando a construção de um novo espaço epistemológico que possa dialogar com as teorias e as experiências dos conhecimentos indígenas e ocidentais, o qual resultaria numa inter-epistemologia com uma verdadeira transformação sócio-histórica.

Segundo Grosfoguel (2008, p. 138) o pensamento crítico de fronteira como forma de resistência à colonialidade do poder e à diferença colonial, é uma resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade, que busca a relação e a coexistência com a modernidade, como também traz a redefinição de uma retórica que passa a levar em consideração “cosmologias e epistemologias do subalterno”.

Essa recombinação, por sua vez, é capaz de superar não só a modernidade eurocentrada, mas também sua epistemologia dominante. Desta forma, é possível produzir uma reconstrução de conceitos como democracia e direitos humanos, tão caros ao Direito.

Esse movimento de rompimento com a modernidade é, sobretudo, um pensamento que se posiciona como “uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica” (Grosfoguel, 2008, p. 138), que tem a capacidade de impactar de forma definitiva a produção do conhecimento jurídico na periferia do mundo.

No mesmo sentido, Dussel propõe a quebra do paradigma eurocêntrico da modernidade apresentando a transmodernidade como um projeto a ser alcançado, propondo “que se enfrente a modernidade eurocentrada através de multiplicidade de repostas críticas decoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternizados de todo o mundo” (Grosfoguel, 2008, p. 139). Assim, a transmodernidade seria uma pluralidade de respostas aos problemas da modernidade. O pensamento crítico de fronteira se “fixa a partir da geopolítica do conhecimento desta relativa exterioridade, ou margens, como crítica à modernidade” sendo, portanto, a decolonização do projeto universal eurocêntrico, o centro do pensamento para se alcançar um mundo transmoderno pluriversal, sem exploração, sem hierarquizações, sem colonialidade, por meio de um diálogo entre iguais, com todos os povos do mundo (Grosfoguel, 2008, p. 140).

Para Dussel (2016, p. 62), a almejada “cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade¹², terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes.” Ainda, destaca que o diálogo intercultural deve ser transversal, no sentido de começar de outro lugar, que transborde “do mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente

¹² Avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas.

dominante. Deve haver um diálogo multicultural que não pressupõe a ilusão de simetria inexistente entre as culturas”¹³ (Dussel, 2016, p. 63).

Assim a decolonialidade é um projeto em plena construção e aberto ao diálogo, mas também é o meio pelo qual se visa a subversão epistêmica, teórica, histórica, estética, ética e política, desse padrão de poder que age sobre todos os povos que se encontram fora do poder colonial, moderno, capitalista e eurocêntrico (Quijano, 2020, p. 949-951).

Tais construções teóricas são de extrema importância ao direito. Elas são capazes de oportunizar ao pensamento jurídico, novas alternativas epistemológicas que dialogam de forma direta com a realidade sócio-histórica onde está inserido o ordenamento jurídico brasileiro.

Pensar o direito no Brasil, hoje, requer uma postura que esteja consciente da necessidade da ruptura com os paradigmas do conhecimento que foram estabelecidos na modernidade. De forma paralela, só será possível construir alternativas teóricas inéditas a partir de uma nova postura epistemológica do jurista brasileiro.

É essa postura inusual, uma verdadeira ação em direção à ruptura epistemológica, que irá proporcionar novas intelecções, conscientes da urgência em se pensar, desde a realidade e saberes locais, rumo à construção de uma nova maneira de se pensar o Direito. A virada epistêmica oferecida pelo pensamento decolonial é, sobretudo, uma oportunidade para o pensamento jurídico brasileiro. Convém aproveitá-la.

Considerações finais

A análise sobre a trajetória dos paradigmas da racionalidade científica e sua relação com os valores estruturais de cada momento histórico, sua cosmovisão e as características principais da razão, trazem aspectos reveladores sobre a produção de conhecimento, os destinos da ciência, seus resultados e consequências, no plano da vida social e na esfera institucional. Todo este processo, é evidente, impacta profundamente o Direito.

Além da acumulação de uma série de conhecimentos, o entendimento de como funciona a seleção de saberes e metodologias, o modelo de cada padrão referencial e sua operatividade social e política, auxilia o pesquisador do Direito na compreensão de como a demarcação da

¹³ Transversal indica aqui que o movimento se dá a partir da periferia para a periferia.

cientificidade formou uma totalidade definidora e definitiva, vinculada aos valores submetidos do paradigma da razão objetiva de uma sociedade concreta.

Como consequência, observamos a formulação de uma instrumentalidade sócio-tecnocrática e de uma autonomização institucional que, inseridas no paradigma de racionalidade formalizada e subjetivada, podem tornar-se fechadas, mesmo em uma sociedade aberta à comunicação.

Assim, tudo aquilo que não está inserido neste modelo referencial passa a ser entendido como exterior ao discurso científico e, portanto, jurídico, banindo do processo de formulação do conhecimento os sujeitos afetados, excluídos, racializados e inferiorizados. Seus saberes são percebidos como saberes desconsiderados e periféricos, e seus os valores e pensamentos são entendidos como resistentes e indesejados. Em resumo, toda a racionalidade, distinta da episteme moderna, é ora ocultada, ora silenciada.

Com a colonialidade do saber foi possível instituir um projeto de monopólio e hegemonia do conhecimento eurocêntrico como modelo padrão a ser seguido. O direito não escapa deste monopólio e o reflete de forma profunda em diversas de suas produções teóricas, muitas delas ainda hoje constituídas exclusivamente a partir de um universalismo kantiano.

Nesse sentido, a desvinculação do sujeito e do objeto acaba por resultar no mito da existência de um conhecimento universal, neutro, objetivo, não situado da geopolítica do saber. Resulta também na linguagem pautada na binariedade que constrói o outro, que se encontra fora da totalidade, e o coloca na periferia do conhecimento, de maneira a excluí-lo, apagá-lo e silenciá-lo.

A naturalização da violência epistêmica lançada pela colonialidade do saber na ocultação de saberes da outridade, através de estruturas institucionais, práticas, métodos academicistas, disciplinares e marcos epistemológicos, atuam como o único conhecimento científico possível, auxilia na perpetração do epistemicídio.

O conhecimento jurídico se torna, então, criador de uma dogmática descontextualizada, descompassada da realidade social onde está inserida, marcada por uma interpretação acrítica da normatividade vigente, flertando diariamente com a ilegitimidade, tal a sua falta de efetividade social.

É preciso redesenhar o pensamento jurídico, construindo-o a partir de novas bases epistêmicas. Sendo necessário resgatar saberes e conhecimentos subalternizados, não

A COLONIALIDADE DO SABER

hegemônicos e transformá-los em alternativas para se pensar o Direito. Portanto, uma virada epistemológica é inevitável, sob pena de se deslegitimar o Direito.

Nesse contexto, a decolonialidade do saber entra como uma alternativa de contraposição ao pensamento eurocêntrico dominante, por meio da epistemologia de fronteira, da interculturalidade e da transmodernidade, que proporcionam uma nova leitura da modernidade. É essa a leitura que, de fato, interessa ao Direito e ao pensamento jurídico brasileiro.

Referências

BEZERRA, André Augusto Salvador. Por uma virada ontológica no Judiciário brasileiro: um novo papel a ser desempenhado por negros e indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 1-25, 2023.

BONILLA, Daniel. La economía política del conocimiento jurídico. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 26-59, 2015.

BRECHT, Bertold. **Teatro completo, em 12 volumes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 79-91.

CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 140-153.

CARCOVA, Carlos Maria. **Las teorías jurídicas postpositivistas**. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CORVI, Roberta. **An Introduction to the Thought of Karl Popper**. New York: Routledge, 1996.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA – CNJ. **Diagnóstico Étnico-Racial no Poder Judiciário**. Brasília: CNJ, 2023.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

A COLONIALIDADE DO SABER

DUSSEL, Enrique D. **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**. México: Siglo Veintiuno, 1992.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Brasília: **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FREITAS, Raquel Coelho de; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Indignação epistêmica e decolonização do conceito de minorias. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 1742–1770, 2023.

FREITAS, Raquel Coelho de. **Indignação e Conhecimento: para se pensar-sentir o Direito das Minorias**. Fortaleza: Editora UFC, 2020.

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, RAMÓN (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 217-242.

GOMES, David Francisco Lopes; MASSAHUD DE CARVALHO, Rayann K. Poderá o direito ser decolonial? **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 77–101, 2021.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GRUBBA, Leilane Serratine; RODRIGUES, Horácio Wanderlei. **Conhecer direito I: a teoria do conhecimento no século XX e a ciência do direito**. Florianópolis: FUNJAB, 2012.

GRUBBA, Leilane Serratine. Conhecimento em direito: uma crítica epistemológica feminista e situada. In: DIAS, Felipe da Veiga; GERVASONI, Tássia A.; BOFF, Salete Oro (org.). **Direito, democracia e tecnologia: Anuário do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Faculdade Meridional**. Cruz Alta: Ilustração, 2021. p. 28-46.

A COLONIALIDADE DO SABER

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7–41, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial. In: WOLKMER, Antonio Carlos; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M. (orgs.). **Pluralismo Jurídico**: os novos caminhos da contemporaneidade. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 99-124.

MOREIRA, Adilson José. **Tratado de Direito Antidiscriminatório**. São Paulo: Editora contracorrente, 2020.

PELBART, Peter Pál. **Ensaio Do Assombro**. São Paulo: Editora N-1, Edições, 2019.

POPPER, KARL R. **El mundo de Parmenides**: ensaio sobre la ilustración presocrática. Barcelona: Paídos, 1999.

POPPER, KARL R. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

PRODI, Paolo. **Uma história da Justiça**: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHEARMUR, J.; STOKES, G. (eds). **The Cambridge Companion to Popper**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

SILVA, Robério Ferreira. Teoria da colonialidade do poder e a epistemologia/gnosiologia pluriversal. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia**, Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, v. 51, n. 1, p. 50–75, 2023.

SMART, Carol. A mulher do discurso jurídico. **Revista Direito e Práxis**, v. 11, n. 2, p. 1418-1439, 2020.

A COLONIALIDADE DO SABER

WALSH, Catherine. Decolonialidad, interculturalidad, vida desde el abya yala-andino: notas pedagógicas y senti-pensantes. Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. In: BORSANI, Maria Eugenia; QUINTERO, Pablo (org.). **Los Desafíos Decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 1ª ed., 2014.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**. Pelotas: v 5, n. 1, p. 6-39, jan.-jul. 2019.



Este é um ARTIGO publicado em acesso aberto (*Open Access*) sob a licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições, desde que o trabalho original seja corretamente citado.