

Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.) (2009). *Epistemologias do Sul*.

Coimbra: Almedina, 532 pp.

O mundo é um complexo mosaico multicultural. Todavia, ao longo da modernidade, a produção do conhecimento científico foi configurada por um único modelo epistemológico, como se o mundo fosse monocultural, que descontextualizou o conhecimento e impediu a emergência de outras formas de saber não redutíveis a esse paradigma. Assitiu-se, assim, a uma espécie de epistemicídio, ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas. Trata-se, pois, de propor, a partir da diversidade do mundo, um pluralismo epistemológico que reconheça a existência de múltiplas visões que contribuam para o alargamento dos horizontes da mundaneidade, de experiências e práticas sociais e políticas alternativas. Não se questiona a importância e o valor da intervenção científica ao longo dos dois últimos séculos, sobretudo através da produtividade tecnológica, mesmo tendo em consideração os problemas criados para os quais a ciência moderna não tem solução. No entanto, este monopólio da ciência não pode ocultar e impedir-nos de reconhecer que há outras formas de conhecimento e outros modos de intervenção no real para os quais a ciência em nada contribuiu. É o caso, por exemplo, da «preservação da biodiversidade, só possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna.» (p. 49)

A expressão *Epistemologias do Sul* é uma metáfora do sofrimento, da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo. Colonialismo, que imprimiu uma dinâmica histórica de domi-

nação política e cultural submetendo à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. Afirmação, afinal, de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um modelo antropológico, de um pensamento único e sua imposição universal.

A partir de perspectivas e linhas de investigação distintas, esta obra pretende responder, essencialmente, a duas questões: a primeira diz respeito às razões que conduziram à eliminação dos contextos políticos e culturais da produção do conhecimento e suas consequências; a segunda, partindo da ideia de que o mundo é epistemologicamente diverso, relaciona-se com a possibilidade de afirmação de epistemologias alternativas, de abertura a outros desafios epistémicos, substancializados na expressão conceptual e metafórica *Epistemologias do Sul*. Historicamente, do conhecimento e da sua produção foram eliminadas as relações sociais, as respectivas práticas e os contextos sócio-culturais, eliminação que conduziu à afirmação mistificante e ilusória de uma ideologia de neutralidade científica. Efectivamente, a epistemologia dominante fundamenta-se em contextos culturais e políticos bem definidos: o mundo moderno cristão ocidental, o colonialismo e o capitalismo. Neste sentido, a produção do conhecimento, o modo como se faz, onde se faz e o que se faz não é exterior aos contextos sociais e políticos que o prefiguram e configuram. Afirmar, pois, a exclusividade de uma epistemologia com pretensões universalizantes tem um duplo sentido: por um lado, a redução de todo o conhecimento a um único paradigma, com as consequências de ocultação, destruição e menosprezo por outros saberes e, por outro, a descontextualização social, política e institucional desse mesmo conhecimento, conferindo-lhe uma dimensão abstracta mais passível de universalização e absolutização e

que possa servir de quadro teórico legitimador de todas as formas de dominação e de exclusão.

A revolução das tecnologias de informação e comunicação permite tornar visíveis as contradições do capitalismo, as formas cada vez mais subtis e simbólicas de dominação e, com maior acuidade, permite também a visualização da diversidade cultural e epistemológica do mundo. Estas condições possibilitam a crítica de um regime epistemológico dominante e, simultaneamente, a identificação e urgência de alternativas epistemológicas, ainda que os obstáculos múltiplos à sua afirmação e concretização também se tornem visíveis. De facto, o capitalismo global é, mais do que um modo de produção, um regime cultural e civilizacional que se impõe de um modo tentacular a todas as instituições sociais, ao modo de vida dos cidadãos, aos comportamentos sociais, produzindo uma consciência colectiva impeditiva da afirmação de outras práticas. Os dominados, deserdados e oprimidos, sem que tenham verdadeira consciência, configuram os seus comportamentos a partir das representações dos dominadores, o que constitui um dos grandes obstáculos à crítica e denúncia da dominação e à consequente libertação.

Na primeira parte da obra, dividida em três capítulos e sob o título *Da Colonialidade à Descolonialidade*, identifica-se o modo como se afirmou historicamente a diferença epistemológica, estabelecendo-se a relação entre a dominação económica, política e cultural e a dominação epistemológica traduzida, por um lado, na hierarquização dos saberes e, por outro, na negação da diversidade.

A partir da metáfora do pensamento abissal, Boaventura de Sousa Santos defende, no 1º capítulo, que o pensamento moderno consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis que dividem a realidade social em dois universos ontologicamente diferentes. O lado de cá da linha, correspondendo ao Norte imperial, colonial e neo-colonial e o lado de lá da linha, ao qual corresponde o Sul colonizado, silenciado e oprimido. Este lado não tem realidade ou, se a tem, é em função dos interesses do Norte operaciona-

lizados na apropriação e na violência. O que caracteriza este pensamento abissal é a impossibilidade de co-presença entre os dois lados da linha referidos (p. 24). No domínio do conhecimento, a ciência e o direito constituem as manifestações mais bem conseguidas deste pensamento abissal na medida em que definiram, do ponto de vista científico, a distinção entre verdadeiro e falso e, do ponto de vista jurídico, a distinção entre legal e ilegal, impondo, internacionalmente, esta distinção através do direito internacional. Estas distinções eliminam quaisquer realidades que se situem do outro lado da linha enquadrando-as num universo para além da legalidade e ilegalidade e para além da verdade e da falsidade. Deste ponto de vista, esta negação radical produz, para além da negação de estatuto epistemológico aos saberes diversos uma dualidade antropológica e ética: os seres humanos do Norte e a ausência de humanidade no Sul. A superação do pensamento abissal exige, de acordo com o autor, o reconhecimento da persistência desse pensamento para que se possa pensar e agir para além dele (p. 44) em direcção a «um pensamento pós-abissal» (p. 32), que pense a partir do outro lado da linha, a partir de uma epistemologia do sul e confrontando o monoculturalismo do Norte com uma ecologia de saberes, uma espécie de contra-epistemologia, que nega a existência de uma epistemologia geral e se baseia no reconhecimento de uma pluralidade de conhecimentos heterogéneos que se cruzam entre si. Lutar por uma justiça social global implica, afinal, uma luta pela justiça cognitiva global transformando a impossibilidade de co-presença em co-presença radical em que «as práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários.» (p. 45). Num tempo em que se formulam perguntas fortes, não havendo para elas respostas fortes, a ecologia dos saberes constitui-se através de um questionamento forte para respostas incompletas. É por isso que é um conhecimento prudente permitindo a abertura de novos horizontes epistemológicos e o exercício da auto-reflexividade.

Aníbal Quijano, no capítulo 2, *Colonialidade*

do poder e classificação social, desenvolve o conceito de colonialidade. Dialogando com a tradição marxista, procura uma interpretação epistemológica da dominação do Norte global sobre o Sul, aqui considerado como América latina. A colonialidade é constitutiva do poder capitalista operando quer nos domínios da vida social quer nos âmbitos da subjectividade e intersubjectividade através de instrumentos de coerção tendo em vista a reprodução e perpetuação das relações sociais de dominação. Partindo de uma perspectiva e análise históricas, desconstroí a tese de que os indivíduos estão historicamente submetidos a padrões de conduta invariáveis no tempo e no espaço e sujeitos a um destino previamente traçado, tese que, afinal, justificaria e legitimaria todas as formas de exploração e dominação, fundadas, em última instância, numa ordem metafísica, predeterminada por uma entidade transcendente e providencial. Contra-argumenta, também, em relação às teses de carácter biológico que defendem um estado e estatuto social em função de determinações genéticas. Ninguém está geneticamente destinado a ser trabalhador manual ou intelectual; do mesmo modo, ninguém está geneticamente destinado a ser dominador ou dominado. As categorias sociais são produtos histórico-sociais e, simultaneamente, mecanismos do poder tendo em vista a sua reprodução e perpetuação. Exemplos disso são as categorias de género a partir do sexo e de raça a partir do fenótipo para elaboração das relações de dominação e, a partir delas, da construção de outras identidades não masculinas nem eurocênicas (pp.106-107) e, por isso, excluídas do paradigma único de racionalidade que é, na sua essência originária, branco, masculino e ocidental. «A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo. Ou seja, da sua colonialidade.» (p. 107) A população mundial foi classificada de acordo com categorias forjadas socialmente pelo poder dominante: identidades raciais domi-

nantes (superiores europeus, raça branca) e dominadas (inferiores não europeus, raças de cor). A partir desta classificação facilmente se afirmou o poder do Norte sobre o Sul e se legitimou o controlo territorial e dos respectivos recursos produtivos e naturais. A partir do conceito de colonialidade, o autor mostra a sua relação indissociável com a classificação social, a articulação entre política e questões geoculturais, a distribuição mundial do trabalho, as relações culturais e intersubjectivas, a dominação e a exploração. A libertação, defende o autor, passa por um comprometimento com a luta pela destruição de todas as formas de colonialidade, incluindo aquela que é exercida sobre o corpo como «nível decisivo das relações de poder.» (p. 113)

No capítulo 3, *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos*, Paulin J. Hountondji defende, a partir de uma perspectiva filosófica, que os denominados estudos africanos estão marcados por «uma espécie de pecado original» (p.125) por estarem impregnados de eurocentrismo e, consequentemente, por uma visão etnocêntrica. Os europeus partiram do princípio de que os africanos não tinham consciência de si e, por isso, só os ocidentais, poderiam, a partir do exterior, «traçar um quadro da sua sabedoria.» (p. 121) Só o diálogo intercultural entre os investigadores poderá contribuir para a superação das relações de dominação presentes nos estudos africanos. Por outro lado, há que dar relevância aos estudos etno-filosóficos feitos por africanos que revelam uma enorme riqueza de conhecimentos endógenos e possibilitar à África uma apropriação lúcida e crítica do seu conhecimento.

As *Modernidades das Tradições* constitui a segunda parte da obra. Aqui se discute a antiga dicotomia entre tradição e modernidade. Com origem na modernidade ocidental, esta dicotomia, com repercussões epistémicas, desqualificou os saberes tradicionais, prisioneiros do passado, sem história e destinados a um estatuto residual. No entanto, estes saberes, foram-se revelando como contraponto à modernidade, nas múltiplas

resistências à hegemonia da modernidade. Revelaram-se, assim, como modernidades alternativas relegando para a tradição o saber moderno. Trata-se, também, no domínio epistemológico, da luta entre emancipação e regulação. Neste sentido, torna-se possível o resgate epistemológico da modernidade ocidental. O conceito de *ubuntu*, categoria epistémica e ontológica do pensamento dos grupos africanos que falam línguas Bantu, que significa ser em geral, relações interpessoais e procura de uma harmonia cósmica, é o fundamento para a análise do processo de globalização, abordado no capítulo 4. Moguebe Ramose interpela, de um ponto de vista filosófico, a globalização neo-liberal a partir de um dos seus principais pressupostos e efeitos: a dissolução metafórica das fronteiras. Considera que antes da globalização neoliberal já o colonialismo tinha destruído as fronteiras fora da Europa através do questionável 'direito de conquista', extinguindo, de facto, a soberania das populações indígenas (p. 153). O seu raciocínio vai no sentido de considerar absolutamente paradoxal e inconcebível a existência de diferenças profundas entre seres humanos num quadro de dissolução de fronteiras. Defende que o processo de globalização hegemónica, através da sua lógica de mercado e dos valores que promove, tem produzido efeitos profundamente negativos nos povos africanos. O *ubuntu*, ao valorizar a pessoa, as relações harmoniosas entre elas e com o cosmos, na procura de uma harmonia entre o homem e o universo, representa uma alternativa epistemológica que pode contribuir para dar um outro sentido à vida humana e repensar a questão dos direitos humanos a partir de uma perspectiva holística.

Maria Paula Meneses discute, no capítulo 5, intitulado *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*, os conflitos entre conhecimentos diferentes e as suas consequências práticas. Defende que a dimensão mágica da política em África faz parte da natureza da autoridade pública, da liderança e das identidades populares. A feitiçaria, o pensamento mágico persistem como conceitos e realidades, tanto em am-

bientes rurais como urbanos fazendo parte do discurso e da modernidade presente, havendo uma linha de continuidade entre o passado e o presente. A partir da problematização das múltiplas interpretações de um caso de tráfico humano, a autora sugere uma reavaliação do período colonial para se entender o modo como o poder colonial conviveu e pactuou com determinadas práticas de feitiçaria e as relações existentes entre o tribalismo, diversas formas de religião e o exercício de poderes locais. No centro da polémica e dos conflitos parece ter estado uma questão central: o direito à terra cedida a um casal estrangeiro para aí implantar um aviário. As acusações de feitiçaria e de tráfico de órgãos, equivalentes à acusação de canibalismo, teriam tido por objectivo a expulsão dos acusados da comunidade por uma questão de manutenção dos seus terrenos. «Este movimento de base popular, com várias conotações e cambiantes políticos, utilizou as acusações de feitiçaria como uma forma de violência contra os seus inimigos políticos.» (p. 197). Terá sido, portanto, um desafio de uma comunidade à possibilidade de afirmação de um outro poder, manifestando e expondo as verdadeiras relações de poder. O conhecimento profundo da cultura tradicional de Moçambique, entrelaçado com as interacções entre as questões de natureza política, religiosa e económica, constituem um desafio à ortodoxia interpretativa do ocidente e permitem, seguramente, outras leituras dos problemas africanos.

No capítulo 6, *O resgate da epistemologia*, João Arriscado Nunes analisa, com base em conceitos de Boaventura de Sousa Santos (pensamentos abissal e pós abissal), já aqui referidos, o debate que se trava na epistemologia contemporânea. O autor discute, num primeiro momento, os rumos da crítica da epistemologia enquanto projecto indissociável do projecto da ciência moderna. Esta crítica reconfigura a reflexão epistemológica a partir de um debate centrado nas ciências e nas respectivas práticas. Seguidamente, o autor, revisitando o pragmatismo, propõe algumas pontes entre essa crítica e a proposta de uma epistemologia do Sul global.

O debate sobre o 'encerramento do Ijtihad' e

a sua crítica, de Liazzat J. K. Bonate, constitui o capítulo 7 desta obra. A autora faz uma análise crítica através do recurso a algumas referências teóricas que conflituam entre si, acerca da suposta estagnação e falta de criatividade no pensamento jurídico-legal muçulmano através da discussão de uma das teorias da jurisprudência islâmica clássica, conhecida como o 'encerramento dos portões do ijtihad' ou teoria da abdicação do uso da razão humana para fins de extrapolação da lei a partir das fontes islâmicas (p. 243) e a implementação do *taqlid* que terá reflectido a intervenção crescente do Estado nos assuntos jurídicos.

As múltiplas interpretações na constituição de conceitos centrais da modernidade são debatidas e problematizadas por Ebrahim Moosa, no contexto da África do Sul e do apartheid. O artigo, *Transições no 'progresso' da civilização: teorização sobre a História, a prática e a tradição* incide sobre a realidade do Islão tão desconhecida do ocidente. O conceito de progresso, ideia-chave da modernidade, é aqui questionado. Para que seja possível superar a antiga dicotomia (também muito moderna) entre progresso e tradição exige uma análise cuidada do conceito de progresso interiorizar e questionar as práticas e interpretações do Islão. O conceito de progresso é ambivalente. Tendo em consideração o significado que lhe foi atribuído na modernidade, e o seu sentido teleológico, ele contém em si próprio uma visão unidimensional e finita. O fim da história, tão propagandeado na década de 90 do século XX, teria sido o culminar de uma evolução. Este conceito, na sua etiologia histórica, não previu, afinal, qualquer alternativa ao mundo capitalista e neo-liberal. Por outro lado, a este conceito pode atribuir-se-lhe uma outra semântica: «o progresso como algo de fortuito, ao invés de inevitável, contém a promessa de que a mudança pode ocorrer sob diversas e múltiplas formas, e não sob a forma de narrativa totalitária de progresso, induzida pelo cientismo e pelo capitalismo liberal.» (p.266) Quer afirmar o autor que o conceito de progresso deve ser contextualizado e que, por isso, «um programa progressista na África do Sul seria radicalmente

diferente dos tipos de desenvolvimento» (p. 269) ocorridos noutros países. Considerar que progresso significa a perfectibilidade infinita de toda a humanidade «em competição com a natureza é inconsistente com as noções de humildade e equilíbrio defendidas pelo discurso ético muçulmano» (p. 271). Por outro lado, não é correcto afirmar a dicotomia entre tradição e progresso, defende o autor: «os intelectuais e os activistas têm a responsabilidade de reformular o conhecimento da tradição e, portanto, a tradição à luz das suas experiências contemporâneas» (p. 263).

Geopolíticas e a sua subversão constitui a terceira parte da obra. O saber moderno, historicamente hegemónico, foi construído em determinados lugares e contextos. Esta realidade teve, ao longo do tempo, consequências e significados para quem o produziu e nas suas práticas. Por outro lado, significou a subalternização de outros saberes que hoje, identificando a pluralidade de lugares e os respectivos contextos, podem afirmar-se como epistemologias alternativas. *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*, de Enrique Dussel, é um interessante e polémico artigo, apoiado num amplo quadro teórico, que propõe o deslocamento geopolítico do lugar e do tempo que a filosofia ocidental estabelece como origem e marca da modernidade – Norte da Europa e Século XVII. Refutar a tese, historicamente aceite, de que Descartes foi o primeiro filósofo moderno, através de argumentos bem sustentados em obras de filósofos jesuítas do Sul da Europa e da América do Sul que influenciaram o pensamento cartesiano (António Rubio, Francisco Suárez, Pedro de Fonseca, Francisco Sanches), e nos quais se podem encontrar os grandes temas em torno dos quais gira o pensamento de Descartes, significa transferir para o Século XVI e para o Sul da Europa, Norte de África e América Latina a origem da modernidade. «Antes de Descartes tinha acontecido todo o século XVI, que a história da filosofia moderna centro-europeia e norte-americana pretendeu desconhecer até ao presente» (p. 295). «A irrupção nas universidades de uma Ordem religiosa completa-

mente *moderna* – não simplesmente por estar influenciada pela modernidade mas, sim, por ser *uma das suas causas intrínsecas* – os jesuítas, impulsiona os primeiros passos de uma filosofia moderna na Europa» (p. 299). Segundo o autor, Descartes e Espinosa (judeu hispânico ou sefardita) enquadram-se na segunda modernidade. Interessante, também, a referência a Bartolomé de las Casas e ao seu pensamento (1484-1566) como o primeiro crítico frontal da modernidade e como defensor intransigente de outras formas de pensar e de ver o mundo, diferentes do pensamento filosófico hegemónico. O autor, propõe-nos, ainda, uma leitura atenta do pensamento de Felipe Guamán de Ayala (1615), exemplo de um pensamento crítico da situação colonial, de um indígena que sofreu os efeitos da dominação. Propõe, finalmente, que se inicie, também, um processo de descolonização filosófica (p. 331).

Nelson Maldonado-Torres, em *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*, mostra, através de um percurso crítico pelo pensamento de alguns filósofos ocidentais contemporâneos (Heidegger, Lévinas...) a ausência de reflexão crítica relativamente ao eurocentrismo epistemológico. O eurocentrismo e etnocentrismo surgem perfeitamente legitimados através de conceitos coloniais e racistas. Neste artigo de cariz ontológico e ético, o autor procura demonstrar que «a ontologia heideggeriana e a ética de Lévinas (...) se, por um lado, forneceram meios engenhosos de ultrapassar os limites da ideia ocidental de Homem, por outro, as suas filosofias permaneceram cúmplices de formações espaciais de cariz imperial». Ambas as filosofias se encontram «marcadas pelo esquecimento da colonialidade» (p. 339). Recorrendo ao pensamento de Fanon que abre um caminho de reflexão encarando a diferença colonial como ponto de partida, propondo uma outra geopolítica, o autor configura a sua análise através dos conceitos de modernidade/colonialidade, colonialidade do poder e do conhecimento e colonialidade do Ser.

Ramón Grosfoguel, em *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*, questiona

a possibilidade de uma política anticapitalista que supere a política identitária e um cosmopolitismo crítico que ultrapasse o colonialismo e nacionalismo. A possibilidade de afirmação de outros conhecimentos em conformidade com o que de melhor tem a modernidade possibilitará ultrapassar todas as dicotomias em que o modernismo colonial se fundamentou para afirmar a sua dominação. As perspectivas epistémicas provenientes dos pensamentos de fronteira e das margens, dos lados subalternos da diferença colonial poderão contribuir para um debate profícuo tendo em vista a definição de outras cartografias das relações de poder no sistema-mundo.

Nilma Gomes, no artigo *Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira*, discute o papel da nova geração de investigadores na produção do conhecimento científico, sobretudo, no domínio das Ciências Sociais. Os novos olhares dos intelectuais negros na produção do conhecimento trazem uma análise e uma leitura críticas de alguém que vivencia o racismo no seu percurso de vida e académico.

Finalmente, a quarta parte de *Epistemologias do Sul*, intitulada *A reinvenção dos lugares*, é uma proposta de regresso aos lugares na busca dos sentidos e da riqueza neles existentes. A modernidade, na sua versão colonialista, capitalista e neo-liberal esvaziou a riqueza de sentidos do mundo, tanto do Norte global como do Sul global. Os furtos do colonialismo, afirma Boaventura, não se realizaram, apenas, extra-muros, mas também intra-muros. Há, pois, que devolver alguns dos objectos furtados para criar um novo padrão de interculturalidade. Regressar a esses lugares com um outro olhar, mais crítico e mais cirúrgico, permitirá a reinvenção do que foi marginalizado, silenciado e esquecido. Boaventura de Sousa Santos, em *Um Ocidente não-ocidentalista: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal*, propõe-nos, através de uma revisitação, pensar um novo tipo de relações interculturais e inter-epistemológicas que contribuam para a descolonização do saber.

Encontros culturais e Oriente: um estudo das políticas de conhecimento, de Shiv Visvanathan, relembra o dever de memória relati-

vamente a alguns dos custos do encontro entre Oriente e Ocidente: «o genocídio, a erradicação física de grandes massas populacionais, incluindo a virtual extinção das suas crenças, da sua música e dos seus modos de vida. Este aspecto necrófilo dos encontros Leste-Oeste é capturado pelo paradoxo que comumente chamamos museu» (p. 488), uma espécie de «racionalização da pirataria.» Contestando a tendência para a produção de identidades singulares e monoculturais, a sua reflexão sobre um conjunto de pensadores orientais é um apelo à tolerância e aceitação de experiências plurais enriquecedoras, bases inquestionáveis para uma verdadeira interculturalidade.

Como será possível que algum dia os africanos possam falar as mil e setecentas línguas e dialectos, expressão de uma riquíssima diversidade e identidade cultural? Esta é a questão deixada por Dismas Masolo, em *Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana*, depois de uma discussão em torno da etno-filosofia africana. Questionando a neutralidade das teorias, elabora uma reflexão sobre o modo como elas são o resultado de dinâmicas contextuais e, sobretudo, pelas circunstâncias sociais em que são produzidas. Opondo-se à categorização dualizante entre tradição e moderno, o autor valoriza o conhecimento indígena e o modo como ele se expressa nas línguas nativas.

Epistemologias do Sul é, a todos os títulos, uma obra impressionante. Pelo seu volume, pela diversidade de perspectivas, pelo debate entre posições rivais, pela riqueza conceptual e pela amplitude de horizontes que abre ao leitor. Para quem foi formatado pelo pensamento ocidental, pelo colonialismo do saber e por uma unilateralidade epistemológica, é um dever intelectual fazer o percurso pelas alternativas epistemológicas sugeridas nesta obra. «A energia deve centrar-se na valorização da diversidade dos saberes para que a intencionalidade e a inteligibilidade das práticas sociais seja a mais ampla e democrática» (p. 18).

Manuel Tavares

manuel.tavares@ulusofona.pt