



## DESCOLONIZANDO O CÂNONE FILOSÓFICO

### DECOLONIZING THE PHILOSOPHICAL CANON

Letícia Machado Spinelli\*

**Resumo:** O texto se centra em delinear o itinerário teórico crítico que resultou nas discussões que envolvem, por um lado, o processo de colonização do saber e a politização da produção de conhecimento e, por outro, a rejeição e marginalização de saberes a partir da sua localização geopolítica. Para tanto, o texto se ocupa em tratar do conceito de decolonização e da proposta de reestruturação do cânone filosófico.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Decolonialidade. Cânone filosófico.

**Abstract:** The text focuses on outlining the critical theoretical itinerary that resulted in discussions involving, on the one hand, the process of colonization of knowledge and the politicization of knowledge production and, on the other, the rejection and marginalization of knowledge based on its geopolitical location. To this end, the text deals with the concept of decolonization and the proposal for restructuring the philosophical canon.

**Keywords:** Epistemology. Decoloniality. Philosophical canon.

---

\* Doutora em Filosofia. Professora da Universidade Franciscana (UFN). E-mail: leticiamspinelli@gmail.com

## Introdução

“Eu também fui um menino, um ‘anjinho de Deus’.  
Na escola, a professora nos ensinou que Balboa, o conquistador espanhol, tinha visto, do alto de um morro muito alto no Panamá, de um lado, o Oceano Pacífico, e do outro, o Oceano Atlântico. Ele tinha sido, disse a professora, o primeiro homem que havia visto esses dois mares ao mesmo tempo. Eu levantei a mão:  
- Professora, professora...  
E perguntei:  
- Os índios eram cegos?  
Foi a minha primeira expulsão na vida”.  
(Galeano, 2016, p. 239).

A “emergência” de “novas filosofias”, assim descritas por não estarem dispostas no cânone tradicional, se refere tanto a um emergir, trazer ou vir à tona, aparecer, expressar-se ou manifestar-se, como também a uma urgência, uma situação que não pode ser adiada, reprimida e que pede por trato célere. Essa emergência, em que ambos os sentidos são válidos e de igual importância, é oriunda de um construto teórico argumentativo que envolve, por um lado, o conceito de “decolonização” e, por outro, como efeito, a proposta de uma revisão do cânone filosófico. Nesse sentido, esse artigo visa percorrer o itinerário do qual resultou a emergência de “novas filosofias”. Isto é, reconstruir o percurso conceitual e argumentativo que permitiu a ponderação acerca do caráter restrito do cânone filosófico. A fim de conferir escopo teórico reflexivo a esse objeto de análise, esse artigo se estrutura nos termos de “crítica”, “resistência” e “revolução”, nos seguintes termos: de forma introdutória trataremos do conceito de “saberes localizados” a partir do qual temos uma crítica à produção do conhecimento e sua aparente neutralidade e universalidade; a resistência, por sua vez, é manifesta pelo conceito de decolonização e as teses dele oriundas e, por fim, a revolução, a proposta de revisão do cânone filosófico.

## 1 A crítica: saberes localizados

O projeto de crítica à colonialidade do saber e resistência em termos de decolonização apresenta como pano de fundo uma crítica à própria epistemologia e sua arrogância na pretensão de se apresentar como neutra e universal. A análise se centra nos efeitos, mas também motivações inerentes ao modelo epistêmico vigente. Se faz imprescindível destacar, tal como aponta Miglievich (2014), que não se trata de um erro ou equívoco indesejável, mas de um projeto cuidadosamente orquestrado dentro de uma racionalidade instrumental. Por isso, mais do que campos de saberes específicos, a demanda decolonial apresenta uma análise da história e dos pressupostos da construção do conhecimento que, por si mesmos, constituem porta vozes de um grupo específico e servem a um propósito de dominação e subalternização.

Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca. A epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição de conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (métodos), e nesse sentido define não apenas o que é o conhecimento verdadeiro, mas também em quem acreditar e em quem confiar. Mas quem define quais perguntas merecem ser feitas? Quem está perguntando? Quem está explicando? E para quem as respostas são direcionadas?" (Kilomba, 2019, p. 50).

No construto teórico do que hoje denominamos de saber decolonial, várias foram as contribuições que atuaram de modo associado ou individualmente para a denúncia da colonização, por um lado, e, para a problematização da decolonização, por outro. Dentre essas contribuições é inegável o papel da teoria

feminista e sua crítica à produção do conhecimento. A hoje afamada epistemologia feminista nasceu em um contexto de acusação nada velada à suposta neutralidade da produção de conhecimento. As teóricas feministas que se puseram a estudar e problematizar a produção de conhecimento - destaque para Keller (2006); Longino (1990); Schienbinger (2001); Harding, (1996); Lugones (2020) - foram bastante enfáticas ao afirmar, por exemplo, que “a História é uma estória que os entusiastas da cultura ocidental contam uns aos outros; a ciência é um texto contestável e um campo de poder...” (Haraway, 2009, p. 11). Para além da afamada máxima de Bacon de que “Saber é poder” com a qual o filósofo enfatizava o caráter pragmático do conhecimento e da sua atuação junto ao controle da natureza, as teóricas feministas apontavam uma dinâmica de poder inerente à história do conhecimento na qual o chamado saber era construído por grupos privilegiados na ocultação e opressão de grupos marginalizados. Aqui constrói-se um paralelo ou equivalência entre lugar histórico social e lugar epistêmico: o fato de um sujeito/grupo social ser socialmente desvalorizado ou vinculado de modo essencializador apenas a alguns espaços (no caso da mulher o espaço da domesticidade e do cuidado) simultaneamente o retira e desautoriza junto ao campo epistêmico.

As teóricas feministas que tomaram como objeto de reflexão a produção do conhecimento em geral são uníssonas em denunciar uma privatização da produção científica pelos homens. Dentro dessa constatação, contudo, não cabe se pensar apenas em uma constatação de fato, mas, para além disso, de um repensar a produção do conhecimento dentro de limites mais democráticos.

Minha meta não era tornar a ciência mais subjetiva ou mais feminina, mas ao contrário, fazê-la mais verdadeiramente objetiva e necessariamente 'independente do gênero'. Numa palavra, procurava uma ciência melhor. Uma ciência melhor, argumentava, seria inevitavelmente uma ciência mais abrangente, mais acessível às mulheres (Keller, 2006, p. 15-16).

No campo de poder inerente à produção de conhecimento e na contestação da legitimidade do saber daí oriundo, temos uma denúncia que põe em xeque dois grandes dispositivos característicos da ciência, quais sejam, a neutralidade e a universalidade. Aqui, para além de apontar que a neutralidade e objetividade são inexistentes quando inerentes a um cultivo do conhecimento que privilegia um padrão bem definido de produtor de conhecimento, a saber, homem, branco e europeu, temos uma proposta de releitura que ressignifica a própria noção de objetividade epistêmica: “Assim, como muitas outras feministas, quero argumentar a favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver” (Haraway, 2009, p. 24). Haraway propõe uma abertura crítica na própria produção do conhecimento em que se põe em destaque para além do conhecimento produzido, as credenciais do sujeito do conhecimento como alguém situado, e, portanto, porta voz de uma determinada realidade ou situação: “gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (Haraway, 2009, p. 18). Esse seu desejo demanda dois esforços entre si complementares e entrelaçados: primeiro, o reconhecimento de que a objetividade nos termos de neutralidade não existe, que a produção de conhecimento não pertence somente ao mundo dos fatos, mas também ao mundo dos valores; segundo, a adoção de uma teoria da objetividade, em que

objetivo carregue um significado mais fluído desassociado de neutralidade e associado a posicionamento. Ela não nega, portanto, o fato de que todo o conhecimento, advindo de um sujeito que o produz, está marcado, corporificado e situado, mas questiona, isso, sim, que tal marcação vem ocultada ou dissimulada pela capa da objetividade nos termos de neutralidade.

Sob a égide dessa ocultação e o quanto ela repercute em injustiça epistêmica, uma vez que transmite a ideia de isenção e universalidade, mas, na prática, dá voz a um grupo hegemônico bem delineado, Haraway defende que, enfim, a democratização do conhecimento pede pelo reconhecimento da parcialidade, corporificação e situacionalidade do conhecimento. “A moral é simples [diz ela]: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva” (Haraway, 2009, p. 21). Assumindo que os saberes são localizados, e tendo em vista as mais variadas localizações dos sujeitos epistêmicos, não haverá uma única seara produtora de conhecimento, mas uma pluralidade de comunidades epistêmicas subsidiadas por diferentes vivências e modos de experimentar o mundo e as relações.

Esse próprio construto, para além de uma crítica, constitui-se no cerne de uma teoria em ascensão. Como pontua, Sardenberg, é “chegada a hora de afirmarmos que o que fazemos, quando fazemos tudo isso (pesquisas a partir das críticas feministas à ciência), é também o fazer de uma ciência feminista” (Sardenberg, 2007, p. 29). A crítica feminista à ciência dá espaço à ciência feminista, junto com ela, granjeia o protagonismo de grupos historicamente silenciados e marginalizados fortalecendo a resistência na forma de desobediência epistêmica.

Por óbvio, esse tipo de abordagem que não só põe em xeque a legitimidade do *status quo*, como, também, propõe uma mudança, não encontra grande

ressonância junto aos padrões estabelecidos. Essa tomada de consciência crítica, bem como a resistência e demanda por transformação dela oriundas, são vistas como inapropriadas ou agressivas pela norma hegemônica. Essa própria recepção é sintoma do silenciamento conferido aos grupos marginalizados. O silêncio é uma das imposições aos sujeitos colonizados: “O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à ‘mulher, negra, pobre’ como um item respeitoso na lista de prioridade globais” (Spivak, 2010, p. 126). Quando o subalterno “fala” temos uma norma hegemônica desestabilizada e, portanto, a afirmação do projeto colonial é desautorizada.

## 2 A resistência: decolonização e desobediência epistêmica

O termo “colonizar” deriva do verbo latino “*colere*”, o qual comporta o sentido de ‘colher’ e questões associadas como cultivar, cuidar, tratar, ocupar-se de, proteger, e, enfim, habitar a circunscrição do que implica cuidado. Daí que o substantivo “colônia” diz respeito ao lugar onde se habita tendo em vista o cultivo do que, na circunscrição (propriedade), é presumido. Do mesmo modo o substantivo “*colonus*” designa o responsável dos cuidados: o habitante da circunscrição na qual é requerido todo o labor em vista do plantio, da proteção e, enfim, da colheita. Na designação grega, o conceito de colônia deriva, de um lado, de ‘*apoikía*’, cujo conceito expressa um distanciamento “ap” da própria casa, da “*oikía*”. Daí que, nesse sentido, a colônia diz respeito ao território afastado (‘*ápoikos*’) fora da circunscrição da casa ou do país responsável pelo projeto colonizador (plantar, cuidar, colher). De outro lado, e ainda na designação grega, temos o substantivo *agroikía* do qual deriva a designação do que é agrário, relativo a *agrós*, ao campo. *Agroikía* designa a habitação (*oikía*, casa, morada) no campo,

de modo que o *ágroikos* denota o que mora no campo: o agricultor, o homem ou a mulher campeira. Esse conceito, entretanto, entre os gregos, foi muito utilizado para designar, em sentido pejorativo, o indivíduo rústico, grosseiro.

O que hoje se entende por colonizar ou colônia vem fortemente marcado por dinâmicas políticas e bélicas evidenciadas na história como um todo. A colonização diz respeito ao processo pelo qual se invadem e ocupam os territórios objetivando a habitação e a exploração de recursos e pessoas. Resta ainda aqui, do significado embrionário latino e grego, a noção de colher, usufruir e cultivar, contudo, é acrescida a dinâmica de repressão e marginalização. Os povos colonizados não foram despojados apenas de seu território, mas de sua cultura, religião, conhecimento e valor humano, em que se ressignifica e intensifica o sentido grego de *ágroikos*. Os chamados estudos coloniais põem em destaque no âmbito do ser, do poder e do saber, os efeitos oriundos da colonização. Colonialidade, nesses termos, abarca um amplo espectro em que vem, de forma interseccional, relacionadas domínios da vida econômica, social, política, cultural e epistêmica (Lugones, 2020, Quijano, 2005, Santos, 2022).

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocação no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo" (Quijano, 2005, p. 127).



Quando se fala em colonialidade, pretende-se situar um construto conceitual que se aplica a um período posterior à descolonização formal. O que os estudos coloniais pretendem pôr em destaque é que existem processos que se dão e se mantêm para além da colonização territorial e política e o fim dela. Tratam-se de processos e projetos de subalternização, marginalização e ocultação que invisibilizam os conhecimentos oriundos do sul global. Trata-se de uma abordagem que põe como régua o discurso ocidental europeu, destituindo de legado intelectual outros territórios e povos. A colonização, portanto, se mantêm para além da suposta emancipação política dos povos colonizados, uma vez que sobrevive como um estigma que inferioriza os saberes produzidos, por exemplo, por povos indígenas, negros e latinos. O projeto colonial agencia dicotomias cuja ideia embrionária remete que tudo o que destoa com a visão eurocêntrica do mundo é inferior, irrelevante, bárbaro ou primitivo. “Noções como ‘Novo Mundo’, ‘Terceiro Mundo’, ‘Países Emergentes’ não são distinções ontológicas, ou seja, provêm de regiões do mundo e de pessoas. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo” (Mignolo, 2012, p. 24).

Se impõe, assim, uma geopolítica que monopoliza e cristaliza o conhecimento à medida que o saber se identifica com a produção epistêmica do homem, branco e europeu e descarta a relevância de tudo o que é produzido fora desse eixo. É interessante pontuar que essa estrutura é de tal modo arraigada a ponto de que o próprio indivíduo subalternizado lhe concede crédito e veracidade. Fanon (2008) dirige a sua análise no sentido de refletir sobre o modo como a estrutura colonial é absorvida pela subjetividade do colonizado a ponto de, ele próprio, introjetar a figura do marginalizado e adotar essa situação como uma

condição sua. Todos os adjetivos naturalizados pelo colonizador frente ao colonizado e inclusive internalizado por esse colonizado, estão imbricados nas esferas do ser, do poder e do saber. A superação dessa abordagem implica, portanto, em uma “decolonização das mentalidades” na forma de um rompimento do ciclo no qual a percepção do branco colonizador é absorvida pelo colonizado. Daqui emergem não só as críticas feministas e a necessidade do entendimento do conhecimento enquanto um saber localizado como também a emergência de uma descolonização do saber.

A cosmovisão moderna pecou ao se considerar sinônimo de conhecimento único, verdadeiro, universal, esquecendo se tratar de uma cosmovisão dentre outras. O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma fratura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação (Miglievich, 2014, p. 78).

Decolonizar o saber pede, em primeiro lugar, por um descortinar da dinâmica de poder inerente aos processos da construção dos pressupostos da epistemologia e, por outro, por uma resistência epistêmica no sentido de não só denunciar, mas ressignificar e construir novos e mais inclusivos modelos de produção do conhecimento. Inerente a esses processos temos a urgência de uma revisão histórica e dos apontamentos do que, até então, foi legitimado enquanto conhecimento e quais as suas consequências junto ao que denominamos de geopolítica do conhecimento. A decolonialidade consiste, portanto, em uma

práxis epistemológica de crítica e intervenção em pró da aceitação de multi e intersaberes para além do modelo científico moderno. A virada decolonial pretende resgatar as experiências que foram não só ocultadas mas deslegitimadas pela colonialidade na forma do ocidentalismo, eurocentrismo e sul globalismo.

A proposta é que se edifique um *lócus* de fala no qual os saberes outrora marginalizados possam ser reconhecidos em seu valor e contribuição. O que denominamos de “lugar de fala” no ensaio “Pode o subalterno falar?” (2010), da professora indiana Gayatri Spivak, se constitui em uma via que, por um lado, aponta o silenciamento de grupos sociais marginalizados e, por outro, o oportunismo da voz do opressor em falar em nome do subalterno. Trata-se, pois, de um mecanismo que surgiu como contraponto ao silenciamento da voz de minorias sociais por grupos privilegiados em espaços de debate público. O conceito de “lugar de fala” pode auxiliar pessoas a compreenderem como o que se fala e de que forma é falado marca as relações de poder (Ribeiro, 2017). Lugar de fala não visa restringir a troca de ideias, encerrar uma discussão ou impor uma visão, mas justamente apontar que todos falamos a partir de um lugar. Assim lugar de fala remete também a uma postura ética no sentido de saber de qual lugar estamos falando (Ribeiro, 2017, p. 85).

Obviamente essa quebra de silenciamento produz desconforto, uma vez que, o regime de autoridade é interrompido e, portanto, a figura do opressor se vê ameaçada. Nesse sentido, muitas são as tentativas de banalizar, ridicularizar e reprimir essa tomada de voz. O oprimido, quando questiona a viabilidade e injustiça da sua condição é visto como radical e parcial e essa abordagem se constitui justamente numa tentativa de dizer “resignem-se aos seus lugares”. Em um sistema de opressão tudo o que destoa da engrenagem hierárquica que o

caracteriza é visto como ilegítimo e subversivo. Os estudos decoloniais pretendem não só alertar para essas questões, mas além da crítica e do diagnóstico, “finçar” bandeira defendendo o seu lugar de fala consolidando um território de reflexão. Essa resistência epistêmica é autorizada em vista de uma democratização na produção do saber, a partir da qual a dicotomia “produtor geopoliticamente do conhecimento” versus “consumidor geopoliticamente do conhecimento” seja extinta. A resistência epistêmica é legítima uma vez que pretende romper com séculos de opressão, ocultação e submissão dos saberes oriundos de locais e povos marginalizados.

### 3 A revolução: o cânone filosófico em xeque

O termo “cânone” tem sua raiz etimológica no grego “*kanón*”, signo linguístico que remete a uma vara ou régua utilizada como referência de medida. A partir de sua concepção embrionária, o termo “cânone” é empregado como sinônimo de regra, preceito ou norma. Quando se fala em cânone filosófico se pressupõe um conjunto de autores e obras que compõem o cerne do que denominamos de filosofia. O cânone não só indica, como também, valida modelos, exemplos e paradigmas do que é ser filósofo e de como se define o padrão do exercício da filosofia. Imerso na perspectiva colonial de uma geopolítica do conhecimento, o cânone filosófico define o espaço, o perfil e a língua do filosofar, desautorizando e/ou subalternizando produção filosóficas que não atendam a essa medida\*. Trata-se, pois, de uma espécie de inventário que indica

---

\* Gordon (2019) aponta cinco modos pelos quais a filosofia foi colonizada: origens raciais e étnicas, colonialidade de suas normas, mercantilização do mercado, decadência disciplinar e solipsismo. Nossa reflexão, aqui, se centra, sobretudo, no primeiro ponto.

---

as “legítimas” fontes da educação filosófica sem a quais a filosofia não pode ser pensada. Esse inventário constitui a educação filosófica dos alunos e futuros produtores de conhecimento e, portanto, alimenta a perspectiva colonial.

Pensar a origem da filosofia como exclusivamente grega é, sem dúvida, mais um efeito da colonização do saber (Gordon, 2019, Spinelli, 2006). Esse recorte obscurece não só a riqueza da produção filosófica como também o fato de que os humanos, em todas as suas localizações geopolíticas, pensaram e refletiram sobre a sua realidade. A filosofia grega nasceu na Grécia, mas a filosofia enquanto um exercício de reflexão guarda as suas origens em dinâmicas interativas múltiplas:

o pensamento racional, ninguém o ‘inventou’, e nenhum povo ou cultura (dadas as necessidades e os modos específicos de atendê-las) o absorveu por inteiro ou o recolheu com exclusividade. Nem mesmo os gregos, aos quais se atribui a primazia da explicação racional e de várias outras coisas (Spinelli, 2006, p. 45-46).

A filosofia grega, é necessário pontuar, bebeu diretamente em fontes africanas a exemplo de Tales e Pitágoras que encontraram base e estímulo na geometria egípcia. Consta que foi Tales que aconselhou Pitágoras a ir ao Egito: “Pitágoras de Samos foi ao Egito, onde se colocou na escola dos egípcios, e foi o primeiro a introduzir na Grécia a filosofia” (DK 14 A 6; Isócrates. *Busiris*, 28-29, citado por Spinelli, 2012). Por esse dizer fica realçado que a filosofia, quanto à sua origem, se estende para além da Grécia (Spinelli, 2012).

A perspectiva decolonial na produção do conhecimento, em geral, e do saber filosófico, em particular, tem como verve crítica a pergunta sobre a legitimidade e os critérios de seleção dos problemas e autores ditos imprescindíveis na formação canônica de uma determinada área de conhecimento. Tomando como objeto o cânone filosófico e, a partir dele a

emergência de uma filosofia africana, algumas perguntas se impõe de modo beligerante: Qual autoridade legitima certos modos de se fazer filosofia? Quais são os pressupostos do julgamento e da seleção do cânone filosófico? As respostas a esses questionamentos obedecem à abordagem colonial já aqui descrita. Contudo, e na perspectiva de um avanço para além do diagnóstico, e considerando a promoção de um giro decolonial na filosofia, se faz mister refletir, como também reinventar os modos de se fazer filosofia, incluindo formas de pensamento decoloniais. Esse tipo de abordagem, já na sua proposta, promove desconforto e resistência, sintomas típicos oriundos da negação, por parte do subalterno, de se manter calado e marginalizado.

É preciso destacar, sobretudo, tendo em vista os ânimos mais conservadores, que não se trata de negar a importância dos autores e obras vigentes no cânone atual, mas trazer novas e mais variadas perspectivas do exercício filosófico sem que isso resulte em carência de seriedade e rigor. A decolonialidade como projeto acadêmico em geral, e revisão do cânone filosófico, em particular, não constitui um recurso de obrigatoriedade no uso de autores e conceitos pertencentes ao universo epistêmico decolonial. Caso isso ocorresse, estaríamos apenas reproduzindo o projeto colonial com outros protagonistas.

O que o projeto de uma produção de conhecimento decolonizado defende é justamente um reconhecimento de autores e lugares de fala para além do cânone instituído até então. No Brasil, podemos citar nomes como Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Abdias do Nascimento entre outros, como intelectuais que pensaram problemas e produziram conhecimento a partir do lugar epistêmico do negro numa sociedade de histórico colonial e escravagista. Falar em um projeto colonial é sobre inclusão, diálogo e ampliação de perspectivas epistêmicas, é sobre o fim de amarras e silenciamento epistêmico. Se faz mister destacar, nesse

---

sentido, que, na adesão a um projeto decolonial e revisão canônica, tem de se conceber a própria verve embrionária da mudança em termos de reconhecer no conteúdo e autores aí inseridos o mesmo valor e relevância daqueles já presentes. Ou seja, evitar a abordagem de que se trata de uma condescendência ao diferente em pró do politicamente correto, nos termos de que se trata de uma licença paternal concedida ao subalterno. Por isso que, mais do que a ampliação do cânone, é imprescindível uma mudança de mentalidade e consciência frente a ele.

Latour (1994) apropria-se da ideia de híbrido e lhe concede um caráter político: se a racionalidade moderna criou as especialidades e limitou a complexidade da realidade, cabe agora rever a maneira de conceber o mundo em pares binários e dicotomias hierárquicas. A partir disso, e considerando a proposta decolonial, teríamos a sistema de um rizoma que, na botânica, remete a algo que pertence ao corpo de uma coisa, mas distingue-se dela em maior ou menor grau. Esse modelo seria uma alternativa ao modelo vigente, reforçado, sobretudo, por Descartes, que apresenta o sistema da árvore do conhecimento em raízes, tronco e galhos, no qual as raízes remontam às bases epistêmicas européias. O sistema rizomático, de outra parte, não é vertical e, portanto, hierárquico, mas horizontalizado e de tal modo disposto a ponto de não se saber qual é o seu núcleo ou raiz. O sistema rizomático é plano e ramificado formando um todo conectado e aberto em múltiplos caminhos. A ampliação do cânone deve ser entendida, portanto, a fim de manter a vocação da reivindicação decolonial, como um modelo não apenas de inclusão, entendido como a adição de novos autores e teorias, mas de transformação e abertura.

Shapiro (2016) menciona um modelo filosófico construído a partir de questões. Dentro dessa abordagem, o paradigma canônico autor/obra seria substituído pela centralidade pela pergunta na investigação filosófica. O cânone,

---

aqui, teria a funcionalidade de um roteiro que apresentaria perguntas a partir das quais, sendo as questões determinantes, seriam selecionados autores e obras. Quanto mais variados os problemas filosóficos, maior gama de autores e obras seriam referenciados.

Outrossim, uma abordagem bastante e voga acerca da questão do cânone filosófico, seria a pergunta sobre a necessidade do mesmo. Isto é, mais do que propor a inserção de autores, teorias e pensamentos do eixo epistêmico subalternizado, a proposta seria extinguir a ideia de cânone, ou seja, se desfazer da regra, medida ou controle que agencia o conhecimento filosófico. Tal proposta se sustenta desde a perspectiva de que a conservação do cânone redundaria em manutenção da exclusão de autores, uma vez que, toda a vez que se delimita um campo de compreensão se exclui o que a ele não pertence. Assim, dentro de uma perspectiva de uma democracia do conhecimento, propõe um sistema não canônico e permanentemente aberto à expansão. Isso pediria, ainda, e considerando a dinâmica burocrática acadêmica, uma ressignificação das matrizes e concepções de curso superior e formação filosófica.

Pensando no projeto decolonial no enfrentamento do cânone filosófico tomando como objeto a filosofia africana, Lamola (2016, p. 14) faz as seguintes pontuações:

Três reivindicações inter-relacionadas podem ser afirmadas, nomeadamente, que (1) a aceitação acrítica do eurocentrismo, que é uma função da opressão epistêmica sobre a academia africana pós-colonial, é uma manifestação da colonialidade epistêmica; (2) um afrocentrismo que é ciente da localização da África no sistema mundial do poder é um projeto em epistemologia de-colonial; e (3) um *modus vivendi* apropriado desse projeto decolonial é travar uma luta de classes anti-hegemonista ao redor do controle da produção, da distribuição e do consumo de ideias.



O fundamento epistêmico da filosofia africana se edifica, segundo Monteiro (2023) em três grandes pilares, a saber, a diáspora negra (migração forçada e escravidão), o conceito de negritude (identidade) e o pan africanismo (integração e solidariedade entre os povos africanos). Esses três elementos constituem o cerne do saber localizado considerando a filosofia africana e representam as questões filosóficas considerando um pano de fundo reflexivo diferenciado e único. Sob esse aspecto ao se questionar o conteúdo do termo africano inerente à filosofia africana, alguns apontam que, a africanidade dessa filosofia se assenta no seu modo de exercitar o filosofar e tratar das questões filosóficas, outros, porém, situam a africanidade na figura do autor, pessoa africana ou de origem africana. Acredita-se na plausibilidade do primeiro posicionamento, uma vez que o cerne de uma filosofia não se detém tanto a quem a veicula, mas, sobretudo, aos temas e métodos envolvidos.

A filosofia africana, assim como as outras filosofias marginalizadas, não só pede passagem, mas pede espaço. Isso significa mais do que figurar como uma alternativa filosófica, mas compor, dentro de um eixo mais profundo, a própria ressignificação da filosofia e do cânone filosófico. Só assim se instaura a ruptura da hegemonia e a decolonização enquanto um projeto acadêmico, social e cultural. Negar ou amedrontar esse espaço, deve-se pontuar, significaria forjar ou subverter a filosofia no seu núcleo. Segundo Gordon (2019, p. 34) “a filosofia se torna uma prática colonizadora quando se leva muito a sério”. Não podemos esquecer que a filosofia cresceu e amadureceu enquanto uma ciência não dogmática, reflexiva e revisionista. Romper com essa abordagem, na defesa da manutenção do *status quo* do conhecimento, é romper com a própria verve embrionária do exercício filosófico.

## Referências

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GALEANO, E. **O caçador de histórias**. Tradução Eric Nepomuceno. Porto Alegre: LePM, 2016.

GORDON, L. "Decolonizing philosophy". In: **The Southern Journal of Philosophy**. V. 57, 2019, pp.16-36.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 2009, (5), 7-41

HARDING, Sandra. *Ciencia y feminismo*. Tradução de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, S.L., 1996.

KELLER, E. "Qual foi o impacto do feminismo na ciência?" . In: **Cadernos pagu** (27), julho-dezembro de 2006: pp.13-34.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAMOLA, M. John. The political economy of the philosophical canon: An africanist critique. **Philosophia Africana**, vol. 17, n. 2, p. 87-98, 2016. Tradução para uso didático por Matheus Almeida Souza.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994

LONGINO, Helen. **The Fate of Knowledge**. New Haven: Princeton University Press, 2001.

LONGINO, Helen. **Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Social Inquiry**. New Haven: Princeton University Press, 1990.

LUGONES, M. "Colonialidade e gênero". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p. 52-83.

MONTEIRO, I. **Introdução ao pensamento filosófico africano**. 1. ed. Curitiba: Intersaberes, 2020. *E-book*. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 21 out. 2023.

MIGLIEVICH-Ribeiro, A. "Por uma razão decolonial". **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

MIGNOLO, W. "Decolonialidade como o caminho para a cooperação". Entrevista a Luciano Gallas. **Revista do Instituto Humanistas** nº431, ANO XIII. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber - Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RENNÓ, L. Racismo e o cânone filosófico. **Coluna Anpof**. Disponível em <https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/racismo-e-o-canone-filosofico> Acesso em 26.12.2023

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, B. **Descolonizar: abrindo a história do presente**. Tradução Luis Reyes Gil. -- 1. ed. -- Belo Horizonte, MG : Autêntica Editora ; São Paulo : Boitempo, 2022.

SARDENBERG, Cecília. *Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista?* 2007. Disponível em: Disponível em: <https://repositoriohml.ufba.br/bitstream/ri/6875/1/Vers%C3%A3o%20Final%20da%20Cr%C3%ADtica%20Feminista.pdf> Acesso em 28/11/2023.

SCHIENBINGER, Londa. **O Feminismo mudou a Ciência?** Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SHAPIRO, L. "Revisiting the Early Modern Philosophy Canon". **Journal of the American Philosophical Association**, vol. 2, Issue 3, 2016, p. 365-383.

SPINELLI, M. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

SPINELLI, M. **Filósofos pré-socráticos**. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Trad. De Sandra Regina Almeida. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.