

Epistemologia decolonial na literatura profética do Antigo Israel

Abdruschin Schaeffer Rocha¹

Júlio Zabatiero²

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i40.56793>

Resumo: Pretende-se identificar e formalizar uma epistemologia de caráter decolonial na literatura profética do Antigo Israel. Pressupõe que o conhecimento é sempre contextual, fato inescapável mesmo àqueles modelos hegemônicos que se impõem como parâmetro universal, justificando toda sorte de colonialismos. Ao demonstrar a radicalidade da epistemologia decolonial, marca as distinções entre aquilo que poderíamos chamar de epistemologia do Norte e epistemologias do Sul e mostra a íntima relação entre as experiências sociais e o conhecimento que se produz no interior das sociedades. Caracteriza, também, o chamado pós-colonialismo, destacando sua insuficiência na legitimação de conhecimentos autóctones, e aponta para a necessidade de uma epistemologia decolonial, cuja crítica se constrói para além de questões de tempo e de lugar. É a partir desse pressuposto que o presente artigo sugere a possibilidade de uma epistemologia na literatura profética do Antigo Israel, afinal, a radicalidade decolonial nos permite descobrir epistemologias que, apesar de se distanciarem de sua matriz moderna, ainda assim podem ser legitimadas.

Palavras-Chave: Epistemologia; Pós-colonialismo; Decolonialidade; Antigo Israel.

Decolonial epistemology in the prophetic literature of ancient Israel

Abstract: This article aims to identify and formalize an decolonial epistemology in the prophetic literature of Ancient Israel. It starts from the assumption that knowledge is always contextual, an inescapable fact even to those hegemonic models that impose themselves as a universal parameter, justifying all sorts of colonialisms. In order to show the radicality of decolonial epistemology, it marks the distinctions between what we

¹ Doutor em Teologia pela PUC-RIO. Professor do curso de Graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Email: abdrus@gmail.com.

² Doutor em Teologia. Coordenador do Mestrado em Teologia na Faculdade Teológica Sul Americana. Email: jzabatiero@uol.com.br

might call the epistemology of the North and epistemologies of the South, showing the intimate relationship between social experiences and the knowledge produced within societies. It also characterizes what we know as post-colonialism, highlighting its insufficiency in the legitimation of contextual knowledge, and points to the need for a decolonial epistemology. The decoloniality presupposes a temporal and geographical displacement that allows us a criticism that is constructed beyond time issues and of place. It is from this assumption that the present article suggests the possibility of an epistemology in the prophetic literature of the Ancient Israel, after all, the decolonial radicality allows us to discover epistemologies that, despite distancing themselves from their modern matrix, can still be legitimized.

Keyword: Epistemology; Post-colonialism; Decoloniality; Ancient Israel.

Epistemología decolonial en la literatura profética del antiguo Israel

Resumen: El artículo pretende identificar y formalizar una epistemología descolonial en la literatura profética del antiguo Israel. Asume que el conocimiento es siempre contextual, hecho ineludible incluso para aquellos modelos hegemónicos que se imponen como parámetro universal, justificando todo tipo de colonialismos. Al demostrar el radicalismo de la epistemología descolonial, marca las distinciones entre lo que podríamos llamar la epistemología del Norte y las epistemologías del Sur y muestra la estrecha relación entre las experiencias sociales y el conocimiento que se produce dentro de las sociedades. También caracteriza el llamado poscolonialismo, destacando su insuficiencia para legitimar el conocimiento autóctono, y apunta a la necesidad de una epistemología descolonial, cuya crítica se construya más allá de cuestiones de tiempo y lugar. Es a partir de esta suposición que el presente artículo sugiere la posibilidad de una epistemología en la literatura profética del antiguo Israel. Después de todo, la radicalidad descolonial nos permite descubrir epistemologías que, a pesar de estar distantes de su matriz moderna, aún pueden legitimarse.

Palabras Clave: Epistemología; Poscolonialismo; Descolonialidad; Israel antiguo.

Recebido em 20/11/2021 - Aprovado em 05/04/2021

Introdução

O presente artigo se insere no horizonte da literatura que admite que o conhecimento sempre é contextual e, por essa razão, deve ser validado a partir de parâmetros que nascem do próprio contexto. Nessa perspectiva, nenhum conhecimento poderia se impor como parâmetro universal, afinal, por maior que seja o afã em se

universalizá-lo, são indelévels as marcas do lugar a partir do qual se constrói. O conhecimento só poderia ser universalizável se fosse a representação exata do mundo. Entretanto, já que o conhecimento não é um espelhamento da realidade objetiva, mas, um processo mediante o qual o próprio mundo vai sendo construído, segue-se que esse espaço de subjetividade é suficiente para justificar que os saberes construídos sejam marcados pelo lugar que os engendra.

A passagem da crítica pós-colonial à decolonialidade constitui-se num marco referencial para a consolidação dessa consciência que afirma a legitimidade de saberes contextuais. A decolonialidade pressupõe um deslocamento temporal e geográfico que nos permite pressupor uma crítica que se constrói para além de questões de tempo — não subsiste apenas em situações (cronologicamente) pós-coloniais — e de lugar — não se limita aos lugares geograficamente tidos como subalternos (Sul Global). Nesse sentido, tal radicalidade nos permite descobrir epistemologias que, conquanto se distanciem de sua matriz moderna, ainda assim podem ser legitimadas.

É nesse sentido que o presente artigo propõe evidenciar uma epistemologia decolonial na literatura profética do Antigo Israel. Para tanto, divide-se em duas partes: a primeira intenta mostrar a radicalidade da epistemologia decolonial, ao destacar duas importantes transições, que não devem ser vistas apenas do ponto-de-vista cronológico: a passagem das epistemologias do Norte às chamadas epistemologias do Sul e a passagem da crítica pós-colonial à decolonialidade. A segunda parte ocupa-se em identificar e formalizar na literatura profética do Antigo Israel uma epistemologia nos moldes decoloniais.

1. A radicalidade da epistemologia decolonial

O fenômeno da colonização não diz respeito apenas ao processo histórico, marcado pelos embates anticoloniais, que culminou na independência política das antigas colônias. Há de se percebê-lo numa perspectiva mais ampla, mais radical, a partir da qual se torna necessário o reconhecimento e crítica da colonialidade, mas, também, uma abnegação das epistemologias hegemônicas e eurocêtricas. A primeira parte deste artigo se propõe mostrar aquilo que poderíamos chamar de “giro epistemológico” e as implicações disso para a construção do pensamento decolonial.

1.1 Da epistemologia do Norte às epistemologias do Sul

Não se pode ignorar a relação genética entre a epistemologia, enquanto disciplina filosófica independente, e o projeto da Modernidade. Segundo Johannes Hessen uma teoria do conhecimento não deve ser buscada nem na Antiguidade, nem na Idade Média, ainda que se possam identificar diversas reflexões epistemológicas na

filosofia antiga, sobretudo em Platão e em Aristóteles (Cf. HESSEN, 1999, p. 14.). Ou seja, em certo sentido, pode-se dizer que a epistemologia é filha da Modernidade, o que também significa que não deveria ser pensada senão à luz de alguns dos seus principais parâmetros: a liberdade, a autonomia e a racionalidade, elementos esses que, segundo Habermas, também engendraram o sujeito moderno (Cf. HABERMAS, 1989).

Embora a Modernidade nasça de uma espécie de ressentimento com a Idade Média e, portanto, se caracterize pela descoberta do potencial humano — o que inclui sua capacidade de conhecer o mundo sem quaisquer mediações religiosas e institucionais — e por sua recusa dos referenciais metafísicos do passado, todavia, não se pode ignorar que, a seu próprio modo, também operou dentro de bases metafísicas. Ou seja, há, sim, um deslocamento da metafísica clássica para a metafísica moderna de proporções enormes, mas, isso não pode ofuscar nosso olhar quanto ao fato de que a Modernidade também se manteve dentro de um horizonte fundacionista. Não seria mais a *Ideia*, como em Platão, o *Cosmos*, como em Aristóteles, nem mesmo *Deus*, como no cristianismo da Cristandade, mas, na Modernidade, é o *sujeito autônomo* que se torna o novo fundamento. As mudanças são muitas, inclusive no tipo de fundamento, mas o que é comum à Modernidade e ao período precedente é que pressupõem um fundamento.

O sujeito moderno é metafísico porque não é histórico. Nessa perspectiva, tanto a história é concebida como densa, organizada e estruturada na direção de um progresso permanente — uma história universal, homogênea e linear —, quanto o sujeito é concebido de forma “higienizada”, ou seja, não se deixa vincular às contingências históricas e a estruturas que fogem de seu controle. Semelhantemente, a epistemologia que se apresentou diante das lentes da Modernidade, nesse sentido, também se insinuou para além do movimento da história, para além de seu contexto, embora não se possa ignorar o “desde onde” ela surge. Conquanto as marcas da Modernidade sejam flagrantes nos pressupostos sobre os quais a epistemologia se constrói, ainda assim esta foi vendida como universal e determinante do modo de pensar válido tanto para o Norte quanto para o Sul global.

A crítica à Modernidade repercutiu em várias áreas, possibilitando inúmeras releituras do mundo. Uma dessas releituras nos mostrou que há uma relação intrínseca entre as experiências sociais e o conhecimento produzido no interior de uma dada sociedade. As experiências sociais invariavelmente geram conhecimento ao mesmo tempo em que se realizam a partir dele. Nesse processo de alimentação e retroalimentação, tais experiências, consciente ou inconscientemente, sempre pressupõem uma ou mais epistemologias. Ou seja, diferentes experiências sociais podem gerar diferentes epistemologias. Como tais experiências sociais, diferentes que são, constituem-se por diferentes relações sociais, que são sempre culturais (tanto

intraculturais como interculturais) e políticas (envolvem distribuições desiguais de poder), segue-se que, cultural e politicamente, qualquer conhecimento válido é sempre conhecimento contextual e, por isso, deve ser compreendido a partir de seus próprios critérios de validade (SANTOS; MENESES, p. 15-16). Isso significa que a própria epistemologia que se constrói na Modernidade e que se impõe como epistemologia dominante também é contextual, mesmo que não se reconheça como tal. A reivindicação de universalidade da epistemologia dominante se apoia tanto na diferença cultural que se tornou notória no mundo moderno cristão ocidental quanto na diferença política do colonialismo e capitalismo. Há uma intervenção epistemológica que só se manteve em função da força a partir da qual as intervenções política, econômica e militar, próprias do colonialismo e do capitalismo modernos, foram impostas aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos (Cf. SANTOS; MENESES; NUNES, 2005, p. 23-101).

Há, portanto, uma espécie de epistemicídio, resultante da radicalidade dessas intervenções, que deslegitimou e suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento, todos os conhecimentos locais, todas as diferenças culturais, sob o pretexto de “missão colonizadora” (SANTOS, 1998, p. 208). A homogeneização do mundo, fruto dessa intervenção epistemológica garantida pela força, constituiu-se num desserviço à nossa civilização, na medida em que desconsiderou inúmeras experiências sociais relevantes. Mesmo aquelas experiências que sobreviveram ao projeto colonizador, foram submetidas ao critério epistemológico dominante. Para Boaventura de Sousa Santos, ao serem definidas como saberes locais e contextuais, foram utilizáveis em apenas duas circunstâncias: “como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indireto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem autogovernadas” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 17).

Há um paradoxo que deve ser levado em conta. Por um lado, há um conjunto de circunstâncias que contribuiu para a visibilização dessas epistemologias dominantes e suas reverberações culturais e políticas, deflagrando, assim, suas contradições e vínculos antes pouco percebidos. A revolução possibilitada pela convergência do computador e das telecomunicações, que possibilitou a circulação vertiginosa da informação por meio das redes sociais e de outros tantos canais, possibilitou essa exposição sem precedentes. Obviamente, isso permite que se denuncie tendências dominantes e se identifique a urgência de alternativas epistemológicas de uma forma jamais vista. Também permite, de forma mais rápida, a mobilização e engajamento humano nas questões sociais que demandam um tipo específico de intervenção. Por outro lado, também ficamos mais facilmente expostos diante da aterradora realidade que se revela nos imensos obstáculos políticos e culturais que impedem a materialização de tais iniciativas. Essas e outras condições, que marcam o nosso tempo, tornam as distinções culturais e políticas mais

profundas e multifacetadas e, conseqüentemente, mais complexa a luta contra elas. Uma das faces complexas desse cenário é o fato de, por um lado, constatar-se o fim do colonialismo político — processo que movimentou as reflexões pós-colonialistas e que se caracteriza pela negação da independência de povos e/ou nações subjugadas — e, por outro, a constatação da permanência de relações sociais extremamente desiguais. Em outras palavras, o colonialismo subsiste na forma de colonialidade de poder e de saber, como diria Anibal Quijano (QUIJANO, 2010, p. 84-130).

Mas, para além das contradições e paradoxos que surgem cada vez mais em face de tais reflexões, uma coisa não se pode negar: povos diferentes vivem experiências sociais diferentes e isso significa que a diversidade epistemológica, além de ser um resultado inevitável disso, representa, também, a valorização das capacidades humanas com vistas ao bem comum. A essa diversidade epistemológica do mundo, Boaventura de Sousa Santos chamou de epistemologias do Sul. Nessa perspectiva, o Sul é visto de forma metafórica como um campo de desafios epistêmicos, cujo principal embate acontece em torno da reparação dos danos e impactos históricos causados pelo capitalismo, na medida em que sua relação com o mundo se dá de forma colonial. É claro que a metáfora, em certo sentido, não desconsidera a perspectiva geográfica do Sul, compreendido como o conjunto de países e regiões do mundo que foram vítimas do colonialismo europeu, o que os sentenciou (à exceção de países como Austrália e Nova Zelândia) a níveis de desenvolvimento econômico muito abaixo daqueles percebidos no Norte global (Europa e América do Norte). Mas, não se pode fazer uma sobreposição total, afinal, tanto é verdadeiro que existam no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais que foram sujeitados à dominação, tais como negros, mulheres, indígenas, muçulmanos, etc., quanto o é o fato de que no Sul geográfico sempre houve as “pequenas Europas”, ou seja, as pequenas elites que se beneficiaram da exploração de seu próprio povo. Portanto, para além de sua designação geográfica, as epistemologias do Sul dizem respeito ao “[...] conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes [dá-se o nome de] ecologia de saberes [...]” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 19).

1.2 Da insuficiência pós-colonialista à decolonialidade

Como em geral acontece com o conjunto de expressões que passaram a ser grafadas com o prefixo “pós”, tais como em “pós-modernidade”, “pós-industrialismo”, “pós-estruturalismo”, “pós-secularidade”, “pós-humanismo”, etc., o pós-colonialismo também sofre de imprecisões oriundas da dificuldade de se traduzir em palavras ou expressões realidades extremamente complexas, dinâmicas e históricas. A crítica filosófica

da linguagem já nos legou uma tradição suficientemente persuasiva para que não nos iludamos mais com a compreensão de que a linguagem traduz, figura ou representa o mundo.³ Por esses e outros motivos, como acontece com palavras desse tipo, o uso da expressão pós-colonialismo também não goza de consenso. Em geral, porque é inevitável a confusão que resulta da mistura do “pós” enquanto aquilo que designa um “depois”, em sentido temporal, com toda a ideologia que ali possa estar implícita; também pela polissemia que lhe é inerente, afinal, quando uma palavra designa tantas coisas, perde a sua força semântica. Além disso, o pós-colonialismo, enquanto movimento de crítica ao colonialismo, vem sofrendo críticas por não ter sido suficientemente capaz de promover a descolonização, em seu sentido amplo e radical.

Mas, a despeito dessa falta de consenso, uma análise descritiva não deverá ignorar pelo menos duas coisas quanto ao pós-colonialismo. Primeiramente, a questão temporal — insuficiente para alguns enquanto crítica ao colonialismo —, que nos remete a um tempo posterior aos processos de descolonização de países, sobretudo da África e da Ásia, em meados do século XX. Além disso, eventos como a queda do Muro de Berlim e o fim da ditadura na América Latina, contribuíram para que a Modernidade colonialista fosse colocada em xeque e se tornasse alvo das críticas pós-colonialistas. A libertação, independência e emancipação de países e sociedades exploradas tanto pelo imperialismo quanto pelo neocolonialismo caracterizam esse tempo. Em segundo lugar, em função de tais mudanças históricas, também estão associadas ao conceito de pós-colonialismo as muitas contribuições teóricas que se firmaram como crítica ao colonialismo e ao neocolonialismo, em geral, influenciada pelos estudos literários e culturais, que estiveram em alta, em algumas universidades norte-americanas e inglesas, a partir dos anos de 1980. Evidentemente, apesar de contar com a participação de intelectuais do chamado Sul global, essas críticas vinham muito mais de teóricos do Norte ou teóricos do Sul que acabavam falando a partir do Norte. Quanto a esse segundo sentido, é digno de nota o comentário de Stuart Hall:

o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural — e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas

³ Há uma longa tradição que se constrói em torno da discussão filosófica da linguagem, desde os diálogos platônicos que a bifurcaram em naturalismo e convencionalismo linguístico, passando pelas teorias da figuração, até as teorias que romperam com qualquer afinidade entre a linguagem e o mundo, que se seguiram à chamada *Linguistic Turn* (ver OLIVEIRA, 2006).

imperiais do passado, centradas na nação (HALL, 2003, p. 109).

Os estudos pós-colonialistas se aproximaram significativamente do pós-estruturalismo, do desconstrutivismo e de outras tendências no contexto pós-moderno. Concentraram-se, sobretudo, nas décadas de 1970 e 1980, e caracterizam-se por lidar criticamente com os efeitos gerados pelas potências colonizadoras e que tiveram impacto em todas as esferas da sociedade. Para isso, ao propor a construção discursiva e representacional do Ocidente e Oriente, o pós-colonialismo identifica o antagonismo existente entre colonizador e colonizado e, a partir de sua crítica à Modernidade eurocêntrica, denuncia as diferentes formas de opressão como resultado de sua opção pelo colonizado. Ou seja, na ótica dos teóricos do pós-colonialismo, há uma narrativa moderna ocidental que deve ser questionada e povos subalternos cuja condição deve ser revelada como parte constitutiva da experiência histórica ocidental. Para Walter Dignolo, há de se promover uma ligação entre as diversas histórias locais, e o conceito de pós-colonialidade é a conexão capaz de inserir a diversidade dessas histórias no contexto de um projeto universal. Portanto, há de se deslocar esse universalismo abstrato que pressupõe “uma” história local a partir da qual se imaginou um sistema mundial colonial/moderno (MIGNOLO, 2003, p. 135).

Os teóricos do pós-colonialismo buscaram entender, por exemplo, como a identidade do colonizado é construída na medida em que assume o discurso do colonizador e como, na ótica deste, o mundo colonizado se estrutura discursivamente. Há uma espécie de “ferida colonial” que passou a ser denunciada a partir da manifestação da história e das ideias dos “danados” colonizados. Ao falar dessa ferida, Dignolo introduz o conceito de lócus de enunciação, para se referir a assimetria dos lugares a partir dos quais a relação entre colonizador e colonizado se coloca:

Os danados se definem pela ferida colonial, e a ferida colonial, seja física ou psicológica, é uma consequência do racismo, do discurso hegemônico que põe em questão a humanidade de todos os que não pertencem ao mesmo lócus de enunciação e à mesma geopolítica do conhecimento de quem cria os parâmetros de classificação e se outorga a si mesmo o direito de classificar (tradução nossa) (MIGNOLO, 2003, p. 34).

Entre outras coisas, tais “feridas” foram abertas em função da escravidão, do racismo, da suposta superioridade masculina, das preferências religiosas etc. As consequências disso provocaram a transformação da geopolítica, não apenas aquela das fronteiras, da estética ou das linguagens, mas, também, a geopolítica do conhecimento e aquela relativa à memória dos que foram excluídos da História Oficial. O pós-colonialismo também se define por promover a discussão em torno dessa ferida, cuja transformação geopolítica provocada agora pode ser relatada por meio de vários seguimentos, tais como a arte, as pesquisas históricas e as ciências. É significativa a produção cultural que se constrói sobre essa nova epistemologia que vai paulatinamente se modificando, sobretudo, influenciada pelas teorias de uma nova esquerda.

Muitos foram os artistas, por exemplo, que romperam com concepções europeias de espaço artístico, de cujo modelo a arte produzida no Sul se orientou em termos de valores estéticos. Ou seja, romperam com a definição de arte oriunda do Norte. Há um novo humanismo que vai se delineando à revelia da hegemonia que colonizou o corpo e sua expressão, o ser e o saber. Carlos Cunha, a propósito da literatura produzida nos lugares antes colonizados e seus principais autores e obras, acrescenta:

A literatura, principalmente a romanceada, produzida em países que outrora foram colônias, contribuiu para o surgimento de uma nova forma de crítica ao processo de colonização. Dentre os principais autores, podemos destacar: Franz Fanon (1925-1961), psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia; Aimé Césaire (1913-2008), poeta, negro, também nascido na Martinica; Albert Memmi (1920), escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica; Edward Said (1935-2003), crítico literário de origem palestina, intelectual e militante da causa. Estes foram os porta-vozes do colonizado responsáveis pela crítica aos processos hegemônicos [...] Os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, *Os condenados da terra* (1961), de Fanon, e *Orientalismo* (1978), de Said, foram escritos seminais na crítica feita à colonização ocidental europeia e a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o outro. Estes quatro

autores contribuíram, cada qual com sua crítica, para uma mudança epistemológica das ciências sociais (CUNHA, 2017, p. 57).

O pós-colonialismo, enquanto movimento epistêmico, intelectual e político, também se consolidou graças às discussões que se construíram a partir da presença dos dois Grupos de Estudos Subalternos: o Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos, formado na década de 1970, liderado por Ranajit Guha, dissidente do marxismo indiano; também o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos.⁴ Ramón Grosfoguel menciona a importância do congresso/diálogo entre esses dois grupos, ocorrido em outubro de 1998, na Universidade de Duke. Seria a última vez que o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos se reuniria, antes de se desagregar. Grosfoguel menciona alguns motivos que causaram a desagregação. Em primeiro lugar, os membros do grupo latino eram, em sua maioria, acadêmicos latino-americanistas que viviam nos EUA e, apesar de suas tentativas de produção de um conhecimento alternativo e radical, na verdade, apenas reproduziram o esquema epistêmico dos Estudos Regionais nos Estados Unidos. Ou seja, em vez de escreverem *a partir* da perspectiva subalterna, escreviam *sobre* a perspectiva subalterna — enquanto a teoria sediou-se no Norte, os sujeitos estudados permaneciam no Sul. À semelhança do descontentamento de Grosfoguel, essa epistemologia colonial também causou decepção em outros teóricos, afinal, os membros do grupo supostamente subestimaram as perspectivas étnico-raciais provenientes da região para privilegiarem, sobretudo, pensadores ocidentais. Entre os que foram epistemologicamente privilegiados pelos latino-americanistas, destacam-se Foucault, Derrida e Gramsci, autores que foram vistos pela crítica que se seguiu como pensadores eurocêntricos, a partir dos quais supostamente só se poderia trair o objetivo de produzir estudos subalternos (GROSGOQUEL, p. 115-116). Além disso, diziam os críticos, há de se diferenciar e até opor a subalternidade como crítica pós-moderna à subalternidade enquanto crítica decolonial. Ou seja, opor a mera crítica eurocêntrica ao eurocentrismo à crítica do eurocentrismo a partir dos saberes silenciados e subalternizados (MIGNOLO, 2000, p. 183-186 *apud* GROSGOQUEL, 2008, p. 116).

⁴ Com o intuito de se referir às classes subalternas, sobretudo, ao proletariado rural, foi Gramsci quem inicialmente utilizou o termo “subalterno” (Cf. GRAMSCI, 2002). Entretanto, no contexto dos Estudos Subalternos o sentido de “subalterno” foi modificado, designando, assim, o sujeito histórico que responde às categorias, não apenas de classe, mas, também, de gênero e etnicidade. Embora o subalterno identifique-se com o sujeito colonizado, por outro lado, trata-se de um sujeito ativo.

De modo geral, essa crítica que opunha o *falar do* subalterno ao *falar a partir do* subalterno — que mostrou as fragilidades de ambos os grupos de estudos subalternos e sua dependência epistêmica — se adensou em alguns teóricos e marcou a transição do pensamento pós-colonial para aquilo que se convencionou chamar de decolonialidade. Há, portanto, uma forte crítica empreendida, sobretudo, por intelectuais latino-americanos e americanistas — a partir dos quais posteriormente seria criado o Grupo Modernidade/Colonialidade —, que rompe parcialmente com a perspectiva dos grupos de estudos subalternos e denuncia o eurocentrismo presente nos saberes silenciados e subalternizados. Ou seja, tornou-se evidente a necessidade de decolonizar a epistemologia e os cânones ocidentais. Mais do que isso: era necessário decolonizar os próprios estudos subalternos, tanto em sua versão Sul-asiática quanto em sua versão Latino-americana. E é por isso que, para Grosfoguel, é de fundamental importância uma crítica decolonial radical que se construa epistemicamente a partir de lugares étnico-raciais subalternos (GROSGOQUEL, 2008, p. 118).

Uma diferença entre a abordagem pós-colonialista e a decolonialidade pode ser percebida e exemplificada na preocupação de Paulin Hountondji, quando contrapõe o conhecimento de África com o conhecimento de africanos. Segundo Hountondji, por exemplo, normalmente quando se fala em história ou filosofia africana entende-se o discurso histórico ou filosófico sobre a África. Mas, essa perspectiva deve ser distinguida de um discurso histórico ou filosófico proveniente da África ou dos próprios africanos, ou seja, um discurso que surja de uma tradição desenvolvida por africanos a partir da África. Há de se fazer, portanto, uma distinção entre africanistas e africanos nos estudos de África. Para Hountondji, não se trataria de desconsiderar as inúmeras pesquisas sobre a África empreendidas por não-africanos, nem de negar a cumplicidade intelectual que existe, por exemplo, entre a etnofilosofia africana e a não-africana ou mesmo ignorar os vínculos entre os estudos africanos e a tradição ocidental que encampou as cosmovisões exóticas, antes, o importante seria estabelecer uma demarcação entre essas duas formas de empreender estudos africanos, de qualquer ordem. Tal demarcação permitiria, por exemplo, chamar a atenção para a percepção africana da África, mas, também, para recepção africana das tradições ocidentais de pesquisa, levando os acadêmicos africanos a assumirem suas próprias responsabilidades intelectuais (HOUNTONDJI, 2010, p. 131-144).

A decolonialidade também avança em relação às abordagens pós-colonialistas nesse mesmo sentido. A distinção dos termos sugere que não basta apenas o reconhecimento da condição de subalterno e a efetiva reflexão crítica de fora, mas, implica no empoderamento dos povos subalternizados para que assumam suas responsabilidades de pensar sua própria condição e produzir conhecimentos a partir de

seus próprios lugares. Ou seja, que também contribuam para a multifacetada teia de conhecimentos que a civilização vai tecendo e para a consequente dignidade de todos os povos.

A decolonialidade, portanto, supõe um projeto mais profundo, que se arvora para além da mera superação histórica do colonialismo. Nesse sentido, manifesta-se como uma espécie de desobediência epistêmica, sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares” (MIGNOLO, 2008, p. 288.). Ou seja, a decolonialidade assinala um trato mais cirúrgico na identificação de outras formas de colonialidade, para além das lutas anticoloniais que produziram a independência, sobretudo política, das antigas colônias. Afinal, como diz Mignolo, é necessário e urgente “desatar o nó, aprender a desaprender, e aprender a reaprender a cada passo” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

2. O caráter decolonial da epistemologia na literatura profética do antigo Israel

Como vimos na primeira parte deste artigo, a despeito de não se reconhecer como tal, a própria epistemologia que se constrói no contexto da Modernidade e que se consolida como epistemologia dominante, também deve ser vista como contextual, afinal, são flagrantes nessa forma de conceber o conhecimento as marcas da Modernidade. A aceitação dessa epistemologia dominante, que se imiscui mesmo no tecido da crítica pós-colonialista, faz surgir a necessidade de uma radicalidade maior que sobrevive como crítica decolonial. Essa tradição decolonial que vai se construindo, por esses e outros motivos, faz surgir a possibilidade de saberes oriundos de outros contextos e de outras tradições distintas da tradição moderna. É o caso da tradição que emerge da literatura profética, a partir da qual sugerimos aqui uma reflexão epistemológica que se dê em seus próprios termos.

2.1 Dados epistemológicos na literatura profética

Conforme argumentamos acima, uma das vantagens do termo “decolonial” sobre o “pós-colonial” está no deslocamento temporal que o primeiro pressupõe. Um pensamento de tipo decolonial não subsiste apenas em situações (cronologicamente) pós-coloniais. Pensar de modo decolonial pode ocorrer mesmo durante o período histórico da dominação colonial de um Estado sobre outros. Esse é o caso, conforme pretendemos mostrar a seguir, da literatura dita *profética* do antigo Israel, conforme preservada nas Escrituras Sagradas daquele povo, a Torá, que se costuma nomear em

meios acadêmicos contemporâneos como Bíblia Hebraica ou como Primeiro Testamento. Essa literatura apresenta os critérios de sua própria epistemologia, que podemos perceber como decolonial, conforme a descrição e argumentação a seguir.

Antes de entrarmos em nosso tópico propriamente dito, são necessárias duas notas preliminares. Primeira: na linguagem corrente das Igrejas Cristãs e em boa parte da linguagem teológica formal, quando se fala em literatura “profética” o que se tem em mente são os livros dos profetas (Isaías, Jeremias, Ezequiel, os Doze e, em alguns círculos eclesiais, o livro apocalíptico de Daniel), caracterizados como coletânea articulada de oráculos. Entretanto, na lógica canônica da Bíblia Hebraica, também os livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis — que no Ocidente costumamos classificar como históricos — são considerados proféticos. Ademais, em um dos livros da Torá, propriamente dita (o que chamamos de Pentateuco), o seu autor (canônico) é nomeado como profeta. Em uma passagem cuja temática é a polêmica epistemológica entre israelitas e outras nações (Dt 18,14-22), o texto diz: “YHWH, teu Deus, levantará, de teu meio, um profeta como eu: ouve-o!” (v. 15), após o que o texto continua discutindo como discernir entre o verdadeiro e o falso profeta. Assim, se buscamos compreender a epistemologia subjacente aos textos proféticos da Bíblia Hebraica, temos de trabalhar com os livros “proféticos” conforme definidos pelo cânon bíblico israelita antigo, inclusive o livro do Deuteronômio⁵, que se apresenta como obra do profeta Moisés.

Segunda: não é costumeiro falar em *epistemologia* dos livros proféticos, nem mesmo de epistemologia em relação aos textos canônicos judaicos e cristãos como um todo. A ausência da discussão sobre epistemologia oriental é um reflexo do privilégio epistêmico que o Ocidente tem outorgado à filosofia grega. Em nossos hábitos ocidentalistas de leitura da história, os orientais antigos possuíam sabedoria, mas os gregos inventaram a filosofia. Enquanto a sabedoria é um mero saber prático, a filosofia vai além do saber prático (sabedoria) e se torna ao longo da história uma busca dos fundamentos e condições da realidade e do conhecimento. Ora, nessa visão ocidentalista, a filosofia, enquanto invenção “grega” data de aproximadamente o VI século a.C., todavia os primeiros textos sapienciais do antigo Oriente datam pelo menos da primeira metade do segundo milênio a.C., ou seja, antecedem os escritos filosóficos ocidentais em cerca de mil anos. Este hábito está sendo questionado nestas primeiras décadas do século XXI, mediante uma série de pesquisas sobre a epistemologia no antigo Oriente, em geral, e nos escritos bíblicos israelitas, em particular. Tais pesquisas têm sido capazes de

⁵ Na pesquisa exegética acadêmica sobre a Bíblia Hebraica é moeda corrente falar dos livros de Josué a Reis como uma literatura de tipo *deuteronomista*, ou seja, cujo ponto de vista é definido pelo livro do Deuteronômio.

mostrar que há, sim, teorias epistemológicas presentes nos escritos vétero-orientais, ainda que tais teorias não sejam, elas mesmas, objeto de inquirição.⁶

Quais seriam, então, as principais características da epistemologia presente na literatura profética? Em primeiro lugar, a profecia israelita via a si mesma como expressão da *palavra de YHWH*. Vários textos mostram essa compreensão. Por exemplo: “Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as *minhas palavras*, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar” (Dt 18,18); “*Palavras* que, em visão, vieram a Amós, que era entre os pastores de Tecoa, a respeito de Israel, nos dias de Uzias, rei de Judá, e nos dias de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, dois anos antes do terremoto” (Am 1,1); um texto que retrata de modo abstrato essa condição epistêmica: “Então, disseram: Vinde, e forjemos projetos contra Jeremias; porquanto não há de faltar a lei ao sacerdote, nem o conselho ao sábio, nem a palavra ao profeta; vinde, firmo-lo com a língua e não atendamos a nenhuma das suas palavras” (Jr 18,18). São importantes, também, textos que tematizam a polêmica entre verdadeira e falsa profecia: “Veio a mim a palavra de YHWH, dizendo: Filho do homem, profetiza contra os profetas de Israel que, profetizando, exprimem, como dizes, o que lhes vem do coração. Ouvi a palavra de YHWH. Assim diz YHWH Deus: Ai dos profetas loucos, que seguem o seu próprio espírito sem nada ter visto!” (Ez 13,1-3); “Assim diz YHWH dos Exércitos: Não deis ouvidos às palavras dos profetas que entre vós profetizam e vos enchem de vãs esperanças; falam as visões do seu coração, não o que vem da boca de YHWH. Dizem continuamente aos que me desprezam: YHWH disse: Paz tereis; e a qualquer que anda segundo a dureza do seu coração dizem: Não virá mal sobre vós. Porque quem esteve no conselho de YHWH, e viu, e ouviu a sua palavra? Quem esteve atento à sua palavra e a ela atendeu? Eis a tempestade de YHWH! O furor saiu, e um redemoinho tempestuoso sobre a cabeça dos perversos. Não se desviará a ira de YHWH, até que ele execute e cumpra os desígnios do seu coração; nos últimos dias, entenderéis isso claramente. Não mandei esses profetas; todavia, eles foram correndo; não lhes falei a eles; contudo, profetizaram. Mas, se tivessem estado no meu conselho, então, teriam feito ouvir as minhas palavras ao meu povo e o teriam feito voltar do seu mau caminho e da maldade das suas ações” (Jr 23,16-22).

⁶ Sobre epistemologia na Escritura, ver: JOHNSON, 2013; JOHNSON, 2015; KARTJE, 2014; O'DOWD, 2009; HEALY, 2007; GERICKE, 2013; HAZONY, 2012. Nenhuma dessas obras estuda especificamente a epistemologia na literatura profética do antigo Israel. Para formas mais antigas de inquirição sobre o tema, ver: BRUEGGEMANN, 1982, p. 615-34; e BRUEGGEMANN, 1992, p. 270-95.

Poderíamos multiplicar as evidências textuais, mas estas são suficientes para que possamos refletir sobre a sua epistemologia. O conhecimento verdadeiro vem de YHWH, as palavras de profetas precisam ser as palavras de YHWH, doutra forma serão mentirosas. Essas palavras podem ser ouvidas, ou vistas — a equação entre visão e palavra em textos proféticos canônicos reflete em parte a experiência extática que caracterizava a prática profética em Israel nos primeiros séculos da vida desse povo, e ainda está presente na atividade dos profetas “escritores” ou canônicos. Ou seja, entre o profeta e YHWH deve haver um relacionamento especial, não presente na relação cotidiana das pessoas com Deus. Todavia, essa experiência por si só não é critério epistêmico suficiente, pois é possível que ela não conecte o profeta com Deus, mas consigo mesmo ou com outros deuses: “Ai dos profetas loucos, que seguem o seu próprio espírito sem nada ter visto!” ou “falam as visões do seu coração, não o que vem da boca de YHWH”.

Em segundo lugar, se é palavra de YHWH, o componente ético-político é fundamental, e.g.: “mas, se tivessem estado no meu conselho, então, teriam feito ouvir as minhas palavras ao meu povo e o teriam feito voltar do seu mau caminho e da maldade das suas ações”. Está pressuposto em passagens como esta que o povo de Israel vivia sob uma relação específica com seu Deus, uma relação de aliança mediante a qual o povo se comprometera a viver de acordo com a justiça de seu próprio Deus. Justiça demonstrada essencialmente na libertação dos israelitas da opressão egípcia e manifestada concretamente em relações justas e solidárias entre os membros do povo do Deus de Israel. Textos que apontam nessa direção mais explicitamente são, por exemplo: “Afasta de mim o estrépito dos teus cânticos, porque não ouvirei as melodias das tuas liras. Antes, corra o juízo como as águas; e a justiça, como ribeiro perene” (Am 5,23-24); “Sião será redimida pelo direito, e os que se arrependem, pela justiça” (Is 1,27); “Ele te declarou, ó homem, o que é bom e o que YHWH pede de ti: que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus” (Mq 6,8). Um texto que fundamenta o juízo divino sobre seu povo: “YHWH advertiu a Israel e a Judá por intermédio de todos os profetas e de todos os videntes, dizendo: Voltai-vos dos vossos maus caminhos e guardai os meus mandamentos e os meus estatutos, segundo toda a Lei que prescrevi a vossos pais e que vos enviei por intermédio dos meus servos, os profetas” (2 Rs 17,13).

Em terceiro, a profecia não pode levar o povo a se desviar do Deus único de Israel, YHWH: “Quando profeta ou sonhador se levantar no meio de ti e te anunciar um sinal ou prodígio, e suceder o tal sinal ou prodígio de que te houver falado, e disser: Vamos após outros deuses, que não conheceste, e servamo-los, não ouvirás as palavras desse profeta ou sonhador; porquanto o SENHOR, vosso Deus, vos prova, para saber se

amais o SENHOR, vosso Deus, de todo o vosso coração e de toda a vossa alma. Andareis após o SENHOR, vosso Deus, e a ele temereis; guardareis os seus mandamentos, ouvireis a sua voz, a ele servireis e a ele vos achegareis. Esse profeta ou sonhador será morto, pois pregou rebeldia contra o SENHOR, vosso Deus, que vos tirou da terra do Egito e vos resgatou da casa da servidão, para vos apartar do caminho que vos ordenou o SENHOR, vosso Deus, para andardes nele. Assim, eliminarás o mal do meio de ti” (Dt 13,1-5), que conjuga a fidelidade exclusiva a YHWH à fidelidade ética entre o povo.

O último fator definidor da verdadeira profecia, na literatura profética canônica do antigo Israel, é o mais ambíguo de todos, pois tem a ver com a realização da palavra profetizada. Este critério é fundamental em Deuteronômio 18 e usado com certa frequência em Isaías 40-55 (um texto do período da dominação neo-babilônica sobre Israel): “Se disseres no teu coração: Como conhecerei a palavra que YHWH não falou? Sabe que, quando esse profeta falar em nome de YHWH, e a palavra dele se não cumprir, nem suceder, como profetizou, esta é palavra que YHWH não disse; com soberba, a falou o tal profeta; não tenhas temor dele” (Dt 18,21-22) e, em Isaías, por exemplo: “Quem anunciou isto desde o princípio, a fim que o possamos saber, antecipadamente, para que digamos: É isso mesmo? Mas não há quem anuncie, nem tampouco quem manifeste, nem ainda quem ouça as vossas palavras. Eu sou o que primeiro disse a Sião: Eis! Ei-los aí! E a Jerusalém dou um mensageiro de boas-novas. Quando eu olho, não há ninguém; nem mesmo entre eles há conselheiro a quem eu pergunte, e me responda. Eis que todos são nada; as suas obras são coisa nenhuma; as suas imagens de fundição, vento e vácuo” (Is 41,26-29), texto que combina este critério com a afirmação da exclusividade de YHWH como Deus de Israel. Obviamente, este critério só funciona posteriormente à palavra profética, de modo que sua aplicação somente faz sentido tardiamente em relação ao anúncio profético em si.

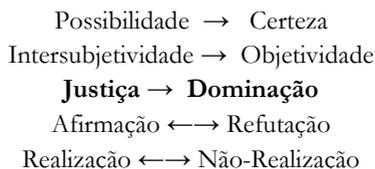
2.2 Formalização da epistemologia na literatura profética

Busquemos formalizar esta epistemologia profética. Primeiramente, uma síntese dos dados elencados acima: a epistemologia profética (a) possui uma dose de *incerteza*, pois é necessário verificar se as palavras dos profetas vieram ou não de Deus, e os critérios para tal verificação não são autoevidentes, em particular, não é possível ter certeza absoluta de que Deus efetivamente tenha falado através deste ou daquele Profeta⁷; (b) é *intersubjetiva*, tanto do ponto de vista da relação com Deus, quanto do

⁷ Este tema aparece duas vezes no livro de Ezequiel. Em primeiro lugar, o profeta diz que YHWH pode enganar profetas, para concretizar o seu juízo: “Se o profeta for enganado e falar alguma coisa, fui eu, YHWH, que enganei esse profeta; estenderei a mão contra ele e o eliminarei do meio

ponto de vista das relações entre pessoas e nações; (c) é *empoderadora*, na medida em que seu foco não é a produção ou validação do conhecimento por si só, mas de conhecimento que resulte em prática da justiça; (d) é *conflitiva* sob dois aspectos: primeiramente, demanda fidelidade exclusiva a YHWH — que não se trata de intolerância, mas de defesa da liberdade israelita, posto que os deuses dos impérios do antigo Oriente defendiam exclusivamente o projeto dos reis desses impérios; em segundo lugar, demanda verificação, ou seja, a palavra profética não deve ser aceita sem questionamento, pois falsos profetas atuam em meio ao povo; e (e) é *evidencial*, posto que é preciso que a palavra do profeta se cumpra, o que os israelitas sentiram na própria carne, quando do cumprimento das sentenças proféticas contra Israel e Judá. Entretanto, na medida em que tal cumprimento pode ocorrer apenas após várias décadas do anúncio, a evidência pode ser lida sob o modo da *possibilidade* e não, necessariamente, da *certeza*.⁸

Com esta síntese em mãos, podemos apresentar uma formalização da epistemologia da literatura profética, ao redor de alguns eixos:



Os três primeiros eixos se constituem como espectros contínuos e de oposição mútua, nos quais a literatura profética privilegia o primeiro lado de cada eixo: a

do meu povo de Israel. Ambos levarão sobre si a sua iniquidade; a iniquidade daquele que consulta será como a do profeta; para que a casa de Israel não se desvie mais de mim, nem mais se contamine com todas as suas transgressões” (14,19-21). Em segundo, o profeta afirma que a própria Lei de YHWH pode ser enganadora: “pelo que também lhes dei estatutos que não eram bons e juízos pelos quais não haviam de viver; e permiti que eles se contaminassem com seus dons sacrificiais, como quando queimavam tudo o que abre a madre, para horrorizá-los, a fim de que soubessem que eu sou YHWH” (20,25-26).

⁸ Um caso interessante e mais facilmente analisável se encontra nos anúncios do profeta Jeremias a respeito dos setenta anos de dominação babilônica, presentes nos capítulos 23 e 29 do livro. Na ‘carta aos exilados’, cap. 29, a volta ocorrerá após os setenta anos: “Assim diz YHWH: Logo que se cumprirmos para a Babilônia setenta anos, atentarei para vós outros e cumprirei para convosco a minha boa palavra, tornando a trazer-vos para este lugar. Eu é que sei que pensamentos tenho a vosso respeito, diz YHWH; pensamentos de paz e não de mal, para vos dar o fim que desejais. Então, me invocareis, passareis a orar a mim, e eu vos ouvirei” (v. 10-12). Considerando que 70 é um número redondo e simbólico (indica completude), a primeira deportação de judeus ocorreu em 597 a.C. e o primeiro retorno ocorreu em 539 a.C., um período de pouco mais de cinquenta anos.

possibilidade de que YHWH tenha de fato falado através desta ou daquela profetisa recebe valor mais eufórico do que a certeza da revelação ao profeta; a intersubjetividade (a manutenção da fidelidade entre os membros do povo) vale mais do que a objetividade, ou seja, do que as evidências paupáveis – tais como a riqueza, o poder, etc.; e a justiça, obviamente, é eufórica em relação à dominação, que é disfórica (entretanto, no caso do juízo de YHWH sobre seu povo, este deve aceitar a punição, de modo que a dominação, pelo menos provisoriamente, recebe valor eufórico). Já os dois últimos eixos não se constituem como espectros de validade, mas apenas como polos de oposição: ou a verdade da fala profética é afirmada ou refutada; ou o anúncio se realiza ou não se realiza. No primeiro caso, a afirmação é intersubjetiva; no segundo, a realização é medida pela evidência disponível.

Por que o terceiro eixo está em negrito? Porque os outros quatro eixos também podem ser encontrados na epistemologia vétero-oriental em geral, conforme a pesquisa de Nathan Wasserman sobre a epistemologia vétero-babilônica tem mostrado (WASSERMAN, 2012, p. 215-217). Ou seja, os antigos israelitas não criaram uma epistemologia do nada — participavam do ambiente cultural e epistêmico do antigo Oriente. Sua contribuição específica, porém, foi a da *politização* da epistemologia a serviço da libertação do povo de Israel — contribuição que pode ser, sem dúvida, descrita também como *decolonial*.

Considerações Finais

A perspectiva que afirma que o conhecimento é sempre fruto do contexto — pressuposto que sustenta a consequente legitimação de “saberes autóctones” — ainda conta com a resistência de uma parte significativa da comunidade acadêmica. À semelhança da filosofia, enquanto invenção estritamente grega, a epistemologia também sofre com o estigma que a reduziu à alcunha de “moderna”. Trata-se da recorrente tendência de se transformar o local em universal.

Em outras palavras, surgem pelo menos dois problemas quando se fala em epistemologia contextual: o primeiro deriva do fato de ter sido gestada na Modernidade, o que supostamente nos autorizaria a reconhecer como epistemologia apenas as teorias do conhecimento que ali nasceram. Assim como não haveria uma filosofia que não se originasse da tradição filosófica grega, o mesmo se diria de uma epistemologia que não se propusesse nos moldes da epistemologia moderna. Nesses parâmetros, não haveria uma epistemologia na literatura profética do Antigo Israel, já que, obviamente, tal posicionamento desautorizaria qualquer epistemologia que não fosse fruto dessa tradição moderna e ilustrada.

O segundo problema, ligado ao primeiro, é que tal epistemologia passa a ser ver como parâmetro de toda e qualquer forma de conhecimento, pelo simples fato de que o suposto sucesso que gozou a ainda goza no Ocidente a impediu de reconhecer seus vínculos históricos. Ou seja, a própria epistemologia moderna é metafísica e fundacional na medida em que se vê acima da história. Isso obviamente afeta a própria pesquisa bíblica sobre a literatura profética, já que a faz depender significativamente dos cânones modernos. É nesse sentido que métodos ainda são utilizados como se não refletissem as demandas de um determinado tempo, como se fossem higienizados em relação às contingências históricas.

Por outro lado, pensar a radicalidade de uma epistemologia decolonial na literatura profética do Antigo Israel é algo que ainda demanda pesquisa complementar. Foge do escopo deste artigo, portanto, um aprofundamento dos pressupostos a partir dos quais se pode afirmar tal epistemologia — deixaremos isso para um próximo artigo. Nossa intenção foi tão somente identificá-la e formalizá-la, sustentados sobre a crítica decolonial ao suposto privilégio de um conhecimento moderno que se pretenda hegemônico.

Referências

- BRUEGGEMANN, Walter. “‘Impossibility’ and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gen 18:1–15)”. In: *ZAW* 94 (1982), p. 615–34.
- BRUEGGEMANN, Walter. “The Epistemological Crisis of Israel’s Two Histories (Jeremiah 9:22–23)”. In MILLER, Patrick D. (Ed.). *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 270–95.
- CUNHA, Carlos Alberto Motta. *Provocações decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.
- GERICKE, Jaco. *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion*. Atlanta: SBL, 2013.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere – v. 5*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: 115-147.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri: Taurus, 1989.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.
- HAZONY, Yoram. *The Philosophy of Hebrew Scripture*. New York: Cambridge University Press, 2012
- HEALY, Mary & PARRY, Robin (Eds.). *The Bible and Epistemology*. Colorado Springs: Paternoster, 2007.

- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 131-144.
- JOHNSON, Dru. *Biblical Knowing: A Scriptural Epistemology of Error* Eugene: Cascade Books, 2013.
- JOHNSON, Dru. *Scripture's Knowing: A Companion to Biblical Epistemology* Eugene: Cascade Books, 2015.
- KARTJE, John. *Wisdom Epistemology in the Psalter. A Study of Psalms 1, 73, 90, and 107*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- O'DOWD, Ryan. *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia Contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA – Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- WASSERMAN, Nathan. *Most Probably: Epistemic Modality in Old Babylonian*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.