

## Conhecimentos não Conhecidos: os Limites do Conhecimento Científico e o seu (Des)Privilégio no Conhecimento Local Africano

*Knowledge not Known: The Limits of Scientific Knowledge and Its (Dis)Privilege in African Local Knowledge*

**Cleiton Fernando Pinto Celestino**

Doutorando em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB),- Brasil  
Professor no curso de Desenvolvimento Local e Relações Internacionais na Universidade Lúrio (UniLúrio), Moçambique  
tonycleit@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3314-3003>

**Resumo:** Examinando neste trabalho, a atitude científica, por meio do seu campo, conhecido como conhecimento. Debruço-me em torno dos processos por intermédio dos quais a ciência considera válidos para legitimar o conhecimento. Dos argumentos de René Descartes, sobre o método científico, e das observações de Valéria Giannella sobre a construção da epistemologia a partir de uma outra abordagem; percebo que, a exploração da ciência não ocidental pela ciência ocidental, fez conflitar os interesses de produção científica, fazendo-me perder prestígio na África. Partindo de “experiências e sentidos” (LARROSA, 2002) africanos, como Ujamaa (NHERERE, 1968), sugiro, uma reflexão em torno das metodologias caracterizantes da ciência, e a adaptação de meios que se desfaçam de modelos padronizados e localizados em ideologias ocidentais. Só assim, será possível o socialismo científico à luz das interconexões socioculturais.

**Palavras-chaves:** Ubuntu; Ujamaa; Conhecimento; Ciência; Método.

**Abstract:** In this work, I examine the scientific attitude through its field, known as knowledge. I look at the processes through which science considers the legitimisation of knowledge to be valid. From René Descartes' arguments on the scientific method and Valéria Giannella's observations on the construction of epistemology from another approach, I realise that, the exploitation of non-Western science by Western science has caused the interests of scientific production to conflict, causing it to lose prestige in Africa. Starting from African 'experiences and meanings' (LARROSA, 2002), such as Ujamaa (NHERERE, 1968), I suggest a reflection on the methodologies that characterise science, and the adaptation of means that break away from standardised models located in Western ideologies. Only in this way will scientific socialism be possible in the light of socio-cultural interconnections. .

**Keywords:** Ubuntu; Ujamaa; Knowledge; Science; Method.

## ***Introdução: O Campo de Atuação da Ciência***

A ciência do ocidente criou um campo de atuação há muitos séculos. Esse campo é, comumente, conhecimento. É um campo de atuação que se opõe e se impõe a lógicas incomuns e que não usam os mesmos métodos da ciência para fazer revelações e construir gnose. Essas lógicas incomuns foram rotuladas pela consciência científica de Deus, magia, superstição/feitiçaria, entre outros. Com essa oposição de lógicas, surge uma grande necessidade de fazer novamente a grande pergunta: “pode a ciência explicar tudo?” (LENNOX, 2019). Buscando entender a pergunta de John Carson Lennox (2019), podemos fazer outra pergunta paralela - será somente o “método científico” (DESCARTES, 2001) que nos leva ao conhecimento? Será somente a “verificação e a refutação” (KUHN, 1962) que nos fazem saber? Para ter e produzir conhecimento “a experiência e o sentido” (LARROSA, 2002) sem refutação e verificação, não contam?

Enfim, o pensamento científico tornou-se uma espécie de lugar de fala da ciência; principalmente, a ciência ocidental, fala em nome do conhecimento, como o único caminho de legitimação de povos e culturas. O único caminho de civilização, desenvolvimento e progresso. Esse campo de atuação é traduzido e repartido em vários termos que são disputados por vários pensadores ao longo dos tempos. Tal como vários intelectuais Donna Haraway (1988), concentra-se no termo objetividade em seu trabalho sobre conhecimentos situados. A objetividade seria, no nosso entender, um campo de atuação da ciência moderna que se interessa por algo que toca pessoas em seu lugar bem situado e particularizado. Mas, não é bem assim.

Outros campos de atuação da ciência podem ser encontrados em áreas, como a Antropologia, a Sociologia, o Universalismo, o Pluralismo, Unanimismo etc. Portanto, são todas essas, formas de gnose ou elementos que produzem ciência, por meio do método científico, e que estão contidos em um único modo de conhecimento científico. Para a concretização e a legitimação desses vários campos de pensamento, a ciência impõe que seja usado um caminho ou um instrumento, inicialmente, pré-definido. A ciência chamou esse caminho de método. Por outra, “o que se denomina método na ciência moderna é algo único e o mesmo por toda parte” (GADAMER, 1999: 45).

A epistemologia, dentro desse campo de atuação científica, é uma disciplina que tem como preocupação o estudo ou a compreensão da ciência. É um ramo da filosofia que estuda as fontes ou origens, a natureza e a validade do conhecimento humano. Bernecker e Pritchard (2011: 2), diriam “a epistemologia, a filosofia do conhecimento, está no centro de muitos dos debates e questões centrais da filosofia, questionando as noções de verdade, objetividade, confiança, crença e percepção”.

Dentre as várias coisas que a epistemologia busca na área do conhecimento científico, ela questiona, por exemplo, sobre por que dizemos que sabemos, e como sabemos que sabemos? Esta e outras questões, tais como, o que a mente humana é capaz de saber? A partir de que fontes chegamos ao conhecimento? Podemos afirmar que temos um conhecimento genuíno, no qual possamos ser dependentes? Ou então, devemos estar satisfeitos com opiniões, crenças e adivinhas; são algumas das questões que procuram situar mais ainda esse campo de atuação da ciência. Simplesmente posto, como destaca Lynch (2011: 3): “A verdade tem uma natureza? Que tipo de natureza ela tem? E como - sob a dura luz dos paradoxos semânticos - podemos explicar formalmente o comportamento lógico da verdade?”.

Essas perguntas, como se pode notar, sugerem um critério para a sua resolução, precisamente, um método, um conhecimento específico. Elas, sugerem formas de respostas que os que não são filósofos, pedindo emprestado os termos da professora Valéria Giannella (2015), ou os que não são ocidentais e metódicos, os que não são cientistas, ou os que estão na marcha para compreender o que é ciência e qual a sua função, teriam dificuldades de dar respostas coerentes. Em outras palavras, respostas com um teor de conhecimento, um teor científico.

Neste trabalho, procuro debater esse campo de atuação da ciência e mostrar ou refletir como a invenção do método impediu a própria ciência de poder imaginar e legitimar para além das linhas pelas quais ela é prescrita e realizada. Ao argumentar dessa forma, procurarei demonstrar que, longe do que a ciência já aprendeu, sugeriu, e legitimou com toda a sua competência, glória e todo seu poder, em si mesma, voluntariamente ou não, eliminou do seu caminho, conhecimentos que considera não conhecimentos, e gerou uma ignorância epistemológica generalizada que lhe impediu de gozar de muito mais privilégio entre os vários outros “conhecimentos”, “sentidos” e outras várias “experiências” tais como aqueles de uma África que, a priori, considerou bárbara, atrasada ou retrógrada e descivilizada.

Partindo da ideia do Ujamaa, desenvolvida por Julius K. Nherere (1968), faço a ligação entre a noção universalizada de que só é possível ter ou produzir conhecimento com meios criteriosos e alvos de refutação e confrontação, conforme desenvolve Thomas S. Kuhn (1998) na sua obra *Estrutura das Revoluções Científicas*, e a forma como essa ideia é e foi (des)afiada pela maneira como o conhecimento é produzido e compreendido nas culturas africanas, mesmo sem a “exigência ou existência” de modelos criteriosos para a validação do que os povos sabem, têm experiência e faz-lhes enorme sentido (LARROSA, 2002).

A compreensão de que o conhecimento é derivado da divindade, em primeiro lugar, ou de outras formas de vida e vivências locais, é uma característica própria da comunidade Ubuntu (NHERERE, 1968), ou de outros conhecimentos considerados não conhecimentos pela visão científica, principalmente da ciência moderna ocidental. Aliás, essa crença, não é só compartilhada entre a sociedade africana, basta pensar em grandes cientistas, como o matemático britânico John Carson Lennox, que questionou a fonte do que sabemos, colocando em causa a relação entre Ciência e Deus, na sua obra *God's Undertaker: Has Science Buried God?* republicada em 2009, ou na obra *Can science explain everything?*, publicada em 2019.

No auge desse debate, reside uma questão sobre a forma como, na qualidade de seres humanos, podemos ser considerados possuidores ou portadores de conhecimento nessa nova era científico-metodológica e bastante ocidentalizada. Certamente, essa é uma preocupação fundamentalmente epistemológica.

Mas, não vamos olhar somente para o método científico e todas as suas rígidas posições em relação ao modo de vivência e produção de conhecimento, ou somente, para o Ubuntu ou Ujamaa, que representam o modo de viver entre os africanos. Em simples palavras, que representam “o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca” (LARROSA, 2002: 21). Compreenderemos de igual modo, como os conflitos internos do próprio processo de construção de conhecimento, possibilitaram a abertura de um conflito mundial sobre o que é conhecimento, e como se chega a ele, ou o que é verdade, e como sabemos que é realmente verdade. Esse conflito, para o contexto africano, criou dois grupos de pessoas (para não chamar de intelectuais) que procuram fazer ciência: os perdidos e irrelevantes, e os achados e relevantes.

O tema deste trabalho torna-se importante, pelo fato de estar a se atrever a fazer uma questão, uma meditação, uma introspecção, sobre a pertinência do uso do método ou de

princípios metodológicos com uma criterização fechada para esse grande construto acadêmico que chamamos ciência, para a validação do conhecimento. A razão para tal é o fato de percebermos que, independentemente do esforço que a ciência for fazer e faz, o método é sempre limitado, autoritário, narcisista, e, em certos contextos, não é visto como imperativo para a construção de conhecimentos locais e profundos. O ciclo da prática da ciência normal, desenvolvido por Kuhn (1962), denuncia, inequivocamente, a sua falibilidade de somente usar ou deter-se ao método para legitimar conhecimentos.

Uma comunidade remota em Moçambique ou no Congo, sem ruas asfaltadas, sem eletricidade, sem uma rede de educação considerável, sem água potável canalizada, e com os piores cenários de estilo de vida (como dizem os que pensam que são desenvolvidos), consegue viver e formar comunidade, sabe a importância da resolução de conflitos, tem suas próprias tecnologias locais e que, perfeitamente, funcionam naquele ambiente, continuaria sendo considerada uma comunidade sem conhecimento? Sem ciência? Só porque não usou o padrão ocidentalmente legítimo para validação de suas experiências e sentidos?

Se com esse exemplo, encontramos dificuldades em dizer sim ou não, ou se viramos uns contra os outros na tentativa de disputar posições, então, sendo assim, será que vale a pena apostar somente em métodos, princípios, para definir a legitimidade do conhecimento ou da verdade? Procuo, nas próximas seções, dar mais reflexões, e, em certos casos, respostas, a essa e outras perguntas que, provavelmente, sejam fundamentais para um (re)começo da crítica à ideia de utilização do método com uma determinada estrutura para produzir conhecimento.

## ***A Invenção do Método Científico: Entre Lições de René Descartes (1596-1650) e as Propostas da Professora Valéria Giannella<sup>1</sup> (2015)***

<sup>1</sup> A Professora Valéria Giannella é Pós-doutorada pelo CNPq. Inaugurou a pesquisa sobre Metodologias não Convencionais para a Educação e a Gestão Social. É Doutorada em Políticas Públicas do Território. Desde o ano de 1993, promoveu a construção participativa de políticas públicas junto ao setor não governamental e à universidade. Atua, no Brasil, junto ao CIAGS (Centro Interdisciplinar de Gestão Social e Desenvolvimento Local), da UFBA, como Professora visitante e docente no Mestrado Interdisciplinar Profissionalizante em Desenvolvimento e Gestão Social, e no trabalho de campo em comunidades periféricas da cidade do Salvador. Desde novembro de 2009 é professora adjunta da Universidade Federal do Ceará, Campus no Cariri. Foi professora permanente do Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento Regional Sustentável e, desde 2010, é líder do Paidéia, Laboratório transdisciplinar de Pesquisa e Extensão sobre Metodologias Integrativas para a Educação e a Gestão Social. Está, desde 2015, na Universidade Federal do Sul da Bahia, em Porto Seguro, onde atua na área de Ciências Humanas e Sociais. É Professora associada, pesquisadora e extensionista, ministra aulas de Epistemologias das Ciências Sociais, de Políticas Públicas e de Gestão Pública/Social na Universidade Federal do Sul da Bahia. Coordenadora do Bacharelado em Gestão Pública e Social, professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade na mesma instituição. Membro fundadora da Rede de Gestão Social e integrante da Associação Nacional de Ensino e Pesquisa do Campo de Públicas. Entre as várias obras e trabalhos científicos que já publicou, destacamos,

O método, dentro daquilo que comumente é (re)conhecido como ciência ou produção de conhecimento, é uma exigência que, muitas vezes, se revela desafiadora e, até certo ponto, comprometedor. René Descartes (1596-1650) foi um dos grandes revolucionadores sobre os processos pelos quais o conhecimento deveria ser considerado válido. O contrário, chamou de senso comum (DESCARTES, 2001). Mesmo sentindo que a ideia de método para a ciência moderna era desafiadora, preferiu trazer um para o debate científico. Portanto, é como se René Descartes (1596-1650) estivesse a dar, deliberadamente, os caminhos daquilo que Thomas S. Kuhn (1922-1996) chamou, na sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de “rota para ciência normal” (KUHN, 1962: 29).

De acordo com Thomas S. Kuhn (1922-1996), “ciência normal” significa “a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Estas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior” (KUHN, 1962: 29). Dessa feita, os quatro princípios postulados por René Descartes (1596-1650), {“nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal”; “dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las”; “conduzir por ordem meus pensamentos [...]”; “fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais [...]”} (DESCARTES, 2001: 23), fundamentam-se como autênticas rotas de um processo de produção de conhecimento, e, ao mesmo tempo, oferecem uma espécie de algoritmo próprio para omitir todo o outro modo de produção de conhecimento que não passe pelas vias já enunciadas.

Portanto, aqui, aprendemos que, nesse caminho, existem critérios para observar e limites para não extrapolar. É uma proposta, em si só, rígida, e que não permite a elasticidade. É por isso que é necessária a comunidade científica, para verificar e dar seguimento ou não KUHN (1962). Em simples palavras, para controlar quem merece fazer parte da comunidade ou não. Isso, usando a visão da Donna Haraway (1988), seria o começo da objetividade a que nos referimos anteriormente. Aquela objetividade que se compromete com a transcendência e não com o local, o real e o palpável. É uma objetividade que entre as linhas, elimina o valor do mérito dos

---

neste artigo, *Epistemoloque? Epistemologia para não filósofos, guiando a ação para o tempo que vem*, publicado em Junho de 2015.

acontecimentos locais e das respectivas experiências e sentidos. Por isso, precisa de fiscais (comunidade científica) para atribuir o mérito às coisas fora do seu alcance.

À luz dos ideais da Haraway (1988), a objetividade, não é sobre transcendência, mas sim sobre localidade. Em outras palavras, só se pode pensar na objetividade se se pensar no particular, individual, mas sem ser individualista. É como diz Larrosa (2002: 21), é sobre “experiência e sentido”. Nesse viés, nos explica a autora que:

*a moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Todas as narrativas culturais ocidentais sobre objetividade são alegorias das ideologias que regem as relações do que chamamos de mente e corpo, distância e responsabilidade. A objetividade [...] é sobre localização limitada e conhecimento situado, não sobre transcendência e sobre localização limitada e conhecimento situado, não sobre transcendência e divisão de sujeito e objeto. Permite-nos tornarmo-nos responsáveis pelo que aprendemos a ver (HARAWAY, 1988: 583).*

Contudo, com a objetividade, compreendo que, ninguém é superior a ninguém, e nenhum método devia ser, em si, autosuficiente, pelo menos nas ciências sociais e de humanidades. Dessa forma, entendo ainda que, ao inventar o seu método científico, René Descartes (1596-1650) estava defendendo a objetividade científica em um contexto de transcendência, e não de localidade. Uma espécie de mundo específico e uno, onde todos devem acostumar-se a habitar e aprender a inventar e a viver, independentemente, da origem de cada um. Em outras palavras, o autor constrói o método de uma maneira conservadora que, implicitamente, retira o mérito de produção de outras formas de saber sobre realidades que rodeiam os homens, em lugares que não fossem o seu. Mas também, estava criando um movimento acadêmico que, de qualquer forma, proporcionou o desentendimento entre diferentes culturas e saberes, sejam eles individualizados ou coletivizados.

A própria epistemologia, nas suas diversificadas perguntas sobre até que ponto somos conhecedores de determinado assunto, é, em si, um desafio ao método cartesiano. Mesmo que, em algum momento René Descartes se tenha dado o privilégio de apresentar, imediatamente, a sua defesa de que não pretendia ensinar a ninguém sobre o que cada um deveria seguir como via ideal para conduzir a razão (DESCARTES, 2001: 7); esse método, tornou-se totalitário e excludente a partir do momento em que formulou os princípios próprios e universais sobre como se pode saber, e do outro lado, a partir do momento em que pouco valorizou “as ciências das humanidades e estudos humanísticos em que se incluíram, entre outros, os estudos históricos,

filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos” (SANTOS, 2008: 19), e outras que não fossem do ramo da matemática. Não dá para definir exatidão ou legitimidade de conhecimento só com matemática. Nem tudo é sobre matemática.

A partir dos princípios da (pretendida) objetividade, neutralidade e exatidão, propostas por René Descartes, a ciência se declarou o único meio legítimo para saber e ter conhecimentos válidos, desqualificando, dessa forma, qualquer outro meio, por meio dos rótulos de superstição ou de magia (GIANNELLA, 2015: 342), selvajaria, barbaridade, fé etc. Essa ciência, esse método, e esse conhecimento, simplesmente, não se deixaram e nem se deixam caber no conjunto de experiências, sentidos e hábitos que caracterizam outros saberes e conhecimentos, como os da África.

Esse é “o lado escuro ou obscuro da academia” (LENNOX, 2019: 12), do processo de produção de conhecimento, da invenção do método, no qual existem cientistas que não acreditam que Deus, fé, selvajaria etc, podem se misturar com a ciência, e que os que creem nesses elementos são simplesmente ignorantes (LENNOX, 2019).

Esse método, essa ciência, portanto, não compreendeu que:

*a experiência funda também uma ordem epistemológica e uma ordem ética. O sujeito passional tem também sua própria força, e essa força se expressa produtivamente em forma de saber e em forma de práxis. O que ocorre é que se trata de um saber distinto do saber científico e do saber da informação, e de uma práxis distinta daquela da técnica e do trabalho. O saber de experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana (LARROSA, 2002: 26).*

Em outras palavras, não se pode chegar ao conhecimento, somente por meio de caminhos já pré-estabelecidos. Esse realmente foi uma complicação que René Descartes (1596-1650) criou para o resto da história do processo de produção e legitimação do conhecimento para a ciência. Aliás, ao explicar o problema do método na produção de conhecimento, e, tendo como referência uma comparação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, GADAMER (1999) explica que, “a experiência do mundo social-histórico não se eleva a uma ciência com o processo indutivo das ciências da natureza (GADAMER, 1999: 40). E, “o conhecimento histórico não aspira, no entanto, a abranger o fenômeno concreto como no caso de uma regra geral” (GADAMER, 1999: 41). E aí, encontramos uma grande questão com a história do método, principalmente, com os quatro pilares imperativos sobre o método em René Descartes (1596-1650). Como se sai de uma coisa assim, ou como se completa o vazio já existente em uma coisa assim?

Essas e outras formas de pensamentos sobre como a ciência deve ser feita permitiram que a professora Valéria Giannella (2015), questionando os fundamentos que regem a epistemologia e a forma como ela ficou “privatizada ou encurralada” entre os filósofos, desse um passo inicial na desconstrução desse paradigma científico focado em verdades universais, mas aniquilador de verdades localizadas. No seu trabalho *Epistemolôque? Epistemologia para não filósofos, guiando a ação para o tempo que vem* (2015), a professora Valéria Giannella propõe uma forma de se compreender a epistemologia, não de forma rígida e normativa ou regrada, desenhada para os filósofos, mas de modo que a sua compreensão seja em um sentido, no qual todos os seres humanos, interessados em debater seus problemas e conhecimentos, possam compreender e ter acesso aos diversos debates que a epistemologia, na qualidade de campo de conhecimento promove.

É uma maneira de propor, ligeiramente, uma forma metodológica dentro da epistemologia, e, portanto, muito diferente com a que já vinha sendo usada. Por isso, suas preocupações sobre uma epistemologia descritivo-interpretativa, e não normativa, extrapola o curso normal de uma ciência considerada normal. Uma ciência, somente para filósofos ou para cientistas, como o método de René Descartes (1596-1650).

É por isso que, como toda a ciência, a epistemologia, deve ser uma forma de viver e compreender o conhecimento e os acontecimentos locais de todos os homens, até para os considerados não filósofos, não cientistas, não ocidentais etc. Assim, para quebrar o costume metodológico-científico proposto por vários intelectuais no campo da epistemologia, GIANNELLA (2015: 342), explica que:

*é por isso que precisamos hoje, urgentemente, que gestores sociais e públicos, pesquisadores, educadores, agentes de transformação no geral, possam voltar ao ponto onde isso tudo iniciou: entender a lógica do que aconteceu, os desafios que a ciência assumiu e venceu, com relação às forças e poderes que marcavam o seu tempo; o que ela se tornou, enquanto alavanca da grande onda modernizadora do capitalismo, e como pode se transformar, hoje, se for levar a sério as suas próprias descobertas.*

De forma sucinta, diríamos que “é esta a [...] característica fundamental e a que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico com os que o precedem” (SANTOS, 2008: 21). Evidente, só pode haver realmente uma ruptura, se a ciência escolher acolher as sugestões. Em outras palavras, a indicação da professora Valéria Giannella (2015) volta a fazer uma revolução notável em conjunto com a Donna Haraway (1988), e muitos outros intelectuais contemporâneos,

como Gadamer (1999), Hountondji (2004), Hord e Lee (2016), Lennox (2019), entre outros, sobre aquilo que a ciência ocidental deve começar a considerar como o caminho ideal para fazer ciência, ou como forma ideal de produção de conhecimento, ou sobre as fontes do nosso conhecimento.

Fundamentalmente, é sobre repensar as rotas, descobrir as lacunas e buscar por mais abertura que possibilite a descoberta de conhecimentos e ciência, onde parecem não existir. Certamente, para chegar aí, as regras, pressões e imposições, devem ser mais lógicas e racionais.

Portanto, não seria nada errado, nem perda de glória ou prestígio, parar para olhar pelas intenções detrás da ideia do método, e, realmente, buscar pela harmonia científica, por meio de ideais propostos por intelectuais, como a professora Valéria Giannella (2015), entre outros. Indubitavelmente, é, seriamente, hora da:

*desnaturalização da visão cientificista clássica, própria da modernidade, é urgente, porque não é possível que a solução da crise que o nosso mundo atravessa origine do mesmo paradigma que a criou. A formação de tais sujeitos em uma visão epistemologicamente ingênua é socialmente perigosa e disfuncional, se quisermos aumentar as chances de encontrar soluções inovadoras para os problemas em pauta. A visão epistemológica que precisamos não será mais marcada pela abordagem normativa típica do paradigma positivista, no qual o caminho para a verdade é apenas um e detido por apenas uma categoria de sujeitos (os cientistas) (GIANNELLA, 2015: 353).*

Portanto, com a invenção do método, a ciência, simplesmente, delimitou e privatizou os modos pelos quais o conhecimento é, e deve ser produzido. E escolheu o tipo de seres humanos que merecem fazer ciência ou serem chamados de cientistas. Fazendo esse exercício, a ciência se esqueceu de que precisa conhecer o que não poderá conhecer se continuar ocupada com o jogo de rotas e critérios para validar ou produzir determinados conhecimentos. Aliás, pela nossa convicção, a sua aparente perda de privilégio na realidade africana, em profundidade, deveu-se ao alto teor de exigências, que, como já observamos com vários intelectuais, fez-lhe perder o fundamento essencial da inclusão científica, o que chamo de falta de socialismo científico.

É por isso que, com facilidade, no campo da produção de conhecimento, encontramos pessoas, para não chamar de intelectuais, perdidas e irrelevantes, e, achadas e relevantes. Só pode ser um perdido e irrelevante, aquele que não se encaixa nos moldes científicos que o método, para a legitimação do conhecimento, exige. O contrário, são os achados e relevantes que compreenderam a lógica da visão ocidental e vão falsificando e adulterando (ou não) informações, sentidos e experiências locais e bem situados, para caber nessa objetividade de transcendência.

Para compreender esse processo de exclusão, na próxima seção, procuro demonstrar e refletir, como a ciência, por meio do método, perdeu prestígio diante do Ubuntu, por não compreender a lógica que revolve a sociedade africana e as suas diferentes modalidades de convivência e de produção de conhecimento.

## ***Ujamaa: O Conhecimento Local Africano e o Medo da Ciência***

A história de África é, universalmente, conhecida e reconhecida, narrada e publicada, como uma história de imensos desafios. Dizem que há pouco desenvolvimento, a pobreza é tremenda, não há ciência acontecendo etc. Para se ter certeza, basta acessar a internet, e entrar nas páginas das grandes potências econômicas e intelectuais do mundo, como o Banco Mundial<sup>2</sup>, o Fundo Monetário Internacional<sup>3</sup>, entre outras agências e academias ou universidades, e ler sobre a história bizarra da África. Com tanta informação sobre a África, e que, em muitos casos, não abona, tornou-se normal e frequente ouvir pessoas africanas, e, sobretudo, as não africanas, dizendo que, africano mesmo não evolui, africano é pobre, ou africano só pensa em si, africano não sabe fazer ciência etc.

*é como se, no próprio desejo de explicar como chegamos ao conhecimento dos objetos, também já pudéssemos perceber, em formas embrionárias, toda a gama de paradoxos - tanto epistemológicos quanto morais - que estão implicados nas subjetividades humanas e entre elas (EZE, 2011: 19).*

A África está no centro da história mundial, das narrativas, e, mesmo assim, continuamos dizendo e acreditando que a África não faz história, muito menos sabe o que é fazer ciência. Por isso, é sempre convidada e falada. Em muitos casos, ela nunca realmente fala por si (GONZALES, 1984).

É uma mentalidade universal que a história construiu. Às vezes, até parece verdade. Parece que, o mecanismo de hipnotização da África, realmente funcionou. Ninguém se preocupa com isso, nem os presidentes, nem os não presidentes. E se esquece que, nesse paredão, está o segredo para a África se dar a conhecer, ou ser deixada a se dar a conhecer para o mundo. Alguns intelectuais

---

<sup>2</sup> <https://www.worldbank.org/en/region/afr>

<sup>3</sup> <https://www.imf.org/en/countries#A>

africanos procuram fazer isso por um certo período, mas o ocidente e as suas metodologias e crenças científicas os consome. O ocidente simula fazer esse gesto, mas, é mesmo simulação.

Essa mentalidade, todavia, chegou mais tarde para os africanos. É uma mentalidade construída a partir do que Lélia Gonzales chama de “lógica de dominação ou simplesmente domesticação” (GONZALES, 1984: 225). Em outras palavras, é uma mentalidade construída a partir daquilo que Giannella chama de “sistema socioeconômico capitalista” (GIANNELLA, 2015: 342), que seguramente, faz o que estiver ao seu alcance para se sair bem, sem se importar, na maioria dos casos, com os danos a causar em certos lugares, como na África.

Essa domesticação de formas de pensar e não só, iniciada em trabalhos de intelectuais como Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), na sua obra *The Philosophy of History*, primeiramente descreveu uma série de desafios africanos, na maioria, desfavoráveis. O pensamento de Hegel, sobre a África o impeliu a concluir que os africanos, independentemente da idade, equiparam-se a crianças incapazes de se engajar em um contexto de progresso<sup>4</sup> (HEGEL, 2001: 17). Isso, francamente, tornou-se um dos maiores motivos da destruição do real e verdadeiro sentido da lógica, revolvendo o conhecimento africano.

O mais avassalador é ver africanos debatendo entre eles, mas usando teorias e métodos ocidentais para justificar o que é africano. Penso que eu estou fazendo o mesmo agora. Enfim, tudo isso para quê? Por quê? Acredito que seja porque os africanos estão buscando por um caminho para completar o problema ou vazio que existe com o uso dos métodos rígidos ocidentais. Adicionalmente e provavelmente, talvez, os debates busquem mesmo reestruturar as crenças metodológicas vistas como únicas entradas para produção de conhecimento. Na verdade, não sei. Mas, há um movimento, buscando alguma coisa. O ocidente precisa compreender isso e procurar ser mais aberto a esse movimento.

Mesmo se o propósito fosse reestruturar a maneira como o método é visto e deve ser visto, ou mesmo se a ideia fosse completar o vazio que o método contém, estaria Descartes pronto para admitir as confrontações e refutações sobre o seu método? Estaria o método preparado para dizer, com firmeza, que detrás do que chama Deus e fé existe um mecanismo que pode proporcionar conhecimento, sem procurar tocar ou desmontar Deus? Estaria o método

---

<sup>4</sup> Aqui, entendemos por progresso tudo aquilo que está dentro do padrão civilizacional ocidental. Aliás, o próprio Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), na obra que estamos a citar, fala do progresso, centrado nesse ideal. Para mais detalhes, consulte a obra *The Philosophy of History* da página 109 -119, disponível em [The Philosophy of History \(mcmaster.ca\)](http://The Philosophy of History (mcmaster.ca))

preparado para admitir que o que chamou de barbaridade, infantilidade, é uma força profunda da África, como qualquer outra força não africana, e que, por detrás dessa barbaridade, existe um grande segredo que pode fazer chegar ao conhecimento? Precisaria o método colocar em peças o subdesenvolvimento para compreender que, antes disso, a África já foi desenvolvida?

Em *Ujamaa* (1968), uma obra de Julius K. Nherere (1922-1999), aponta-se para o positivo espírito socialista dos africanos, argumentando que, na África, “a exploração capitalista era como impossível. A vadiagem era uma vergonha impensável” (NHERERE, 1968: 5). Em outras palavras, na África, não havia condicionalismos de criação de inimizades, como essa que o ocidente, de forma pacífica, e em certos casos com violência, criou para os africanos. Por isso, a valorização do próximo e o respeito mútuo, o acolhimento, tinham sido os elementos essenciais de construção de conhecimento, até mesmo de ciência (é só lembrar do Egito e seus fantásticos talentos na arquitetura, medicina, matemática e não só), entre os africanos.

Por exemplo, o que, hoje, a ciência chama de arte e escrita, foi no Egito antigo, uma forma de vida e união. Duiker e Spielvogel (2010: 21), escrevem que:

*a arte egípcia era amplamente funcional. As pinturas nas paredes e as estátuas de deuses e reis nos templos serviam a um propósito estritamente espiritual. Eles eram parte integrante da execução do ritual, que era considerado necessário para preservar a ordem cósmica e, portanto, o bem-estar do Egito. Da mesma forma, as cenas murais e as figuras esculpidas encontradas nas tumbas tinham uma função específica: elas deveriam auxiliar a jornada do falecido para o outro mundo.*

Portanto, era uma teia de experiências unais, na qual tradição, espiritualidade, fé, Deus, sociabilidade etc, se encontravam, e, então, conhecimentos se moldavam e eram transmitidos. Consequentemente, a ciência ganhava vida. Nessa teia, ninguém estava preocupado com métodos, refutações e confrotações.

Imagem 1: Ilustração da arte egípcia do século XIV, antes da Era de Cristo.



Fonte: Imagem extraída do livro de DUIKER e SPIELVOGEL, 2010: 23<sup>5</sup>.

Esse modo de refletir coloca em questão a maioria das formas de mediocridade atribuídas aos africanos. Aliás, a atribuição dessa exagerada mediocridade foi graças a métodos que o ocidente considerou científicos, como aquele de Descartes (2001). Na África, à luz do Ujamaa, o convite leva “[...] a interconexão de tudo com tudo, as metáforas da teia da vida ou de Gaia nos dizem que ser humano e natureza estão enredados no mesmo emaranhado de relações e que é impossível afeitar a um sem que se afeite ao outro” (GIANNELLA, 2015: 352). Essa interconexão não é o que era defendido por René Descartes, ao inventar o método científico.

Como se pode notar, a lógica da teia da vida não permite parar para fazer refutações ou examinar para ter certeza, conforme proposto por René Descartes. O processo de construção de conhecimento acontece em simultâneo com as experiências e sentidos que se vão formando. É uma teia, às vezes, sem lógica. É uma teia, umas vezes, infantil e bárbara. Eventualmente, a teia requer conhecimento de Deus. Em algumas ocasiões, essa teia nem dá para desmontar, de modo que se possa reagrupar o seu sentido. Nesse processo, o conhecimento vai se moldando, e, o único método que existe, é o processo, é a vivência e os mecanismos interconectados. Aqui, o método, perde sentido, ou então, deve completar o vazio para continuar. Nem tudo é desmontável,

<sup>5</sup> “Aqui, em uma pintura do século XIV AEC, da tumba de um oficial egípcio, na Núbia, são mostrados núbios chegando ao Egito com bolsas e anéis de ouro. A Núbia era uma importante fonte de ouro para os egípcios” (DUIKER e SPIELVOGEL, 2010: 23).

refutável e confrontável. Aqui, o método deve aprender também. Então, perderia a sua lógica e torna-se-ia infantil.

Nos estudos antropológicos, por exemplo, acompanhamos várias narrativas que rotulam os africanos como bárbaros, atrasados, e, mesmo hoje, na economia ou nos estudos sobre desenvolvimento, globalização, principalmente, o rótulo continua com a expressão “continente subdesenvolvido”. Portanto, é um continente em que todos fora dele querem falar sobre, querem dizer sobre o que os africanos devem saber ou não, querem ensinar sobre como devem saber ou não. O problema é que com o uso dos métodos da ciência ocidental, a África nunca “tem fala própria; é falada na terceira pessoa” (GONZALES, 1984: 225), e nunca passa seu verdadeiro conhecimento, porque René Descartes determinou que só é conhecimento aquele que obedece ao método criterizado.

Portanto, há um conflito entre o ocidente e a África. Há um conflito sobre a forma como o conhecimento é produzido e partilhado. Há um conflito sobre o que é conhecimento. É um conflito epistemológico e metodológico bem bizarro; porque o processo de produção de conhecimento respeita padrões ocidentais, e a África encontra-se no meio da perdição, em relação à forma como pode partilhar o que já acumulou em conhecimento, para o ocidente, e até mesmo para a própria África.

Atualmente, a África é um continente que assiste a vários conflitos que perpetuam a noção de uma África bizarra. Mas, o maior conflito, como já vimos, em parte, é o científico, o de produção de conhecimento. É um conflito metodológico. Como ter uma África que produza conhecimento, sem quebrar o que é africano? E, depois, como fazer com que o método cartesiano, a ciência ocidental entenda que a África consegue produzir conhecimento para além dos seus padrões de exigências, nesta nova era? De princípio, a resposta inicial é, por meio da compreensão do Ujamaa ou Ubuntu e sua relação com o método científico.

## ***Ubuntu e Sua Relação com o Método Científico Cartesiano***

As noções de Ubuntu ou Ujamaa são amplamente divulgadas e debatidas por vários escritores, africanos e não africanos. No cerne dos debates, está uma concepção de estilo de vida que transcende a vida individual, se aperfeiçoa na vida comunitária, e se concretiza com o

humanismo. Portanto, a ideia do Ujamaa, sustenta a possibilidade de não sustentação de conflitos, sejam de ordem intelectual ou não. Os vários autores e estudiosos da África já mostraram a essência da palavra. Ngomane (2020: 10), por exemplo, analisa o conceito, explicando que:

*o Ubuntu é um modo de vida com o qual todos podemos aprender. É uma das minhas palavras favoritas. Na verdade, meus sentimentos sobre o ubuntu são tão profundos que eu o tatuei na parte interna do meu pulso direito. Para mim, é uma palavra pequena, mas que encerra uma ideia enorme. Originário de uma filosofia da África Austral, engloba todas as nossas aspirações sobre como viver bem a vida, juntos. Sentimos isso quando nos conectamos com outras pessoas e compartilhamos um senso de humanidade; quando ouvimos profundamente e experimentamos um vínculo emocional; quando tratamos a nós mesmos e às outras pessoas com a dignidade que elas merecem.*

Portanto, o Ubuntu ou Ujamaa, a partir dessa visão, implica uma forma de generosidade, de vivência, e convivência entre os seres humanos. Aliás, na edição revisada da obra *I am Because We Are*, de (HORD e LEE, 2016: 12), existe uma discussão elucidativa sobre os *generative themes*<sup>6</sup>, que, sumariamente, apresento, aqui, como uma forma de percepção da realidade africana por via do Ubuntu. Os *generative themes*, apresentam uma ampla variedade de categorias dispersas sobre Ubuntu, mas que, no final, formam uma única categoria – o Ubuntu. É como disse o nobre clássico filósofo efesíno Heráclito<sup>7</sup> (540 a.C. - 470 a.C.) existe unidade na diversidade (COPLESTON, 1993: 45).

O primeiro tema sobre os *generative themes* descreve melhor a noção de Ubuntu, enfatizando a ideia de identidade do indivíduo que nunca é separável do ambiente sociocultural. A identidade do indivíduo, nesse sentido, fundamenta o pensamento de que, o indivíduo é parte

<sup>6</sup> Hord e Lee (2016: 12), fala de *generative themes*, como um conjunto de temas que não são necessariamente conexos a ideia de “unanimismo” defendida por Paulin Hountondji no seu artigo *Knowledge as a Development Issue*, que se encontra no livro com o tema geral *A Companion to African Philosophy*, de Kwasi Wiredu.

<sup>7</sup> Heráclito, inserido no contexto pré-socrático, parte do princípio de que tudo é movimento, e que nada pode permanecer parado - πάντα ῥεῖ ou "tudo flui", "tudo se move", exceto o próprio movimento. Mas este é apenas um pressuposto de uma doutrina que vai mais além. O devir, a mudança que acontece em todas as coisas é sempre uma alternância entre contrários: coisas quentes esfriam, coisas frias esquentam; coisas úmidas secam, coisas secas umedecem etc. A realidade acontece, então, não em uma das alternativas, posto que ambas são apenas parte de uma mesma realidade, mas sim na mudança ou, como ele chama, na guerra entre os opostos. Esta guerra é a realidade, aquilo que podemos dizer que é. "A doença faz da saúde algo agradável e bom"; ou seja, se não houvesse a doença, não haveria por que valorizar-se a saúde, por exemplo. Ele ainda considera que, nessa harmonia, os opostos coincidem da mesma forma que o princípio e o fim, em um círculo; ou a descida e a subida, em um caminho, pois o mesmo caminho é de descida e de subida; o quente é o mesmo que o frio, pois o frio é o quente quando muda (ou, dito de outra forma, o quente é o frio depois de mudar, e o frio, o quente depois de mudar, como se ambos, quente e frio, fossem "versões" diferentes da mesma coisa). <https://pt.wikipedia.org/wiki/Her%C3%A1clito>.

da comunidade e partilha todas as formas de conhecimento local que vão, desde crenças, padrões de comportamentos, e expectativas. Essa, é a grande defesa de Nherere (1968), em *Ujamaa*. Nessa obra, o autor explica que, “na sociedade africana tradicional, éramos indivíduos dentro de uma comunidade. Nós cuidamos da comunidade, e a comunidade cuida de nós. Nós não precisávamos nem queríamos explorar os nossos semelhantes (NHERERE, 1968: 6-7)”. O segundo aspecto de generative themes diz respeito, fundamentalmente, a uma concepção relacional da realidade. Isso implica que, a realidade em volta, objectos, o cosmos, e outros aspectos que rodeiam a comunidade, tem uma relação de proximidade forte e inseparável. Finalmente, é o tema da importância religiosa e da ética baseada na religião, como formas dominantes para a expressão social [...]. Em outras palavras, é “a comunidade que fornece a base para a identidade individual e serve como base metafísica para a interconexão – inclui certas realidades que transcendem as particularidades da cultura, realidades que assim ampliam e transformam a comunidade (HORD e LEE, 2016: 17).”

Portanto, à luz dos termos da Donna Haraway, é sobre “conhecimento localizado” (HARAWAY, 1988: 581), ou com base nas expressões de Larrosa (2002), é sobre “experiências e sentidos” situados e enriquecidos de princípios e valores que o conhecimento capitalista ocidental não podia ignorar, mas que, de qualquer forma, ignora e, com profundidade, desconhece, devido à sua forma de produzir conhecimento.

Uma introdução feita no livro de Ngomane (2020), pelo arcebispo Sul Africano Desmond Tutu, enfatiza, com precisão, a essência do Ubuntu, ao afirmar que:

*o Ubuntu é um conceito que, na minha comunidade, é um dos aspetos mais fundamentais de viver vidas de coragem, compaixão e conexão. [...] Eu entendi desde cedo na minha vida que ser conhecido como uma pessoa com ubuntu era um dos maiores elogios que alguém poderia receber. Quase diariamente fomos encorajados a mostrá-lo em nossas relações com a família, amigos e estranhos. Tenho dito muitas vezes que a idéia e prática do ubuntu é um dos maiores presentes da África para o mundo. Um dom com o qual, infelizmente, poucos no mundo estão familiarizados. A lição do ubuntu é melhor descrita em um provérbio que é encontrado em quase todas as línguas africanas, cuja tradução é: “Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”. O significado fundamental do provérbio é que tudo o que aprendemos e experimentamos no mundo é através das nossas relações com outras pessoas (NGOMANE, 2020: 8).”*

Uma característica essencial do Ubuntu é a sua persistência na diversidade que gera unidade, comunitarismo ou socialismo. No caso de Moçambique, por exemplo, há várias tribos e estruturas sociais, como amakhua (MENESES, 2013), massena, chuabo, lomwé, makondes etc.,

que preservam várias formas de conhecimento, político, social e econômico, e dentro de si a mútua convivência é ainda mais relevante.

No *Ubuntu*, não há espaço para depreciações ou, ainda, para considerar ninguém criança. Todos são pessoas (indivíduos), porque fazem parte de uma comunidade. No *Ubuntu*, só existe vida. Vida que é vivida por todos e de forma igual. Essa, é uma maneira de conhecimento, que, por vontade própria, oculta várias outras dimensões de conhecimento longe do alcance da ciência e metodologia moderna ocidental. Essa é uma forma de conhecimento, que “a ciência branca/ocidental” (ROSA, ALMENIDA, e SANTANA, 2020: 728) tem medo de encarar.

Conhecer ou saber não é só sobre produzir livros, falar em linguagem refinada, ou ter pele macia, viver em aranha-céus etc. Conhecer é ter domínio do que nos rodeia e de quem nos rodeia. A forma de conhecimento do povo *ubuntu*, do povo africano, abarca todo um conjunto epistemológico, que, em casos de conflitos, tudo é resolvido à luz do humanismo, da irmandade, do comunitarismo. Isso, aponta para a ideia de que, nem tudo o que é conhecível precisa de método. Nem tudo o que se pode conhecer ou nem tudo o que pode produzir conhecimento, requer os quatro elementos metodológicos de René Descartes.

Ao criar o método, ao inventar rotas sobre as quais devemos nos deter para alcançar e legitimar o conhecimento, a ciência ocidental, esqueceu-se de que existem vidas que nem se interessam por princípios metodológicos, mas, que carregam uma experiência de vida que transcende as compreensões da própria ciência ocidental, seus experimentos e suas crenças sobre o que é conhecimento.

Na busca de uma melhor explicação sobre este debate, Paulin J. Hountondji (1942-2024) emprega dois conceitos relevantes para explicar a interconectividade de experiências e sentidos em África: “pluralismo e unanimismo”. Ambos os conceitos reconhecem a diversidade, incluindo a diversidade de opiniões e crenças, em todas as sociedades humanas, e, em segundo lugar, valorizam a diversidade, como sinal de saúde cultural, ou riqueza, e como condição para uma criatividade mais intensa, mesmo em sociedades não ocidentais, em vez de a encarar como uma doença cultural ou uma forma de pobreza espiritual (HOUNTONDI, 2004: 530).

Por isso, a relação entre os dois conceitos (pluralismo e unanimismo) e o conhecimento, como o do *ubuntu*, ajudam a compreender diferentes comportamentos humanos, como sendo conexos aos diferentes modos de vida. Enquanto se fizer a busca constante por esse reconhecimento, fica, ainda, cada vez mais desafiador, de encontrar o caminho para a ciência

ocidental branca se posicionar sobre que métodos usar para redescobrir e reconhecer o universo do conhecimento.

O método de René Descartes, com seus princípios, não pode ter espaço nesse modo de perceber a vida. Usando o método, seria ilógico compreender o Ubuntu com verificações, refutações etc. O Ubuntu é simplesmente vida, e vida que se conhece a si mesma. Trata-se de uma forma de conhecimento localizado e bastante enorme para capacidades metodológicas muito delimitadas.

Esse pormenor provoca tensões entre a equipe ocidental e a equipe africana. Essas tensões se traduzem em medo que origina histórias bizarras sobre a África. Essas histórias bizarras, em muitos cenários, são fabricadas por pessoas que usam métodos que a ciência ocidental legitima para a produção de conhecimento. Por isso, esses métodos não têm relação nenhuma com os métodos africanos de produção de saberes. Se tem, há um monopólio disfarçado sendo exercido sobre o povo africano e suas formas de saber. E, se isso acontece, então, que ciência é essa, que método é esse, sem dó?

## *Ciência Repleta de Sombras: Desafios e Soluções*

Uma das principais razões que levou a Professora Valéria a sugerir um novo caminho para refletir sobre a epistemologia é, exatamente, essa notável existência de conflitos, e inexistência de compaixão dentro da própria epistemologia.

Essa sensação de que um certo grupo “os não filósofos” (GIANNELLA, 2015), precisa de espaço e permissão para imergir no mundo da epistemologia, é desde então, uma fragilidade de um sistema epistemológico que, outrora foi estabelecido obedecendo barreiras que respeitam a certos indivíduos (cientistas) e desrespeita a outros, considerados mágicos ou “feiticeiros” (MENESES, 2013), os que, quiçá, não sabem filosofar, “epistemolgar” ou “metodologar”. Essa fragilidade é, também, a mesma que os princípios metodológicos ocidentais usaram para terceirizar o conhecimento do povo africano.

Quando o paradigma científico e metodológico cartesiano estabelece princípios sobre a maneira como o homem deve saber, e sobre aquilo que merece que entre no conjunto dos princípios que não sejam feitiçaria ou adivinhas (mas, ciência), René Descartes recusa firmar um pacto convivencial entre os métodos africanos de produção de conhecimento e o seu método

(ocidental). Ele se esqueceu que, “[...] tudo o que aprendemos e experimentamos no mundo é através das nossas relações com outras pessoas” (NGOMANE, 2020: 8).

Por isso, “sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 2008: 21). Portanto, o novo paradigma científico não estabelece nenhuma relação entre si e o Ubuntu africano. O conhecimento científico africano é que deve adaptar-se a esse paradigma científico universal, e não o contrário ou vice-versa.

Em *Ujamaa*, NHERERE (1968: 1) explica que:

*o socialismo, como a democracia, é uma atitude de espírito. Numa sociedade socialista, é a atitude socialista da mente, e não a adesão rígida a um modelo padrão de política, que seja necessário para garantir que as pessoas cuidem do bem-estar umas das outras.*

Adicionalmente, Julius K. Nherere explica que a possessão com o propósito de ter poder e ganhar prestígio é antissocial. Por isso que a África tradicional não tinha tido sucesso sobre esta forma de convivência (NHERERE, 1968). Essa vontade de possessão do poder é também anti-acadêmica, anti-metodológica e, sobretudo, anti-científica. Entretanto, a invasão da publicidade metodológico-científica e capitalista ocidental, no campo de produção de conhecimento africano, configurou o regionalismo acadêmico, desqualificou o socialismo acadêmico, e deixou, sem muitas opções, pessoas africanas que conhecem, mas estão convencidas de que não sabem fazer ciência, por não dominar as rotas da ciência moderna ocidental.

Por isso, existem “acadêmicos” que acham que podem atuar em tudo que é área de conhecimento, ou seja, existem “acadêmicos” que não conseguem se situar dentro do campo científico metódico. Essa luta pelo poder, que é reforçada com a demarcação do conhecimento, é, em princípio mais uma vez, a causa dos conflitos na África.

Mas, o conhecimento, conforme descreve Julius K. Nherere, é algo que se processa no intelecto e que não pertence a nenhum homem específico, senão a todos, pela dádiva divina (NHERERE, 1968: 2). Portanto, o conhecimento pode ser produzido em qualquer canto do globo, e a partir de diferentes povos. Isso implica que, como narra Giannella (2015: 352):

*a impossibilidade de se efetuar qualquer observação sem interferir fisicamente no sistema/objeto observado é outro elemento “escandaloso” que emerge dos experimentos quânticos: não há possibilidade alguma dos cientistas observarem a mais miúda das*

*partículas subatômicas sem mudarem o seu estado (posição ou velocidade). A lição que fica é que: o que observo (analiso, estudo) é, não já um objeto isolado, e sim a minha interação com ele (o sistema que formo com ele) (GIANNELLA, 2015: 352).*

Portanto, na tentativa de compreender as exigências capitalistas do método, da ciência, e do que é considerado científico ou conhecimento, o povo Ubuntu acabou entrando em conflito consigo mesmo. Formaram-se duas correntes de acadêmicos: os relevantes e os irrelevantes. Os acadêmicos irrelevantes lutam para alcançar os acadêmicos relevantes e gozarem dos mesmos privilégios. O que significa assumir René Descartes. Do outro canto, os acadêmicos relevantes têm medo dos irrelevantes, e, como consequência, esses acadêmicos, tornaram-se na voz incontestável de René Descartes, ou seja, dos modelos de produção científica, à luz do método ocidental. E ensinam isso como se fosse uma ideologia religiosa ou partidária.

Nesse embate, o ocidente aproveita e reforça as suas exigências metodológicas, e a África continua escondida e mergulhada no seu conhecimento pouco explorado, que, por vontade própria, pouco interessa ao ocidente saber. É como fundamentava Larrosa (2002: 28):

*[...] aí a experiência converteu-se em experimento, isto é, em uma etapa no caminho seguro e previsível da ciência. A experiência já não é o que nos acontece e o modo como lhe atribuímos ou não um sentido, mas o modo como o mundo nos mostra sua cara legível, a série de regularidades a partir das quais podemos conhecer a verdade do que são as coisas e dominá-las.*

E, tudo isso, leva a disputas políticas, acadêmicas e até econômicas. Nesse contexto, a ciência passa a ser anormal, ao invés de normal. As demarcações sobre como se produz conhecimento começam a ser tendenciosas e duvidosas.

A única certeza que sobra, diante dessas dúvidas, é realmente a falta de vontade de se transformar ou reformar a ciência ou o processo de produção de conhecimento, entre esses dois pólos – o Ocidente e a África. Tornar a ciência ou o processo de produção de conhecimento não como algo estabelecido, que tenha métodos e princípios inflexíveis, mas sim, como algo que se estabelece com a experiência de cada comunidade e de cada região. Isso significa respeitar pólos metodológicos.

Concretizando isso, a anormalidade da ciência não necessitaria de uma comunidade científica, como aponta Kuhn (1962), e sim, precisaria de uma comunidade que perceba que a interconexão de saberes, o humanismo, a comunidade, e o mútuo respeito são mais importantes do que o poder, os princípios excludentes, e a limitação do que é conhecimento, e como se produz.

Francamente, essas sombras metodológico-científicas, levam a ciência até a metade do caminho, quase perto da posição de privilégio. Só que a comunidade científica continua pensando que o processo de produção de conhecimento já goza de um grande privilégio. Mas, não. A solução desse conflito interno da ciência está nas duas equipes, na África e no Ocidente, por meio da fusão de modelos metodológicos, ou por intermédio da construção de novas formas metodológicas mais inclusivas.

Mas, aí residem as grandes perguntas: seria a África capaz de, metodologicamente, explicar o mecanismo que faz funcionar o feitiço ou a magia? Estaria a África pronta para explicar como várias enfermidades são curáveis sem necessidade de recorrer ao conhecimento científico, convencionalmente, conhecido? Em simples palavras, estaria a África preparada para contribuir com métodos que engrandeceriam ainda mais a ciência? Do outro lado, o ocidente teria coragem e humildade científica suficientes para receber conhecimentos que não considera conhecimentos? Que a ciência prevaleça e seja da humanidade e das comunidades.

### ***Considerações Finais: Como Ficamos?***

Debruçar sobre conhecimentos não conhecidos pela ciência ocidental não é utopia. Do mesmo jeito que criar uma conversa sobre os limites do conhecimento científico não é nada ilusório. No final de tudo, sempre existe uma coisa qualquer por completar, reestruturar ou extinguir. O método científico ocidental, até hoje, aclamado, tem suas incapacidades. Mas, também, a África, diante desse método, tem suas limitações.

Neste trabalho, procurei debater o campo de atuação da ciência moderna e refletir como a invenção do método impediu a própria ciência de poder imaginar e legitimar o conhecimento, para além das linhas pelas quais ela é prescrita e realizada. Ao argumentar dessa forma, procurei demonstrar que, longe do que a ciência já aprendeu, sugeri, e legitimou com toda a sua competência, glória e todo seu poder, em si mesma, voluntariamente ou não, eliminou do seu caminho conhecimentos que considera não conhecimentos. Esse detalhe impediu a ciência ocidental de gozar de privilégio entre os vários outros “conhecimentos”, “sentidos” e outras várias “experiências”, tais como aqueles da África que, a priori, considerou bárbara, atrasada ou retrógrada e descivilizada.

Com Giannella (2015), ficou nítido que há necessidade de voltarmos para onde tudo isto começou. Mas, para além de fazer somente um regresso, há uma profunda necessidade da desnaturalização da visão cientificista clássica, própria da modernidade. Enquanto a ciência continuar presa a uma teia metodológica dominadora, perpetuará a utopia de produzir conhecimento em povos, como no povo Ubuntu, que pouco se interessa por refutações e confrontações.

O desafio é mesmo buscar-se, por um campo epistemológico objetivista, onde os não privilegiados (africanos) terão os mesmos tratos que os privilegiados (Ocidente). A solução desse conflito interno da ciência está nas duas equipas, na África e no Ocidente, por meio da fusão de modelos metodológicos, ou por intermédio da construção de novas formas metodológicas mais inclusivas. Pois, só assim, será possível o socialismo científico à luz das interconexões socioculturais das diferentes regiões do mundo. Dizia Heráclito que “a unidade, a única unidade que vale a pena ter, é a unidade na diferença, identidade na diferença, a unidade assim por dizer, não da pobreza, mas da riqueza” (COPLESTON, 1993: 45). Mas, para tal, a África, deve dar-se a conhecer. Deve dar sugestões metodológicas típicas da África. Deve posicionar-se.

Com Lennox (2019), aprendemos que a ciência não pode explicar tudo. E, a partir, da experiência com Descartes (2001), entendemos que há necessidade de se pensar para além do que já se pensou em termos metodológicos e de processos de produção de conhecimento. Com Haraway (1988) e Nherere (1968), compreendemos que conhecimentos situados e Ujamaa podem realmente ajudar a construir um mundo melhor, em termos científicos.

Que não existam acadêmicos perdidos e irrelevantes ou acadêmicos achados e relevantes. Que todos tenham domínio do que é fazer ciência, a partir de princípios e métodos localizados, ou que entendem o local. Mas, a pergunta prevalece: será que os dois pólos (África e Ocidente) estão prontos para admitir as fragilidades, metodológicas e científicas, e desenhar um novo caminho? Talvez sim, talvez não. Na verdade, agora não sei...

## Referências Bibliográficas

- BERNECKER, S.; PRITCHARD, D (2011). *The Routledge Companion to Epistemology*. London e New York: Routledge.
- COPLESTON, F (1993). *A History of Philosophy: Greece and Rome*. New York: Image Books, v. I, 534 p.
- DESCARTES, R (2001). *Discurso Sobre o Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão e Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes.
- DUIKER, W. J.; SPIELVOGEL, J. J (2010). *World History*. 6ª. ed. Boston: Wadsworth.
- EZE, E. C (2011). Reason and Culture: Understanding the African Experience. In: WALMSLEY, G. *African philosophy and the future of Africa. United States of America: The Council for Research in Values and Philosophy*, v. 14, Cap. 1, p. 11-22.
- GADAMER, H.-G (1999). *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio, Paulo Meurer. 3ª. ed. São Paulo: Vozes, 365 p.
- GIANNELLA, V (2015). *Epistemoloque? Epistemologia para não Filósofos, Guiando a Ação para o Tempo que Vem.*, V, n. 1, Junho, 339-354.
- GONZALES, L (1984). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: Silva, Luiz Antônio Machado et alii. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília, ANPOCS, p. 223-244.
- HARAWAY, D (1988). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, 14, n. 3, 575-599. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3178066>>.
- HEGEL, G. W. F (2001). *The Philosophy of History*. Tradução de J Sibree. Canada: Batoche Books, 93-120 p.
- HORD, F. L.; LEE, J. S (2016). *I Am Because We Are - Readings in Africana Philosophy*. Amherst & Boston: University of Massachusetts Press.
- HOUNTONDJI, P. J (2004). *Knowledge as a Development Issue*. In: WIREDU, K. *A Companion to African philosophy*. Australia: Blackwell Publishing, p. 529-537.
- KUHN, T. S (1962). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 5ª. ed. São Paulo: Editora Perspectiva.
- LARROSA, B. J (2002). *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*, Espanha, 12, Abril, 20-28. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/26421823\\_Notas\\_sobre\\_a\\_experiencia\\_e\\_o\\_saber\\_de\\_experiencia](https://www.researchgate.net/publication/26421823_Notas_sobre_a_experiencia_e_o_saber_de_experiencia)>. Acesso em: 16 Dezembro 2023.
- LENNOX, J (2009). *God's Undertaker: Has Science Buried God?* 2ª. ed. England: A Lion Book, 226 p. Disponível em: <<https://archive.org/details/Lennox4/page/n1/mode/2up>>. Acesso em: 24 Março 2024.

- LENNOX, J (2019). *Can science explain everything?* 1ª. ed. UK: The Good Book, 115 p. Disponível em: <https://archive.org/details/can-science-explain-everything-john-lennox/page/n1/mode/2up>. Acesso em: 14 Março 2024.
- LYNCH, M. P (2011). Truth. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. *The Routledge Companion to Epistemology*. London e New York: Routledge, Cap. 1, p. 4-13.
- MENESES, M. P. G (2013). Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique. In: SANTOS, BOAVENTURA, D. S.; MENESES, M. P. G. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 182-214.
- NGOMANE, M (2020). *Every Day Ubuntu, Living Better Together, the african way*. New York: Harper Design.
- NHERERE, J. K (1968). *Ujamaa - Essays on Socialism*. Dar es Salaam: Oxford University Press.
- ROSA, I. S. C.; ALMENIDA, R. O. D.; SANTANA, C. S. C (2020). *Universalismo, Pluralismo Epistemológico e Multiculturalismo Crítico: Problematizando a Possibilidade de uma Nova Posição Epistemológica*, 13, 11 Dezembro. 726-742. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php>. Acesso em: 27 Dezembro 2023.
- SANTOS, B. D. S (2008). *Um discurso sobre as ciências*. 5ª. ed. São Paulo: Cortez Editora.