

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS
MARIA PAULA MENESES
organizadores

Epistemologias do Sul





Epistemologias do Sul



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Epistemologias do sul [livro eletrônico] /
Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula
Meneses [orgs.]. -- São Paulo : Cortez, 2013.
1,9 MB ; epub.

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-85-249-2107-0

1. Ciências sociais - Filosofia I. Santos,
Boaventura de Sousa. II. Meneses, Maria Paula.

13-10012

CDD-300.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais : Filosofia 300.1

**Boaventura de Sousa Santos Maria Paula
Meneses (Orgs.)**

Epistemologias do Sul



EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.)

Capa: Cia. de Desenho

Fotografia da capa: “S. Tomé” da autoria de Carlos Pinto Coelho

Preparação de originais: Agnaldo Alves

Revisão: Margarida Gomes

Composição: Linea Editora Ltda.

Coordenação editorial: Danilo A. Q. Morales

Produção Digital: Hondana - <http://www.hondana.com.br>

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada sem autorização expressa dos organizadores e do editor.

© 2010 by Organizadores

Direitos para esta edição

CORTEZ EDITORA

Rua Monte Alegre, 1074 – Perdizes

05014-001 – São Paulo-SP

Tel.: (11) 3864-0111 Fax: (11) 3864-4290

E-mail: cortez@cortezeditora.com.br

www.cortezeditora.com.br

Publicado no Brasil – 2014

Sumário

Nota sobre os Autores

Prefácio

Introdução

Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses

PARTE 1 — Da Colonialidade à Descolonialidade

1. Boaventura de Sousa Santos: *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*
2. Anibal Quijano: *Colonialidade do poder e classificação social*
3. Paulin J. Hountondji: *Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos*
4. Radha D’Souza: *As prisões do conhecimento: pesquisa ativista e revolução na era da “globalização”*

PARTE 2 — As Modernidades das Tradições

5. Mogobe B. Ramose: *Globalização e Ubuntu*
6. Maria Paula Meneses: *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*
7. João Arriscado Nunes: *O resgate da epistemologia*
8. Ebrahim Moosa: *Transições no ‘progresso’ da civilização: teorização sobre a história, a prática e a tradição*
9. Dismas A. Masolo: *Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana*

PARTE 3 — Geopolíticas e a sua Subversão

10. Enrique Dussel: *Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade*
11. Nelson Maldonado-Torres: *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*
12. Kabengele Munanga: *Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira*
13. Ramón Grosfoguel: *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*
14. Nilma Gomes: *Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira*

PARTE 4 — As Reinvenções dos Lugares

15. Boaventura de Sousa Santos: *Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal*
16. Shiv Visvanathan: *Encontros culturais e o Oriente: um estudo das políticas de conhecimento*
17. Milton Santos: *O lugar e o cotidiano*
18. Amina Mama: *Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade*

Notas sobre os autores

Amina Mama

Professora de Estudos Étnicos do Mills College, EUA.

Anibal Quijano

Professor Emérito da Universidade Nacional Mayor de San Marcos, Lima (Peru).

Boaventura de Sousa Santos

Professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Portugal).
Diretor do Centro de Estudos Sociais.

Dismas A. Masolo

Professor de Filosofia da Universidade de Louisville, Kentucky (EUA).

Ebrahim Moosa

Professor de Estudos Islâmicos da Universidade de Duke. Diretor Associado de Investigação do Duke Islamic Studies Center (EUA).

Enrique Dussel

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, Cidade do México).

João Arriscado Nunes

Professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Investigador do Centro de Estudos Sociais (Portugal).

Kabengele Munanga

Professor Titular do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brasil).

Maria Paula Meneses

Investigadora do Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra (Portugal).

Milton Santos (1926-2001)

Professor Titular do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brasil), onde permaneceu mesmo após sua aposentadoria.

Mogobe B. Ramose

Professor de Filosofia da Universidade da África do Sul, Pretória.

Nelson Maldonado-Torres

Professor de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia, Berkeley (EUA).

Nilma Gomes

Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil).

Paulin J. Hountondji

Professor da Universidade de Cotonou (Benim).

Radha D'Souza

Professora de Direito na Faculdade de Direito da Universidade de Westminster (Reino Unido).

Ramón Grosfoguel

Professor de Estudos Étnicos na Universidade da Califórnia, Berkeley (EUA).
Investigador Associado da Maison des Sciences de l'Homme e do Fernand Braudel Center.

Shiv Visvanathan

Professor do Dhirubhai Ambani Institute of Information and Communication Technology, Índia.

Prefácio

POR QUE RAZÃO, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias?

Este livro procura dar resposta a estas perguntas, partindo de duas ideias. Primeiro, que não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras; segundo, que a reflexão epistemológica deve incidir, não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e nos seus impactos noutras práticas sociais. É à luz delas que importa questionar o impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das epistemologias dominantes. O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.

Não se confinando à crítica, este livro propõe uma alternativa, genericamente designada por Epistemologias do Sul. Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes.

Queremos agradecer antes de mais à *Revista Crítica de Ciências Sociais* onde parte dos textos incluídos neste livro foram publicados pela primeira vez em português. Agradecemos muito especialmente a Elsa Santos que preparou para publicação muitos dos textos, e aos nossos tradutores: Alice Cruz, Inês Martins Ferreira, Isabel Abreu, João Paulo Moreira, Lennita Oliveira Ruggi, Luís Filipe Sarmiento e Victor Ferreira, que além de traduzir alguns textos reviu algumas traduções. À Nilma Gomes e ao Cássio Hissa os nossos

agradecimentos pelo apoio na preparação dos textos de Kabengele Munanga e de Milton Santos, respectivamente. Um agradecimento especial à Lassalet Simões que preparou o manuscrito para publicação.

Finalmente agradecemos às revistas e aos organizadores e editores dos livros onde foram publicados pela primeira vez os seguintes textos:

- Amina Mama. “Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom”, *African Studies Review*, 50 (1), p. 1-26, 2007.
- Anibal Quijano. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), p. 342-386, 2000.
- Dismas A. Masolo “Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective,” *Africa Today*, 50 (2), p. 21-38, 2003.
- Ebrahim Moosa. “Transitions in the ‘Progress’ of Civilization: Theorizing History, Practice, and Tradition”. In: SAFI, Omid; CORNELL, Vincent J. (orgs.). *Voices of Change, Voices of Islam*. Westport, CT: Praeger, 2007, p. 115-130.
- Kabengele Munanga. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. [Excerto].
- Mogobe B. Ramose. *African Philosophy Through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers, 1999. [Excerto].
- Milton Santos. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996. [Excerto].
- Nelson Maldonado-Torres. “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality”, *City*, 8 (1), p. 29-56, 2004.
- Radha D’Souza. “The Prison Houses of Knowledge: Activist Scholarship and Revolution in the Era of ‘Globalization’”, *McGill Journal of Education*, 44 (1), p. 19-38, 2009.
- Ramón Grosfoguel. “Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality”. In: GROSGOQUEL, Ramón; SALDÍVAR, José David; TORRES, Nelson Maldonado (orgs.). *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*. Chappel Hill, NC: Duke University Press, 2008.

- Shiv Visvanathan. “Cultural Encounters and the Orient: a Study in the Politics of Knowledge”, *Diogenes*, 50 (4), p. 69-81, 2003.

Introdução

Boaventura de Sousa Santos Maria Paula Meneses

Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações:

aprender que existe o Sul;

aprender a ir para o Sul;

aprender a partir do Sul e com o Sul

(Santos, 1995: 508)

TODA A EXPERIÊNCIA SOCIAL PRODUZ e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e atores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias. As diferenças podem ser mínimas e, mesmo se grandes, podem não ser objeto de discussão, mas, em qualquer caso, estão muitas vezes na origem das tensões ou contradições presentes nas experiências sociais sobretudo quando, como é normalmente o caso, estas são constituídas por diferentes tipos de relações sociais. No seu sentido mais amplo, as relações sociais são sempre culturais (intraculturais ou inter-culturais) e políticas (representam distribuições desiguais de poder).¹ Assim sendo, qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural como em termos de diferença política. Para além de certos patamares de diferença cultural e política, as experiências sociais são constituídas por vários conhecimentos, cada um com os seus critérios de validade, ou seja, são constituídas por conhecimentos rivais.

Em face desta reflexão levantam-se três perguntas. Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão

epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? Haverá epistemologias alternativas?

Este livro procura dar resposta a estas perguntas. A partir de perspectivas e de linhas de pesquisa distintas, os textos reunidos neste livro compartilham as seguintes ideias. Primeiro, a epistemologia dominante é, de facto, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação deste hipercontexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que se veio a plasmar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, económica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos (Santos, Meneses e Nunes, 2005). Só isto explica que mesmo as formas de conhecimento ocidental que foram epistemologicamente marginalizadas pela ciência moderna — a filosofia e a teologia ocidentais — tenham tido a pretensão de universalidade.

A segunda ideia é que esta dupla intervenção foi de tal maneira profunda que descredibilizou e, sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia. Nisso consistiu o epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena (Santos: 1998: 208). De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projeto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais (Meneses, 2007). Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se autodefinindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em 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 autogovernados. A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores.

A terceira ideia é que a ciência moderna não foi, nos dois últimos séculos, nem um mal incondicional nem um bem incondicional. Ela própria é diversa

internamente, o que lhe permite intervenções contraditórias na sociedade. E a verdade é que foi (e continua a ser) muitas vezes apropriada por grupos sociais subalternos e oprimidos para legitimar as suas causas e fortalecer as suas lutas. O importante numa avaliação histórica do papel da ciência é ter presente que os juízos epistemológicos sobre a ciência não podem ser feitos sem tomar em conta a institucionalidade que se constituiu com base nela. A epistemologia que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido traduziu-se num vasto aparato institucional — universidades, centros de pesquisa, sistema de peritos, pareceres técnicos — e foi ele que tornou mais difícil ou mesmo impossível o diálogo entre a ciência e os outros saberes. Ora essa dimensão institucional, apesar de crucial, ficou fora do radar epistemológico. Com isso, o conhecimento científico pôde ocultar o contexto sócio-político da sua produção subjacente à universalidade descontextualizada da sua pretensão de validade.

A quarta ideia é que a crítica deste regime epistemológico é hoje possível devido a um conjunto de circunstâncias que, paradoxalmente, permitem identificar, melhor que nunca, a possibilidade e até a urgência de alternativas epistemológicas, e, ao mesmo tempo, revelam a gigantesca dimensão dos obstáculos políticos e culturais que impedem a sua concretização. A revolução da informação e da comunicação combinada com a tendência do capitalismo para reduzir à lei do valor — transformar utilidades em valores de troca e, portanto, em mercadorias — mais e mais dimensões da vida coletiva (culturais, espirituais, simbólicas) e da natureza, ampliou as contradições da dominação capitalista e as resistências que enfrenta ao mesmo tempo que lhes conferiu uma maior visibilidade. Hoje, a visualização da diversidade cultural e epistemológica do mundo é, ela própria, mais diversa e, por isso, mais convincente para públicos mais amplos e mais diversos.

Simultaneamente, porém, as condições do tempo presente tornam as diferenças culturais e políticas mais profundas e insidiosas e mais difícil a luta contra elas. Por um lado, o capitalismo global, mais que um modo de produção, é hoje um regime cultural e civilizacional, portanto, estende cada vez mais os seus tentáculos a domínios que dificilmente se concebem como capitalistas, da família à religião, da gestão do tempo à capacidade de concentração, da concepção de tempo livre às relações com os que nos estão mais próximos, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos afetam. Lutar contra uma dominação cada vez mais polifacetada significa perversamente lutar contra a indefinição entre quem domina e quem é

dominado, e, muitas vezes, lutar contra nós próprios. Por outro lado, a resiliência do capitalismo revelou-se na reiterada operacionalidade de uma das suas armas que parecia ter sido historicamente neutralizada: o colonialismo. De facto, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sobre a forma de colonialidade de poder e de saber, para usar a expressão de Anibal Quijano neste livro.

A quinta ideia é que as alternativas à epistemologia dominante partem, em geral, do princípio que o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade, longe de ser algo negativo, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais. A pluralidade epistemológica do mundo e, com ela, o reconhecimento de conhecimentos rivais dotados de critérios diferentes de validade tornam visíveis e credíveis espectros muito mais amplos de ações e de agentes sociais. Tal pluralidade não implica o relativismo epistemológico ou cultural mas certamente obriga a análises e avaliações mais complexas dos diferentes tipos de interpretação e de intervenção no mundo produzidos pelos diferentes tipos de conhecimento. O reconhecimento da diversidade epistemológica tem hoje lugar, tanto no interior da ciência (a pluralidade interna da ciência), como na relação entre ciência e outros conhecimentos (a pluralidade externa da ciência).

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul.² O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com excepções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes, muçulmanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico

houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados. A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o 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 chamamos ecologias de saberes (Santos, 2006).

De uma ou outra perspectiva, os autores incluídos neste livro comungam dos objetivos das epistemologias do Sul mesmo que não designem como tal as suas pesquisas. A quase totalidade deles provém do Sul geográfico, da África, da América Latina e da Ásia e, dentro de cada uma destas regiões, posicionam-se do lado do Sul metafórico, ou seja, do lado dos oprimidos pelas diferentes formas de dominação colonial e capitalista.

O livro está dividido em quatro partes. A primeira parte, intitulada *Da Colonialidade à Descolonialidade*, identifica algumas das linhas principais da diferença epistemológica, ou seja, do modo como a dominação económica, política e cultural se traduziu na construção de hierarquias entre conhecimentos.

Boaventura de Sousa Santos defende que a epistemologia ocidental dominante foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia do que designa por pensamento abissal. Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os atores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objetos de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha). Segundo o autor, o pensamento abissal continua a vigorar hoje, muito para além do fim do colonialismo político. Para o combater, propõe uma iniciativa epistemológica assente na ecologia dos saberes e na tradução intercultural.

Anibal Quijano, a partir de uma análise da situação latino-americana, desenvolve o conceito de *colonialidade*. Questionando a naturalização das

experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial, especialmente nos últimos dois séculos, Quijano abre caminho, em diálogo com a tradição de Marx, para uma interpretação epistémica da situação de dominação presente no Sul global. Para o autor, a destruição da colonialidade do poder, enquanto relação de exploração, é um dos fatores determinantes da luta contra o padrão universal do capitalismo eurocentrado.

Paulin Hountondji, ao questionar quão africanos são os chamados estudos africanos, abre caminho para uma discussão sobre a naturalização do conhecimento, enquanto símbolo da persistência de uma relação colonial. A partir da sua experiência como filósofo, o autor desafia os pesquisadores a trabalharem em diálogo, de forma a ultrapassar a relação de dominação presente em muitos dos estudos feitos ‘sobre’ África. Como Hountondji aponta, esta outra produção do conhecimento deverá acontecer a par de uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, com uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento.

Radha D’Souza, a partir da sua experiência na Índia, levanta a questão fundamental de como construir conhecimento que sirva de facto a luta de libertação dos grupos sociais oprimidos. Ao nível epistemológico, a herança do colonialismo traduz-se no peso da tradição liberal da pesquisa pseudamente neutra e assente em conceitos vazios sem conteúdo político definido. Indo mais longe, D’Souza questiona o próprio conceito de pesquisa ativista, chamando a atenção para dois fatores decisivos: o contexto institucional em que é produzida a pesquisa e a orientação política do ativismo, que tanto pode ser reformista como radical. Subjacentes a todo texto estão as relações tensas e difíceis entre teoria e prática.

A segunda parte, intitulada *As Modernidades das Tradições*, centra-se numa das dicotomias centrais em que foi vertida a diferença epistemológica: a dicotomia entre tradição e modernidade. A desqualificação dos saberes não-ocidentais consistiu, entre outros dispositivos conceptuais, na sua designação como tradicionais e, portanto, como resíduos de um passado sem futuro. Este último caberia em exclusivo à modernidade ocidental. O objetivo desta parte é mostrar que a dicotomização dos saberes foi um ato moderno que, paradoxalmente, investiu de modernidade, tanto os saberes que designou como modernos, quanto os que designou como tradicionais. Estes últimos, revelaram-

se modernos na forma como resistiram ao saber hegemónico e por isso devem ser concebidos como modernidades alternativas. No mesmo processo a modernidade ocidental converte-se numa tradição entre outras, uma tradição cuja característica mais específica foi prerrogativa de poder designar unilateralmente as outras tradições como tradicionais. Uma vez operada esta reconceptualização é possível resgatar epistemologicamente a modernidade ocidental.

Mogobe Ramose analisa a globalização a partir do conceito de *ubuntu*. Os processos da globalização neoliberal em curso têm levado à crescente difusão de uma lógica de mercado, para a qual a dignidade, a segurança e mesmo a sobrevivência do ser humano deixaram de ser o valor central. Este processo, acelerado pela tentativa de hegemonia cultural do Norte global, tem afetado profundamente as sociedades africanas; estas, todavia, encontram no *ubuntu* uma alternativa. O *ubuntu*, ao promover uma atenção especial à pessoa humana, é exemplo de uma outra epistemologia, presente em vários contextos africanos, capaz de inspirar uma outra forma de estar e de se ser no mundo, contribuindo para o debate global sobre os direitos humanos.

Maria Paula Meneses, debruçando-se sobre a análise de um suposto caso de tráfico humano em Moçambique, discute os mal-entendidos gerados quando conhecimentos distintos se confrontam. Para a autora, é fundamental que as diferentes culturas possuam imagens concretas sobre si próprias e sobre as outras, assim como das relações de poder e de saber que as unem e dividem. Ao problematizar as múltiplas interpretações envolvidas num caso extremamente mediático, a autora sugere que um envolvimento crítico permanente e uma consciência ativa sobre as relações de poder entrelaçadas nos sistemas de conhecimento permitem desafiar a ortodoxia dominante na academia, contribuindo para uma outra leitura — conceptual, metodológica e epistémica — dos problemas africanos.

João Arriscado Nunes avalia, de forma crítica, as transformações e crises que ocorreram no seio do projeto da epistemologia moderna. Com uma ênfase centrada na tradição dos estudos sociais da ciência, Arriscado Nunes analisa o debate epistemológico presente, usando o conceito de ‘pensamento abissal’ e ‘pós-abissal, de Boaventura de Sousa Santos como proposta metodológica. Ao resgatar o pragmatismo filosófico — enquanto uma das expressões mais radicais de crítica da epistemologia convencional — este autor explora as possibilidades de criação de um espaço de diálogo entre a crítica como projeto

filosófico e a proposta de uma epistemologia do Sul global.

Ebrahim Moosa, a partir da sua própria experiência como teólogo (e no contexto da África do Sul do *apartheid*), debate o papel das interpretações na constituição de conceitos centrais da modernidade, como sejam a tradição, a história e a prática. Para Moosa, uma análise mais ampla dos sentidos do progresso do conhecimento tornam possível interiorizar e questionar as práticas e interpretações do Islão, uma condição central para se ultrapassar a dicotomia entre tradição e progresso. Nas palavras do autor, uma autocrítica e um debate constantes ajudam a evitar a repetição de erros, ao mesmo tempo que alerta para a necessidade de as abordagens críticas serem contextualmente determinadas.

Dismas Masolo, a partir de uma discussão em torno da etnofilosofia africana, promove uma reflexão sobre o modo como as teorias são guiadas pela dinâmica dos contextos e das circunstâncias sociais em que são produzidas. O cepticismo dos filósofos em relação ao objetivismo tem permitido uma aproximação entre as ciências naturais e sociais assente na ideia de que todo o conhecimento é centrado no ser humano ou guiado por interesses humanos e, como tal, é, sob vários aspectos, indígena. Apontando pistas para um conhecimento endógeno, o autor valoriza o indígena enquanto sujeito, de uma forma que evita as categorias coloniais oposicionais do tradicional e do moderno.

Na terceira parte, intitulada *Geopolíticas e a sua Subversão*, a análise centra-se no aprofundamento dos lugares e contextos que subjazem à construção do conhecimento moderno hegemónico e do que isso significou para os saberes subalternizados e para as práticas e agentes sociais que os produziam e reproduziam. A pluralização dos lugares e contextos permite identificar a diversidade epistemológica do mundo e valorizar conhecimentos até agora desvalorizados como locais, isto é, como contextuais.

Para **Enrique Dussel**, a colonialidade permitiu a transformação do ‘Sul’, de um espaço repleto de conhecimento e experiências, num terreno estéril, pronto a ser preenchido pela razão imperial. Esta crítica do eurocentrismo propõe um deslocamento geopolítico do lugar e do tempo que a filosofia ocidental estabelece como origem e marca da modernidade — o pensamento de Descartes — analisando em detalhe a complexidade do debate filosófico dessa altura. Este deslocamento terá de ser filosófico, temático e paradigmático para dar conta de outras epistemologias. No caso latino-americano, Dussel propõe-nos uma

análise detalhada da *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), exemplo de um conhecimento crítico da situação colonial, feita por um indígena que sofreu a dominação colonial moderna.

Nelson Maldonado-Torres, a partir de uma análise crítica de vários filósofos europeus contemporâneos, reflete sobre as razões de uma falta de reflexão crítica quanto ao empenhamento da filosofia moderna ocidental em converter a Europa no centro epistémico do mundo. A persistência do eurocentrismo no projeto da modernidade manifesta-se através da utilização persistente e acrítica de muitas noções e conceitos coloniais e racistas. No cerne do eurocentrismo está implícita uma ontologia diferenciadora, uma concepção de ser e de ser humano que desumaniza todos os que se apartam da norma europeia. Numa perspectiva pós-colonial, Maldonado-Torres avança com uma proposta radical de geopolítica descolonial, construída a partir da diferença colonial, a qual permite tornar visível o que permaneceu invisível ou marginal até agora.

A diferença ontológica preside ao texto de **Kabengele Munanga** sobre a mestiçagem no Brasil. Analisa a complexidade da construção da identidade mestiça e os acidentes históricos por que passou: o mestiço como o não-ser supostamente aberto a todo o ser. O viés assimilacionista que subjaz à mestiçagem colide com o processo histórico da construção da identidade negra, hoje mais visível devido ao protagonismo dos movimentos negros. Munanga critica a ambiguidade cor/classe em que assenta o mito da democracia racial brasileira e o pressuposto que o sustenta, o de que o racismo brasileiro é melhor que os outros. Para o autor, todos os racismos são abomináveis e a integração só é possível no pleno reconhecimento da pluralidade e da diversidade.

Ramón Grosfoguel propõe-se ampliar o debate epistémico, centrando-se numa análise crítica e detalhada da viragem descolonial do capitalismo global. Numa perspectiva crítica do nacionalismo, do colonialismo, e do fundamentalismo (quer eurocêntrico, quer do chamado Terceiro Mundo), o autor aponta pistas para experiências alternativas construídas a partir de um pensamento de fronteira. A busca de ‘outros’ projetos utópicos como horizonte de emancipação ganha sentido através do desenho de cartografias outras, das relações de poder no sistema mundo, um sistema que este autor concebe como Europeu/Euro-Norte-americano moderno, colonial, capitalista e patriarcal.

Nilma Gomes, uma cientista social e ativista do movimento negro no

Brasil, questiona-se sobre o lugar dos intelectuais negros no mundo acadêmico, sobretudo universitário, sempre e quando o seu trabalho científico é levado a cabo no contexto da militância das lutas contra a discriminação racial. Esse lugar é epistemologicamente muito rico. Por um lado, impele o cientista a questionar os modos hegemônicos de produzir ciência e a valorizar a pluralidade interna da ciência. Por outro lado, posiciona o cientista na zona de cruzamento entre conhecimentos científicos e não-científicos, entre referentes culturais latino-americanos e afro-americanos.

Por último na quarta parte, intitulada *As Reinvenções dos Lugares*, regressa-se aos lugares para propor a sua reinvenção. A ideia central é que a definição hegemônica dos lugares de produção de conhecimento, a começar pela dos lugares da modernidade capitalista ocidental, significou sempre a redução da riqueza dos lugares. A diversidade epistemológica de cada um deles foi eliminada para tornar credível, quer a superioridade do saber que se queria impor, quer a inferioridade do saber que se queria suprimir. A reinvenção dos lugares visa mostrar que a imposição da diferença epistemológica protagonizada pelo colonialismo e pelo capitalismo modernos significou um empobrecimento epistemológico tanto do Norte global como do Sul global ainda que consequências muito distintas para um e para outro.

Boaventura de Sousa Santos parte da ideia de que o paradigma cultural e epistemológico que se impôs globalmente como paradigma moderno ocidental representa uma versão drasticamente reduzida e, portanto, um empobrecimento da grande diversidade de culturas e epistemologias que circulavam na Europa na altura da expansão colonial europeia. As experiências culturais e epistemológicas que se não adequavam aos objetivos da dominação colonial e capitalista foram marginalizadas e esquecidas. Lembrá-las e reinventá-las significa defender que há um ocidente não-ocidentalista a partir do qual é possível pensar um tipo novo de relações interculturais e interepistemológicas.

Shiv Visvanathan defende que o custo principal do encontro entre o Oriente e Ocidente foi a erradicação física de grandes massas populacionais e dos seus saberes, que ou foram destruídos ou transformados em objetos de museu. Socorrendo-se de vários exemplos de encontros que geraram conhecimentos híbridos, o autor centra a nossa atenção na busca de imaginações alternativas, mantidas vivas fora dos contextos hegemônicos de produção do conhecimento. Contestando a tendência que incentiva a criação de identidades singulares e monoculturais, Visvanathan apela às heurísticas e às experiências

de pluralidade, diversidade e complexidade, como bases para novos encontros culturais.

Milton Santos reivindica a centralidade do lugar num mundo globalizado, o lugar como quadro de uma referência pragmática do mundo e teatro insubstituível das paixões humanas. Analisa em particular o lugar da cidade, a territorialidade mais complexa de um mundo só aparentemente desterritorializado, a cidade da resistência, a cidade dos excluídos, dos pobres, construída a partir da flexibilidade tropical das mulheres e homens lentos. É na cidade que se cruzam a cultura de massas e a cultura popular e onde novas formas de conhecimento emergem ante a necessidade de sobreviver e florescer a meio caminho entre a memória e a ação como é o caso paradigmático dos imigrantes.

Finalmente **Amina Mama** aborda o problema das ciências sociais em África a partir de uma perspectiva crítica que questiona, não só os estudos sobre África realizados por pesquisadores não-africanos como os estudos de pesquisadores africanos. É nestes últimos que se centra para analisar o papel decisivo das instituições em que realizam a pesquisa e os constrangimentos a que estão sujeitos criados pelas autoridades nacionais e pelos financiadores estrangeiros. Segundo esta autora, é fundamental definir uma ética de pesquisa que sustente conhecimentos contextualizados orientados para servir os interesses emancipatórios concretos das populações, dando como exemplo um conjunto de pesquisas feministas realizadas no continente africano.

Este livro questiona os sentidos e explicações epistemológicas dominantes, desafiando as fundações das relações epistémicas modernas, coloniais e imperiais. Procura, deste modo, contribuir para a descolonização do saber, articulando, de forma consistente, diferentes perspectivas críticas à epistemologia moderna, elaboradas a partir de diferentes lugares e disciplinas. As epistemologias do Sul são um convite a um amplo reconhecimento das experiências de conhecimentos do mundo, incluindo, depois de reconfiguradas, as experiências de conhecimento do Norte global. Abrem-se, assim, pontes insuspeitadas de intercomunicação, vias novas de diálogo. No plano epistemológico, tal como noutros, o mundo não se pode contentar com breves resumos de si próprio, mesmo sabendo que a ‘versão completa e integral’ é impossível. A energia deve centrar-se na valorização da diversidade dos saberes para que a intencionalidade e a inteligibilidade das práticas sociais seja a mais ampla e democrática.

Referências bibliográficas

HUIISH, Robert, “Logos a Thing of the Past? Not so fast, World Social Forum!”, *Antipode*, 38 (1), 2006, p. 1-6.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Post-continental Philosophy: its definition, contours, and fundamental sources”, *Worlds & Knowledges Otherwise* (online), 1 (3). 2006. Disponível em: <<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2007.

MENESES, Maria Paula. “Os Espaços Criados pelas Palavras — racismos, etnicidades e o encontro colonial”. In: GOMES, Nilma (org.). *Formação de Professores e Questão Racial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 55-75.

MIGNOLO, Walter. “Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity”, *American Literary History*, 18 (2), p. 312-331, 2006.

MILANI, Carlos R. S.; LANIADO, Ruthy N. “Transnational Social Movements and the Globalization Agenda: a methodological approach based on the analysis of the World Social Forum”, *Brazilian Political Science Review* (online), 2, 10-30, 2007. Disponível em: <http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-38212007000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 22 out. 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a New Common Sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. Nova Iorque: Routledge, 1995.

———. *La Globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

———. *A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

———; 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, p. 23-101.

PARTE 1

Da Colonialidade à Descolonialidade

Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*

Boaventura de Sousa Santos

O PENSAMENTO MODERNO OCIDENTAL é um pensamento abissal.¹ Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível.² Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. Para dar um exemplo baseado no meu próprio trabalho, tenho vindo a caracterizar a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social.³ Esta distinção visível fundamenta todos os conflitos modernos, tanto no relativo a factos substantivos como no plano dos

procedimentos. Mas subjacente a esta distinção existe uma outra, invisível, na qual a anterior se funda. Esta distinção invisível é a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. De facto, a dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência que, por seu turno, seria inconcebível aplicar deste lado da linha.

Sendo que os territórios coloniais constituíam lugares impensáveis para o desenvolvimento do paradigma da regulação/emancipação, o facto de este paradigma lhes não ser aplicável não comprometeu a sua universalidade. O pensamento abissal moderno salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções. Contudo, por mais radicais que sejam estas distinções e por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar de um ou do outro dos lados destas distinções, elas têm em comum o facto de pertencerem a este lado da linha e de se combinarem para tornar invisível a linha abissal na qual estão fundadas. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha.

O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal. Dão-nos conta das duas principais linhas abissais globais dos tempos modernos, as quais, embora distintas e operando de forma diferenciada, são mutuamente interdependentes. Cada uma cria um subsistema de distinções visíveis e invisíveis de tal forma que as invisíveis se tornam o fundamento das visíveis. No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade. Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa, dado o facto de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos de objetos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa?⁴ Estas tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia têm

sido sempre altamente visíveis, mas como defendo, todas elas têm lugar deste lado da linha.⁵ A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha.⁶ Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus ‘outros’ modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia.

No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional. O legal e o ilegal são as duas únicas formas relevantes de existência perante a lei, e, por esta razão a distinção entre ambos é uma distinção universal. Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos.⁷ Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito.

Em cada um dos dois grandes domínios — a ciência e o direito — as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha. Esta negação radical de copresença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma

localização territorial fixa. Em verdade, como anteriormente referi, originalmente existiu uma localização territorial e esta coincidiu historicamente com um território social específico: a zona colonial.⁸ Tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria na zona colonial. A este respeito, o direito moderno parece ter alguma precedência histórica sobre a ciência na criação do pensamento abissal. De facto, contrariamente ao pensamento jurídico convencional, foi a linha global que separava o velho Mundo do Novo Mundo que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno.⁹

A primeira linha global moderna foi, provavelmente, o Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha (1494),¹⁰ mas as verdadeiras linhas abissais emergem em meados do século XVI com as *amity lines* (linhas de amizade).¹¹ O seu carácter abissal manifesta-se no elaborado trabalho cartográfico investido na sua definição, na extrema precisão exigida a cartógrafos, fabricantes de globos terrestres e pilotos, no policiamento vigilante e nas duras punições das violações. Na sua constituição moderna, o colonial representa, não o legal ou o ilegal, mas antes o sem lei. Uma máxima que então se populariza, ‘para além do Equador não há pecados’, ecoa no passo famoso dos *Pensamentos* de Pascal, escritos em meados do século XVII: “*Três graus de latitude alteram toda a jurisprudência e um meridiano determina o que é verdadeiro... É um tipo peculiar de justiça cujos limites são demarcados por um rio, verdadeiro neste lado dos Pirinéus e falso no outro*” (1966: 46). De meados do século XVI em diante, o debate jurídico e político entre os estados europeus a propósito do Novo Mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial, não na ordenação interna do colonial. Pelo contrário, o colonial é o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. Hobbes refere-se explicitamente aos “*povos selvagens em muitos lugares da América*” como exemplares do estado de natureza (1985: 187), e Locke pensa da mesma forma ao escrever em *Sobre o Governo Civil*: “*No princípio todo o mundo foi América*” (1946: §49).

O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a

sociedade civil.¹² O que silenciam é que, desta forma, se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemónico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contato hegemónico converte simultaneidade em não-contemporaneidade. Inventa passados para dar lugar a um futuro único e homogéneo. Assim, o facto de os princípios legais vigentes na sociedade civil deste lado da linha não se aplicarem do outro lado da linha não compromete de forma alguma a sua universalidade.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*,¹³ o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas. Com base nestas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre a regulação e a emancipação, aplicada deste lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha.

A apropriação e a violência tomam diferentes formas na linha abissal jurídica e na linha abissal epistemológica. Mas, em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a

apropriação e a violência. No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias¹⁴ e de mitos e cerimónias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial.

No que toca ao direito, a tensão entre apropriação e violência é particularmente complexa devido à sua relação direta com a extração de valor: tráfico de escravos e trabalho forçado, uso manipulador do direito e das autoridades tradicionais através do governo indireto (*indirect rule*), pilhagem de recursos naturais, deslocação maciça de populações, guerras e tratados desiguais, diferentes formas de *apartheid* e assimilação forçada etc. Enquanto a lógica da regulação/emancipação é impensável sem a distinção matricial entre o direito das pessoas e o direito das coisas, a lógica da apropriação/violência reconhece apenas o direito das coisas, sejam elas humanas ou não. A versão extrema deste tipo de direito, irreconhecível deste lado da linha, é o direito do ‘Estado Livre do Congo’ imposto pelo Rei Leopoldo II da Bélgica.¹⁵

Existe, portanto, uma cartografia moderna dual: a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica. O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade.¹⁶ Juntas, estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social.¹⁷ A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna.¹⁸

A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal.¹⁹

O meu argumento é que esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colónias representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo

colonial. Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemônicas. Atualmente, Guantânamo representa uma das manifestações mais grotescas do pensamento jurídico abissal, da criação do outro lado da fratura enquanto um não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da democracia.²⁰ Porém, seria um erro considerá-lo uma exceção. Existem muitos Guantânamos, desde o Iraque à Palestina e a Darfur. Mais do que isso, existem milhões de Guantânamos nas discriminações sexuais e raciais quer na esfera pública, quer na privada, nas zonas selvagens das megacidades, nos guetos, nas *sweatshops*, nas prisões, nas novas formas de escravatura, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil e na exploração da prostituição.

Neste texto, começo por argumentar que a tensão entre regulação e emancipação continua a coexistir com a tensão entre apropriação e violência, e de tal maneira que a universalidade da primeira tensão não é questionada pela existência da segunda. Em segundo lugar, argumento que as linhas abissais continuam a estruturar o conhecimento e o direito modernos e que são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema mundial. Em suma, a minha tese é que a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das *amity lines* que separavam o velho do Novo Mundo. A injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem-sucedida, esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal.

1. A Divisão Abissal Entre Regulação/Emancipação e Apropriação/Violência

A permanência das linhas abissais globais ao longo de todo o período moderno não significa que estas se tenham mantido fixas. Historicamente, as linhas globais que dividem os dois lados têm vindo a deslocar-se. Mas em cada momento histórico, elas são fixas e a sua posição é fortemente vigiada e guardada, tal como sucedia com as linhas de amizade. Nos últimos sessenta anos, as linhas globais sofreram dois abalos tectónicos. O primeiro teve lugar com as lutas anticoloniais e os processos de independência das antigas

colónias.²¹ O outro lado da linha sublevou-se contra a exclusão radical à medida que os povos que haviam sido sujeitos ao paradigma da apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Durante algum tempo, o paradigma da apropriação/violência parecia ter chegado ao fim, e do mesmo modo também a divisão abissal entre este lado da linha e o outro lado da linha. Cada uma das duas linhas globais (a epistemológica e a jurídica) pareciam estar a movimentar-se de acordo com a sua própria lógica, mas ambas na mesma direção: os seus movimentos pareciam convergir na retração e, finalmente, na eliminação do outro lado da linha. Contudo, não foi isto que aconteceu, como mostram a teoria da dependência, a teoria do sistema do mundo moderno, e os estudos pós-coloniais.²²

Neste texto, faço incidir a minha atenção sobre o segundo abalo tectónico das linhas abissais. Este tem vindo a decorrer desde os anos de 1970 e 1980 e segue na direção oposta. Desta feita, as linhas globais estão de novo em movimento, mas de uma forma tal que o outro lado da linha parece estar a expandir-se, enquanto este lado da linha parece estar a encolher. A lógica da apropriação/violência tem vindo a ganhar força em detrimento da lógica da regulação/emancipação. Numa extensão tal que o domínio da regulação/emancipação não só está a encolher, como também está a ficar contaminado internamente pela lógica da apropriação/violência.

A complexidade deste movimento é difícil de destrinçar na medida em que se desenrola ante os nossos olhos, que não conseguem abstrair-se do facto de estarem deste lado da linha e de olharem de dentro para fora. Para captar a totalidade do que está a ocorrer é necessário um esforço enorme de descentramento. Nenhum estudioso pode fazê-lo sozinho, como indivíduo. Baseado num esforço coletivo para desenvolver uma epistemologia do Sul,²³ a minha proposta é que este movimento é composto de um movimento principal e de um contramovimento subalterno. Denomino o movimento principal de regresso do colonial e do colonizador, e o contramovimento, de cosmopolitismo subalterno.

Em primeiro lugar, *o regresso do colonial e o regresso do colonizador*. Aqui, o colonial é uma metáfora daqueles que entendem as suas experiências de vida como ocorrendo do outro lado da linha e se rebelam contra isso. O regresso

do colonial é a resposta abissal ao que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas. Este regresso assume três formas principais: o terrorista,²⁴ o imigrante indocumentado²⁵ e o refugiado.²⁶ De formas distintas, cada um deles traz consigo a linha abissal global que define a exclusão radical e inexistência jurídica. Por exemplo, em muitas das suas disposições, a nova vaga de legislação antiterrorista e de imigração segue a lógica reguladora do paradigma da apropriação/violência.²⁷ O regresso do colonial não significa necessariamente a sua presença física nas sociedades metropolitanas. Basta que possua uma ligação relevante com elas. No caso do terrorista, esta ligação pode ser estabelecida pelos serviços secretos. No caso do trabalhador imigrante indocumentado, basta que seja contratado por uma das muitas centenas de *sweatshops* que operam no Sul global²⁸ subcontratadas por corporações metropolitanas multinacionais. No caso dos refugiados, a ligação relevante é estabelecida pelo seu pedido de obtenção do estatuto de refugiado numa dada sociedade metropolitana.

O colonial que regressa é, de facto, um novo colonial abissal. Desta feita, o colonial retorna não só aos antigos territórios coloniais, mas também às sociedades metropolitanas. Aqui reside a grande transgressão, pois o colonial do período colonial clássico em caso algum poderia entrar nas sociedades metropolitanas a não ser por iniciativa do colonizador (como escravo, por exemplo). Os espaços metropolitanos que se encontravam demarcados desde o início da modernidade ocidental deste lado da linha estão a ser invadidos ou trespassados pelo colonial. Mais ainda, o colonial demonstra um nível de mobilidade imensamente superior à mobilidade dos escravos em fuga (David, 1924; Tushnet, 1981: 169-188). Nestas circunstâncias, o abissal metropolitano vê-se confinado a um espaço cada vez mais limitado e reage remarcando a linha abissal. Na sua perspectiva, a nova intromissão do colonial tem de ser confrontada com a lógica ordenadora da apropriação/violência. Chegou ao fim o tempo de uma divisão clara entre o velho e o Novo Mundo, entre o metropolitano e o colonial. A linha tem de ser desenhada a uma distância tão curta quanto o necessário para garantir a segurança. O que costumava pertencer inequivocamente a este lado da linha é agora um território confuso atravessado por uma linha abissal sinuosa. O muro da segregação israelita na Palestina (Tribunal Internacional de Justiça, 2005) e a categoria de ‘combatente inimigo ilegal’ (Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human Rights Watch, 2004; Gill e Sliedregt, 2005), criada pela administração dos EUA depois do 11

de Setembro, constituem possivelmente as metáforas mais adequadas da nova linha abissal e da cartografia confusa a que conduz.

Uma cartografia confusa não pode deixar de conduzir a práticas confusas. A regulação/emancipação é cada vez mais desfigurada pela presença e crescente pressão da apropriação/violência no seu interior. Contudo, nem a pressão nem o desfiguramento podem ser completamente percebidos, precisamente pelo facto de o outro lado da linha ter sido desde o início incompreensível como um território sub-humano.²⁹ De formas distintas, o terrorista e o trabalhador imigrante indocumentado são ambos ilustrativos da pressão da lógica da apropriação/violência e da inabilidade do pensamento abissal para se aperceber desta pressão como algo estranho à regulação/emancipação. Cada vez se torna mais evidente que a legislação antiterrorista já mencionada e que se encontra em promulgação em muitos países, seguindo a resolução do Conselho de Segurança das Nações Unidas³⁰ e sob forte pressão da diplomacia dos EUA, esvazia o conteúdo civil e político dos direitos e garantias básicas das Constituições nacionais. Porque tudo isto ocorre sem uma suspensão formal destes direitos e garantias, estamos perante a emergência de uma nova forma de Estado, o Estado de exceção, que, contrariamente às antigas formas de Estado de sítio ou de Estado de emergência, restringe os direitos democráticos sob o pretexto da sua salvaguarda ou mesmo expansão.³¹

De forma mais ampla, parece que a modernidade ocidental só poderá expandir-se globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha. Direitos humanos são desta forma violados para poderem ser defendidos, a democracia é destruída para garantir a sua salvaguarda, a vida é eliminada em nome da sua preservação. Linhas abissais são traçadas tanto no sentido literal como metafórico. No sentido literal, estas são as linhas que definem as fronteiras como vedações³² e campos de morte, dividindo as cidades em zonas civilizadas (*gated communities*,³³ em número sempre crescente) e zonas selvagens, e prisões entre locais de detenção legal e locais de destruição brutal e sem lei da vida.³⁴

O outro lado do movimento principal em curso é o regresso do colonizador. Implica o ressuscitar de formas de governo colonial, tanto nas sociedades metropolitanas, agora incidindo sobre a vida dos cidadãos comuns, como nas sociedades anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu. A expressão mais

saliente deste movimento é o que eu designo como nova forma de governo indireto.³⁵ Emerge em muitas situações quando o Estado se retira da regulação social e os serviços públicos são privatizados. Poderosos atores não-estatais adquirem desta forma controle sobre as vidas e o bem-estar de vastas populações, quer seja o controle dos cuidados de saúde, da terra, da água potável, das sementes, das florestas ou da qualidade ambiental. A obrigação política que ligava o sujeito de direito ao *Rechtstaat*, o Estado constitucional moderno, que tem prevalecido deste lado da linha, está a ser substituída por obrigações contratuais privadas e despolitizadas nas quais a parte mais fraca se encontra mais ao menos à mercê da parte mais forte. Esta forma de governo apresenta algumas semelhanças perturbadoras com o governo da apropriação/violência que prevaleceu do outro lado da linha.

Tenho descrito esta situação como a ascensão do fascismo social, um regime social de relações de poder extremamente desiguais que concedem à parte mais forte o poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca. Noutro lugar distingui cinco formas de fascismo social.³⁶ Aqui, refiro-me a três delas, as que mais claramente refletem a pressão da lógica de apropriação/violência sobre a lógica da regulação/emancipação. A primeira forma é o *fascismo do apartheid social*. Trata-se da segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas. As zonas selvagens urbanas são as zonas do estado de natureza hobbesiano, zonas de guerra civil interna como em muitas megacidades em todo o Sul global. As zonas civilizadas são as zonas do contrato social e vivem sob a constante ameaça das zonas selvagens. Para se defenderem, transformam-se em castelos neofeudais, os enclaves fortificados que caracterizam as novas formas de segregação urbana (cidades privadas, condomínios fechados, *gated communities*, como mencionei acima). A divisão entre zonas selvagens e zonas civilizadas está a transformar-se num critério geral de sociabilidade, um novo espaço-tempo hegemónico que atravessa todas as relações sociais, económicas, políticas e culturais e que, por isso, é comum à ação estatal e à ação não-estatal.

A segunda forma é o *fascismo contratual*. Ocorre nas situações em que a diferença de poder entre as partes no contrato de direito civil (seja ele um contrato de trabalho ou um contrato de fornecimento de bens ou serviços) é de tal ordem que a parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam. O projeto neoliberal de transformar o

contrato de trabalho num contrato de direito civil como qualquer outro configura uma situação de fascismo contratual. Como mencionei acima, esta forma de fascismo ocorre hoje frequentemente nas situações de privatização dos serviços públicos, da saúde, da segurança social, eletricidade e água etc.³⁷ Nestes casos, o contrato social que presidiu à produção de serviços públicos no Estado-Providência e no Estado desenvolvimentista é reduzido ao contrato individual do consumo de serviços privatizados. À luz das deficiências por vezes chocantes da regulação pública, esta redução preconiza a eliminação do âmbito contratual de aspectos decisivos para a proteção dos consumidores, aspectos que, por esta razão, se tornam extracontratuais e ficam à mercê da benevolência das empresas. Ao assumirem valências extracontratuais, as agências privadas de serviços assumem as funções de regulação social anteriormente exercidas pelo Estado. Este, implícita ou explicitamente, subcontrata a estas agências paraestatais o desempenho dessas funções e, ao fazê-lo sem a participação efetiva nem o controle dos cidadãos, torna-se conivente com a produção social de fascismo contratual.

A terceira forma de fascismo social é o *fascismo territorial*. Existe sempre que atores sociais com forte capital patrimonial tiram ao Estado o controle do território onde atuam ou neutralizam esse controle, cooptando ou violentando as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses. Na maioria dos casos, estes constituem os novos territórios coloniais privados dentro de Estados que quase sempre estiveram sujeitos ao colonialismo europeu. Sob diferentes formas, a usurpação original de terras como prerrogativa do conquistador e a subsequente ‘privatização’ das colónias encontram-se presentes na reprodução do fascismo territorial e, mais geralmente, nas relações entre *terratenientes* e camponeses sem terra. As populações civis residentes em zonas de conflitos armados encontram-se também submetidas ao fascismo territorial.³⁸

O fascismo social é a nova forma do estado de natureza e prolifera à sombra do contrato social sob duas formas: pós-contratualismo e pré-contratualismo. O pós-contratualismo é o processo pelo qual grupos e interesses sociais até agora incluídos no contrato social são dele excluídos sem qualquer perspectiva de regresso: trabalhadores e classes populares são expulsos do contrato social através da eliminação dos seus direitos sociais e económicos, tornando-se assim populações descartáveis. O pré-contratualismo consiste no bloqueamento do acesso à cidadania a grupos sociais que anteriormente se consideravam

candidatos à cidadania e tinham a expectativa fundada de a ela aceder: por exemplo, a juventude urbana habitante dos guetos das mega-cidades do Norte global e do Sul global.³⁹

Como regime social, o fascismo social pode coexistir com a democracia política liberal. Em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo global, trivializa a democracia até ao ponto de não ser necessário, nem sequer conveniente, sacrificar a democracia para promover o capitalismo. Trata-se, pois, de um fascismo pluralista e, por isso, de uma forma de fascismo que nunca existiu. De facto, é minha convicção que podemos estar a entrar num período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas.

As novas formas de governo indireto constituem também a segunda grande transformação da propriedade e do direito de propriedade da era moderna. A propriedade, e, mais especificamente, a propriedade dos territórios do Novo Mundo, foi, como mencionei inicialmente, o ponto-chave subjacente ao estabelecimento das linhas abissais modernas. A primeira transformação teve lugar quando a propriedade sobre as coisas se expandiu, com o capitalismo, à propriedade sobre os meios de produção. Como Karl Renner (1965) tão bem descreveu, o proprietário das máquinas transformou-se no proprietário da força de trabalho dos trabalhadores que nelas operavam. O controle sobre as coisas transformou-se em controle sobre as pessoas. Claro que Renner desvalorizou o facto de esta transformação não ter ocorrido nas colónias, uma vez que o controle sobre as pessoas era a forma original de controle sobre as coisas, sendo que este último incluía tanto as coisas humanas, como as não-humanas. A segunda grande transformação da propriedade tem lugar, muito além da produção, quando a propriedade de serviços se torna uma forma de controlar as pessoas que deles necessitam para sobreviver. Usando a caracterização do governo colonial em África proposta por Mahmood Mamdani (Mamdani, 1996: cap. 2) o novo governo indireto promove uma forma de despotismo descentralizado. O despotismo descentralizado não choca com a democracia liberal, antes a torna progressivamente mais irrelevante para a qualidade de vida de populações cada vez vastas. Sob as condições do novo governo indireto, o pensamento abissal moderno, mais do que regular os conflitos sociais entre cidadãos, é solicitado a suprimir conflitos sociais e a ratificar a impunidade deste lado da linha, como sempre sucedeu do outro lado da linha. Pressionado pela lógica da apropriação/violência, o próprio conceito de direito moderno — uma norma universalmente válida emanada do Estado e por ele imposta

coercivamente se necessário — encontra-se assim em mudança. Como exemplo das mudanças conceptuais em curso está a emergir um novo tipo de direito que, eufemisticamente, se denomina ‘direito mole’, *soft law*.⁴⁰ Apresentado como a manifestação mais benevolente do ordenamento regulação/emancipação, traz consigo a lógica da apropriação/violência sempre que estejam envolvidas relações muito desiguais de poder. Trata-se de um direito cujo cumprimento é voluntário. Sem surpresa, tem vindo a ser usado, entre outros domínios sociais, no campo das relações capital/trabalho, e a sua versão mais conseguida são os códigos de conduta cuja adoção tem sido recomendada às multinacionais metropolitanas na subcontratação de serviços às ‘suas’ *sweatshops* em todo o mundo.⁴¹ A plasticidade da *soft law* apresenta semelhanças intrigantes com o direito colonial, cuja aplicação dependia mais da vontade do colonizador do que de qualquer outra coisa.⁴² As relações sociais que regula são, se não um novo estado de natureza, uma zona intermédia entre o estado de natureza e a sociedade civil, onde o fascismo social prolifera e floresce.

Em suma, o pensamento abissal moderno, que, deste lado da linha, tem vindo a ser chamado para regular as relações entre cidadãos e entre estes e o Estado, é agora chamado, nos domínios sociais sujeitos uma maior pressão por parte da lógica da apropriação/violência, a lidar com os cidadãos como se fossem não-cidadãos, e com não-cidadãos como se se tratasse de perigosos selvagens coloniais. Como o fascismo social coexiste com a democracia liberal, o Estado de exceção coexiste com a normalidade constitucional, a sociedade civil coexiste com o estado de natureza, o governo indireto coexiste com o primado do direito. Longe de constituir a perversão de alguma regra normal, fundadora, este estado de coisas é o projeto original da moderna epistemologia e legalidade, mesmo que a linha abissal que desde o primeiro momento distinguiu o metropolitano do colonial se tenha deslocado, transformando o colonial numa dimensão interna do metropolitano.

2. Cosmopolitismo Subalterno

À luz do que foi dito anteriormente, ficamos com a ideia de que, a menos que se defronte com uma resistência ativa, o pensamento abissal continuará a autorreproduzir-se, por mais excludentes que sejam as práticas que origina. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica. Como foi dito inicialmente, não existe justiça social global sem

justiça cognitiva global. Isto significa que a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas. Ela requer, de facto, um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. Será possível? Existirão as condições que, se devidamente aproveitadas, poderão dar-lhe uma oportunidade? A investigação sobre estas condições explica a minha especial atenção ao contramovimento que mencionei acima, resultante do abalo que as linhas abissais globais têm vindo a sofrer desde 1970 e 1980: movimento a que dei o nome de cosmopolitismo subalterno.⁴³

O cosmopolitismo subalterno contém uma promessa real apesar de o seu carácter ser de momento claramente embrionário. De facto, para captá-lo é necessário realizar o que chamo sociologia das emergências (Santos, 2004). Esta consiste numa amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas constelações de sentido tanto no que respeita à compreensão como à transformação do mundo. O cosmopolitismo subalterno manifesta-se através das iniciativas e movimentos que constituem a globalização contra-hegemónica. Consiste num vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão económica, social, política e cultural gerada pela mais recente incarnação do capitalismo global, conhecido como globalização neoliberal (Santos, 2002a, 2006a, 2006c). Atendendo a que a exclusão social é sempre produto de relações de poder desiguais, estas iniciativas, movimentos e lutas são animados por um *ethos* redistributivo no sentido mais amplo da expressão, o qual implica a redistribuição de recursos materiais, sociais, políticos, culturais e simbólicos e, como tal, se baseia, simultaneamente, no princípio da igualdade e no princípio do reconhecimento da diferença. Desde o início do novo século, o Fórum Social Mundial tem sido a expressão mais conseguida de globalização contra-hegemónica e de cosmopolitismo subalterno.⁴⁴ De entre os movimentos que têm vindo a participar no Fórum Social Mundial, os movimentos indígenas são, do meu ponto de vista, aqueles cujas concepções e práticas representam a mais convincente emergência do pensamento pós-abissal. Este facto é muito auspicioso para a possibilidade de um pensamento pós-abissal, sendo que os povos indígenas são os habitantes paradigmáticos do outro lado da linha, o campo histórico do paradigma da apropriação/violência.

A novidade do cosmopolitismo subalterno reside, acima de tudo, em ter um

profundo sentido de incompletude, sem contudo ambicionar a completude. Por um lado, defende que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a nossa compreensão da globalização é muito menos global que a própria globalização. Por outro lado, defende que quanto mais compreensões não-ocidentais forem identificadas mais evidente se tornará o facto de que muitas outras continuam por identificar e que as compreensões híbridas, que misturam componentes ocidentais e não-ocidentais, são virtualmente infinitas. O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir.

A seguir apresento um esquema geral do pensamento pós-abissal. Concentro-me nas suas dimensões epistemológicas, deixando de lado as suas dimensões jurídicas.⁴⁵

3. Pensamento Pós-Abissal Como um Pensamento Ecológico

O pensamento pós-abissal parte do reconhecimento de que a exclusão social no seu sentido mais amplo toma diferentes formas conforme é determinada por uma linha abissal ou não-abissal, e que, enquanto a exclusão abissalmente definida persistir, não será possível qualquer alternativa pós-capitalista progressista. Durante um período de transição possivelmente longo, defrontar a exclusão abissal será um pré-requisito para abordar de forma eficiente as muitas formas de exclusão não-abissal que têm dividido o mundo moderno deste lado da linha. Uma concepção pós-abissal de marxismo (em si mesmo, um bom exemplo de pensamento abissal) pretende que a emancipação dos trabalhadores seja conquistada em conjunto com a emancipação de todas as populações descartáveis do Sul global, que são oprimidas mas não diretamente exploradas pelo capitalismo global. Da mesma forma, reivindica que os direitos dos cidadãos não estarão seguros enquanto os não-cidadãos sofrerem um tratamento sub-humano.⁴⁶

O reconhecimento da persistência do pensamento abissal é, assim, a *conditio sine qua non* para começar a pensar e a agir para além dele. Sem este reconhecimento, o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo

que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti-abissal que se autoproclame. Pelo contrário, o pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação. No nosso tempo, pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental. A emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo (Santos, 1995: 506-519). O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes.⁴⁷ É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento.

Pensamento Pós-Abissal e Copresença

A primeira condição para um pensamento pós-abissal é a copresença radical. A copresença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. A copresença radical implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear de tempo.⁴⁸ Só assim será possível ir além de Hegel (1970), para quem ser membro da humanidade histórica — isto é, estar deste lado da linha — significava ser um grego e não um bárbaro no século V a.C., um cidadão romano e não um grego nos primeiros séculos da nossa era, um cristão e não um judeu na Idade Média, um europeu e não um selvagem do Novo Mundo no século XVI, e, no século XIX, um europeu (incluindo os europeus deslocados da América do Norte) e não um asiático, parado na história, ou um africano que nem sequer faz parte dela. Além disso, a copresença radical pressupõe ainda a abolição da guerra, que, juntamente com a intolerância, constitui a negação mais radical da co-presença.

A Ecologia de Saberes e a Inesgotável Diversidade da Experiência do Mundo

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico.⁴⁹ Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo. No período de transição que iniciamos, no qual resistem ainda as versões abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos, para seguir em frente, de uma epistemologia geral residual ou negativa: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral.

Saberes e Ignorâncias

O contexto cultural em que se situa a ecologia de saberes é ambíguo. Por um lado, a ideia da diversidade sociocultural do mundo que tem ganhado fôlego nas três últimas décadas e favorece o reconhecimento da diversidade e pluralidade epistemológica como uma das suas dimensões. Por outro lado, se todas as epistemologias partilham as premissas culturais do seu tempo, talvez uma das mais bem consolidadas premissas do pensamento abissal seja, ainda hoje, a da crença na ciência como única forma de conhecimento válido e rigoroso. Ortega y Gasset (1942) propôs uma distinção radical entre crenças e ideias, entendendo por estas últimas a ciência ou a filosofia. A distinção reside em que as crenças são parte integrante da nossa identidade e subjetividade, enquanto as ideias são algo que nos é exterior. Enquanto as nossas ideias nascem da dúvida e permanecem nela, as nossas crenças nascem da ausência dela. No fundo, a distinção é entre ser e ter: somos as nossas crenças, temos ideias. O que é característico do nosso tempo é o facto de a ciência moderna pertencer simultaneamente ao campo das ideias e ao campo das crenças. A crença na ciência excede em muito o que as ideias científicas nos permitem realizar. Assim, a relativa perda de confiança epistemológica na ciência, que percorreu toda a segunda metade do século XX, ocorreu de par com a crescente crença popular na ciência. A relação entre crenças e ideias deixa de ser uma relação

entre duas entidades distintas para passar a ser uma relação entre duas formas de experienciar socialmente a ciência. Esta dualidade faz com que o reconhecimento da diversidade cultural do mundo não signifique necessariamente o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo.

Neste contexto, a ecologia de saberes é, basicamente, uma contra-epistemologia. O impulso básico que a faz emergir resulta de dois fatores. O primeiro é o novo surgimento político de povos e visões do mundo do outro lado da linha como parceiros da resistência ao capitalismo global, isto é, a globalização contra-hegemônica. Em termos geopolíticos, trata-se de sociedades periféricas do sistema mundial moderno onde a crença na ciência moderna é mais tênue, onde é mais visível a vinculação da ciência moderna aos desígnios da dominação colonial e imperial, e onde outros conhecimentos não científicos e não-ocidentais prevalecem nas práticas quotidianas das populações. O segundo fator é uma proliferação sem precedentes de alternativas que, contudo, não podem ser agrupadas sob a alçada de uma única alternativa global. A globalização contra-hegemônica destaca-se pela ausência de uma tal alternativa no singular. A ecologia de saberes procura dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista e propositivo.

Na ecologia de saberes cruzam-se conhecimentos e, portanto, também ignorâncias. Não existe uma unidade de conhecimento, como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorância são tão heterogêneas e interdependentes quanto as formas de conhecimento. Dada esta interdependência, a aprendizagem de certos conhecimentos pode envolver o esquecimento de outros e, em última instância, a ignorância destes. Por outras palavras, na ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca. Assim, num processo de aprendizagem conduzido por uma ecologia de saberes, é crucial a comparação entre o conhecimento que está a ser aprendido e o conhecimento que nesse processo é esquecido e desaprendido. A ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece. A utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. É esta a tecnologia de prudência que subjaz à ecologia de saberes. Ela convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes.

A Ciência Moderna Como Parte de Uma Ecologia de Saberes

Como produto do pensamento abissal, o conhecimento científico não se encontra distribuído socialmente de forma equitativa, nem poderia encontrar-se, uma vez que o seu desígnio original foi a conversão deste lado da linha em sujeito do conhecimento e do outro lado da linha em objeto de conhecimento. As intervenções no mundo real que favorece tendem a ser as que servem os grupos sociais que têm maior acesso a este conhecimento. Enquanto as linhas abissais continuarem a desenhar-se, a luta por uma justiça cognitiva não terá sucesso se se basear apenas na ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Para além do facto de tal distribuição ser impossível nas condições do capitalismo e colonialismo, o conhecimento científico tem limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real. Na ecologia de saberes, enquanto epistemologia pós-abissal, a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. Implica, simplesmente, a sua utilização contra-hegemónica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que se têm tornado visíveis através das epistemologias feministas⁵⁰ e pós-coloniais⁵¹ e, por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos.

Uma das premissas básicas da ecologia de saberes é que todos os conhecimentos têm limites internos e limites externos. Os internos dizem respeito aos limites das intervenções no real que permitem. Os externos decorrem do reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento. Por definição, as formas de conhecimento hegemónico só conhecem os limites internos, portanto, o uso contra-hegemónico da ciência moderna só é possível através da exploração paralela dos seus limites internos e externos como parte de uma concepção contra-hegemónica de ciência. É por isso que o uso contra-hegemónico da ciência não pode limitar-se à ciência. Só faz sentido no âmbito de uma ecologia de saberes.

Para uma ecologia de saberes, o conhecimento como intervenção no real — não o conhecimento como representação do real — é a medida do realismo. A credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede. Como a avaliação dessa intervenção combina sempre o cognitivo com o ético-político, a ecologia de saberes

distingue a objetividade analítica da neutralidade ético-política. Ninguém questiona hoje o valor geral das intervenções no real tornadas possíveis pela ciência moderna através da sua produtividade tecnológica. Mas este facto não deve impedir-nos de reconhecer outras intervenções no real tornadas possíveis por outras formas de conhecimento. Em muitas áreas da vida social, a ciência moderna tem demonstrado uma superioridade indiscutível em relação a outras formas de conhecimento. Existem, no entanto, outras formas de intervenção no real que hoje nos são valiosas e para as quais a ciência moderna nada contribuiu. é o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade tornada possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram hoje ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna (Santos, Meneses e Nunes, 2005). E não deverá espantar-nos a riqueza dos conhecimentos que conseguiram preservar modos de vida, universos simbólicos e informações vitais para a sobrevivência em ambientes hostis com base exclusivamente na tradição oral? Dirá algo sobre a ciência o facto de que através dela tal nunca teria sido possível?

Aqui reside o impulso para a copresença igualitária (como simultaneidade e contemporaneidade), e para a incompletude. Uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas. A incompletude não pode ser erradicada porque qualquer descrição completa das variedades de saber não incluiria a forma de saber responsável pela própria descrição. Não há conhecimento que não seja conhecido por alguém para alguns objetivos. Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque o que conhecem sobre o real (a sua dimensão ativa) se reflete sempre no que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (a sua dimensão subjetiva). Ao questionarem a distinção sujeito/objeto, as ciências da complexidade dão conta deste fenómeno, mas confinam-no às práticas científicas. A ecologia de saberes expande o carácter testemunhal dos conhecimentos de forma a abarcar igualmente as relações entre o conhecimento científico e não-científico, alargando deste modo o alcance da intersubjetividade como interconhecimento e vice-versa.

Num regime de ecologia de saberes, a busca de intersubjetividade é tão importante quanto complexa. Dado que diferentes práticas de conhecimento têm lugar em diferentes escalas espaciais e de acordo com diferentes durações e ritmos, a inter-subjetividade requer também a disposição para conhecer e agir

em escalas diferentes (interesalaridade) e articulando diferentes durações (intertemporalidade). Muitas das experiências subalternas de resistência são locais ou foram localizadas e assim tornadas irrelevantes ou inexistentes pelo conhecimento abissal moderno, o único capaz de gerar experiências globais. Contudo, uma vez que a resistência contra as linhas abissais tem de ter lugar a uma escala global, é imperativo desenvolver algum tipo de articulação entre as experiências subalternas através de ligações locais-globais. Para ser bem-sucedida, a ecologia de saberes tem de ser trans-escalar (Santos, 2000: 225-253).

Além disso, a coexistência de diferentes temporalidades ou durações em diferentes práticas de conhecimento requer uma expansão da moldura temporal. Enquanto as modernas tecnologias tendem a favorecer a moldura temporal e a duração da ação estatal, tanto na administração pública como na política (o ciclo eleitoral, por exemplo), as experiências subalternas do Sul global têm sido forçadas a responder tanto à curta duração das necessidades imediatas de sobrevivência como à longa duração do capitalismo e do colonialismo. Mesmo nas lutas subalternas podem estar presentes diferentes durações. Como exemplo, a luta pela terra dos camponeses empobrecidos da América Latina pode incluir a duração do Estado moderno, quando, por exemplo, no Brasil, o Movimento dos Sem Terra (MST) luta pela reforma agrária, a duração da escravatura, quando os povos afrodescendentes lutam pela recuperação dos *Quilombos*, a terra dos escravos fugitivos, seus antepassados, ou ainda a duração ainda mais longa, do colonialismo, quando os povos indígenas lutam para reaver os seus territórios históricos de que foram esbulhados pelos conquistadores.

Ecologia de Saberes, Hierarquia e Pragmática

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. No mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas.

A ecologia de saberes assenta na ideia pragmática de que é necessária uma reavaliação das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam. Centra-se, pois, nas relações

entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível sem estas hierarquias. Contudo, em lugar de subscrever uma hierarquia única, universal e abstrata entre os saberes, a ecologia de saberes favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber. Hierarquias concretas emergem do valor relativo de intervenções alternativas no mundo real. Entre os diferentes tipos de intervenção pode existir complementaridade ou contradição.⁵² Sempre que há intervenções no real que podem, em teoria, ser levadas a cabo por diferentes sistemas de conhecimento, as escolhas concretas das formas de conhecimento a privilegiar devem ser informadas pelo princípio de precaução, que, no contexto da ecologia de saberes, deve formular-se assim: deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção.

O exemplo seguinte ilustra bem os perigos de substituir um tipo de conhecimento por outro com base em hierarquias abstratas. Nos anos de 1960, os sistemas milenares de irrigação dos campos de arroz da ilha de Bali, na Indonésia, foram substituídos por sistemas científicos de irrigação, promovidos pelos prosélitos da revolução verde. Os sistemas tradicionais de irrigação assentavam em conhecimentos hidrológicos, agrícolas e religiosos ancestrais, e eram administrados por sacerdotes de um templo hindu-budista dedicado a Dewi-Danu, a deusa do lago. Foram substituídos precisamente por serem considerados produtos da magia e da superstição, derivados do que foi depreciativamente designado como ‘culto do arroz’. Acontece que a substituição teve resultados desastrosos para a cultura do arroz com decréscimos nas colheitas para mais de metade. Os maus resultados repetiram-se nas colheitas seguintes e foram tão desastrosos que os sistemas científicos tiveram de ser abandonados e os sistemas tradicionais repostos (Lansing, 1987, 1991; Lansing e Kremer, 1993). Este caso ilustra a importância do princípio da precaução quando lidamos com uma possível complementaridade ou contradição entre diferentes tipos de conhecimento. É que, além do mais, a suposta incompatibilidade entre dois sistemas de conhecimento (o religioso e o científico) para a realização da mesma intervenção (a irrigação dos campos de arroz) foi o resultado de uma má avaliação (má ciência) provocada precisamente por juízos abstratos baseados na superioridade abstrata do conhecimento científico. Trinta anos depois da desastrosa intervenção técnico-

científica, a modelação computacional — uma área das novas ciências ou ciências da complexidade — veio demonstrar que as sequências da água geridas pelos sacerdotes da deusa Dewi-Danu eram os mais eficientes possíveis, mais eficientes, portanto, do que as do sistema científico de irrigação ou qualquer outro (Lansing e Kremer, 1993).

Ecologia de Saberes, Incomensurabilidade e Tradução

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferenças internas. Como consequência, um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas destas experiências, a ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural. Embebidas em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, estas experiências não só usam linguagens diferentes, mas também distintas categorias, diferentes universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor.

As profundas diferenças entre saberes levantam a questão da incomensurabilidade, uma questão utilizada pela epistemologia abissal para desacreditar a mera possibilidade de uma ecologia de saberes. Um exemplo ajuda a ilustrar esta questão. Será possível estabelecer um diálogo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana?⁵³ Formulada assim, a pergunta parece só permitir uma resposta positiva, uma vez que elas partilham algo em comum: são ambas filosofia.⁵⁴ No entanto, para muitos filósofos ocidentais e africanos, não é possível referir-nos a uma filosofia africana porque existe apenas uma filosofia, cuja universalidade não é posta em causa pelo facto de até ao momento se ter desenvolvido sobretudo no Ocidente. Em África, esta é a posição dos chamados filósofos modernistas. Para outros filósofos africanos, os filósofos tradicionalistas, há filosofia africana mas, como ela está embebida na cultura africana, é incomensurável com a filosofia ocidental e deve seguir o seu desenvolvimento autónomo.⁵⁵ Entre estas duas posições, há aquelas que defendem que existem muitas filosofias e que é possível o diálogo entre elas e o enriquecimento mútuo. Estas posições veem-se frequentemente confrontadas com os problemas da incomensurabilidade, incompatibilidade e ininteligibilidade recíprocas que procuram resolver, explorando formas, por

vezes insuspeitadas, de complementaridade. Tudo depende do uso de procedimentos adequados de tradução intercultural. Através da tradução, torna-se possível identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis.⁵⁶

Um exemplo ilustra o que está em jogo. O filósofo ganiano Kwasi Wiredu afirma que na cultura e língua Akan, do Gana, não é possível traduzir o preceito cartesiano “*cogito ergo sum*” (1990, 1996). A razão é que não há palavras para exprimir tal ideia. ‘Pensar’, em Akan, significa ‘medir algo’, o que não faz sentido quando acoplado à ideia de ser. Mais ainda, o ‘ser’ de ‘*sum*’ é igualmente muito difícil de exprimir porque o equivalente mais próximo é algo semelhante a ‘estou aí’. Segundo Wiredu, o locativo ‘aí’ “*seria suicida tanto do ponto de vista da epistemologia como da metafísica do cogito*”. Ou seja, a língua permite exprimir certas ideias e não outras.⁵⁷ Isto não significa, contudo, que a relação entre a filosofia africana e a filosofia ocidental tenha de ficar por aqui. Como Wiredu tenta demonstrar, é possível desenvolver argumentos autónomos com base na filosofia africana, não só sobre o porquê de esta não poder exprimir o “*cogito ergo sum*”, mas também sobre as muitas ideias alternativas que ela pode exprimir e que a filosofia ocidental não pode.⁵⁸

Ecologia de Saberes, Mythos, e Clinamen

A ecologia de saberes não ocorre apenas no plano do *logos*. Ocorre também no do *mythos*. A ideia de emergência ou o ‘Ainda Não’ de Ernst Bloch é aqui essencial (Bloch, 1995: 241).⁵⁹ A intensificação da vontade resulta de uma leitura potenciadora de tendências objetivas, que emprestam força a uma possibilidade auspiciosa, mas frágil, decorrente de uma compreensão mais profunda das possibilidades humanas com base nos saberes que, ao contrário do científico, privilegiam a força interior em vez da força exterior, a *natura naturans* em vez da *natura naturata*.⁶⁰ Através destes saberes é possível alimentar o valor intensificado de um empenhamento, o que é incompreensível do ponto de vista do mecanicismo positivista e funcionalista da ciência moderna.

Deste empenho surgirá uma capacidade nova de inquirição e indignação, capaz de fundamentar teorias e práticas novas, umas e outras inconformistas, destabilizadoras e mesmo rebeldes. O que está em jogo é a criação de uma

previsão ativa baseada na riqueza da diversidade não-canónica do mundo e de um grau de espontaneidade baseado na recusa de deduzir o potencial do factual. Desta forma, os poderes constituídos deixam de ser destino podendo ser realisticamente confrontados com os poderes constituintes. O que importa, pois, é desfamiliarizar a tradição canónica das monoculturas do saber sem parar aí, como se essa desfamiliarização fosse a única familiaridade possível.

A ecologia de saberes é uma epistemologia destabilizadora no sentido em que se empenha numa crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política impossível. Central a uma ecologia de saberes não é a distinção entre estrutura e ação, mas antes a distinção entre ação conformista e aquilo que designo por *ação-com-clinamen*.⁶¹ A ação conformista é uma prática rotineira, reprodutiva e repetitiva que reduz o realismo àquilo que existe e apenas porque existe. Para a minha noção de *ação-com-clinamen*, tomo de Epicuro e Lucrecio o conceito de *clinamen*, entendido como o ‘*quiddam*’ inexplicável que perturba a relação entre causa e efeito, ou seja, a capacidade de desvio que Epicuro atribuiu aos átomos de Demócrito. O *clinamen* é o que faz com que os átomos deixem de parecer inertes e revelem um poder de inclinação, isto é, um poder de movimento espontâneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950).⁶² Ao contrário do que acontece na ação revolucionária, a criatividade da *ação-com-clinamen* não assenta numa ruptura dramática, antes num ligeiro desvio, cujos efeitos cumulativos tornam possíveis as combinações complexas e criativas entre átomos, assim como entre seres vivos e grupos sociais.⁶³ O *clinamen* não recusa o passado; pelo contrário, assume-o e redime-o pela forma como dele se desvia. O seu potencial para o pensamento pós-abissal decorre da sua capacidade para atravessar as linhas abissais. A ocorrência de *ação-com-clinamen* é em si mesma inexplicável. O papel de uma ecologia de saberes a este respeito será somente o de identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir, ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidades em que o desvio virá a ‘operar’. A ecologia de saberes é constituída por sujeitos desestabilizadores, individuais ou coletivos, e é, ao mesmo tempo, constitutiva deles. A subjetividade capaz da ecologia dos saberes é uma subjetividade dotada de uma especial capacidade, energia e vontade para agir com *clinamen*. A própria construção social de uma tal subjetividade implica necessariamente recorrer a formas excêntricas ou marginais de sociabilidade ou subjetividade dentro ou fora da modernidade ocidental, as formas que recusaram a ser definidas de acordo com os critérios abissais.

Conclusão

A construção epistemológica de uma ecologia de saberes não é tarefa fácil. Como conclusão, proponho um programa de pesquisa. Podemos identificar três conjuntos principais de questões, relacionados com a identificação de saberes, com os procedimentos que permitem relacioná-los entre si e com a natureza e avaliação das intervenções no mundo real que possibilitam. O primeiro questionamento levanta uma série de questões que têm sido ignoradas pelas epistemologias do Norte global. Qual a perspectiva partir da qual poderemos identificar diferentes conhecimentos? Como podemos distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico? Como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? Como se distingue o conhecimento não-ocidental do conhecimento ocidental? Se existem vários conhecimentos ocidentais e vários conhecimentos não-ocidentais, como distingui-los entre si? Qual a configuração dos conhecimentos híbridos que agregam componentes ocidentais e não-ocidentais?

A segunda área de questionamento levanta as seguintes questões. Que tipos de relacionamento são possíveis entre os diferentes conhecimentos? Como distinguir incomensurabilidade, contradição, incompatibilidade, e complementaridade? Onde provém a vontade de traduzir? Quem são os tradutores? Como escolher os parceiros e tópicos de tradução? Como formar decisões partilhadas e distingui-las das impostas? Como assegurar que a tradução intercultural não se transforma numa versão renovada do pensamento abissal, numa versão ‘suavizada’ de imperialismo e colonialismo?

O terceiro questionamento diz respeito à natureza e avaliação das intervenções no mundo real. Como podemos traduzir esta perspectiva em práticas de conhecimento? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo?

Em suma, como combater as linhas abissais usando instrumentos conceptuais e políticos que as não reproduzam? E, finalmente, uma questão com especial interesse para educadores: qual seria o impacto de uma concepção pós-abissal de conhecimento (como uma ecologia de saberes) sobre as instituições educativas e centros de investigação? Nenhuma destas perguntas tem respostas definitivas. Mas o esforço para tentar dar-lhes resposta — certamente um

esforço coletivo e civilizacional — é, provavelmente, a única forma de confrontar a nova e mais insidiosa versão do pensamento abissal identificada neste trabalho: a constante ascensão do paradigma da apropriação/violência no interior do paradigma da regulação/emancipação.

É próprio da natureza da ecologia de saberes constituir-se através de perguntas constantes e respostas incompletas. Aí reside a sua característica de conhecimento prudente. A ecologia de saberes capacita-nos para uma visão mais abrangente daquilo que conhecemos, bem como do que desconhecemos, e também nos previne para que aquilo que não sabemos é ignorância nossa, não ignorância em geral.

A vigilância epistemológica requerida pela ecologia de saberes transforma o pensamento pós-abissal num profundo exercício de autorreflexividade. Requer que os pensadores e atores pós-abissais se vejam num contexto semelhante àquele em que Santo Agostinho se encontrava ao escrever as suas *Confissões* e que expressou eloquentemente desta forma: *quaestio mihi factus sum*, ‘*Converti-me numa questão para mim*’. A diferença é que o tópico deixou de ser a confissão dos erros passados, para ser a participação solidária na construção de um futuro pessoal e coletivo, sem nunca se ter a certeza de não repetir os erros cometidos no passado.

Referências bibliográficas

AFZAL-KHAN, Fawzia; SHESHADRI-CROOKS, Kalpana. *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham, NC: Duke UP, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

AHMAD, Ibn Majid Al-Najdi. *Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese: Being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad b. Majid Al-Najdi, together with an Introduction on the History of Arab Navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts*. Londres: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1971.

AKRAM, Susan Musarrat. “Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion”, *Georgetown Immigration Law Journal*, 14, p. 51-150, 1999.

———. “Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims”, *International Journal of Refugee Law*, 12 (1), p. 7-40, 2000.

———; KARMELY, Maritza. “Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: Is Alienage a Distinction without a Difference?”, *U.C. Davis Law Review*, 38 (3), p. 609-699, 2005.

ALVARES, Claude. *Science, Development and Violence: the Revolt Against Modernity*. Nova Deli: Oxford

University Press, 1992.

AMANN, Diane Marie. "Guantânamo", *Columbia Journal of Transnational Law*, 42 (2), p. 263-348, 2004a.

AMANN, Diane Marie. "Abu Ghraib", *University of Pennsylvania Law Review*, 153 (6), p. 2085-2141, 2004b.

ANGHIE, Anthony. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. "Cosmopolitan Patriots". In: CHEAH, Pheng; ROBBINS, Bruce (orgs.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p. 91-116.

ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Harcourt, Brace, 1951.

ATKINSON, Rowland; BLANDY, Sarah. "International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities", *Housing Studies*, 20 (2), p. 177-186, 2005.

AYRES, Ian; BRAITHWAITE, John. *Responsive Regulation: transcending the deregulation debate*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992.

BALANYÁ, Belén et al. (orgs.). *Reclaiming Public Water: achievements, struggles and visions from around the world*. Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory, 2005. Disponível em: <<http://www.tni.org/books/publicwater.htm>>. Acesso em: 15 nov. 2007.

BAMBIRRA, Vania. *Teoria de la Dependencia: una Anticritica*. México: Era, 1978.

BARR, Bob. "USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom", *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, 2 (2), p. 385-392, 2004.

BAUER, Carl J. *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*. Londres: Kluwer Academic Publishers, 1998.

BAUER, Laura Isabel. "They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees", *Notre Dame Law Review*, 79 (3), p. 1081-1116, 2004.

BHABHA, Homi. "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism", In: GARCIA-MORENA, Laura; PFEIFER, Peter C. (orgs.). *Text and Nation*. Londres: Camden House, 1996, p. 191-207.

BLAKELY, Edward J.; SNYDER, Mary Gail. *Fortress America: gated communities in the United States*. Cambridge, MA: Brookings Institution Press, 1999.

BLOCH, Ernst [1947]. *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

BOND Patrick. *Elite Transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa*. Londres: Pluto Press, 2000.

BORELLI, Silvia. "Casting Light on the Legal Black Hole: international law and detentions abroad in the 'War on Terror'", *International Review of the Red Cross*, 87 (857), 39-68, 2005.

BOYNE, Shawn. "Law, Terrorism, and Social Movements: the tension between politics and security in Germany's anti-terrorism legislation", *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 12 (1), p. 41-82, 2004.

BRECKENRIDGE, Carol; POLLOCK, Sheldon; BHABHA, Homi K. (orgs.). *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

BROWN, Lee M. (org.). *African Philosophy: new and traditional perspectives*. Nova Iorque: Oxford

University Press, 2004.

BROWN, Michelle. "'Setting the Conditions' for Abu Ghraib: the prison nation abroad", *American Quarterly*, 57 (3), p. 973-997, 2005.

BUCHANAN, Patrick J. *State of Emergency: the Third World invasion and conquest of America*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 2006.

BUHLUNGU, Sakhela *et al.* *State of the Nation 2005-2006*. Cape Town: Human Sciences Research Council Press, 2006.

BURNETT, D. Graham. "'It Is Impossible to Make a Step without the Indians': nineteenth-century geographical exploration and the Amerindians of British Guiana", *Ethnohistory*, 49 (1), p. 3-40, 2002.

CABRAL, Amilcar. *Unity and Struggle: speeches and writings of Amilcar Cabral*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1979.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1969.

CASTRO, José Esteban. *Water, Power and Citizenship: social struggle in the basin of Mexico*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

CESAIRE, Aimé [1955]. *Discourse on Colonialism*, Trad. J. Pinkham. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2000.

CHEW, Sing C.; DENEMARK, Robert A. (orgs.). *The Underdevelopment of Development: essays in honor of Andre Gunder Frank*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.

CHANG, Nancy. "The USA Patriot Act: what's so patriotic about trampling on the Bill of Rights", *Guild Practitioner*, 58 (3), p. 142-158, 2001.

CIANCIARULO, Marisa Silenzi. "The W Visa: a legislative proposal for female and child refugees trapped in a post-September 11 world", *Yale Journal of Law and Feminism*, 17 (2), p. 459-500, 2005.

COHEN, Mitchell. "Rooted Cosmopolitanism: thoughts on the left, nationalism, and multiculturalism", *Dissent*, 39 (4), p. 478-483, 1992.

COETZEE, H.; ROUX, A. P. J. (orgs.). *Philosophy from Africa: a text with readings*. Cape City: Oxford University Press, 2002.

CONCA, Ken. *Governing Water: contentious transnational politics and global institution building*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.

COY, Martin. "Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: the Brazilian experience", *GeoJournal*, 66 (1-2), p. 121-132, 2006.

CREAGER, Angela N. H.; LUNBECK, Elizabeth; SCHIEBINGER, Londa (orgs.). *Feminism in the Twentieth-Century: science, technology, and medicine*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

DAVID, C. W. A. "The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents", *The Journal of Negro History*, 9 (1), p. 18-25, 1924.

DE GENOVA, Nicholas P. "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, 31, p. 419-447, 2002.

DEAN, Bartholomew; LEVI, Jerome M. (orgs.). *At the Risk of Being Heard: identity, indigenous rights, and postcolonial States*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

DEKLEWER, Alan. *Why Terrorism Works: understanding the threat, responding to the challenge*. New Haven: Yale University Press, 2002.

- . “Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it”, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, p. 326, 2003a.
- . “The Torture Warrant: a response to Professor Strauss”, *New York Law School Law Review*, 48, p. 2003b 275-294.
- DICKINSON, Laura. “Torture and Contract”, *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), p. 267-275, 2005.
- DIOUF, Mamadou. “The Senegalese Murid Trade Diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism”, *Public Culture*, 12 (3), p. 679-702, 2000.
- DONAHUE, John; JOHNSTON, Barbara (orgs.). *Water, Culture and Power: local struggles in a global context*. Washington, DC: Island Press, 1998.
- DORF, Michael; Sabel, Charles. “A Construction of Democratic Experimentalism”, *Columbia Law Review*, 98, p. 267-473, 1998.
- DÖRMANN, Knut. “The Legal Situation of Unlawful/Unprivileged Combatants”, *International Review of the Red Cross*, 85 (849), p. 45-74, 2003.
- DOS SANTOS, Theotonio. *El Nuevo Carácter de la Dependencia*. Buenos Aires: S. Ediciones, 1971.
- DUMOULIN, Michel. *Léopold II: un Roi Génocidaire?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, 2005.
- DUSSEL, Enrique. *1492 — el Encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘Mito de la Modernidad’*. Bogotá: Anthropos, 1992.
- . *The Invention of the Americas: eclipse of ‘The Other’ and the myth of modernity*. Trad. M. D. Barber. Nova Iorque: Continuum, 1995.
- ELA, Jean-Marc. *Innovations Sociales et Renaissance de l’Afrique Noire: les défis du «monde d’en bas»*. Paris: l’Harmattan, 1998.
- EMERSON, Barbara. *Leopold II of the Belgians: King of colonialism*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1979.
- EMERTON, Patrick. “Paving the Way for Conviction without Evidence — a disturbing trend in Australia’s anti-terrorism laws”, *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, 4 (92), p. 1-38, 2004.
- EPICURUS. *Epicurus’ Morals* (collected and faithfully englished). Londres: Peter Davies, 1926.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- EZE, Emmanuel Chukwudi (orgs.). *Postcolonial African Philosophy: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- FANON, Franz. *The Wretched of the Earth*. Pref. J. P. Sartre. Nova Iorque: Grove Press, 1963.
- . *Black Skin, White Masks*. Nova Iorque: Grove Press, 1967.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nova Iorque: Basic Books, 2000.
- FEDERICI, Silvia. “Journey to the Native Land: violence and the concept of the self in Fanon and Gandhi”, *Quest*, 8 (2), p. 47-69, 1994.
- FISHER, William F.; Ponniah, Thomas. *Another World is Possible: popular alternatives to globalization at the World Social Forum*. Londres: Zed Books, 2003.

- FLORES, Carlos Crespo. *La guerra del Agua de Cochabamba: cinco lecciones para las luchas anti-neoliberales en Bolivia*, 2005. Disponível em: <<http://www.aguabolivia.org>>. Acesso em: 2 fev. 2005.
- FRANK, Andre Gunder. *Latin America: underdevelopment or revolution*. Nova Iorque: Monthly Review, 1969.
- FREEMAN, Jody. “Collaborative Governance in the Administrative State”, *UCLA Law Review*, 45, p. 1-98, 1997.
- FURNIVALL, John Sydenham. *Colonial Policy and Practice: a comparative study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
- GANDHI, Mahatma. *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon, 1951.
- . *The Gandhi Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 1956.
- GARDEY, Delphine; Löwy, Ilana (orgs.). *L’Invention du Naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2000.
- GILL, Terry; SLIEDGRET, Elies van. “A Reflection on the Legal Status and Rights of ‘Unlawful Enemy Combatant’”, *Utrecht Law Review*, 1 (1), p. 28-54, 2005.
- GLON, Justin C. “Good Fences Make Good Neighbors: national security and terrorism — time to fence in our southern border”, *Indiana International & Comparative Law Review*, 15 (2), p. 349-388, 2005.
- GRAHAM, Chadwick M. “Defeating an Invisible Enemy: the western superpowers’ efforts to combat terrorism by fighting illegal immigration”, *Transnational Law & Contemporary Problems*, 14 (1), p. 281-310, 2005.
- GRAHAM, Nora. “Patriot Act II and Denationalization: an unconstitutional attempt to revive stripping Americans of their citizenship”, *Cleveland State Law Review*, 52 (4), p. 593-621, 2005.
- GROSGOUEL, Ramon. “Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America”, *Nepantla: Views from the South*, 1 (2), p. 347-374, 2000.
- GUHA, Ramachandra; MARTÍNEZ-ALLIER, Juan. *Varieties of Environmentalism: essays North and South*. Londres: Earthscan, 1997.
- GUIORA, Amos N. “Legislative and Policy Responses to Terrorism: a global perspective”, *San Diego International Law Journal*, 7 (1), p. 125-172, 2005.
- HALL, David; LOBINA, Emanuele; MOTTE, Robin de la. “Public Resistance to Privatization in Water and Energy”, *Development in Practice*, 15 (3-4), p. 286-301, 2005.
- HALL, Stuart. “Who Needs Identity?”. In: HALL, Stuart; GAY, Paul Du (orgs.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, p. 1-17, 1996.
- HANSEN, Thomas B.; STEPPUTAT, Finn. *Sovereign Bodies: citizens, migrants, and states in the postcolonial world*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- HARAWAY, Donna J. *Primate Visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. Londres: Verso, 1992.
- HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse: feminism and technoscience*. Nova Iorque: Routledge, 1997.
- HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- . *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- (org.). *The Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual and political controversies*. Nova

Iorque: Routledge, 2003.

HARRIS, George C. "Terrorism, War and Justice: the concept of the unlawful enemy combatant", *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 26 (1), p. 31-36, 2003.

HASIAN, Marouf Arif. *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*. Nova Iorque: Peter Lang, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm F. [1837]. In: MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. (orgs.). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HOBBS, Thomas [1651]. *Leviathan*. Londres: Penguin Books, 1985.

HOCHSCHILD, Adam. *King Leopold's Ghost: a story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*. Boston: Houghton Mifflin, 1999.

HOLTON, Gerald James. "Einstein and the Cultural Roots of Modern Science", *Daedalus*, 127 (1), p. 1-44, 1998.

HORKHEIMER, Max; Adorno, Theodor. *Dialectic of Enlightenment*. Nova Iorque: Herder and Herder, 1972.

HOUNTONDJI, Paulin J. *The Struggle for Meaning: reflections on philosophy, culture, and democracy in Africa*. Athens: Ohio University Center for International Studies, 2002.

HUMAN RIGHTS WATCH. *The United States' "Disappeared": The CIA's long-term "ghost detainees"*. Nova Iorque: Human Rights Watch, 2004.

IMMIGRANT RIGHTS CLINIC (NYU). "Indefinite Detention without Probable Cause: a comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3", *New York University Review of Law & Social Change*, 26 (3), p. 397-430, 2001.

JASPERS, Karl. *Reason and Anti-Reason in our Time*. New Haven: Yale University Press, 1952.

———. *Basic Philosophical Writings*. Athens: Ohio University Press, 1986.

———. *The Great Philosophers*. Nova Iorque: Harcourt Brace and Company, 1995.

KANSTROOM, Daniel. "Unlawful Combatants in the United States — drawing the fine line between law and war", *American Bar Association's Human Right Magazine*, Winter 2003. Disponível em: <<http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html>>. Acesso em: 27 nov. 2006.

———. "Criminalizing the Undocumented: ironic boundaries of the Post-September 11th Pale of Law", *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 29 (4), p. 639-670, 2004.

KARP, Ivan; MASOLO, Dismas (orgs.). *African Philosophy as Cultural Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

KEBEDE, Messay. "The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation", *Journal of Black Studies*, 31 (5), p. 539-562, 2001.

KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

KLARE, Michael. *Resource Wars: the new landscape of global conflict*. Nova Iorque: Metropolitan Books, 2001.

KOSKENNIEMI, Martti. *The Gentle Civilizer of Nations: the rise and fall of international law, 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KREIMER, Seth. "Too Close to the Rack and the Screw: constitutional constraints on torture in the war on terror", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, p. 278-374, 2003.

KRISHNAN, Jayanth K. "India's Patriot Act: POTA and the Impact on civil liberties in the world's largest

- democracy”, *Law and Inequality: a Journal of Theory and Practice*, 22 (2), p. 265-300, 2004.
- LANSING, J. Stephen. “Balinese ‘Water Temples’ and the Management of Irrigation”, *American Anthropologist*, 89 (2), p. 326-341, 1987.
- . *Priests and Programmers: technologies of power in the engineered landscape of Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- ; KREMER, James N. “Emergent Properties of Balinese Water Temples: coadaptation on a rugged fitness landscape”, *American Anthropologist*, 95 (1), p. 97-114, 1993.
- LOBEL, Jules. “The War on Terrorism and Civil Liberties”, *University of Pittsburgh Law Review*, 63 (4), p. 767-790, 2002.
- LOCKE, John [1690]. *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*. Oxford: Blackwell, 1946.
- LOPES, Paula Duarte. *Water with Borders: social goods, the market and mobilization*. Ph.D. Dissertation — The John Hopkins University, 2005.
- LOW, Setha. *Behind the Gates: life, security, and the pursuit of happiness in fortress America*. Nova Iorque: Routledge, 2003.
- LUCRETIUS. *Lucretius on the Nature of Things*. Trad. C. Bailey. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1950.
- LUGARD, Frederick D. *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. Londres: W. Blackwood, 1929.
- MAC NEIL, Michael; SARGENT, Neil; SWAN, Peter (orgs.). *Law, Regulation and Governance*. Ontario: Oxford University Press, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. “Indirect Rule and its Scientific Planning”. In: KA-BERRY, Phyllis M. (org.). *The Dynamics of Culture Change: an inquiry into race relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 1945, p. 138-150.
- MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- . “Historicizing Power and Responses to Power: indirect rule and its reform”, *Social Research*, 66 (3), p. 859-886, 1999.
- MASOLO, Dismas A. “Philosophy and Indigenous Knowledge: an African perspective,” *Africa Today*, 50 (2), p. 21-38, 2003. [Capítulo 9 deste volume].
- MBEMBE, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- McCORMACK, Wayne. “Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and supra-state law”, *San Diego International Law Journal*, 5, p. 7-72, 2004.
- MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Trad. H. Greenfeld. Nova Iorque: The Orion Press, 1965.
- MENEFEE, Samuel Pyeatt. “The Smuggling of Refugees by Sea: a modern day maritime slave trade”, *Regent Journal of International Law*, 2, p. 1-28, 2004.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.
- . *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MILLER, Marc L. “Immigration Law: assessing new immigration enforcement strategies and the

- criminalization of migration”, *Emory Law Journal*, 51 (3), p. 963-976, 2002.
- MINTON, Anna. *Building Balanced Communities: the US and the UK compared*. Londres: RICS, 2002.
- MORRIS, H. F.; READ, James S. *Indirect Rule and the Search for Justice: essays in East African legal history*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- MÖRTH, Ulrika (org.). *Soft Law in Governance and Regulation. An interdisciplinary analysis*. Cheltenham: E. Elgar, 2004.
- NANDY, Ashis. *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the politics of awareness*. Delhi: Oxford University Press, 1987.
- NISULA, Laura; SEHM-PATOMÄKI, Katarina (orgs.). *We, the Peoples of the World Social Forum*. Nottingham: Network Institute for Global Democratization, Discussion Paper 2/2002, 2002.
- NKRUMAH, Kwame. *Consciencism. Philosophy and ideology for decolonization and development with particular reference to the African revolution*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1965.
- NYE, Joseph; DONAHUE, John (orgs.). *Governance in a Globalizing World*. Washington, DC: Brookings Institution, 2000.
- O’ROURKE, Dara. “Outsourcing Regulation: analyzing non-governmental systems of labor standards monitoring”, *Policy Studies Journal*, 31, p. 1-29, 2003.
- OLIVERA, Oscar. *Cochabamba! Water war in Bolivia*. Cambridge, MA: South End Press, 2005.
- OLIVEIRA Filho, Abelardo. *Brasil: luta e resistência contra a privatização da água*. San José: Report to PSI InterAmerican Water Conference, 8-10 julho de 2002. Disponível em: <www.psiu.org/Others/Brasilluta-port.doc>. Acesso em: 23 maio 2006.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y Creencias*. Madrid: Revista de Occidente, 1942.
- . *What Is Knowledge?* Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
- OSHA, Sanya. “Kwasi Wiredu and the Problems of Conceptual Decolonization”, *Quest*, 13 (1/2), p. 157-164, 1999.
- PAGDEN, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- PARACELSUS. *The Hermetic and Alchemical Writings*. Nova Iorque: University Books Inc., 1967
- . *Mikrokosmos und Makrokosmos*. München: Eugen Diederichs Verlag, 1989.
- PASCAL, Blaise [1670]. *Pensées*. Londres: Penguin Books, 1966.
- PASSEL, Jeffrey S. *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (US)*. Washington, DC: Pew Hispanic Center, 2005.
- PERHAM, Margery. “A Re-Statement of Indirect Rule”, *Africa: Journal of the International African Institute*, 7 (3), p. 321-334, 1934.
- POLET, François (org.). *Globalizing Resistance: the state of struggle*. Londres: Pluto Press, 2004.
- POSNER, Richard. “The Best Offense”, *New Republic*, 2 Sept. 2002.
- PRAKASH, Gayan. *Another Reason: science and imagination of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- QUIJANO, Anibal. “Colonialidad del Poder y Classificación Social”, *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), p. 342-386, 2000. [Capítulo 2 deste volume].
- RENNER, Karl. *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre Soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des*

Bürgerlichen Rechts. Stuttgart: Gustav Fischer, 1965.

ROACH, Kent. "Did September 11 Change Everything? — struggling to preserve Canadian values in the face of terrorism", *McGill Law Journal*, 47, p. 893-847, 2002.

RODNEY, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Bogle-l'Ouverture Publications, 1972.

RODRÍGUEZ-GARAVITO, César A. "Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas". In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ-GARAVITO, César (orgs.). *Law and Globalization from Below: towards a cosmopolitan legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 64-91.

SADAT, Leila Nadya. "Ghost Prisoners and Black Sites: extraordinary rendition under international law", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), p. 309-342, 2005.

SAID, Edward. *Orientalism*. Nova Iorque: Vintage Books, 1978.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a New Common Sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. Nova Iorque: Routledge, 1995

———. *Reinventar a Democracia*. Lisboa: Gradiva, 1998.

———. *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

———. "Os processos da globalização", In: ——— (org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002a, p. 25-102.

———. *Toward a New Legal Common Sense*. Londres: Butterworths, 2002b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso Sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 2003.

———. "A Critique of Lazy Reason: against the waste of experience", In: WALLERSTEIN, Immanuel (org.). *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, 2004, p.157-197.

———. *Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

———. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006a.

———. "The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique", *Law & Society Review*, 40 (1), p. 39-75, 2006b.

———. *The Rise of the Global Left: the World Social Forum and beyond*. Londres: Zed Books, 2006c.

——— (org.). *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.

——— (org.). *Produzir para Viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

——— (org.). *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

——— (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um Discurso Sobre as Ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

——— (org.). *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.

——— (org.). *Trabalhar o Mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

——— (org.). *Another Knowledge is Possible*. Londres: Verso, 2007.

——— (org.). *As Vozes do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

- ; GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (orgs.). *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes/Siglo del Hombre, 2001.
- ; 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, p. 21-121.
- ; RODRÍGUEZ-GARAVITO, César. “Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization”, In: ———; ——— (orgs.). *Law and Globalization from Below: towards a cosmopolitan legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 1-26.
- SASSEN, Saskia. *Guests and Aliens*. Nova Iorque: The New Press, 1999.
- SAUL, Ben. “Definition of ‘Terrorism’ in the UN Security Council: 1985-2004”, *Chinese Journal of International Law*, 4 (1), p. 141-166, 2005.
- SCHIEBINGER, Londa. *The Mind Has No Sex: women in the origins of modern science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- SCHIEBINGER, Londa. *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- SEKHON, Vijay. “Civil Rights of Others: antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American rights in Post-9/11 American society”, *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties*, 8 (1), p. 117-148, 2003.
- SPIVAK, Gayatri C. *A Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- SCHEPPELE, Kim Lane. “Other People’s Patriot Acts: Europe’s response to September 11”, *Loyola Law Review*, 50 (1), p. 89-148, 2004a.
- . “Law in a Time of Emergency: states of exception and the temptations of 9/11”, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), p. 1001-1083, 2004b.
- . “North American Emergencies: the use of emergency powers in Canada and the United States”, *International Journal of Constitutional Law*, 4 (2), p. 213-243, 2006.
- SCHMITT, Carl [1950]. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Nova Iorque: Telos Press, 2003.
- SEN, Jai *et al.* (orgs.). *World Social Forum: challenging empires*. Delhi: Viveka Foundation, 2004.
- SILVERSTEIN, Paul A. “Immigrant Racialization and the New Savage Slot: race, migration, and immigration in the new Europe”, *Annual Review of Anthropology*, 34, p. 363-384, 2005.
- SNYDER, Francis. *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*. Florença: European University Institute (IEUI Working Paper Law, 93/95), 1993.
- . “Governing Globalization”. In: LIKOSKY, Michel (org.). *Transnational Legal Processes: globalization and power disparities*. Edinburgh: Butterworths, 2002, p. 65-97.
- SOPER, Kate (1995), *What Is Nature? Culture, politics and the non-human*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEYN, Johan. “Guantanamo Bay: the Legal Black Hole”, *International and Comparative Law Quarterly*, 53, p. 1-15, 2004.
- STRAUSS, Marcy. “Torture”, *New York Law School Law Review*, 48, p. 201-274, 2004.

- TAYLOR, Margaret H. "Dangerous by Decree: detention without bond in immigration proceedings", *Loyola Law Review*, 50 (1), p. 149-172, 2004.
- TEIVAINEN, Teivo. *Democracy in Movement: the World Social Forum as a political process*. Londres: Routledge. (No prelo).
- TEUBNER, Gunther. "Transnational Politics: contention and institutions in international politics", *Annual Review of Political Science*, 4, p. 1-20, 1986.
- TOULMIN, Stephen *Return to Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- TRAWICK, Paul B. *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- TRIBUNAL INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. "Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory — advisory opinion", *Israel Law Review*, 38, p. 17-82, 2005.
- TRUBEK, David; MOSCHER, James. "New Governance, Employment Policy, and the European Social Model". In: TEUBNER, Gunther (org.). *Governing Work and Welfare in a New Economy*. Berlim: De Gruyter, 2003, p. 33-58.
- TRUBEK, David; TRUBEK, Louise G. "Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the role of the open method of co-ordination", *European Law Journal*, 11 (3), p. 343-364, 2005.
- TULLY, James. "The Imperialism of Modern Constitutional Democracy". In: LOUGHLI, Martin; WALKER, Neil (orgs.). *Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 315-338.
- TUSHNET, Mark. *The American Law of Slavery, 1810-1860*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- UNGER, Roberto. *Democracy Realized*. Londres: Verso, 1998.
- VAN BERGEN, Jennifer; VALENTINE, Douglas. "The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), p. 449-508, 2006.
- VAN DE LINDE, Eric et al. *Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policy-making and Implementation in Selected European Countries*. Leiden: RAND Europe, 2002.
- VISVANATHAN, Shiv. *A Carnival for Science: essays on science, technology and development*. Delhi: Oxford University Press, 1997.
- WALLERSTEIN, Immanuel M. *The Modern World-system*. Nova Iorque: Academic Press, 1974.
- . *World-systems Analysis: an introduction*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- WERBNER, Pnina. "Global Pathways: working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds", *Social Anthropology*, 7 (1), p. 17-37, 1999.
- WERBNER, Richard. "Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: minority elites in Botswana", *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), p. 731-53, 2002.
- WILLIAMS, Eric [1944]. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1994.
- WHITEHEAD, John W.; Aden, Steven H. "Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: a constitutional analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's anti-terrorism initiatives", *American University Law Review*, 51 (6), p. 1081-1133, 2002.
- WILSON, William Justus. *The Truly Disadvantaged: the inner city, the underclass and public policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- WIREDU, Kwasi. "Are There Cultural Universals?", *Quest*, 4 (2), p. 5-19, 1990.

———. *Cultural Universals and Particulars: an African perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

———. “African Philosophy and Inter-cultural Dialogue”, *Quest*, 11 (1/2), p. 29-41, 1997.

WISHNIE, Michael J. “State and Local Police Enforcement of Immigration Laws”, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), p. 1084-115, 2004.

ZELMAN, Joshua D. “Recent Developments in International Law: anti-terrorism legislation. Part One: an overview”, *Journal of Transnational Law & Policy*, 11 (1), p. 183-200, 2002.

CAPÍTULO 2

Colonialidade do poder e classificação social

Aníbal Quijano

Introdução

A COLONIALIDADE É UM DOS ELEMENTOS constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal.¹ Origina-se e mundializa-se a partir da América.

Com a constituição da América (latina),² no mesmo momento e no mesmo movimento históricos, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os seus centros hegemónicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico — que depois se identificarão como Europa — e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade. Em pouco tempo, com a América (latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder,³ até hoje.

No decurso da evolução dessas características do poder atual foram-se configurando novas identidades societais da colonialidade — índios, negros,

azeitonados, amarelos, brancos, mestiços — e as geoculturais do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois). E as relações intersubjetivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo universo de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada. Esse específico universo é o que será depois denominado como a modernidade.

Desde o século XVII, nos principais centros hegemônicos desse padrão mundial de poder, nessa centúria, não sendo um acaso a Holanda (Descartes, Spinoza) e a Inglaterra (Locke, Newton), desse universo intersubjetivo, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção.⁴ Dentro dessa mesma orientação foram também, já formalmente, naturalizadas as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu caráter e pela sua origem, eurocêntrico.⁵ Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade. As linhas matrizes dessa perspectiva cognitiva mantiveram-se, não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates, ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial e moderno. Essa é a modernidade/racionalidade que está agora, finalmente, em crise.⁶

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não suscetíveis de ser questionadas.

Desde o século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, no eurocentrismo foi-

se afirmando a mitológica ideia de que a Europa⁷ era preexistente a esse padrão de poder, que já era antes um centro mundial de capitalismo que colonizou o resto do mundo, elaborando por sua conta, a partir do seio da modernidade e da racionalidade. E que nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos.

Mais tarde, especialmente a partir de meados do século XIX e apesar da continuada evolução da mundialização do capitalismo, foi saindo da perspectiva hegemónica da percepção da totalidade mundial do poder capitalista e do seu longo tempo de reprodução, mudança e crise. O lugar do capitalismo mundial foi ocupado pelo Estado-nação e pelas relações entre Estados-nação, não só como unidade de análise mas como único enfoque válido do conhecimento sobre o capitalismo. Não só no liberalismo, mas também no chamado materialismo histórico, a mais difundida e a mais eurocêntrica das vertentes derivadas da heterogénea herança de Marx.

A revolta intelectual contra essa perspectiva e contra esse modo eurocentrista de produzir conhecimento nunca esteve exatamente ausente, particularmente na América Latina.⁸ Mas apenas levanta voo depois da Segunda Guerra Mundial, começando obviamente nas áreas dominadas e dependentes do mundo capitalista. Quando se trata do poder, é sempre a partir das margens que mais costuma ser vista, e mais cedo, porque entra em questão, a totalidade do campo de relações e de sentidos que constitui tal poder.

Da América Latina, sem dúvida a mais influente das tentativas de mostrar de novo a mundialidade do capitalismo, foi a proposta de Raul Prebisch, e dos seus associados, de pensar o capitalismo como um sistema mundial diferenciado em 'centro' e 'periferia'. Foi retomada e reelaborada na obra de Immanuel Wallerstein, cuja proposta teórica do 'moderno sistema-mundo', de uma perspectiva onde confluem a visão marxiana do capitalismo como um sistema mundial e a braudeliana sobre a longa duração histórica, reabriu e renovou de modo decisivo o debate sobre a reconstituição de uma perspectiva global, na pesquisa científico-social do último quartel do século XX.⁹

Nesse novo contexto, estão hoje ativos outros componentes do debate latino-americano que apontam para uma nova ideia da totalidade histórico-social, núcleo de uma racionalidade não-eurocêntrica. Principalmente, as propostas sobre a colonialidade do poder e sobre a heterogeneidade histórico-estrutural de todos os mundos de existência social.

1. A Questão do Poder no Eurocentrismo

Tal como o conhecemos historicamente, à escala societal o poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e os seus produtos; 2) dependente do anterior, a ‘natureza’ e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças.¹⁰

Nas duas últimas centúrias, no entanto, e até às irrupções das questões de subjetividade e de género no debate, o olhar eurocêntrico não conseguiu perceber todos esses meios na configuração do poder, porque foi dominado pela confrontação entre duas das principais vertentes de ideias: uma, hegemónica, o liberalismo; e outra, subalterna, ainda que de intenção contestária, o materialismo histórico.

O liberalismo não tem uma perspectiva unívoca sobre o poder. A sua mais antiga variante (Hobbes) sustenta que é a autoridade, acordada por indivíduos até então dispersos, o que coloca os componentes da existência social numa ordem adequada às necessidades da vida individual. Embora de novo atual, como sustento do neoliberalismo, durante grande parte do século XX cedeu terreno à predominância das propostas do estruturalismo, do estrutural-funcionalismo e do funcionalismo, cujo elemento comum em relação ao problema é que a sociedade se ordena em torno de um limitado conjunto de padrões historicamente invariantes, pelo que os componentes de uma sociedade guardam entre si relações contínuas e consistentes em razão das suas respectivas funções e estas, por sua vez, são inerentes ao carácter de cada elemento. Com todas essas variantes coexistem hoje e combinam-se de vários modos, o velho empirismo e o novo pós-modernismo para os quais não há tal coisa como uma

estrutura global de relações sociais, uma sociedade, enquanto uma totalidade determinada e distinguível das outras. Dessa maneira, dão a mão à antiga proposta hobbesiana.

Para o materialismo histórico, a mais eurocêntrica das versões da heterogênea herança de Marx, as estruturas sociais constituem-se sobre a base das relações que se estabelecem para o controle do trabalho e dos seus produtos. Tais relações denominam-se relações de produção. Mas ao contrário das variantes do liberalismo, não só afirma a primazia de um dos meios — o trabalho e as relações de produção — sobre os outros, como também e com idêntica insistência, que a ordem configurada corresponde a uma cadeia de determinações que provém do meio primado e atravessa o conjunto. Desse ponto de vista, o controle do trabalho é a base sobre a qual se articulam as relações de poder e, ao mesmo tempo, o determinante do conjunto e de cada uma delas.

Apesar das suas muitas e bem marcadas diferenças, em todas essas vertentes pode discernir-se um conjunto de pressupostos e de problemas comuns que indicam a linhagem eurocêntrica comum. Aqui, é pertinente pôr em relevo, principalmente duas questões. Em primeiro lugar, todas pressupõem uma estrutura configurada por elementos historicamente homogêneos, não obstante a diversidade de formas e caracteres, que guardam entre si relações contínuas e consistentes — seja pelas suas “funções”, seja pelas suas cadeias de determinações — lineares e unidirecionais, no tempo e no espaço. Toda a estrutura social é, nesse perspectiva, orgânica ou sistêmica, mecânica. E essa é, exatamente, a opção preferencial do eurocentrismo na produção do conhecimento histórico. Nessa opção algo chamado “sociedade”, enquanto uma articulação de múltiplas existências sociais numa única estrutura, ou não é possível ou não tem lugar na realidade, como no velho empirismo e no novo pós-modernismo, ou se existe só pode ser de modo sistêmico ou orgânico.

Em segundo lugar, em todas essas vertentes subjaz a ideia que de algum modo as relações entre os componentes de uma estrutura social são dadas, *a-históricas*, ou seja, são o produto da atuação de algum agente anterior à história das relações entre as gentes. Se, como em Hobbes, se faz intervir ações e decisões humanas na origem da autoridade e da ordem, não se trata em rigor de nenhuma história, ou nem sequer de um mito histórico, mas de um mito metafísico: postula um estado de natureza, com indivíduos humanos que entre si não têm relações distintas com a contínua violência, ou seja, que não possuem

entre si genuínas relações sociais. Se em Marx também se faz intervir ações humanas na origem das “relações de produção”, para o materialismo histórico isso acontece por fora de toda a subjetividade. Isto é, também metafísica e não historicamente. No funcionalismo, no estruturalismo e no estrutural funcionalismo, os indivíduos estão submetidos *ab initio* ao império de certos padrões de conduta historicamente invariantes. A perspectiva, em qualquer das suas variantes, implica pois um postulado historicamente impossível: que as relações entre os elementos de um padrão histórico de poder têm já determinadas as suas relações antes de toda a história. Ou seja, como se fossem relações definidas previamente num reino ôntico, a-histórico ou transhistórico.

A modernidade eurocêntrica não parece ter terminado com o exercício de secularizar a ideia de um deus providencial. De outro modo, conceber a existência social de gentes concretas como configurada *ab initio* e por elementos historicamente homogêneos e consistentes, destinados indefinidamente a ter entre si relações contínuas, lineares e unidirecionais, seria desnecessária e, no fim de contas, impensável.

2. A Heterogeneidade Histórico-Estrutural do Poder

Semelhante perspectiva de conhecimento dificilmente poderia dar conta da experiência histórica. Em primeiro lugar, não se conhece padrão algum de poder no qual os seus componentes se relacionem desse modo e especialmente ao longo do tempo. Longe disso, trata-se sempre de uma articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos. Ou seja, que provêm de histórias específicas e de espaços-tempos distintos e distantes entre si, que desse modo têm formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes e ainda conflituosos entre si, em cada momento e ao longo do tempo. Disso são uma demonstração histórica eficiente, talvez melhor que nenhuma outra experiência, precisamente a constituição e o desenvolvimento históricos da América e do Capitalismo Mundial, Colonial e Moderno.

Em cada um dos principais meios da existência social cujo controle é disputado por indivíduos, e de cujas vitórias e derrotas se formam as relações de exploração/dominação/conflito que constituem o poder, os elementos componentes são sempre historicamente heterogêneos. Assim, no capitalismo mundial o trabalho existe atualmente, como há 500 anos, em todas e cada uma das suas formas historicamente conhecidas (salário, escravidão, servidão,

pequena produção mercantil, reciprocidade), mas todas elas estão ao serviço do capital, articulando-se em torno da sua forma salarial. Do mesmo modo, em qualquer dos outros meios — a autoridade, o sexo, a subjetividade — estão presentes todas as formas historicamente conhecidas, agora sob a primazia geral de um formato designado de moderno: o “Estado-nação”, a “família burguesa”, a “racionalidade moderna”.

O que é realmente notável de toda a estrutura societal é que elementos, experiências, produtos, historicamente descontínuos, distintos, distantes e heterogêneos possam articular-se juntos, não obstante as suas incongruências e os seus conflitos, na trama comum que os urde numa estrutura conjunta. A pergunta pertinente indaga acerca do que produz, permite ou determina semelhante campo de relações e outorga-lhe o caráter e o comportamento de uma totalidade histórica específica e determinada. E como a experiência da América e do atual mundo capitalista mostra, em cada caso o que na primeira instância gera as condições para essa articulação é a capacidade que um grupo consegue obter ou encontrar, para se impor sobre os outros e articular sob o seu controle, numa nova estrutura societal, as suas heterogêneas histórias. É sempre uma história de necessidades, mas igualmente de intenções, de desejos, de conhecimentos ou ignorâncias, de opções e de preferências, de decisões certas ou errôneas, de vitórias e derrotas. De nenhum modo, em consequência, da ação de fatores extra-históricos. As possibilidades de ação das gentes não são infinitas, ou sequer muito numerosas e diversas. Os recursos que disputam não são abundantes. Mais significativo ainda é o facto de que as ações ou omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito e existe como condicionante das ações, externamente ou não da subjetividade, do conhecimento e/ou dos desejos e das intenções. Por isso, as opções, queridas ou não, conscientes ou não, para todos ou para alguns, não podem ser decididas, nem atuadas num *vacuum* histórico. Disto se deriva, no entanto, não necessariamente em todo o caso, que as opções estejam inscritas já numa determinação extra-histórica, supra-histórica ou transhistórica, como no destino da tragédia grega clássica. Não são, em suma, inevitáveis. Ou seria-o no facto de que Colombo tropeçasse no que chamou La Hispaniola em lugar do que chamamos Nova Iorque? As condições técnicas dessa aventura permitiam o mesmo, fosse um ou outro resultado, ou o fracasso de ambos. Pense-se em todas as implicações fundamentais, não banais, de tal questão, para a história do mundo capitalista. Sobre o problema da colonialidade do poder, em primeiro lugar.

A capacidade e a força que servem a um grupo para se imporem a outros não são, no entanto, suficientes para articular histórias heterogêneas numa ordem estrutural duradoura. Elas certamente produzem autoridade enquanto capacidade de coerção. A força e a coerção ou, no olhar liberal, o consenso, não podem, contudo, produzir nem reproduzir duradouramente a ordem estrutural de uma sociedade, ou seja, as relações entre os componentes de cada um dos meios da existência social, nem as relações entre os próprios meios. Nem, em especial, produzir o sentido do movimento e do desenvolvimento históricos da estrutura societal no seu conjunto. A única coisa que pode fazer a autoridade é obrigar, ou persuadir, os indivíduos a submeter-se a essas relações e a esse sentido geral do movimento da sociedade que os habita. Desse modo, contribui à sustentação, à reprodução dessas relações e ao controle das suas crises e das suas mudanças. Se desde Hobbes, no entanto, o liberalismo insiste em que a autoridade decide a ordem societal, a ordem estrutural das relações de poder, é porque também insiste em que todos os outros meios de existência social articulados nessa estrutura são naturais. Mas se não se admite esse impossível caráter não histórico da existência social, deve procurar-se noutra instância histórica a explicação de que a existência social consista em meios ou em campos de relações sociais específicas e que tais campos tendam a articular-se num campo conjunto de relações, cuja configuração estrutural e sua reprodução ou remoção no tempo se reconhece com o conceito de sociedade. Onde encontrar essa instância?

Já foi assinalada a dificuldade das propostas estruturalistas e funcionalistas, não só para dar conta da heterogeneidade histórica das estruturas societais, como também por implicar relações necessariamente consistentes entre os seus componentes. Resta, conseqüentemente, a proposta marxiana (uma das fontes do materialismo histórico) sobre o trabalho como meio primado de toda a sociedade e do controle do trabalho como o primado em todo o poder societal. São dois os problemas que levanta esta questão e que requerem que sejam discutidos.

Em primeiro lugar, é verdade que a experiência do poder capitalista mundial, eurocentrado e colonial/moderno, mostra que é o controle do trabalho o fator supremo neste padrão de poder: este é, em primeiro lugar, capitalista. Em conseqüência, o controle do trabalho pelo capital é a condição central do poder capitalista. Mas em Marx implica-se, de um lado, a homogeneidade histórica deste e dos outros fatores, e por outro, que o trabalho determina, todo o

tempo e de modo permanente, o caráter, o lugar e a função de todos os outros meios na estrutura do poder. Contudo, se se examinar de novo a experiência do padrão mundial do poder capitalista, nada permite verificar a homogeneidade histórica dos seus componentes, nem sequer dos fundamentais, seja do trabalho, do capital, ou do capitalismo. Pelo contrário, dentro de cada uma dessas categorias não só coexistem, como se articulam e se combinam todas e cada uma das formas, etapas e níveis da história de cada uma delas. Por exemplo, o trabalho assalariado existe hoje, como no início da sua história, ao lado da escravidão, da servidão, da pequena produção mercantil, da reciprocidade. E todos eles se articulam entre si e com o capital. O próprio trabalho assalariado diferencia-se entre todas as formas históricas de acumulação, desde a chamada originária ou primitiva, a mais valia extensiva, incluindo todas as gradações da intensiva e todos os níveis que a atual tecnologia permite e contém, até àqueles em que a força viva do trabalho individual é virtualmente insignificante. O capitalismo abarca, e tem de abarcar, todo esse complexo e heterogêneo universo sob o seu domínio. Em relação à cadeia unidirecional de determinações que permite ao trabalho articular os outros meios e mantê-los articulados no longo prazo, a experiência do padrão do poder capitalista, mundial, eurocentrado e colonial/moderno também não mostra nada que obrigue a admitir que o rasgo capitalista tenha tornado necessários, no sentido de inevitáveis, os outros. Por outro lado, sem dúvida que o caráter capitalista deste padrão de poder tem implicações decisivas sobre o caráter e sentido das relações intersubjetivas, das relações de autoridade e sobre as relações em torno do sexo e dos seus produtos. Mas, primeiro, só se se ignorar a heterogeneidade histórica dessas relações e do modo em que se ordenam em cada meio e entre eles, seria possível admitir a unilinearidade e a unidirecionalidade dessas implicações. E, segundo, neste momento do debate deveria ser óbvio que embora o atual modo de controlar o trabalho tenha implicações sobre, por exemplo, a intersubjetividade societal, sabemos do mesmo modo que para que se optasse pela forma capitalista de organizar e controlar o trabalho, foi sem dúvida necessária uma intersubjetividade que a tornasse possível e preferível. As determinações não são, pois, não podem ser, unilineares nem unidirecionais. E não só são recíprocas. São heterogêneas, descontínuas, inconsistentes, conflituosas, como corresponde a relações entre elementos que têm, todos e cada um, tais características.

A articulação de elementos heterogêneos, descontínuos e conflituosos numa estrutura comum, num determinado campo de relações, implica pois, requer,

relações de recíprocas, determinações múltiplas e heterogêneas.

O estruturalismo e o funcionalismo não conseguiram perceber essas necessidades históricas. Tomaram um mau caminho, reduzindo-as à ideia de relações funcionais entre os elementos de uma estrutura societal. De todos os modos, no entanto, para que uma estrutura histórica estruturalmente heterogênea tenha o movimento, o desenvolvimento, ou se se quiser o comportamento, de uma totalidade histórica, não bastam tais modos de determinação recíproca e heterogênea entre os seus componentes. É indispensável que um (ou mais) entre eles tenha a primazia — no caso do capitalismo, o controle combinado do trabalho e da autoridade — mas não como determinante ou base de determinações no sentido do materialismo histórico, mas estritamente como eixo(s) de articulação do conjunto.

Desse modo, o movimento conjunto dessa totalidade, o sentido do seu desenvolvimento, abarca, transcende, nesse sentido específico, cada um dos seus componentes. Ou seja, determinado campo de relações sociais comporta-se como uma totalidade. Mas semelhante totalidade histórico-social, como articulação de heterogêneos, descontínuos e conflituosos elementos, não pode ser de modo algum fechada, não pode ser um organismo, nem pode ser, como uma máquina, consistente de modo sistêmico e constituir uma entidade na qual a lógica de cada um dos elementos corresponde à de cada um dos outros. Os seus movimentos de conjunto não podem ser, conseqüentemente, unilineares, nem unidirecionais, como seria necessariamente o caso de entidades orgânicas ou sistêmicas ou mecânicas.

3. Notas Sobre a Questão da Totalidade

Acerca dessa problemática é indispensável continuar a indagar e a debater as implicações do paradigma epistemológico da relação entre o todo e as partes em relação à existência histórico-social. O eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes. As possíveis variantes do movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra ou lógica geral do todo a que pertencem.

Não é, aqui, pertinente, por razões óbvias, colocar um debate sistemático acerca do paradigma em que a modernidade eurocêntrica acabou por ser admitido como uma das pedras singulares da racionalidade e que na produção do conhecimento concreto chega a ser atuado com a espontaneidade da respiração, ou seja, de maneira inquestionável. A única coisa que, aqui, proponho é abrir a questão restrita das suas implicações no conhecimento específico da experiência histórico-social.

À partida, é necessário reconhecer que todo o fenómeno histórico-social consiste na expressão de uma relação social ou numa malha de relações sociais. Por isso, a sua explicação e o seu sentido não podem ser encontrados senão em relação a um campo de relações maior que o que lhe corresponde. Este campo de relações, em relação ao qual um determinado fenómeno pode ter explicação e sentido, é o que aqui se assume como conceito de totalidade histórico-social. A continuada presença deste paradigma na pesquisa e no debate histórico-social, desde sobretudo o final do século XVIII, não é um acidente: dá conta do reconhecimento da sua tremenda importância, antes do mais porque permitiu libertar-se do atomismo empirista e do providencialismo. Não obstante, o empirismo atomístico não só se manteve no debate, como também encontrou agora uma nova expressão no chamado pós-modernismo filosófico-social.¹¹ Em ambos nega-se a ideia de totalidade e da sua necessidade na produção do conhecimento.

A renovação e a expansão da visão atomística da experiência histórico-social em plena crise da modernidade/racionalidade também não são um acidente. É um assunto complexo e contraditório. Mostra, por um lado, que agora é mais perceptível o facto de que as ideias dominantes da totalidade deixem de fora dela muitas, demasiadas, áreas da experiência histórico-social, ou as acolhem somente de modo distorcido. Mas, por outro lado, também não é acidental a explícita associação da negação da totalidade com a negação da realidade do poder societal, tanto no novo pós-modernismo como no velho empirismo.

Com efeito, o que o paradigma da totalidade permitiu perceber na história da existência social de gentes concretas foi, precisamente, o poder como a mais persistente forma de articulação estrutural de alcance societal. Desde então, seja para o colocar em questão ou para sua defesa, o ponto de partida foi o reconhecimento da sua existência real na vida dos indivíduos. Mas, sobretudo, foi a crítica do poder o que acabou por ser colocado no próprio centro do estudo

e do debate histórico-social.

Por outro lado, na visão atomística, seja do velho empirismo ou do novo pós-modernismo, as relações sociais não formam campos complexos de relações sociais em que estão articulados todos os meios diferenciáveis da existência social e, conseqüentemente, de relações sociais. Ou seja, algo que se poderia chamar sociedade não tem lugar na realidade. Portanto, encontrar explicação e sentido dos fenômenos sociais não é possível nem necessário. A experiência contingente, e a descrição como representação, seriam a única coisa necessária e legítima. A ideia de totalidade não só não seria necessária, como, e sobretudo, seria uma distorção epistemológica. A ideia que remete para a existência de estruturas duradouras de relações sociais cede lugar à ideia de fluências instáveis e cambiantes, que não chegam a solidificar nas estruturas.¹²

Para poder negar a realidade do poder societal, o empirismo e o pós-modernismo exigem a negação da ideia de totalidade histórico-social e da existência de um meio primado na configuração societal, agindo como eixo de articulação dos outros. O poder no velho empirismo só existe como autoridade, num só meio de relações sociais, por definição, dispersas. No pós-modernismo, desde as suas origens pós-estruturalistas, o poder só existe à escala das micro-relações sociais e como fenômeno disperso e fluido. Não tem sentido, conseqüentemente, para nenhuma das vertentes do debate, pensar na mudança de algo que se poderia chamar sociedade no seu conjunto e colocar para isso os seus eixos de articulação ou os fatores de determinação que devem ser alterados. A mudança histórica seria estritamente um assunto individual, ainda que fossem vários os indivíduos comprometidos em microrrelações sociais.

Nesse confronto entre as ideias orgânicas e sistêmicas de totalidade, de um lado, e a negação de toda a ideia de totalidade, do outro, parecerá, pois, tratar-se de opiniões muito contrastantes, inclusive referidas a perspectivas epistêmicas não conciliáveis. Ambas têm, no entanto, uma linhagem eurocêntrica comum: nas duas posições, o paradigma eurocêntrico de totalidade é o único pensável. Dito de outro modo, nas duas subjaz o pressuposto nunca explicitado e discutido, já que nunca foi uma questão, de que toda a ideia de totalidade implica que o todo e as partes correspondem a uma mesma lógica de existência. Ou seja, têm uma homogeneidade básica que sustenta a consistência e a continuidade das suas relações, como num organismo, ou numa máquina, ou numa entidade sistêmica. Nessa perspectiva, a negação da necessidade dessa ideia de totalidade na produção do conhecimento é extrema, mas não de todo

arbitrária. Para as nossas atuais necessidades de conhecimento histórico-social, essa ideia de totalidade implica hoje distorções da realidade tão graves como as desvantagens do velho empirismo atomístico. Mas o que acontecerá se enfrentarmos as totalidades que consistem numa articulação de elementos historicamente heterogêneos, cujas relações são descontínuas, inconsistentes e conflituosas?

A resposta é que na existência societal as relações entre o todo e as partes são reais, mas necessariamente muito diferentes das que postula o eurocentrismo. Uma totalidade histórico-social é um campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneos, descontínuos no tempo, conflituosos. Isso quer dizer que as partes num campo de relações de poder societal não são só partes. São-no em relação ao conjunto do campo, da totalidade que este constitui. Consequentemente, movem-se geralmente dentro da orientação geral do conjunto. Mas não o são na sua relação separada com cada uma das outras. E sobretudo cada uma delas é uma unidade total na sua própria configuração porque tem igualmente uma constituição historicamente heterogênea. Cada elemento de uma totalidade histórica é uma particularidade e, ao mesmo tempo, uma especificidade e, eventualmente até, uma singularidade. Todos eles se movem dentro da tendência geral do conjunto, mas têm ou podem ter uma autonomia relativa e que pode ser, ou chegar a ser, eventualmente, conflituosa com a do conjunto. Nisso reside também a moção da mudança histórico-social.

Significa isso que a ideia de totalidade não tem ali lugar, nem sentido? Nada disso. O que articula os elementos heterogêneos e descontínuos numa estrutura histórico-social é um eixo comum, através do qual tudo tende a mover-se geralmente de modo conjunto, agindo assim como uma totalidade. Mas essa estrutura não é, nem pode ser, fechada, como, pelo contrário, não pode deixar de ser uma estrutura orgânica ou sistêmica. Por isso, ao contrário destas, se bem que esse conjunto tenda a mover-se ou a comportar-se numa orientação geral, não pode fazê-lo de uma maneira unilinear, nem unidirecional, nem unidimensional, porque estão em ação múltiplas, heterogêneas e até conflituosas pulsões ou lógicas de movimento. Em especial, se se considerar que são necessidades, desejos, intenções, opções, decisões e ações humanas as que estão constantemente em jogo.

Por outras palavras, os processos históricos de mudança não consistem, não

podem consistir, na transformação de uma totalidade historicamente homogénea noutra equivalente, seja gradual e continuamente, ou por saltos e rupturas. Se assim fosse, a mudança implicaria a saída completa do cenário histórico de uma totalidade com todos os seus componentes, para que outra derivada dela ocupe o seu lugar. Essa é a ideia central, necessária, explícita no evolucionismo gradual e unilinear, ou implicada nas variantes do estruturalismo e do funcionalismo e, embora algo seja contra o seu discurso formal, também do próprio materialismo histórico. Assim não acontece, no entanto, na experiência real, e muito menos com o padrão de poder mundial que se constituiu na América. A mudança afeta de modo heterogéneo, descontínuo, os componentes de um dado campo histórico de relações sociais. Esse é, provavelmente, o significado histórico, concreto, do que se postula como contradição no movimento histórico da existência social.

A percepção de que um campo de relações sociais é constituído por elementos homogéneos, contínuos, ainda que contraditórios (no sentido hegeliano), leva à visão da história como uma sequência de mudanças que consistem na transformação de um conjunto homogéneo e contínuo noutra equivalente. E o debate sobre se isso acontece gradual e linearmente ou por “saltos”, e que costuma passar como um confronto epistemológico entre o “positivismo” e a “dialéctica” é, conseqüentemente, meramente formal. Não implica, na realidade, nenhuma ruptura epistemológica.

Pode ver-se, assim, o que leva muitos a libertarem-se de toda a ideia de totalidade, é que as ideias sistémicas ou orgânicas acerca dela chegaram a ser percebidas ou sentidas como um tipo de espartilho intelectual porque forçam a homogeneizar a experiência real e, desse modo, a vê-la de modo distorcido.

Isso não leva a negar, desde logo, a existência possível ou provada de totalidades orgânicas ou sistémicas. Há, de facto, organismos. E *mecanos* cujas partes encaixam umas nas outras de maneira sistémica. Mas toda a pretensão de ver desta maneira as estruturas sociais é necessariamente distorcida.

De uma perspectiva orgânica ou sistémica da totalidade histórico-social, toda a pretensão de manejo de totalidades histórico-sociais, especialmente quando se trata de planificar desse modo a mudança, não pode deixar de conduzir a experiências que se deram a chamar, não por acaso, totalitárias. Ou seja, reproduzem à escala histórica o leito de Procusto. Ao mesmo tempo, no entanto, uma vez que não é inevitável que toda a ideia de totalidade seja

sistémica, orgânica ou mecânica: a simples negação da ideia de totalidade no conhecimento histórico-social não pode deixar de estar associada à negação da realidade do poder à escala societal. Na realidade, revela o corte ideológico que a vincula ao poder vigente.

4. A Questão da Classificação Social

Desde os anos 80, no meio da crise mundial do poder capitalista, tornou-se mais pronunciada a derrota já tendencialmente visível dos regimes do despotismo burocrático, rivais do capitalismo privado; dos processos de democratização das sociedades e estados capitalistas da “periferia”; e também dos movimentos dos trabalhadores orientados para a destruição do capitalismo. Esse contexto facilitou a revelação das correntes, que até ao momento eram ainda subterrâneas, que no seio do materialismo histórico começavam a manifestar um certo mal-estar com a sua concepção herdada acerca das classes sociais.¹³ O rápido resultado foi, como acontece frequentemente, que o menino foi lançado com a água suja e as classes sociais se eclipsaram do cenário intelectual e político. É óbvio que esse resultado foi parte da derrota mundial dos regimes e movimentos que disputavam a hegemonia mundial aos centros hegemónicos do capitalismo ou se confrontavam com o capitalismo. E facilitou a imposição do discurso neoliberal do capitalismo como um tipo de sentido comum universal, que desde então, e até há muito pouco tempo, se tornou não só dominante, como virtualmente único.¹⁴ É menos óbvio, no entanto, se foi única ou a principal explicação para poder passar-se com comodidade para o campo do adversário, que levou muitos habituais dos edifícios do materialismo histórico a despojarem-se, depois da derrota, de uma das suas armas prediletas. Ainda que essa seja a acusação ouvida com mais frequência, não é provável que seja a melhor dirigida.

É mais provável que, com a questão das classes sociais, entre os que cultivam ou são seguidores do materialismo histórico estivesse a acontecer algo equivalente às ideias orgânica ou sistémica acerca da totalidade: as derrotas e sobretudo as decepções no seu próprio campo político (o “socialismo realmente existente”) tornavam cada vez mais problemático o uso produtivo, sobretudo no campo do conhecimento, da versão do materialismo histórico sobre as classes sociais.

Esta versão tinha conseguido converter uma categoria histórica numa categoria estática, nos apropriados termos de E. P. Thompson (1963), e em grande medida esse era o produto que, segundo a descrição de Parkin (1979), se “fabricava” e “vendia” em muitas das universidades da Europa e dos Estados Unidos. E posto que para uma ampla maioria, esta versão era a única legitimada como correta, o respectivo conceito de classes sociais começou a ser sentido também como um espartilho intelectual.

Os esforços para tornar mais suportável este espartilho, se bem que não fossem muito numerosos, ganharam uma grande audiência nos anos 70. Pense-se, por exemplo, na ressonância da obra de Nicos Poulantzas, numa vereda, ou na de Erik Olin Wright noutra frente. Esforços de crítica muito mais fecunda, menos numerosos, com menos audiência imediata, como a de E. P. Thompson, infelizmente não conduziram até a uma completa proposta alternativa.¹⁵ De onde provêm as dificuldades com a teoria das classes sociais do materialismo histórico? O rasto mais nítido conduz a uma história com três estâncias distintas. Primeira, a constituição do materialismo histórico nos finais do século XIX, como um produto da hibridação marxo-positivista, no tardio Engels e nos teóricos da Social-Democracia europeia, especialmente alemã, com amplas e duradoiras reverberações entre os socialistas de todo o mundo. Segunda, a canonização da versão chamada marxismo-leninismo, imposta pelo despotismo burocrático estabelecido sob o estalinismo a partir de meados dos anos 20. Finalmente, a nova hibridação desse materialismo histórico com o estruturalismo, especialmente francês, depois da Segunda Guerra Mundial.¹⁶

O materialismo histórico, a respeito da questão das classes sociais, assim como noutras áreas, em relação à herança teórica de Marx, não é exatamente, uma ruptura, mas uma continuidade parcial e distorcida. Esse legado intelectual é reconhecidamente heterogéneo e é ainda mais o seu percurso final, produzido, precisamente, quando Marx colocou sob questão os núcleos eurocentristas do seu pensamento, infelizmente sem conseguir encontrar uma relação eficaz para os problemas epistémicos e teóricos implicados. Admite, pois, leituras heterogéneas. Mas o materialismo histórico, sobretudo na sua versão marxista-leninista, pretendeu, não sem êxito, fazê-la passar como uma obra sistematicamente homogénea e impor a sua própria leitura no sentido de ser admitido como o único legítimo herdeiro.

É sabido que Marx referiu expressamente que não era o descobridor das classes sociais, nem das suas lutas, uma vez que historiadores e economistas

burgueses já o tinham feito antes (Marx, 1947: 71-74). Mas, embora Marx, curiosamente, não a mencione,¹⁷ não há qualquer dúvida que foi na obra de Claude Henri de Saint-Simon e dos saintsimonianos que foram formulados pela primeira vez, muito antes de Marx, no início do século XIX, os elementos básicos daquilo que um século depois será conhecido como a teoria das classes sociais do materialismo histórico. Em particular na famosa *Exposition de la Doctrine*, publicada em 1828 pela chamada esquerda saint-simoniana, de larga influência no debate social e político durante boa parte do século XIX. Vale a pena recordar um dos seus notáveis trechos:

A exploração do homem pelo homem que tínhamos demonstrado no passado sob a sua forma mais direta, a mais grosseira, a escravidão, continua em muito alto grau nas relações entre proprietários e trabalhadores, entre patrões e assalariados; está-se longe, sem dúvida, da condição em que estas classes estão colocadas hoje em dia, à aquela em que se encontravam no passado amos e escravos, patrícios e plebeus, servos e senhores. Poderia parecer inclusive, à primeira vista, que não poderia fazer-se entre aquelas nenhuma comparação. Não obstante, deve reconhecer-se que uns não são mais que a prolongação dos outros. A relação do patrão com o assalariado é a última transformação que sofreu a escravidão. Se a exploração do homem pelo homem não tem mais esse caráter brutal que revestia na antiguidade; se ela não se oferece mais aos nossos olhos senão sob uma forma suavizada, não é por isso menos real. O operário não é, como o escravo, uma propriedade direta do seu patrão; a sua condição, sempre precária, está fixada sempre por uma transação entre eles: mas essa transação é livre da parte do operário? Não é, uma vez que está obrigado a aceitar sob pena de vida, reduzido como está a esperar a sua comida de cada dia nada mais que do seu trabalho da véspera.

O texto prossegue pouco depois dizendo que

As vantagens de cada posição transmitem-se hereditariamente; os economistas tiveram de constatar um dos aspectos deste facto, a herança da miséria, ao reconhecer a existência na sociedade de uma classe de “proletários”. Hoje em dia, uma massa imensa de trabalhadores é explorada pelos homens cuja propriedade utilizam. Os chefes de indústria sofrem eles mesmos, nas suas relações com os proprietários, esta exploração, mas num grau incomparavelmente menor; por sua vez, eles participam da exploração que recai com todo o seu peso sobre a classe operária, ou seja, sobre a imensa maioria dos trabalhadores.¹⁸

As tensões que origina a divisão de classes da sociedade, dizem os autores, só poderão saldar-se com uma revolução inevitável que porá termo a todas as formas de exploração do homem pelo homem.

É sem dúvida notável, e não pode ser negado, que nesses parágrafos esteja já contido virtualmente todo o registo de ideias que serão incorporadas à teoria das classes sociais do materialismo histórico. Entre as principais distingo: 1) A ideia de sociedade enquanto uma totalidade orgânica, a partir de Saint-Simon, eixo ordenador de toda uma perspectiva de conhecimento histórico-social e de

que o materialismo histórico será a principal expressão. 2) O próprio conceito de classes sociais, referido a franjas de população homogêneas pelos seus respectivos lugares e papéis nas relações de produção da sociedade. 3) A exploração do trabalho e o controle da propriedade dos recursos de produção como o fundamento da divisão da sociedade em classes sociais. Em Marx formarão mais tarde parte do conceito de relações de produção. 4) A nomenclatura das classes sociais cunhada a partir desse postulado, amos e escravos, patrícios e plebeus, senhores e servos, industriais e operários. 5) A perspectiva evolucionista, unidirecional, da história como sucessão de tais sociedades de classe, as quais no materialismo histórico serão conhecidas como “modos de produção”. 6) A relação entre as classes sociais e a revolução final contra toda a exploração, não muito depois chamada revolução “socialista”.

Não se esgotam ali as notáveis coincidências com o materialismo histórico a respeito da questão das classes sociais. Para um texto escrito depois de 300 anos de história do capitalismo mundial eurocentrado e colonial/moderno, não pode deixar de ser chamativa a sua cegueira absoluta a respeito de:

1) A coexistência e a associação, sob o capitalismo, de todas as formas de exploração/dominação do trabalho; 2) que, conseqüentemente, mesmo reduzindo as classes sociais apenas às relações de exploração/dominação em torno do trabalho, no mundo do capitalismo não existiam somente as classes sociais de “industriais”, de um lado, e a de “operários” ou “proletários” do outro, mas também a de “escravos”, “servos” e “plebeus”, “camponeses livres”; 3) sobre o facto de que as relações de dominação originadas na experiência colonial de “europeus” ou “brancos” e “índios”, “negros”, “amarelos” e “mestiços”, implicavam profundas relações de poder que naquele período, por estarem tão estreitamente ligadas às formas de exploração do trabalho, pareciam “naturalmente” associadas entre si; 4) que em consequência, a relação capital-salário não era o único eixo do poder, nem sequer na economia; 5) que havia outros eixos do poder que existiam e atuavam em meios que não eram somente económicos, como a “raça”, o género e a idade; 6) que, conseqüentemente, a distribuição de poder entre a população de uma sociedade não provinha exclusivamente das relações em torno do controle do trabalho, nem se reduzia a elas.

O movimento da indagação de Marx sobre as classes sociais, não foi provavelmente alheio ao debate dos saintsimonianos. Mas, juntamente com as suas similaridades, tem também notáveis diferenças que aqui apenas é

pertinente assinalar.

Em primeiro lugar, Marx manteve-se, é verdade, até quase final do seu trabalho, dentro da mesma perspectiva saint-simoniana, eurocêntrica, de uma sequência histórica unilinear e unidirecional de sociedades de classe. Contudo, como muito bem se sabe agora, ao ir-se familiarizando com as pesquisas históricas e com o debate político dos “populistas” russos, percebeu que essa unidirecionalidade e unilinearidade deixavam fora da história outras experiências históricas decisivas. Chegou, assim, a ser consciente do eurocentrismo da sua perspectiva histórica. Mas não chegou a dar o salto epistemológico correspondente. O materialismo histórico posterior escolheu condenar e omitir esse trecho da indagação de Marx e agarrou-se dogmaticamente ao mais eurocentrista da sua herança (Shanin, 1984).

Por outro lado, também é verdade, como todo o mundo adverte, que há uma distinção perceptível entre a visão de Marx das relações de classe implicadas na sua teoria sobre o Capital e a que subjaz aos seus estudos históricos. *O Capital* nessa teoria é uma relação social específica de produção, cujos dois termos fundamentais são os capitalistas e os operários. Os primeiros são os que controlam essa relação. Nessa qualidade, são “funcionários” do Capital. São os dominantes dessa relação. Mas fazem-no no seu próprio, privado, benefício. Nessa qualidade, são exploradores dos operários. Desse ponto de vista, ambos os meios são as classes fundamentais do Capital. Por outro lado, no entanto, e sobretudo na análise da conjuntura francesa, especialmente em *O 18 do Brumário de Luís Bonaparte*, Marx dá conta de várias classes sociais que, segundo as condições do conflito político-social, emergem, consolidam-se ou se retiram de cena: burguesia comercial, burguesia industrial, proletariado, grandes latifundiários, oligarquia financeira, pequena burguesia, classe média, lumpen-proletariado, grande burocracia. Também adverte, nas *Teorias da Mais-Valia*, que David Ricardo se esquece de enfatizar o constante crescimento das classes médias.¹⁹

O materialismo histórico posterior, especialmente na sua versão marxista-leninista, manipulou as diferenças na indagação marxiana através de três propostas. A primeira é que as diferenças se devem ao nível da abstração, teórico em *O Capital* e no histórico-conjuntural em *O 18 do Brumário*. A segunda é que essas diferenças são, além disso, transitórias, uma vez que no desenvolvimento do Capital a sociedade tenderá, de todos os modos, a polarizar-se nas duas classes sociais fundamentais.²⁰ A terceira é que a teoria de

O Capital implica que se trata de uma relação social estruturada independentemente da consciência e da vontade das pessoas e que, conseqüentemente, estas se encontram distribuídas nesta relação de maneira necessária e inevitável, por uma legalidade histórica que as excede. Nessa visão, as classes sociais são apresentadas como estruturas dadas pela natureza da relação social; os seus ocupantes são portadores das suas determinações e, portanto, os seus comportamentos deveriam expressar essas mesmas determinações estruturais.²¹

A primeira proposta tem confirmação nas próprias palavras de Marx. Assim, já no famoso e inacabado Capítulo sobre as Classes, do vol. III de *O Capital*, Marx defende que “*os proprietários de simples força de trabalho, os proprietários de capital e os proprietários de terras, cujas respectivas fontes de ingressos são os salários, o lucro e a renda do solo, ou seja, os operários assalariados, os capitalistas e os latifundiários, constituem as três grandes classes da sociedade moderna, baseada no regime capitalista de produção*”. Contudo, verifica que nem sequer em Inglaterra, não obstante ser a mais desenvolvida e “clássica” das modernas sociedades capitalistas, “*se apresenta em toda a sua pureza esta divisão da sociedade em classes*”, já que as classes médias e os estratos intermédios não deixam que sejam nítidas as linhas de separação entre classes. Mas imediatamente adverte que isso será depurado pelo progresso da lei do desenvolvimento capitalista que leva continuamente à polarização entre as classes fundamentais (Marx, 1966: vol. I: 607, ss).

Com *O 18 do Brumário* acontece, no entanto, uma dupla deslocação de problemática e perspectiva, que não se pode explicar somente por se tratar de uma análise histórico-conjuntural. No movimento de reflexão marxiana, estão implícitas, de um lado, a ideia de que na sociedade francesa desse tempo não existe só o salário, mas várias e diversas outras formas de exploração do trabalho, todas articulados sob domínio do capital e em seu benefício. De algum modo, isso é um prelúdio à diferenciação entre capital (relação entre capital e salário) e o capitalismo (relações heterogêneas entre capital e todas as outras formas de trabalho), que confronta antecipadamente a teoria da articulação de modos de produção, produzida mais tarde pelo materialismo histórico. Por outro lado, a ideia segundo a qual as classes se formam, se desintegram ou se consolidam, parcial e temporalmente ou de modo definido e permanente, segundo o curso das lutas concretas das pessoas concretas disputando o controle de cada meio do poder. Não são estruturas, nem categorias, anteriores a tais

conflitos.

Essa linha de reflexão de Marx também está presente em *O Capital*, apesar de todas as suas conhecidas ambiguidades. Por isso, a terceira proposta estabelece uma diferença básica entre a perspectiva marxiana e a do materialismo histórico. Enquanto neste as classes sociais são ocupantes de um gênero de nichos estruturais onde as pessoas são colocadas e distribuídas em função das relações de produção, em Marx trata-se de um processo histórico concreto de classificação das pessoas. Ou seja, um processo de lutas em que uns conseguem submeter outros na disputa pelo controle do trabalho e dos recursos de produção. Por outras palavras, as relações de produção não são externas, nem anteriores, às lutas das gentes, mas o resultados das lutas entre as pessoas pelo controle do trabalho e dos recursos de produção, das vitórias de uns e das derrotas de outros e como resultado das quais se colocam e/ou são colocadas ou classificadas. Essa é, sem dúvida, a proposta teórica implicada no famoso capítulo sobre a chamada *Acumulação Primitiva*.²² De outro modo, a linha de análise de *O 18 do Brumário de Luís Bonaparte*, não faria sentido.

Na linha marxiana, conseqüentemente, as classes sociais não são estruturas, nem categorias, mas relações históricas, historicamente produzidas e nesse específico sentido historicamente determinadas, mesmo quando essa visão está reduzida a um só dos meios do poder, o trabalho. Por outro lado, no materialismo histórico, tal como assinala E. P. Thompson (1963), prolonga-se a visão “estática”, ou seja, a-histórica, que determina às classes sociais a qualidade das estruturas estabelecidas por relações de produção que se revelam por fora da subjetividade e das ações das pessoas, ou seja, antes de toda a história.

O materialismo histórico reconheceu, depois da Segunda Guerra Mundial, que a sua visão evolucionista e unidirecional das classes sociais e das sociedades de classe, apresentava problemas pendentes complicados. Em primeiro lugar, pela reiterada comprovação de que mesmo nos “centros”, algumas “classes pré-capitalistas”, a classe camponesa em particular, não saíam, nem pareciam dispostas a sair da cena histórica do “capitalismo”, enquanto outras, as classes médias, tendiam a crescer conforme o capitalismo se desenvolvia. Em segundo lugar, porque não era suficiente a visão dualista da passagem entre “pré-capitalismo” e “capitalismo” em relação às experiências do “Terceiro Mundo”, onde configurações de poder muito complexas e heterogêneas não correspondem às sequências e etapas esperadas na teoria

eurocêntrica do capitalismo. Mas, porque não foi possível conseguiu encontrar uma saída teórica a partir da experiência histórica, apenas se chegou à proposta de “articulação de modos de produção”, sem se abandonar a ideia da sequência entre eles. Ou seja, tais “articulações” não deixam de ser conjunturas da transição entre os modos “pré-capitalistas” e o “capitalismo”.²³ Doutro modo, consistem na coexistência — obviamente transitória — do passado e do presente da sua visão histórica!

Ao materialismo histórico é-lhe alheia e hostil a ideia de que não se trata mais de “modos de produção” articulados, mas do capitalismo como estrutura mundial de poder dentro do qual e ao seu serviço se articulam todas as formas historicamente conhecidas de trabalho, de controle e de exploração do trabalho. Mas é assim, apesar de tudo, como existe o poder capitalista mundial, colonial/moderno. E isso é finalmente visível para todos no momento da globalização.

5. O Conceito de Classe: da “Natureza” à “Sociedade”?

A ideia de “classe” foi introduzida nos estudos sobre a “natureza” ainda antes de ser sobre a “sociedade”. Foi o “naturalista” sueco Linneo o primeiro a usá-la na sua famosa “classificação” botânica do século XVIII. Ele descobriu que era possível classificar as plantas segundo o número e a disposição dos estames das flores porque estas tendem a permanecer sem alterações no decurso da evolução.²⁴

Não parece ter sido, e provavelmente não foi, basicamente diferente a maneira de conhecer que levou, primeiro, os historiadores franceses do século XVIII, e depois os saint-simonianos das primeiras décadas do século XIX, a diferenciar “classes” de gentes na população europeia. Para Linneo as plantas estavam ali, no “reino vegetal”, dadas, e a partir de algumas das suas características empiricamente diferenciáveis, podiam ser “classificadas”. Os que estudavam e debatiam a sociedade da Europa Centro-Nórdica no final do século XVIII e no início do século XIX aplicaram a mesma perspectiva às pessoas e verificaram que era possível “classificá-las” também a partir das suas características mais constantes e diferenciáveis (empiricamente, o seu lugar nos pares riqueza e pobreza, mando e obediência). Foi uma descoberta saintsimoniana verificar que a fonte principal dessas diferenças estava no

controle do trabalho e seus produtos e dos recursos da natureza empregues no trabalho. Os teóricos do materialismo histórico, desde o fim do século XIX, não produziram rupturas ou mutações decisivas quanto a esta perspectiva de conhecimento.

Obviamente, ao transferir o substantivo classe do mundo da “natureza” para o da “sociedade”, era indispensável associá-lo com um adjetivo que legitimasse essa deslocação: a classe deixa de ser botânica e transforma-se em social. Mas esta deslocação foi basicamente semântica. O novo adjetivo não podia ser capaz, por si só, quer de cortar o cordão umbilical que amarrava o recém-nascido conceito ao ventre naturalista, quer de lhe proporcionar uma atmosfera epistémica alternativa para o seu desenvolvimento. No pensamento eurocêntrico, herdeiro do Iluminismo Continental,²⁵ a sociedade era um organismo, uma ordem dada e fechada. E as classes sociais foram pensadas como categorias já dadas na “sociedade” como acontecia com as classes de plantas na “natureza”.

Deve ter-se em conta, em relação a estas questões, que outros termos têm a mesma origem naturalista, comum: estrutura, processos, organismo, termos que no eurocentrismo passam ao conhecimento social com as mesmas amarras cognitivas que o termo classe. A óbvia vinculação entre a ideia eurocêntrica das classes sociais com as ideias de estrutura como uma ordem dada na sociedade, e de processo como algo que tem lugar numa estrutura, e de todas elas com as ideias organísticas e sistémicas da ideia de totalidade, ilumina claramente a persistência nelas de todas as marcas cognoscitivas da sua origem naturalista e através delas, da sua duradoura impressão sobre a perspectiva eurocêntrica no conhecimento histórico-social.

Não se poderia entender, nem explicar, de outro modo, a ideia do materialismo histórico ou a dos sociólogos da “sociedade industrial”, segundo a qual as pessoas são “portadoras” das determinações estruturais de classe e devem consequentemente agir segundo elas. Os seus desejos, preferências, intenções, volições, decisões e ações são configurados segundo essas determinações e devem responder a elas.

O problema criado pela inevitável distância entre o pressuposto e a subjetividade e a conduta externa das gentes assim “classificadas”, sobretudo entre às “classes” dominadas, encontrou no materialismo histórico uma impossível solução: tratava-se de um problema da consciência e este podia ser

ou levado até aos intelectuais (Kautsky — Lenine), tal como o pólen é levado às plantas pelas abelhas; ou ir-se elaborando e desenvolvendo numa progressão orientada para uma impossível “consciência possível” (Lukacs, 1923).²⁶

6. Reduccionismo e A-historicidade na Teoria Eurocêntrica das Classes Sociais

A marca naturalista, positivista e marxo-positivista da teoria eurocêntrica das classes sociais implica também duas questões cruciais: 1) Na sua origem, a teoria das classes sociais está pensada exclusivamente sobre a base da experiência europeia a qual, por sua vez, está pensada, obviamente, segundo a perspectiva eurocêntrica, ou seja, distorcida. 2) Por essa mesma razão, para os saint-simonianos e para os seus herdeiros do materialismo histórico, as únicas diferenças que são percebidas entre os europeus como realmente significativas — uma vez abolidas as hierarquias nobiliárias pela Revolução Francesa — referem-se à riqueza/pobreza e ao mando/obediência. E essas diferenças remetem, por um lado, ao lugar e aos papéis das pessoas em relação ao controle do trabalho e dos recursos que na natureza servem para trabalhar, o que será a seu tempo nomeado como “relações de produção”. Por outro lado, aos lugares e papéis das pessoas no controle da autoridade e, conseqüentemente, do Estado. As outras diferenças que na população europeia dos séculos XVIII e XIX estavam vinculadas a diferenças de poder, principalmente de sexo e idade, nessa perspectiva são vistas como “naturais”, ou seja, fazem parte da classificação na “natureza”.

Por outras palavras, a teoria eurocêntrica sobre as classes sociais, e não somente no materialismo histórico marxo-positivista, ou entre os weberianos ou nos descendentes de ambos, mas no próprio Marx, é reducionista: refere-se única e exclusivamente a um único dos meios do poder: o controle do trabalho e dos seus recursos e produtos. E isso é especialmente notável sobretudo em Marx e nos seus herdeiros, uma vez que, não obstante, o seu propósito formal seja estudar, entender e alterar ou destruir o poder na sociedade, todas as outras instâncias da existência social onde se formam relações de poder entre as pessoas não são consideradas em absoluto ou são consideradas apenas como derivativas das “relações de produção” e determinadas por elas.

Tudo isso significa que a ideia de classes sociais é elaborada no pensamento

eurocêntrico, entre o fim do século XVIII e o fim do século XIX, quando a percepção da totalidade a partir da Europa, nessa altura o “centro” do mundo capitalista, tinha já sido definitivamente organizada como uma dualidade histórica: a *Europa* (e neste caso sobretudo a Europa Central e Inglaterra) e a *Não-Europa*. E esta dualidade implicava, além do mais, que muito de tudo o que era a Não-Europa, ainda que existisse no mesmo cenário temporal, na realidade correspondia ao passado de um tempo linear cujo ponto de chegada era (é), obviamente, a Europa.

Na Não-Europa existiam nesse mesmo tempo, século XIX, todas as formas não-salariais do trabalho. Mas desde o saint-simonismo até hoje, no eurocentrismo são o passado “pré-capitalista” ou “pré-industrial”. Ou seja, essas classes sociais são “pré-capitalistas” ou não existem. Na Não-Europa tinham sido impostas identidades “raciais” não-europeias ou “não-brancas”. Mas elas, como a idade ou o género entre os “europeus”, correspondem a diferenças “naturais” de poder entre “europeus” e “não-europeus”. Na Europa estavam em formação ou já estavam formadas as instituições “modernas” de autoridade: os “estados-nação modernos” e as suas respectivas “identidades”. Na Não-Europa só eram percebidas as tribos e as etnias, ou seja, o passado “pré-moderno”.

Estes elementos “pré-modernos” destinavam-se a ser substituídos no futuro por Estados-Nação-come-na Europa. A Europa é civilizada. A Não-Europa é primitiva. O sujeito racional é Europeu. A Não-Europa é objeto de conhecimento. Como corresponde, a ciência que estudará os Europeus chamar-se-á “sociologia”. A que estudará os Não-Europeus chamar-se-á “etnografia”.

7. Teoria das Classes Sociais ou Teoria da Classificação Social?

Nesta altura do debate não é, pois, suficiente mantermo-nos nos conhecidos parâmetros, porque isso não esgota a questão, nem resolve os problemas colocados ao conhecimento e à ação. Limitarmo-nos a insistir que é necessário historizar a questão das classes sociais, ou seja, fazer uma referência à história concreta de pessoas concretas, em vez de manter uma visão “estática” ou a-histórica das classes sociais, ou pôr Weber no lugar de Marx, ou ainda explorar os seus entrecruzamentos viáveis como costuma acontecer na sociologia escolar, passou a ser inoportuno. Em qualquer dessas opções e em todas juntas, trata-se somente de classificar as pessoas por algumas das suas características

diferenciais, não havendo realmente nada fundamental a ganhar se são estas ou aquelas características que se escolhem, ou devem ser escolhidas, para que a operação classificatória seja menos “ideológica” e se torne mais “objetiva”.

Com a classificação dos elementos da “natureza” o que importava era, como correspondia à racionalidade cartesiana, descobrir as “propriedades” que “definem”, ou seja, distinguem e ao mesmo tempo relacionam com determinados “objetos” entre si ou, por outras palavras, os distinguem individualmente e mostram o seu género próximo e a sua diferença específica. Mas com a questão das classes sociais, o que realmente está em jogo — e esteve desde o início no propósito de quem introduziu a ideia —, é algo radicalmente diferente: a questão do poder na sociedade. E o problema é que nenhuma daquelas opções, nem juntas, nem separadas, está apta para permitir apreender e indagar a constituição histórica do poder, muito menos a do poder capitalista, mundial e colonial/moderno. Por tudo isso, é pertinente sair da teoria eurocêntrica das classes sociais e avançar para uma teoria histórica de classificação social. O conceito de classificação social, nesta proposta, refere-se aos processos de longo prazo nos quais os indivíduos disputam o controle dos meios básicos de existência social e de cujos resultados se configura um padrão de distribuição do poder centrado em relações de exploração/dominação/conflito entre a população de uma sociedade e numa história determinada.

Já foi assinalado que o poder, nesta perspectiva, é uma malha de relações de exploração/dominação/conflito que se configuram entre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da “natureza”, do sexo, da subjetividade e da autoridade. Portanto, o poder não se reduz às “relações de produção”, nem à “ordem e autoridade”, separadas ou juntas. E a classificação social refere-se aos lugares e aos papéis das gentes no controle do trabalho, dos seus recursos (incluindo os da “natureza”) e seus produtos; do sexo e seus produtos; da subjetividade e dos seus produtos (antes de tudo o imaginário e o conhecimento); e da autoridade, dos seus recursos e dos seus produtos.

Nesse sentido específico, qualquer teoria possível de classificação social das pessoas exige necessariamente um indagar na história sobre as condições e as determinações de uma dada distribuição de relações de poder numa dada sociedade. Porque é essa distribuição de poder entre as pessoas de uma sociedade o que as *classifica socialmente*, determinando as suas recíprocas relações e gera as suas diferenças sociais, já que as suas características

empiricamente observáveis e diferenciáveis são resultados dessas relações de poder, dos seus sinais e das suas marcas. Pode-se partir destas para um primeiro momento e um primeiro nível de apreensão das relações de poder, mas não tem sentido fazer residir nelas a natureza do seu lugar na sociedade. Ou seja, a sua *classe social*.

8. A Heterogeneidade da Classificação Social

Na América, no capitalismo mundial, colonial/moderno, os indivíduos classificam-se e são classificados segundo três linhas diferentes, embora articuladas numa estrutura global comum pela colonialidade do poder: trabalho, raça, gênero. A idade não chega a ser inserida de modo equivalente nas relações sociais de poder, mas sim em determinados meios do poder. Esta articulação estrutura-se em torno de dois eixos centrais: o controle de produção de recursos de sobrevivência social e o controle da reprodução biológica da espécie. O primeiro implica o controle da força de trabalho, dos recursos e produtos do trabalho, o que inclui os recursos “naturais” e se institucionaliza como “propriedade”. O segundo implica o controle do sexo e dos seus produtos (prazer e descendência), em função da “propriedade”. A “raça” foi incorporada ao capitalismo eurocentrado em função de ambos os eixos. E o controle da autoridade organiza-se para garantir as relações de poder assim configuradas.

Nesta perspectiva, as “classes sociais” resultantes são heterogêneas, descontínuas e conflituosas. E estão articuladas também de modo heterogêneo, descontínuo e conflituoso. A colonialidade do poder é o eixo que as articula numa estrutura comum do poder, como será demonstrado mais adiante. Enquanto todos os elementos que concorrem para a constituição de um padrão de poder são de origem, forma e caráter descontínuos, heterogêneos, contraditórios e conflituosos no espaço e no tempo — ou seja, mudam ou podem mudar em cada uma dessas instâncias em função das suas cambiantes relações com cada um dos outros —, as relações de poder não são, e não podem ser, um gênero de nichos estruturais preexistentes pelos quais as pessoas são distribuídas, e que assumem estas ou aquelas características, e onde as pessoas se comportam ou devem comportar-se harmonicamente.

O modo como as pessoas chegam a ocupar total ou parcialmente, transitória ou estavelmente, um lugar e um papel em relação ao controle das instâncias centrais do poder, é conflituoso. Ou seja, consiste numa disputa, violenta ou

não, em derrotas e em vitórias, em resistências e em avanços e retrocessos. Acontece em termos individuais e/ou coletivos, com lealdades e traições, persistências e deserções. E uma vez que toda a estrutura de relações é uma articulação de meios e dimensões descontínuos, heterogêneos e conflituosos, os lugares e os papéis não têm necessariamente nem podem ter as mesmas colocações e relações em cada meio da existência social, ou ainda a cada momento do respectivo espaço/tempo. Ou seja, os indivíduos podem ter, por exemplo, um lugar e um papel em relação ao controle do trabalho e outro diferente e até oposto em relação ao controle do sexo ou da subjetividade, ou nas instituições de autoridade. E nem sempre os mesmos no decurso do tempo.

Deste ponto de vista, a ideia eurocêntrica que os indivíduos num dado momento de um padrão de poder ocupam certos lugares e exercem certos papéis, e que por isso constituam uma comunidade ou um sujeito histórico, aponta numa direção historicamente inconclusiva. Semelhante ideia só seria admissível se fosse possível admitir também que tais indivíduos ocupassem lugares e cumprissem papéis simetricamente consistentes entre si em cada uma das instâncias centrais do poder.

A distribuição dos indivíduos nas relações de poder tem, conseqüentemente, o caráter de processos de classificação, desclassificação e reclassificação social de uma população, ou seja, daquela distinção que ocorre num padrão societal de poder de longa duração. Não se trata aqui somente do facto que as pessoas mudam e possam mudar o seu lugar e os seus papéis num padrão de poder, mas que tal padrão está sempre em questão, uma vez que os indivíduos disputam constantemente o tempo e os recursos, razões e necessidades desses conflitos nunca são os mesmos a cada momento de uma longa história. Por outras palavras, o poder está sempre em estado de conflito e em processos de distribuição e de redistribuição. Os seus períodos históricos podem ser diferenciados, precisamente, em relação a tais processos.

9. A Produção do Sujeito Coletivo

Não cabe aqui um debate mais focalizado sobre a questão do “sujeito histórico”, tal como este foi colocado pelas correntes pós-modernistas.

Por agora, creio ser necessário indicar, apenas, em primeiro lugar, o meu cepticismo em relação à noção de “sujeito histórico” porque remete, talvez

inevitavelmente, para a herança hegeliana não de todo “invertida” no materialismo histórico. Ou seja, a um certo olhar teleológico da história a um “sujeito” orgânico ou sistêmico portador do movimento respectivo, orientado numa direção já determinada. Tal “sujeito” só pode existir, em qualquer caso, não como histórico, mas, pelo contrário, como metafísico.

Por outro lado, a simples negação de toda a possibilidade de subjetificação de um conjunto de indivíduos, da sua constituição como sujeito coletivo sob certas condições e durante um certo tempo, vai diretamente contra a experiência histórica, se não se admitir que o que se pode chamar “sujeito”, não só coletivo, mas até mesmo individual, é sempre constituído por elementos heterogêneos e descontínuos, e que se transforma numa unidade só quando esses elementos se articulam em torno de um eixo específico, sob condições concretas, em relação a necessidades concretas, e de modo transitório.

De uma proposta alternativa ao eurocentrismo não se depreende, conseqüentemente, que uma população afetada, num momento e numa forma do processo de classificação social, não chegue a ter os traços de um grupo real, de uma comunidade e de um sujeito social. Mas tais traços só se constituem como parte e resultado de uma história de conflitos, de um padrão de memória associado a essa história e que é entendido como uma identidade e que produz uma vontade e uma decisão de entrançar as heterogêneas e descontínuas experiências particulares numa articulação subjetiva coletiva, que se constitui num elemento das relações reais materiais. As lutas coletivas de setores de trabalhadores, que chegam a organizar-se em sindicatos, em partidos políticos; ou as de identidades chamadas “nacionais” e/ou “étnicas”; de comunidades inclusive muito mais amplas que se agrupam como identidades religiosas e que perduram por longos prazos, são exemplos históricos de tais processos de subjetificação de amplas e heterogêneas populações, que são inclusive descontínuos no tempo e no espaço. E, muito notoriamente, aquelas identidades que chegaram a constituir-se nos últimos 500 anos, precisamente, em torno das “raças”.²⁷

Contudo, nem todos os processos de subjetificação social ou de constituição de sujeitos coletivos podem ser reconhecidos como processos de classificação societal. E nalguns dos casos estamos perante problemas restritos de formação de identidades, de um processo identitário que não coloca em questão, de maneira alguma, essas instâncias de poder societal. *Da nossa perspectiva, só os processos de subjetificação cujo sentido é o conflito em torno da*

exploração/dominação, constituem um processo de classificação social.

No capitalismo mundial, são a questão do trabalho, da “raça” e do “gênero”, as três instâncias centrais a respeito das quais se ordenam as relações de exploração/dominação/conflito. Portanto, os processos de classificação social consistirão, necessariamente, em processos onde essas três instâncias se associam ou se dissociam em relação ao complexo exploração/dominação/conflito. Das três instâncias, é o trabalho, ou seja, a exploração/dominação, o que se coloca como o meio central e permanente. A dominação torna possível a exploração e não a encontramos atuando separadamente senão em casos raros. As outras instâncias são, antes do mais, instâncias de dominação, já que a exploração sexual, especificamente, é descontínua. Ou seja, enquanto a relação de exploração/dominação entre capital-trabalho é contínua, o mesmo tipo de relação homem-mulher não acontece em todos os casos, nem em todas as circunstâncias; neste sentido, não é contínua. Também na relação entre “raças” se trata, antes do mais, de dominação. Finalmente, a articulação entre instâncias de exploração e dominação é heterogênea e descontínua. Da mesma maneira, a classificação social como um processo em que as três instâncias estão associadas/dissociadas tem também, necessariamente, essas características.

Uma ideia, que originalmente foi proposta com claro caráter histórico por Marx, foi depois mistificada pelo materialismo histórico: o interesse de classe. Na medida em que a ideia de classe se tornou reducionista e se a historizou, o *interesse de classe* no capitalismo foi reduzido à relação entre capital e salário. Os outros trabalhadores foram sempre vistos como secundários e suscetíveis de ser subordinados aos dos operários assalariados, em particular à chamada classe operária industrial.²⁸

O que se passará, no entanto, se se assumir, como é imperativo hoje, que o capitalismo articula e explora os trabalhadores sob todas as formas de trabalho e que os mecanismos de dominação usados para esse efeito, “raça”, “gênero”, são usados diferenciadamente nesse heterogêneo universo de trabalhadores?

Em primeiro lugar, o conceito de interesse de classe requer também ser pensado em termos da sua heterogeneidade histórico-estrutural. Em seguida, é necessário estabelecer, para cada momento e para cada contexto específico, o eixo comum de relação de exploração/dominação/conflito entre todos os trabalhadores, submetidos a todas as formas de trabalho e a todas as formas de

dominação, e o capital e os seus funcionários.

Por essas razões, e no que concerne à classificação social ou processos de subjetificação social perante a exploração/dominação, a questão central é a determinação das condições históricas específicas em relação às quais é possível entender os modos, os níveis e os limites da associação dos indivíduos implicados nessas três instâncias (trabalho, “género”, e “raça”), num período e num contexto específicos.

De todos os modos, nenhum processo de classificação social, de subjetificação dos indivíduos perante o capitalismo, poderá ser suficientemente seguro para se reproduzir e se sustentar durante o período necessário para levar às vítimas da exploração/dominação capitalista a sua libertação, se — da perspectiva imediata dos indivíduos concretos implicados —, essas três instâncias forem entendidas e manipuladas de modo separado ou, pior, em conflito. Não é por acaso que manter, acentuar e aprofundar entre os explorados/dominados a percepção dessas diferenciadas situações em relação ao trabalho, à “raça” e ao “género, foi e continua a ser, um meio extremamente eficaz dos capitalistas para manter o controle do poder. A colonialidade do poder tem tido nesta história o papel central.

10. Colonialidade do Poder e Classificação Social

Na história conhecida anterior ao capitalismo mundial pode-se verificar que nas relações de poder, certos atributos da espécie tiveram um papel central na classificação social das pessoas: sexo, idade e força de trabalho são sem dúvida os mais antigos. Da América, acrescentou-se o fenótipo. O sexo e a idade são atributos biológicos diferenciais, ainda que o seu lugar nas relações de exploração/dominação/conflito esteja associado à elaboração desses atributos como categorias sociais. Por outro lado, a força de trabalho e o fenótipo não são atributos biológicos diferenciais. A cor da pele, a forma e a cor do cabelo, dos olhos, a forma e o tamanho do nariz etc., não têm nenhuma consequência na estrutura biológica do indivíduo e certamente menos ainda nas suas capacidades históricas. E, do mesmo modo, ser trabalhador “manual” ou “intelectual” não tem relação com a estrutura biológica. Por outras palavras, o papel que cada um desses elementos joga na classificação social, ou seja, na distribuição do poder, não tem nada a ver com a biologia, nem com a “natureza”. Tal papel é o resultado das disputas pelo controle dos meios sociais. Da mesma maneira, a

“naturalização” das categorias sociais que dão conta do lugar desses elementos no poder, é um produto histórico-social vazio. O facto de que as características que identificam lugares e papéis nas relações de poder tenham todas a pretensão de ser simplesmente nomes de fenómenos “naturais”, possuam ou não alguma referência real na “natureza”, é uma indicação muito eficaz de que o poder, todo o poder, requer esse mecanismo subjetivo para a sua reprodução. E é interessante indagar porquê.

Enquanto a produção social da categoria “género” a partir do sexo é, sem dúvida, a mais antiga na história social, a produção da categoria “raça” a partir do fenótipo é relativamente recente e a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de poder tem apenas 500 anos, começa com a América e a mundialização do padrão de poder capitalista.²⁹

As diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos foram usadas como justificação da produção da categoria “raça”, embora se trate, antes do mais, de uma elaboração das relações de dominação como tais.³⁰ A importância e o significado da produção desta categoria para o padrão mundial do poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno dificilmente poderiam ser exageradas: a atribuição das novas identidades sociais resultantes e sua distribuição pelas relações do poder mundial capitalista estabeleceu-se e reproduziu-se como a forma básica da classificação societal universal do capitalismo mundial; estabeleceu-se também como o fundamento das novas identidades geoculturais e das suas relações de poder no mundo. E, também, chegou a ser a parte por detrás da produção das novas relações intersubjetivas de dominação e de uma perspectiva de conhecimento mundialmente imposta como a única racional.

A “racialização” das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade. Converteu-se, assim, no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/moderno e atravessou — invadindo — cada uma das áreas da existência social do padrão de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno.

Faz falta estudar e estabelecer de modo sistemático (não sistémico) as implicações da colonialidade do poder no mundo capitalista.³¹ Nos limites deste texto, limitar-me-ei a propor um esquema das principais questões.

I. Colonialidade da Classificação Social Universal do Mundo Capitalista

1) O que começou na América foi mundialmente imposto. A população de todo o mundo foi classificada, antes de mais, em identidades “raciais” e dividida entre os dominantes /superiores “europeus” e os dominados/inferiores “não-europeus”.

2) As diferenças fenotípicas foram usadas, definidas, como expressão externa das diferenças “raciais”. Num primeiro período, principalmente a “cor” da pele e do cabelo e a forma e cor dos olhos. Mais tarde, nos séculos XIX e XX, também outros traços, como a forma da cara, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz.

3) A “cor” da pele foi definida como marca “racial” diferencial mais significativa, por ser mais visível, entre os dominantes/superiores ou “europeus”, de um lado, e o conjunto dos dominados/inferiores “não-europeus”, do outro.

4) Desse modo, adjudicou-se aos dominadores/superiores “europeus” o atributo de “raça branca” e a todos os dominados/inferiores “não-europeus” o atributo de “raças de cor”.³² A escala de gradação entre o “branco” da “raça branca” e cada uma das outras “cores” da pele, foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação social “racial”.

II. Colonialidade da Articulação Política e Geocultural

1) Os territórios e as organizações políticas de base territorial, colonizados parcial ou totalmente, ou não colonizados, foram classificados pelo padrão eurocentrado do capitalismo colonial/moderno, precisamente, segundo o lugar que as “raças” e as suas respectivas “cores” tinham em cada caso. Assim se articulou o poder entre a “Europa”, a “América”, a “África”, a “Ásia” e muito mais tarde, a “Oceânia”. Isso facilitou a “naturalização” do controle eurocentrado dos territórios, dos recursos de produção na “natureza”. E cada uma dessas categorias impostas desde o eurocentro do poder terminou sendo aceite até hoje, pela maioria, como expressão da “natureza” e da geografia, e não da história do poder no planeta.

2) Os grupos dominantes das “raças” não-“brancas” foram obrigados a ser tributários, ou seja, intermediários na cadeia de transferência de valor e de riquezas da “periferia colonial” para o “eurocentro” ou associados dependentes.

3) Os estados-nação do centro constituíram-se, tendo, primeiro, como

contrapartida os estados coloniais e, depois, os estados-nacional dependentes. Como parte dessa relação, os processos de cidadanização, de representação desigual mas real dos diversos setores sociais, a retribuição em serviços públicos da produção e da tributação dos trabalhadores,³³ não deixou de ser, definitivamente, privilégio do centro, porque o seu custo é pago, em ampla medida, pela exploração do trabalho da periferia colonial em condições não democráticas e não nacionais, ou seja, como sobre-exploração.

4) Devido a essas determinações, todos os países cujas populações são na sua maioria vítimas de relações “racista/eticistas” de poder, não conseguiram sair da “periferia colonial” na disputa pelo “desenvolvimento”. E os países que chegaram a incorporar-se no “centro” ou estão a caminho dele, são aqueles cujas sociedades ou não têm relações de colonialidade — porque, precisamente, não foram colônias europeias, ou o foram de modo muito curto e muito parcial (ex. Japão, Taiwan, China) —, ou onde as populações colonizadas foram inicialmente minorias pequenas, como os “negros” na constituição dos Estados Unidos da América do Norte, ou onde as populações nativas foram reduzidas a minorias isoladas, se não mesmo exterminadas, como nos Estados Unidos, Canadá, Austrália ou Nova Zelândia.³⁴

5) De onde se depreende, de novo, que a colonialidade do poder implica, nas relações internacionais de poder e nas relações internas dentro dos países, o que na América Latina foi denominada de dependência histórico-cultural.³⁵

III. *Colonialidade da Distribuição Mundial do Trabalho*

Não menos decisiva para o capitalismo eurocentrado colonial/moderno foi a distribuição mundial de trabalho em torno da colonialidade do poder. O capitalismo organizou a exploração do trabalho numa complexa engrenagem mundial em torno do predomínio da relação capital-salário. Para muitos dos teóricos, é nisto que consiste todo o capitalismo. Tudo o resto é pré-capitalista e, dessa maneira, externo ao capital. Contudo, a partir do exemplo da América sabemos que a acumulação capitalista até aqui não prescindiu, em momento algum, da colonialidade do poder.³⁶ O esquema de um mundo capitalista dualmente ordenado em “centro” e “periferia”, não é arbitrário precisamente por essa razão, ainda que provavelmente teria sido melhor pensar em “centro colonial” e “periferia colonial” (no sentido da colonialidade e não só, e apenas, do colonialismo), para evitar a secreção “naturalista” físico-geográfica da imagem.

No “centro” (eurocentro), a forma não só estruturalmente, mas também, a longo prazo, demograficamente dominante, da relação capital-trabalho, foi a salarial. Ou seja, a relação salarial foi, principalmente, “branca”. Na “periferia colonial”, pelo contrário, a relação salarial foi com o tempo estruturalmente dominante, mas sempre minoritária na demografia como em tudo o resto, enquanto as mais espalhadas e setorialmente dominantes foram todas as outras formas de exploração do trabalho: escravidão, servidão, produção mercantil simples, reciprocidade. Mas todas elas estiveram, à partida, articuladas sob o domínio do capital e em seu benefício.

Globalmente, a relação salarial foi sempre, até hoje, a menos espalhada, geográfica e demograficamente falando. O universo mundial do trabalho e dos trabalhadores do capital foi feito em sentidos diversos e heterogêneos. Consequentemente, as “classes sociais” entre a população do mundo não só não se reduziram ao lugar dos indivíduos no controle do trabalho e dos seus produtos, como também, nesse meio restrito, ficaram ordenadas em função da base principal da colonialidade do poder.

No eurocentro, pensado de modo isolado e separado da “periferia colonial”, a classificação social apareceu, inevitavelmente, apenas ligada à relação ao trabalho, já que os “europeus” não se então viam como “racialmente” diferenciados; pelo contrário, hoje em dia isto seria percebido de imediato, quando as populações vítimas da colonialidade do poder conseguiram instalar-se nas sedes originais dos colonizadores. As “classes sociais” foram, por isso, conceptualmente separadas e diferenciadas das “raças” e as suas recíprocas relações foram pensadas como externas.

Globalmente, no entanto, como foi sempre a própria condição da existência do capitalismo, as “classes sociais” foram diferenciadamente distribuídas entre a população do planeta com base na colonialidade do poder. No “eurocentro”, o que dominam são Capitalistas. Os dominados são os assalariados, as classes médias, os camponeses independentes. Na “periferia colonial”, os dominantes são os Capitalistas Tributários e/ou Associados Dependentes. Os dominados são escravos, servos, pequenos produtores mercantis independentes, assalariados, classes médias, camponeses.

Esta classificação social diferenciada entre o centro e a periferia colonial foi o mecanismo central da engrenagem de acumulação global em benefício do centro. De facto, foi o que permitiu produzir, manter e custear a lealdade dos

explorados/dominados “brancos” perante as “raças”, sobretudo na “periferia colonial”, mas também dentro do “centro”, como acabou de acontecer sobretudo nos Estados Unidos.

IV. *Colonialidade das Relações de Género*

As relações entre os “géneros” foram também ordenadas em torno da colonialidade do poder.

1) Em todo o mundo colonial, as normas e os padrões formal-ideais de comportamento sexual dos géneros e, conseqüentemente, os padrões de organização familiar dos “europeus” estão diretamente assentes na classificação “racial”: a liberdade sexual dos homens e a fidelidade das mulheres foi, em todo o mundo eurocentrado, a contrapartida do “livre” — ou seja, não pago como na prostituição, a mais antiga na história — acesso sexual dos homens “brancos” às mulheres “negras” e “índias”, na América, “negras”, em África, e de outras “cores” no resto do mundo submetido.

2) Na Europa, por outro lado, foi a prostituição das mulheres a contrapartida do padrão de família burguesa.

3) A unidade e integração familiar, impostas como eixos do padrão da família burguesa do mundo eurocentrado, foram a contrapartida da continuada desintegração das unidades de parentesco pais-filhos nas “raças” não-“brancas”, apropriáveis e distribuíveis não só como mercadorias, mas diretamente como “animais”. Em particular, entre os escravos “negros”, já que sobre eles essa forma de dominação foi mais explícita, imediata e prolongada.

4) A característica hipocrisia subjacente às normas e valores formal-ideais da família burguesa, não é, desde então, alheia à colonialidade do poder.

V. *Colonialidade das Relações Culturais ou Intersubjetivas*

Já ficaram anotadas muitas das implicações mais importantes da hegemonia do eurocentrismo nas relações culturais, intersubjetivas em geral no mundo do capitalismo colonial/moderno.³⁷ Aqui, vale apenas anotar o seguinte:

1) Em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura societal, a população colonizada foi despojada dos seus saberes intelectuais e dos seus meios de expressão exteriorizantes ou objetivantes. Foram reduzidas à condição de indivíduos rurais e iletrados.³⁸

2) Nas sociedades onde a colonização não conseguiu a total destruição

societal, as heranças intelectual e estética visual não puderam ser destruídas. Mas foi imposta a hegemonia da perspectiva eurocêntrica nas relações inter-subjetivas com os dominados.

3) A longo prazo, em todo o mundo eurocentrado foi-se impondo a hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e produção de conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi, demonstradamente, colonizado.

4) *Last but not least*, a hegemonia eurocêntrica na cultura do mundo capitalista implicou uma maneira mistificada de perspectiva da realidade, quer se trate do “centro”, que da “periferia colonial”. Mas os seus efeitos sobre a última, no que concerne ao conhecimento e à ação, foram quase sempre historicamente conducentes a becos sem saída. A questão nacional, a questão da revolução, a questão da democracia são talvez dos exemplos mais emblemáticos.

VI. *Dominação/Exploração, Colonialidade e Corporeidade*

Há uma relação clara entre a exploração e a dominação: nem toda a dominação implica exploração. Mas esta não é possível sem aquela. A dominação é, portanto, *sine qua non* de todo o poder. Esta é uma velha constante histórica. A produção de um imaginário mitológico é um dos seus mecanismos mais característicos. A “naturalização” das instituições e das categorias, que ordenam as relações de poder que foram impostas pelos vencedores/dominadores, tem sido, até agora, o seu procedimento específico.

No capitalismo eurocentrado, é sobre a base da “naturalização” da colonialidade do poder que a cultura universal foi e continua a ser impregnada de mitologia e de mistificação na elaboração de fenómenos da realidade. A lealdade “racial” dos “brancos” perante as outras “raças”, serviu como pedra angular da lealdade, inclusive “nacional”, dos explorados e dominados “brancos” em relação aos seus exploradores em todo o mundo e, em primeiro lugar, no “eurocentro”.³⁹

A “naturalização” mitológica das categorias básicas da exploração/dominação é um instrumento de poder excepcionalmente poderoso. O exemplo mais conhecido é a produção do “género” como se fosse idêntico a sexo. Muitos indivíduos pensam que acontece o mesmo com “raça” em relação, sobretudo, à “cor”. Mas esta é uma confusão radical. Apesar de tudo, o sexo é

realmente um atributo biológico (implica processos biológicos) e algo tem a ver com “género”. Mas a “cor” é, literalmente, uma invenção eurocêntrica enquanto referência “natural” ou biológica de “raça”, já que nada tem a ver com a biologia. E, ainda por cima, a “cor” na sociedade colonial/moderna nem sempre foi o mais importante dos elementos de racialização efetiva e dos projetos de racialização, como no caso dos “arianos” em relação aos outros “brancos”, incluindo os “brancos judeus” e, mais recentemente, nos processos de “racialização” das relações israelo-árabes. Estas são, se mais fosse necessário, eficientes demonstrações históricas do caráter estritamente mítico-social da relação entre “cor” e “raça”.⁴⁰

“Raça” é uma categoria cuja origem intersubjetiva é, nesse sentido, demonstrável.⁴¹ Porquê, então, estar tão presente na sociedade “moderna”, tão profundamente injetado no imaginário mundial como se fosse realmente “natural” e material?

Sugiro um caminho de indagação: porque implica algo muito material, o “corpo” humano. A “corporalidade” é o nível decisivo das relações de poder. Porque o “corpo” implica a “pessoa”, se se libertar o conceito de “corpo” das implicações mistificadoras do antigo “dualismo” eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo etc.). E isso é o que torna possível a “naturalização” de tais relações sociais. Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu “corpo” quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de género, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo”.

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder, não só para terminar com o racismo, mas pela sua condição de eixo articulador do padrão universal do capitalismo eurocentrado. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser hoje a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas. O lugar central da “corporeidade” neste plano leva à necessidade de pensar, de repensar, vias específicas para a sua libertação, ou seja, para a libertação das pessoas, individualmente e em sociedade, do poder, de todo o poder. E a experiência histórica até aqui aponta para que há outro caminho senão a socialização radical

do poder para chegar a esse resultado. Isso significa a devolução aos próprios indivíduos, de modo direto e imediato, do controle das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjetividade e autoridade.

Referências bibliográficas

ANRUP, Roland. "Totalidad Social: unidad conceptual o unicidad real?", *La Revista de Extensión Cultural*, 20, p. 5-23, 1985.

CASANOVA, Pablo González. "Internal Colonialism and National Development", *Studies in Comparative International Development*, 1 (4), 1965.

DAHRENDORF, Ralf. *Class and Class Conflict in Industry Society*. Stanford: Stanford University Press, 1959.

DAVIS, Horace. *Nationalism and Socialism*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1967.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1986.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *El Antimperialismo y el APRA*. Santiago de Chile: Ercilla, 1932.

HINDESS, Barry; HIRST, Paul Q. *Pre-Capitalist Modes of Production*. Londres: Routledge, 1975.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 1985.

LARSON, James L. *Reason and Experience: the Representation of Natural Order in the Work of Carl Von Linné*. Berkeley: University of California Press, 1971.

LUKACS, Gyorgy. *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien uber Marxistische Dialektik*. Berlin: Malik-Verlag, 1923.

MACK, Raymond. *Race, Class and Power*. Nova Iorque: American Book Co., 1963

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1928.

MARKS, Jonathan. *Human Biodiversity. Games, Race and History*. Nova Iorque: Aldine de Gruyter, 1995.

MARX, Karl. "Carta a Weydemeyer (Londres, 5 de março de 1852)". In: *Marx-Engels: Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial Problemas, 1947, p.71-74.

——— [1867]. *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.

NICOLAUS, Martin. "Proletariat and Middle Class in Marx: Hegelian choreography and the Capitalist Dialectic", *Studies on the Left*, 7, p. 253-283, 1967.

PARKIN, Frank. *Marxism and Class Theory. A Bourgeois Critique*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1979.

POULANTZAS, Nicos. *Pouvoir et Classes Sociales*. Paris: Maspero, 1968.

PREBISCH, Raúl. *Hacia una Dinámica del Desarrollo Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

———. "Crítica al Capitalismo Periférico", *Revista da CEPAL*, 1º semestre, p. 7-73, 1976.

———. *Capitalismo Periférico, Crisis y Transformación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

QUIJANO, Aníbal. "La Imagen Saintsimoniana de la Sociedad Industrial", *Revista de Sociología*

(Universidad de San Marcos), 1964a, p. 1.

———. *Dominación y Cultura: lo Cholo en el conflicto cultural Peruano*. Lima: Mosca Azul, 1964b.

———. *Notas sobre el Concepto de Marginalidad Social*. Santiago de Chile: CEPAL, 1966.

———. *Naturaleza, Situación y Tendencias de la Sociedad Peruana*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO) da Universidad do Chile, 1969.

———. *Imperialismo, Clases Sociales y Estado en el Perú — 1895-1930*. Lima: Mosca Azul, 1978.

———. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1988.

———. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29), p. 11-29, 1991.

———. “‘Raza’, ‘Etnia’, ‘Nación’, cuestiones abiertas”, In: FORGES, Roland (org.). *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Ed. Amauta, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “América Latina en la Economía Mundial”, *Problemas del Desarrollo*, 24 (95), 1993a.

———. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, In: LANDER, Edgardo (org.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 1993b, p. 201-246.

———. *Future Antérieur: Amérique Latine, Démocratie et Exclusion*. Paris: l’Harmattan, 1994.

———. “Un Fantasma recorre el Mundo”, *Hueso Humero* (Lima), 34, p. 60-168, 1999.

———; WALLERSTEIN, Immanuel. “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System”, *International Journal of Social Sciences*, 134, p. 549-557, 1992.

SAINT-SIMON [1814]. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition* (introd. e notas de C. Bouglé e E. Halevy). Paris, 1929.

SCHELER, Max. *Der Formalism in der Ethik und die materiale Wertethik*. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaft, 1916.

SHANIN, Theodor. *The Late Marx: the Russian road*, Nova Iorque: Monthly Review Press, 1984.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Classes, Colonialism and Acculturation”, *Studies in Comparative International Development*, 1 (7), p. 53-77, 1965.

THOMSON, Edward Palmer. *The Making of the English Working Class*. Londres: V. Gollancz, 1963.

TOMICH, Dale. “World of Capital/Worlds of Labor: a global perspective”, In: HALL, John (org.). *Reworking Class*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997, p. 385-397.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. Nova Iorque: Academic Press, 1974.

———. *The Modern World System: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Nova Iorque: Academic Press, 1976.

———. *Mercantilism and the Consolidation of the European World-economy, 1600-1750*. Nova Iorque: Academic Press, 1980.

WOLP, Harold. *The Articulation of Modes of Production*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973.

WOOD, Ellen Meiskins. *A Retreat from Class: a new “true” socialism*. Londres: Verso, 1986.

WRIGHT, Erik Olin. *Class, Crisis and the State*. Londres: New Left Books, 1978.

———. *Classes*. Londres: Verso, 1985.

CAPÍTULO 3

Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos

*Paulin J. Hountondji**

A la mémoire de John Conteh-Morgan**

QUANDO FALAMOS DE ESTUDOS AFRICANOS, normalmente estamos a referir-nos não apenas a uma disciplina, mas a todo um leque de disciplinas cujo objeto de estudo é África.¹ Entre estas incluem-se, frequentemente, disciplinas como a “história africana”, “antropologia e sociologia africanas”, “linguística africana”, “política africana”, “filosofia africana” etc. Torna-se inevitável, por isso, colocar uma primeira questão: existirá algum tipo de unidade entre estas disciplinas? Será que apenas se relacionam individualmente com África, sem estarem interrelacionadas de uma qualquer forma? Será que simplesmente se sobrepõem umas às outras, estudando o mesmo objeto a partir de perspectivas e ângulos diferentes, ou serão, pelo contrário, interdependentes ao ponto de estarem sujeitas a crescer ou desaparecer juntas? Facilmente se depreende o que isto implica: se estas disciplinas não necessitam umas das outras, se cada uma delas consegue florescer por si só sem recorrer a disciplinas vizinhas, então não há qualquer necessidade de as reunir numa mesma instituição, nem de criar

institutos de estudos africanos.

Na verdade, partimos do pressuposto de que estas disciplinas estão de algum modo interrelacionadas e temos boas razões para o fazer. Por exemplo, entre a história africana e a sociologia africana existe, claramente, uma complementaridade objetiva, visto que a situação presente de qualquer sociedade decorre, direta ou indiretamente, do respectivo passado. Por outro lado, um bom conhecimento do presente e da lógica dos acontecimentos na vida atual pode oferecer pontos de vista úteis para compreender o passado. Assim, a sincronia remete para a diacronia e vice-versa. A história e a sociologia são apenas um exemplo. Podem encontrar-se relações similares entre todas as disciplinas que constituem os estudos africanos.

Mas há mais. Para além das ligações especiais que unem as disciplinas que estudam o mesmo objeto, existe uma solidariedade geral entre as ciências, tanto do ponto de vista intelectual como histórico. Os chamados estudos africanos não só se baseiam em metodologias e teorias que se consolidaram em vários campos — como a história geral, a sociologia, a linguística, a economia, a ciência política etc. — muito antes de terem sido aplicadas a África enquanto novo campo de estudo, como é, de resto, comum, em instituições académicas e de pesquisa, encontrar esta matéria associada a outras disciplinas, como sejam a matemática, a física, a informática, a biologia, a química, a geologia, a gestão e administração, a filosofia ou a engenharia. Em breves palavras, estas disciplinas são objeto de ensino e pesquisa para além dos próprios estudos africanos e das grandes disciplinas que lhes deram origem. Este quadro institucional não é exclusivo de Bayreuth. De facto, o mesmo se passa em todo o lado, tornando clara a interligação profunda entre as diversas áreas de pesquisa. Como é sabido, é essa interligação que está na raiz da própria ideia de universidade (*Universitas*) tal como foi tematizada, entre outros, por um homem que não foi um mero pensador, mas sim o verdadeiro fundador da *Wissenschaftspolitik* da Alemanha do século XIX: Wilhelm von Humboldt.

Todavia, pelo menos uma outra questão se coloca: quão africanos são os chamados estudos africanos? Por exemplo, por história africana entende-se normalmente o discurso histórico *sobre* África, e não necessariamente um discurso histórico proveniente de África ou produzido por africanos. Em termos gramaticais, referimo-nos à história *de* África: *historia Africae* em latim, em que *Africae*, genitivo de *Africa*, seria um genitivo objetivo, e não um genitivo subjetivo. Na mesma ordem de ideias, a sociologia ou a antropologia africanas

significam a sociologia ou antropologia *de* África enquanto genitivo objetivo, ou seja, um discurso sociológico ou antropológico *sobre* África e não uma tradição sociológica ou antropológica desenvolvida *por* africanos em África. Da mesma forma, a linguística africana é entendida como o estudo de línguas africanas e não necessariamente um estudo feito por africanos. Imaginemos um grupo de académicos africanos que estudem Japonês, por exemplo, ou Inglês, Alemão ou Português. Deles não se dirá que estão a contribuir para o desenvolvimento de uma tradição de pesquisa linguística em África, mas sim que estão a produzir uma linguística japonesa, inglesa, alemã ou portuguesa.

Ao longo do meu próprio percurso intelectual, fui sensibilizado para este problema e comecei a percepcioná-lo como problema ao ler livros sobre “filosofia africana” ou sistemas de pensamento africanos. Normalmente, os autores partiam do princípio de que os africanos não tinham consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas ocidentais, que os observavam a partir do exterior, poderiam traçar um quadro sistemático da sua sabedoria. É ao padre Placid Tempels, um missionário belga a trabalhar no antigo Congo Belga, que se deve a formulação mais explícita deste pressuposto:

Não esperemos que o primeiro negro com quem nos cruzamos na rua (sobretudo se for jovem) nos dê um quadro sistemático do seu sistema ontológico. Não obstante, esta ontologia existe; ela penetra e enforma todo o pensamento do primitivo e domina-lhe todo o comportamento. Recorrendo aos métodos de análise e síntese das nossas disciplinas intelectuais, podemos e, portanto, temos de auxiliar o “primitivo” a procurar, classificar e sistematizar os elementos do seu sistema ontológico (Tempels, 1969: 15).

E mais adiante:

Não pretendemos que os Bantus sejam capazes de nos presentear com um tratado filosófico acabado, já com todo o vocabulário próprio. É graças à nossa própria preparação intelectual que ele irá sendo desenvolvido de uma forma sistemática. Cabe-nos fornecer-lhes um quadro preciso da sua concepção das entidades, para que eles se reconheçam nas nossas palavras e concordem, dizendo: “Vós percebestes-nos, agora conheceis-nos completamente, “conheceis” da mesma forma que nós “conhecemos” (Tempels, 1969: 14).

O que está errado nesta pretensa inconsciência dos nativos em relação à sua própria filosofia é esta ser considerada a disciplina mais autoconsciente de todas, pelo menos numa certa tradição filosófica, precisamente aquela em que fui educado: a filosofia da consciência, tal como foi desenvolvida desde Platão até Husserl, passando por Descartes e Kant, para mencionar apenas algumas das mais importantes figuras de referência nesta tradição.²

O que mais me incomodava era o facto de um número crescente de

intelectuais africanos estarem a seguir nessa mesma direção. Os académicos africanos que se dedicavam à filosofia, dentro ou fora das universidades ocidentais, passavam a maior parte do tempo a redigir teses de mestrado, dissertações de doutoramento, artigos, livros e comunicações ou monografias de todo o tipo, sobre tópicos como a filosofia do ser entre os povos do Ruanda, o conceito de tempo entre os povos da África Oriental, a percepção dos velhos entre os Fulas da Guiné, a concepção Yoruba de ser humano, o pensamento metafísico dos Yoruba, a filosofia moral entre os Wolof, a doutrina Akan de Deus, a concepção da vida entre os Fon do Daomé etc. Eu achava estes temas interessantes *per se* e algumas das monografias bastante perspicazes. Contudo, não podia aceitar que o dever primeiro — e muito menos o dever único — dos filósofos africanos fosse descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados ou os pressupostos coletivos das suas comunidades. Por isso, defendi que aquilo que a maioria destes académicos estava realmente a produzir não era filosofia, mas sim etnofilosofia: estavam a escrever um capítulo específico da etnologia que visava estudar os sistemas de pensamento das sociedades habitualmente estudadas pela etnologia³ — independentemente da caracterização que se faça de tais sociedades.⁴

Ao mesmo tempo, contudo, chamei a atenção para a própria existência destas monografias. Para mim, elas faziam parte integrante da filosofia africana num sentido radicalmente novo. A meu ver, a filosofia africana não devia ser concebida como uma mundivisão implícita partilhada inconscientemente por todos os africanos. Filosofia africana não era senão uma filosofia feita por africanos. Existia uma contradição na filosofia ocidental, quando esta se considerava a mais autoconsciente de todas as disciplinas intelectuais, mas presumia ao mesmo tempo, que algumas filosofias não-ocidentais podiam ser desprovidas dessa consciência de si mesmas.

Voltei as atenções, portanto, para a existência de uma literatura filosófica africana. Logo a primeira frase do meu livro *African Philosophy, Myth and Reality*,⁵ de 1983, afirmava algo que hoje pode soar como uma verdade de la Palice, um lugar comum bastante simples mas que, devido ao panorama ideológico e intelectual da época, parecia conter uma novidade extraordinária: “*Por filosofia africana entendo um conjunto de textos*” (Hountondji, 1977, 1983).

Se este livro causou um impacto forte, ao ponto de ter recebido o prémio

Herskovitz em Los Angeles em 1984 e ter sido, posteriormente, selecionado, na Feira Internacional do livro, que decorreu em 2002 no Zimbábue, entre os melhores cem livros africanos do século XX, isso ter-se-á certamente devido a essa simples e aparentemente ingénuo afirmação, cujas implicações e consequências tinham, no entanto, um grande alcance.

Uma das implicações imediatas foi a seguinte: o novo conceito de filosofia africana permitiu estabelecer uma distinção entre africanistas e africanos no campo da filosofia. Muitos dos pensadores ocidentais que escreviam profusamente sobre os sistemas de pensamento africanos deixaram de poder ser vistos como pertencentes à filosofia africana entendida neste novo sentido, ao passo que as obras dos seus pares africanos faziam parte da escrita africana sobre a etnofilosofia e, por conseguinte, parte da literatura filosófica africana. Isto não significa que as obras escritas por africanos fossem melhores, seja em que acepção do termo for. Além do mais, ninguém pode ignorar a solidariedade temática ou até mesmo a cumplicidade intelectual existente entre a etnofilosofia africana e a não-africana, nem negar a filiação genealógica que faz com que a etnofilosofia africana seja filha do envolvimento ocidental com as mundivisões exóticas. No entanto, estabelecer este tipo de demarcação tornou possível chamar a atenção para a recepção africana das tradições de pesquisa ocidentais e levar os académicos africanos a assumir as suas responsabilidades intelectuais próprias.⁶

Há ainda uma outra implicação: a filosofia africana também inclui escritos que criticam ou põem em causa a etnofilosofia. Isto é um indício claro de que não existe qualquer unanimidade em África sobre esta questão concreta. Identificar filosofia africana com a bibliografia ou literatura filosófica africana permitiu ter noção das contradições e dos debates internos, das tensões intelectuais que dão vivacidade a esta filosofia e que fazem da cultura africana, no seu todo, uma cultura viva e não morta. A etnofilosofia baseava-se, entre outros pressupostos, na ideia de que, nas sociedades de pequena escala ou sociedades primitivas, como são chamadas, vigorava uma total unanimidade, com toda a gente a concordar, por assim dizer, com toda a gente. Além disso, essa pretensa unanimidade era vista como uma virtude, e o desacordo como algo mau ou perigoso. A este duplo pressuposto dei o nome de ilusão unânime. Em contraposição a isto, chamei a atenção para a virtude do pluralismo enquanto fator de progresso e para o facto de não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado o pluralismo ao longo

dos tempos e em vários domínios. No que diz respeito à filosofia, este tipo de pluralismo pareceu-me ser algo muito valioso e frutífero (Hountondji, 2002).

Desnecessário será dizer que a filosofia africana abrange todo um conjunto diverso de obras que pouco ou nada têm a ver com a questão concreta da existência de uma filosofia africana e que, portanto, não cabem dentro da classificação Etnofilosofia *versus* Filosofia Crítica. Alguns desses trabalhos levam por diante certas tentativas africanas no sentido de pensar, repensar ou simplesmente compreender a filosofia ocidental, bem como no sentido de uma apropriação, por assim dizer, das tradições de pensamento não-africanas. Assim se vai dando origem a interpretações africanas de Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl, da Escola Crítica de Frankfurt, de pensadores islâmicos e, no futuro, talvez de filosofias chinesas e indianas, bem como muitas outras tradições intelectuais provenientes de fora de África. Outros escritos vêm trabalhando temas e conceitos universais, incluindo temas ligados à lógica matemática ou aos fundamentos da ciência, à história e sociologia da ciência, à antropologia do conhecimento, à ética e à filosofia política, à filosofia da linguagem etc. Todos estes esforços fazem, obviamente, parte integrante da filosofia africana.

Como é que tudo isto se aplica, então, aos estudos africanos? De certa forma, o estudo da África é marcado por uma espécie de pecado original, tendo em vista o papel objetivo que desempenhou na história da colonização. No caso da Alemanha, o problema é ainda mais sério, dado o modo como a disciplina foi instrumentalizada durante o período do nacional-socialismo, algo que suponho apresentar alguns paralelismos com o que aconteceu em Portugal durante o regime colonial-fascista.

Tudo isto já pertence à História. A cumplicidade histórica tem sido denunciada vezes sem conta, não apenas por académicos não-ocidentais mas também, e isto é o mais importante, pelos próprios académicos do Ocidente. Além disso, no que respeita ao período hitleriano, deve ter havido, no auge dessa terrível ditadura, pelo menos alguns tímidos protestos que não podiam ser verbalizados em voz alta, a não ser que o seu autor quisesse cometer suicídio. Presumo que, como escreveu recentemente um antropólogo alemão, “*apesar dos exemplos com maior visibilidade, seria erróneo [...] considerar que todos os participantes nos estudos africanos desempenharam um papel ativo na Alemanha de Hitler. A imagem adequada seria mais, como lhe chamou Dostal, a do ‘silêncio na escuridão’*” (Dostal, 1994; Probst, 2005).

Não obstante este pecado original, o meio acadêmico ocidental, incluindo a *Afrikanistik* alemã, trouxe um enorme contributo ao conhecimento das línguas, sociedades, história e culturas africanas. Alguns nomes permanecem inesquecíveis, tal como o de Adolf Bastian, “pai da etnologia (*Völkerkunde*) alemã”, para usar as palavras de um antropólogo africano (Diallo, 2001); Carl Meinhof, especialista em línguas bantu; Diedrich Westermann, que foi missionário no Togo antes de iniciar uma notável carreira como antropólogo; Leo Frobenius, cuja obra contribuiu em muito para dar a escritores negros como Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor uma maior consciência dos princípios fundamentais e do valor da sua própria cultura; Janheinz Jahn, que ficou tão impressionado, após ter assistido a uma palestra pronunciada por Senghor em 1951, que quase de imediato começou a “*sua incansável recolha e tradução da literatura africana*” (Probst, 2005: 415); e ainda, mais próximo de nós, um homem como Ulli Beier, que criou em Bayreuth a instituição a que em Alemão se chama “Iva-lewa Haus” (porque o som “w” não tem correspondência no Alemão), que na língua dos Yoruba se pronuncia “Iwa lewa” e significa “*beleza é caráter*”, como por exemplo em “*a mulher bela é aquela que sabe comportar-se*”. Por fim, há que recordar Georg Elwert, já falecido, a quem os camponeses de Ayou, uma aldeia do Benim onde realizou a maioria do seu trabalho de campo, prestaram uma vibrante homenagem em outubro de 2006.⁷

Na qualidade de observador externo talvez não dissesse, como faz Peter Probst, que os estudos africanos na Alemanha se encontram situados “*a meio caminho entre [...] duas grandes esferas de influência*”, a francesa e a britânica — ou sentados entre duas cadeiras, como reza a expressão francesa, e que é como quem diz, sem ter uma identidade própria (Probst, 2005: 405). Pelo contrário, a tradição alemã parece-me ser o modelo que deveríamos tentar construir em África. Em primeiro lugar, é um modelo que fala a sua própria língua, o Alemão. Em segundo, e conseqüentemente, dirige-se prioritariamente a um público que fala Alemão e processa-se, antes de mais, segundo um debate interno dentro da Alemanha e dos países de língua alemã, incluindo a Áustria e parte da Suíça, onde os académicos se questionam mutuamente, respondendo e discutindo entre si. Em terceiro lugar, as questões debatidas dizem muito à comunidade académica falante do alemão e são por ela largamente partilhadas, o que permite o desenvolvimento de um debate que é horizontal e tem uma sustentação própria. Não estamos numa situação em que um académico isolado partilha uma problemática desenvolvida num outro local, por exemplo no

mundo francófono ou anglófono, como que falando por sobre as cabeças da sua própria comunidade. Em quarto lugar, debater questões endógenas não conduz, forçosamente, a uma autarcia científica nem a um autofechamento intelectual. Não só alguns académicos publicam parte do seu trabalho em francês ou, mais frequentemente, em inglês — a nova *língua franca* da pesquisa académica internacional —, de modo a alcançarem um público mais vasto, como também pode presumir-se que, sempre que uma discussão lançada originariamente na Alemanha ganha importância para a comunidade científica internacional, os próprios académicos não-alemães sentem necessidade de a fazer traduzir o mais rapidamente possível.

Pode dizer-se que este modo de fazer pesquisa promove uma atividade científica autónoma e autoconfiante. Em contrapartida, receio bem que o modo como fazemos pesquisa em África seja exatamente o oposto disso. As mais das vezes, tendemos a pesquisar temas que são do interesse, antes de mais, de um público ocidental. A maioria dos nossos artigos é publicada em revistas científicas sediadas fora de África, destinando-se, portanto, a leitores não-africanos. Mesmo quando publicamos em África, a verdade é que as próprias revistas académicas africanas são mais lidas fora do que dentro de África. Neste sentido, a nossa atividade científica é *extravertida*, ou seja, orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos nossos parceiros ocidentais e a responder às perguntas por eles colocadas. O uso exclusivo de línguas europeias como veículo de expressão científica reforça esta alienação. A maior parte dos nossos compatriotas vê-se *de facto* excluída de qualquer tipo de discussão sobre os resultados da nossa pesquisa, uma vez que nem sequer entende as línguas usadas. A pequena minoria que as entende, porém, sabe que não é o primeiro destinatário, mas apenas, se tanto, testemunhas ocasionais de um discurso científico primordialmente destinado a outros. Falando sem rodeios, há que dizer que os académicos africanos têm participado, até agora, numa discussão vertical com os seus parceiros ocidentais, ao invés de entabularem discussões horizontais com outros académicos africanos (Taiwo, 1993; Hountondji, 1988a, 1990, 1995, 2006).

Estarei eu a ir longe de mais? Não há dúvida de que esta descrição teria sido bastante adequada há uns cinquenta anos, mas as coisas mudaram. Hoje temos em África, nos diversos campos do meio académico, comunidades científicas regionais, sub-regionais e nacionais. Temos universidades e centros de pesquisa, alguns deles muito bons. Temos excelentes cientistas e pesquisadores, alguns

dos quais com carreiras muito bem sucedidas. Apesar de todo este progresso, contudo, ainda estamos muito longe de atingir aquele que consideramos ser o nosso objetivo final: um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. O primeiro passo nesse sentido seria talvez formular “problemáticas” originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana (Houtondji, 1988b, 1997, 2002, 2007).

Desta perspectiva, a disciplina ou o conjunto de disciplinas a que se chama estudos africanos certamente não terão o mesmo significado na África e no Ocidente. Na África, fazem — ou deveriam fazer — parte de um projeto mais vasto: conhecer-se a si mesmo para transformar. Os estudos africanos em África não deveriam contentar-se em contribuir apenas para a acumulação do conhecimento sobre África, um tipo de conhecimento que é capitalizado no Norte global e por ele gerido, tal como acontece com todos os outros setores do conhecimento científico. Os pesquisadores africanos envolvidos nos estudos africanos deverão ter uma outra prioridade: desenvolver, antes de mais, uma tradição de conhecimento em todas as disciplinas e com base em África, uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda da pesquisa por elas direta ou indiretamente determinada. Então, será de esperar que os académicos não-africanos contribuam para a resolução dessas questões e para a implementação dessa agenda de pesquisa a partir da sua própria perspectiva e contexto histórico.

Por conseguinte, seria bom que houvesse coisas a acontecer também em África, e não sempre ou exclusivamente fora dela. Há que repor a justiça para o continente negro, fazendo com que todo o conhecimento acumulado ao longo de séculos sobre diferentes aspectos da sua vida, seja partilhado com a gente que lá vive. Há que tomar medidas adequadas no sentido de possibilitar à África proceder a uma apropriação lúcida e responsável do conhecimento disponível, bem como das discussões e interrogações desenvolvidas noutras paragens. Uma apropriação que deve ir a par com uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, com uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento.⁸

Referências bibliográficas

- BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentin Y.; O'BARR, Jean (orgs.). *Africa and the Disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- CONTEH-MORGAN, John. *Theatre and Drama in Francophone Africa: a critical introduction*. Londres: Cambridge University Press, 1994.
- ; GOVER, Dan; BRYCE, Jane (orgs.). *The Postcolonial Condition of African Literature*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2002.
- ; OLANIYAN, Tejumola (orgs.). *African Drama and Performance*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- DIAGNE, Mamoussé. *Critique de la Raison Orale: les pratiques discursives en Afrique Noire*. Niamey/Paris/Dakar: CELHTO/Karthala/IFAN, 2005.
- DIALLO, Youssouf. "L'Africanisme en Allemagne Hier et Aujourd'hui", *Cahiers d'Études Africaines*, 161, p. 13-43, 2001.
- DOSTAL, Walter. "Silence in the Darkness: German ethnology during the National Socialist period", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 2 (3), p. 251-262, 346-347, 1994.
- GOODY, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HOUIS, Maurice. *Anthropologie Linguistique de l'Afrique Noire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- HOUNTONDJI, Paulin. "Remarques sur la Philosophie Africaine Contemporaine", *Diogenes*, 71, p. 120-140, 1970.
- . *Sur la "Philosophie Africaine". Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.
- HOUNTONDJI, Paulin. *African Philosophy: myth and reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- . "Situation de l'Anthropologue Africain: note critique sur une forme d'extraversion scientifique". In : GOSSELIN, Gabriel (org.). *Les Nouveaux Enjeux de l'Anthropologie. Autour de Georges Balandier*, Numéro especial da *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3-4, p. 99-108, 1988a.
- . "L'Appropriation Collective du Savoir: tâches nouvelles pour une politique scientifique", *Genève-Afrique*, 26 (1), p. 49-61, 1988b.
- . "Scientific Dependence in Africa Today", *Research in African Literatures*, 21(3), p. 5-15, 1990.
- . "Producing Knowledge in Africa Today", *African Studies Review*, 38 (3), p. 1-10, 1995.
- (org.). *Endogenous Knowledge: research trails*. Dakar: CODESRIA, 1997.
- . *The Struggle for Meaning: reflections on philosophy, culture, and democracy in Africa*. Athens: Ohio University Center for International Studies, 2002.
- . "Global Knowledge: Imbalances and Current Tasks". In: NEAVE, Guy (org.). *Knowledge, Power and Dissent: critical perspectives on higher education and research in knowledge society*. Paris: UNESCO Publishing, 2006, p. 41-60.
- . (org.). *La Rationalité, Une ou Plurielle?* Dakar: CODESRIA, 2007.
- IRELE, Abiola (1983), "Introduction". In: HOUNTONDJI, Paulin J. *African Philosophy: myth and reality*. Bloomington: Indiana University Press, 7-30.

———. *The African Imagination: literature in Africa and the Black diaspora*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

NKRUMAH, Francis K. [s.d., s.l., circa 1945], *Mind and Thought in Primitive Society. A study in ethnophilosophy with special reference to the Akan peoples of the Gold Coast, West Africa*. Datilografado.

NKRUMAH, Kwame. *Ghana. Autobiography of Kwame Nkrumah*. Londres: Nelson, 1957.

PROBST, Peter. “Between and Betwixt. African studies in Germany”, *Afrika Spectrum*, 30 (3), p. 403-427, 2005.

SALA-MOLINS, Louis. *Dark Side of the Light. Slavery and the French Enlightenment*. Trad. e introd. J. Conteh-Morgan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

TAIWO, Olufemi. “Colonialism and its Aftermath: the crisis of knowledge production”, *Callaloo*, 16 (3), p. 891-908, 1993.

TEMPELS, Placid [1945], *Bantu Philosophy*. Trad. C. King. Paris: Présence Africaine, 1969.

TOWA, Marcien, *Essai sur la Problématique Philosophique dans l’Afrique Actuelle*. Yaoundé: CLE, 1971.

CAPÍTULO 4

As prisões do conhecimento: pesquisa ativista e revolução na era da “globalização”

Radha D’Souza

Introdução

O PRESENTE CAPÍTULO PROPÕE-SE seguir a evolução da pesquisa ativista* tal como ela tem vindo a ocorrer ao longo dos últimos vinte e cinco anos aproximadamente, bem como perguntar aonde irá essa trajetória conduzir no futuro. O meu ponto de partida será a minha experiência pessoal enquanto ativista, escritora e crítica a trabalhar na Índia desde o início da década de 1970. As reflexões que aqui deixo encontrarão eco em muita gente do “Terceiro Mundo” que partilha experiências semelhantes no que se refere ao colonialismo histórico e ao neocolonialismo do pós-guerra e que presentemente se debate com os tempos agitados da globalização e com as novas formas de imperialismo que sobrevieram ao final da Guerra-Fria. Essas minhas reflexões transpõem repetidamente as fronteiras das narrativas pessoais e da teoria social, na esperança de retirar das teorias e das práticas novas perspectivas, capazes de nos ajudar a entender o que está em causa na pesquisa ativista.¹

Após chamar a atenção para as dimensões institucionais da pesquisa e problematizar o ativismo e a própria pesquisa, estabelecerei as conexões entre

diferentes tipos de conhecimento/pesquisa e as possibilidades de transformação estrutural e revolucionária das sociedades. O artigo chama, seguidamente, a atenção para o salto qualitativo traduzido em ação que é necessário dar para que a pesquisa consiga transformar o mundo de uma maneira radical. Em última análise, é preciso que a qualidade do conhecimento produzido pela pesquisa seja avaliada em função do seu poder transformador — ou seja, da sua capacidade de transformar as relações injustas e desiguais existentes no mundo tal como ele é hoje, *bem como* de transformar radicalmente as estruturas geradoras da opressão, da desigualdade e da injustiça.

1. Contextos Institucionais e Sociais da Pesquisa

Numa agradável manhã de Outubro de 1981, em Bombaim, muito antes da era da internet, recebi pelo correio uma missiva curiosa. Era um convite surpreendente do Instituto Indiano de Gestão de Calcutá,² uma das principais instituições do saber académico da Índia, para apresentar uma comunicação sobre o Fenómeno Samant num congresso dedicado ao aumento da militância de natureza laboral no país. O Fenómeno Samant tinha a ver com a militância laboral na região de Bombaim sob a liderança do Dr. Datta Samant, um militante sindical (posteriormente assassinado, em janeiro de 1997) que conheci de perto.

O IIM propunha-se pagar-me as viagens de avião para Calcutá e a estada num hotel de razoável qualidade. Para uma ativista, seria uma exposição precoce aos luxos das viagens de avião e do alojamento em hotéis, mas, mais importante do que isso, era o reconhecimento público, por parte dos poderes instituídos, do meu saber. O gesto correspondia a uma mudança acentuada nas percepções dominantes daquilo que eram as fronteiras entre o conhecimento académico e outros tipos de conhecimento, dentro da universidade e fora dela. Um conjunto de desenvolvimentos ocorridos no *mundo real* contribuiu para tal mudança.

As décadas de 60 e 70 do século XX foram importantes para moldar a política contemporânea da Índia. Desde o período colonial, os movimentos separatistas dos estados do Nordeste do país nunca deixaram de se fazer sentir, mas foi nos princípios de 1967 que os primeiros tiros a sério da Índia pós-independência foram disparados. Aconteceu numa região remota de Bengala Ocidental, no contexto da revolta dos camponeses de Naxalbari (Banerjee,

1984; Bannerjee, 1980; Ghosh, 1974). Seguiram-se uma série de revoltas semelhantes noutros estados; um movimento juvenil maoísta radicalizado chamado os Naxalitas; ataques ao federalismo nos estados do Sul, e logo depois em Jammu e Kashmir e no Punjab; reivindicações de um Estado próprio providas de diversas nacionalidades; divisões, dissensões e discussões ideológicas no seio da chamada “Ultraesquerda”; a repressão armada e sangrenta, por parte do Estado, dos movimentos de camponeses, de jovens e de vários grupos nacionais; uma greve dos caminhos de ferro extensiva a todo o país e que ganharia foros de emergência nacional; ‘mortes em recontros’, que era uma expressão indiana para os desaparecimentos de opositores da Esquerda radical, à maneira de Pinochet, e muito mais.

Ao contrário do Estado chileno sob o regime de Pinochet — que derrubou uma coligação eleita pela esquerda, chegada ao poder com promessas de reforma agrária e de políticas em favor dos pobres, e que implantou uma ditadura militar sangrenta e repressiva —, o Estado indiano, seguindo as melhores tradições dos Ingleses, recorreu à governação para enfrentar os desafios colocados pela geração da pós-independência. A pobreza e a democracia figuravam no topo da retórica nacional, seguidas pela ideia de construção da nação. O estado de emergência nacional assumiu, aí, uma importância grande. O slogan de Indira Gandhi para conferir legitimidade a esse período da chamada emergência era ‘*Garibi Hatao*’ (eliminar a pobreza), mas os pobres inverteram-no para ‘*Garib ko hatao*’ (eliminar os pobres). Indira Gandhi viu-se obrigada a pôr fim ao estado de emergência e a convocar eleições gerais. A Comissão Shah, nomeada após o fim do período de emergência, acusou o Estado pelo desaparecimento de jovens, frequentemente jovens camponeses pobres, em ‘mortes em recontros’ encenados pela polícia (Shah Commission, 1978). Na tentativa de afeiçoar mais a lei às necessidades dos pobres, os profissionais da área do direito voltaram-se para interpretações jurídicas inovadoras. O Presidente do Supremo Tribunal lançou o aviso: “*é a própria lei que está a ser julgada*” (Bhagwati, 1985, 1986), e em processo após processo responsabilizou a burocracia por ignorar a lei quando aplicada aos mais pobres de entre os pobres, desde os trabalhadores em regime de servidão até à mão de obra infantil. Muitos jovens puseram de lado a ideia de revolução para abraçar o papel de porta-voz dos pobres, dedicando-se à litigação em defesa do interesse público e das causas sociais. A mensagem era clara — se as instituições de governação não davam resposta adequada, revoltas como a de Naxalbari iriam, mesmo, transformar-se no ‘trovão primaveril’ profetizado por

Mao Zedong.

A turbulência política dos anos 60 e 70 foi enformada por pesquisa, embora de um tipo muito próprio. Foi uma pesquisa que abarcou a filosofia e a teoria, a análise empírica e discussões em torno da ação e da intervenção. Abarcou publicações acadêmicas e ativistas. Contudo o lugar da produção desse conhecimento não foram as instituições acadêmicas, mas sim organizações políticas com programas de transformação social revolucionária explícitos. Consequentemente, a pesquisa que enformou as mudanças políticas radicais foi, muitas vezes, um trabalho total ou parcialmente clandestino, por temor da repressão do Estado. Apesar disso, ele era lido e, há que acrescentar, respeitado por muitos acadêmicos ligados à universidade. Essas publicações (semi)clandestinas estabeleceram diálogo com as orientações teóricas de diversas revistas, acadêmicas e não-acadêmicas, colocando-se na perspectiva dos oprimidos do país. Essa produção de conhecimento não era considerada pesquisa pelas universidades e outras instituições acadêmicas, em grande parte porque aqueles que o produziam não tinham a necessária formação profissional como acadêmicos. Como resultará claro do presente artigo, essa percepção tem menos a ver com a pesquisa propriamente dita do que com os tipos de organização que a empreenderam.³

Dentro da universidade, muitos acadêmicos viveram esses tempos turbulentos quer como estudantes, quer como testemunhas do ambiente radical e repressivo que então caracterizava o *campus*, quer ainda como participantes situados nas suas margens. As suas experiências passaram a ser incorporadas nos temas da pesquisa a que se dedicavam dentro das instituições acadêmicas. Os novos temas que trouxeram para a universidade não podiam ser tratados dentro dos limites fechados do meio acadêmico tradicional. Desde então, e em resultado da turbulência da época, muitas instituições acadêmicas criaram centros de saber onde se produz conhecimento relativo às causas de convulsões sociais como a revolta de Naxalbari. Ironicamente, a teoria e a prática não-acadêmicas que acompanharam os acontecimentos de Naxalbari eram a expressão inequívoca das próprias causas das convulsões sociais. A novidade não esteve no conhecimento das causas da injustiça, mas sim nas instituições que produziram tal conhecimento.

Verificou-se uma nova receptividade em relação aos ativistas exteriores a instituições de conhecimento como a academia e os *media*. Muitos jornalistas simpatizantes com as práticas interventivas encontraram trabalho na imprensa

convencional ou *mainstream*. Eu própria comecei a ter uma coluna semanal sobre temas laborais no *Business Standard*, o que foi uma maneira de ganhar a vida sem me deixar prender demasiado por um emprego normal. O que com isto quero salientar é que tais opções, impensáveis alguns anos antes, se tornaram então possíveis pela primeira vez. Tanto os académicos ligados ao meio universitário como os jornalistas simpatizantes tratavam e davam registo de realidades como os movimentos políticos radicais. Mudando o contexto organizacional, parecia que mudava também o tipo de *efeito* que *o mesmo conhecimento* tinha sobre a sociedade. Num dado ambiente organizacional, o conhecimento punha em questão os espaços liberais; noutro, eram os espaços liberais que abertamente se disponibilizavam.

A história atrás narrada pode ser interpretada de maneiras diversas. É possível defender que a experiência da Índia põe a claro a necessidade de reclamar os espaços liberais através da pesquisa ativista; que a via indiana é superior à chilena, com o seu militarismo, tortura e sofrimento. Mas é igualmente possível defender que a Índia também teve a sua ditadura ao estilo chileno; não obstante o ativismo jurídico, o jornalismo simpatizante e os espaços académicos, a verdade é que os assassinatos extrajudiciais, a supressão armada da dissensão, a normalização da repressão sistemática sobre os pobres, e a expulsão dos pobres das suas casas para dar lugar a um desenvolvimento elitista, também ocorreram na Índia. Com efeito, ainda hoje continuam as mortes de pessoas mantidas sob custódia, a supressão da dissensão política e a expulsão dos pobres para dar lugar a um desenvolvimento elitista. A agitação política do Chile tem algum paralelismo com a agitação ocorrida na Índia. E no entanto, aos olhos dos movimentos de solidariedade progressistas de então e da ‘sociedade civil global’ de hoje, o Chile é a quintessência da ditadura do Primeiro Mundo, enquanto a Índia é essa incompreensível aberração de uma democracia do Terceiro Mundo, que ainda por cima é a maior de todas! Este paradoxo está no cerne da problemática da pesquisa ativista. É o paradoxo de ter realidades semelhantes representadas e percebidas de modos diferentes; de ver como valores comparáveis — como por exemplo a justiça para os pobres, as condições do campesinato, a capacitação, as lutas, a igualdade, a não-discriminação, a democracia enquanto liberdade relativamente à repressão do Estado etc. — acabam por significar coisas diferentes em diferentes épocas e lugares.

A história poderá ter uma outra leitura. Porque quis uma instituição elitista

como o IIM assegurar a participação de ativistas políticos declarados? e por que razão recrutou intelectuais de Esquerda para os seus quadros, a fim de darem o seu contributo a programas sobre gestão? O Instituto de Gestão de Calcutá, o primeiro instituto nacional de estudos e pesquisa pós-graduados a surgir na área da gestão, foi criado em novembro de 1961 pelo Governo indiano em colaboração com a Escola de Gestão Alfred P. Sloan (MIT), o Governo de Bengala Ocidental, a Fundação Ford e o setor industrial indiano.⁴ Nos primeiros anos o seu núcleo contou com um corpo de docentes e pesquisadores eminentes, entre os quais Paul Samuelson e Jagdish Sheth, entre outros. A questão ganha ainda maior pertinência na atualidade, quando por toda a parte as universidades estão a viver reestruturações inspiradas nos valores e políticas neoliberais e quando o Banco Mundial, a OCDE⁵ e outras organizações de âmbito nacional e internacional, quer público quer privado, geraram um novo discurso em torno da ‘economia do conhecimento’. Não admira que o facto de as instituições académicas de elite da Índia terem acolhido pesquisadores ativistas não as tenha posto à margem das políticas e reestruturações neoliberais. A história convida-nos a analisar os contextos institucionais em que a pesquisa ativista se torna relevante para as instituições académicas. Como encarar o conhecimento produzido pelos académicos progressistas que trabalham em instituições criadas a pensar na governação da sociedade, como são as universidades, seja no contexto da velha economia ou no contexto da nova economia do conhecimento?

Há um terceiro modo de ler a história. Os académicos que convidaram os ativistas poderão ter aprendido alguma coisa a respeito do mundo real e das causas efetivas da agitação laboral vivida no país durante esse período. Mas para os ativistas como eu, que participaram nesses congressos, que foi que nós daí retirámos para o ativismo? Que diferença fez tudo isso para os trabalhadores, os camponeses, os pobres das zonas rurais, os *dalits*,⁶ e os Povos Indígenas em nome de quem nós, os ativistas, falávamos? Esta questão assume maior significado nos dias de hoje, em que um crescente número de académicos pertencentes a universidades e a grupos de reflexão influentes se arrogam o direito de falar em nome dos pobres e dos despojados do mundo ao participarem em eventos como o Fórum Social Mundial (D’Souza, 2004).

Estas leituras da história que aqui trouxe levam-nos a questionar os limites institucionais da produção de conhecimento — num caso a universidade, no outro as organizações políticas — e a perguntar qual o significado que o

esbatimento desses limites poderá ter para a transformação social. Em última análise, a pesquisa ativista tem a ver com esses limites e também com o modo como eles são negociados e com a finalidade dessa negociação. Que queremos nós dizer, em rigor, quando falamos de pesquisa ativista? Para se interpelar esses limites é necessário problematizar, quer o ‘ativismo’, quer a ‘pesquisa’.

2. Pesquisa Ativista? Ativismo e Pesquisadores? Ou Ativismo na Pesquisa?

Numa fase muito posterior da minha trajetória pessoal, inscrevi-me numa universidade ocidental para fazer um doutoramento. Nessa altura as linhas de delimitação entre o ativismo e a pesquisa haviam-se esbatido, sendo por isso mais fácil cruzar as fronteiras que separavam o trabalho do ativista do trabalho do académico. Na verdade, era frequente os dois domínios sobreporem-se. As universidades conceberam cursos especiais que faziam essa ponte, permitindo que aqueles que abandonavam a universidade para enveredar pelo ativismo pudessem voltar a acolher-se junto da comunidade académica. As faculdades de ciências sociais desenvolveram novos programas sobre os movimentos sociais. As escolas de gestão abriram cursos sobre as organizações sem fins lucrativos. As instituições de natureza académica reconheceram as publicações de ativistas produzidas em contextos não-académicos. Neste pano de fundo, a minha tese de doutoramento iria versar o imperialismo.

Fiquei consternada quando me aconselharam vivamente a não utilizar o termo ‘imperialismo’, por soar a coisa dos anos 60. Disseram-me que a tese tinha de mostrar que eu havia evoluído intelectualmente. Argumentei que o imperialismo não era, seguramente, uma questão de modas académicas. Para mim, e tal como eu o entendia, era uma realidade que enformava as nossas vidas. Durante a fase final da elaboração da tese foi publicado o livro de Hardt e Negri *Império* (2000), que se tornaria aquilo a que Dean e Passavant chamaram “*a versão académica de um campeão de vendas*” (2004: 2). Desde então, e principalmente depois do 11 de Setembro, o imperialismo passou a ser uma palavra ‘fixe’ e uma coisa que “*está a dar*”, a julgar pela quantidade de livros sobre o imperialismo atualmente disponíveis nas livrarias. Isso fez com que me interrogasse sobre o que faz com que determinada terminologia política apareça e passe de moda. Porque é que um determinado termo político soa ameaçador nalguns contextos e noutros não? Para responder a esta pergunta é preciso

distinguir entre os *espaços sociais em que o conhecimento é produzido* e o *efeito que esse conhecimento produz sobre a realidade social*.

O fim da Guerra-Fria assistiu ao aparecimento de uma nova linguagem política. Nesse novo léxico destacam-se palavras e expressões como ‘ativismo’ (antes havia passividade?), ‘movimentos sociais globais’ (por oposição a nacionais?), ‘novos movimentos sociais’ (por oposição a velhos?), ‘anticapitalismo’ (e pró-quê?), além de outros — como ‘sociedade civil’ — com claro sabor a liberalismo clássico.

Que significa ativismo? A maioria de nós discordará de uma visão dualista ou literal, defendendo antes que interpretam a palavra como significando ação ‘progressista’ tendente à promoção da justiça social e da equidade. No entanto, a ação progressista pode abranger uma gama diversificada de posições políticas. O ativismo poderá ser um ideal moral, uma ética superior, nos antípodas da ética do mercado, algo com que nos comprometemos para além ou à margem daquilo que na nossa vida-mercado fazemos enquanto trabalhadores, empregados, profissionais independentes etc. Nesse sentido, ele poderá incluir qualquer atividade filantrópica ou qualquer forma de altruísmo. O ativismo pode pôr em causa o capitalismo e a ordem social a partir de um vasto leque de posições, desde o anarquismo e a insurreição armada até ao constitucionalismo entendido numa aceção estreita e à política parlamentar. Pode implicar a reforma do capitalismo, ao reconciliar os valores do mercado com valores igualitaristas; ou então pode implicar simplesmente mudanças no regime dos direitos formais decorrente da reforma da lei. Pode abranger todo um leque de perspectivas respeitantes ao ambiente, às relações laborais, ao Terceiro Mundo e aos Povos Indígenas. Ativismo pode querer dizer o contrário de passividade, significando que se participa no mundo do mercado mas que não se é nada fora dele. Neste sentido, o ativismo invoca os deveres de uma cidadania que passa por viver num contexto de mercado mas contribuindo de alguma maneira para manter as condições gerais de funcionamento fluido da ordem social baseada nas relações desse mesmo mercado. O ativismo torna-se, assim, um vocábulo político genérico e dotado de uma carga de significado negativa, na medida em que acaba por não transmitir qualquer conteúdo ou substância específicos.

Podemos dizer que há que contestar a multiplicidade de sentidos, que tal contestação é permissível, ou pelo menos que tem de ser permitida e valorizada, e que é nessa contestação que a pesquisa ativista ganha sentido e relevância. Antes de podermos falar de ‘pesquisa ativista’, no entanto, há que questionar

esta ideia de permissibilidade.

A Velha Esquerda incutiu sentidos concretos no vocabulário político. Palavras e expressões como imperialismo, classe operária, burguesia, nação, capital, mercados, colónias, explicavam a realidade do mundo vivido. Palavras e expressões como política pequeno-burguesa, sindicalistas, socialistas, comunistas, anarquistas, revisionistas, reformistas, liberais, social-democratas, e nihilistas denotavam as orientações teórico-filosóficas de diferentes grupos da sociedade relativamente ao mundo vivido. Com isso, a Velha Esquerda desenvolveu *conceitos* capazes de explicar a realidade, e *instrumentos analíticos* capazes de apontar vias para lidar com essa realidade. Sem dúvida que a explicitação das posições conduzia a debates e discussões intensos, bem como ao facionalismo e a roturas, sangrentas por vezes, mas pelo menos as pessoas sabiam sobre que discutiam, pelo menos na maior parte das vezes. Além disso, sabiam plenamente *o que estava efetivamente em jogo* nessas discussões. A consciência do que estava em jogo criava espaços para alianças políticas como por exemplo a política do frentismo, que congregava interesses diversos em torno de objetivos programáticos concretos.

O resultado foi uma mudança estrutural. Um sexto do mundo optou por ficar de fora do sistema capitalista, outro sexto optou por ficar de fora do sistema colonial, e o que restou da barafunda do capitalismo foi obrigado a recorrer a inovações institucionais e ideológicas drásticas para conseguir reestruturá-lo. O *êxito* do programa de inovação ideológico-institucional para reestruturar o capitalismo no pós-guerra está no cerne da problemática da pesquisa ativista. Algures nesse percurso ideológico, para a maioria das pessoas de quase todo o mundo a *reestruturação bem sucedida* do projeto colonial-capitalista confundiu-se com a ideia de *conhecimento válido* do mundo no seu todo. E isso, apesar do facto de parecer haver, segundo as palavras de Rajni Kothari, uma “*correlação inversa entre o aumento do conhecimento humano e o decréscimo da nossa capacidade de lidar com os problemas reais* [da humanidade]” (1988:23).

Em nítido contraste com a Velha Esquerda, a evolução do vocabulário progressista tendeu no sentido de uma terminologia política genérica, capaz de comportar um leque de conceitos e de significados que frequentemente se revelam contraditórios e incompatíveis dos pontos de vista filosófico e teórico. Muito disto tem sido feito em nome da inclusão e de uma unidade de base ampla. Assim, e por exemplo, o termo anti-globalização é capaz de comportar uma gama de conceitos contraditórios, que vão desde o nacionalismo

económico até ao internacionalismo revolucionário. O termo genérico ‘pobres’, utilizado em vez de vocábulos como trabalhadores, camponeses, ou castas intocáveis, diz muito pouco sobre as relações dos pobres entre si, as relações entre os pobres do Primeiro e do Terceiro Mundo, entre os ricos do Primeiro e do Terceiro Mundo, e ainda as diferenças nas maneiras como os ricos chegam a ricos e os pobres a pobres no Primeiro e no Terceiro Mundo. É possível subsumir todas essas diferenças na palavra inclusiva ‘os pobres’, comportando assim um leque vasto de significados. Da mesma maneira, a palavra ‘império’ pode significar ‘capitalismo em rede’, ‘globalização imperialista’, ou simplesmente mudanças nos modos de governação idênticas à experiência que os Estados Unidos da América atravessam no atual momento da sua história. Não surpreende que tanto a Esquerda como a Direita falem de Império; e é possível afirmar que a obra de Hardt e Negri se tornou na versão académica de um campeão de vendas precisamente porque o discurso de que estes autores lançam mão é passível de significar muitas coisas para muita gente.

O importante a destacar é que esta linguagem genérica e conceptualmente ambígua impede a *formação de conceitos* e o desenvolvimento de *instrumentos analíticos*, tão essenciais para a transformação social estrutural. Segundo o filósofo Roy Bhaskar, a natureza da vida humana e social depende de conceitos (1989). Estes constituem uma herança histórica e desenvolvem-se graças ao nosso envolvimento concreto em contextos sócio-espácio-temporais. A neutra linguagem genérica tem o efeito de des-historicizar, despolitizar e descontextualizar os conceitos, além de que enfraquece a importância que a formação de conceitos tem para a transformação social. No caso das sociedades humanas, a história é o laboratório em que as experiências sociais são examinadas, analisadas e reformuladas para posterior utilização. A política de inclusão promove o ideal de incluir toda a gente em espaços democráticos supostamente neutros. Na verdade, a linguagem da inclusão retira à política a possibilidade de construir uma *unidade efetiva* e *efetivas alianças* apontadas a uma mudança estrutural assente em objetivos programáticos. Fáz-lo desligando as ideias de qualquer história ou contexto, tolhendo assim o desenvolvimento das categorias conceptuais e dos instrumentos analíticos essenciais à transformação social. Sem uma *efetiva* política de inclusão, as revoluções dos inícios do século XX não poderiam nunca ter ocorrido. No entanto, foi graças à linguagem da inclusão que a realidade das políticas de inclusão acabou por ser representada como sendo *não-inclusiva*.

É possível, pelo menos em teoria, que, por comportarem significados múltiplos, conceitos radicais como os de transformação estrutural revolucionária *coexistam* na sociedade enquanto parte de um movimento antissistémico genérico (Wallerstein, 2002), lado a lado com formas de transformação social de tipo reformista, evolutivo, e outro, sem terem que, explícita e abertamente, negociar alianças programáticas. Neste aspecto, a linguagem inclusiva contém ecos das ideias de liberdade e independência da teoria liberal clássica. Os revolucionários marxistas de data mais recente chamaram a essas ideias ‘pequeno-burguesas’ para desse modo delinear o âmbito da liberdade e das possibilidades de comprometimento abertas a quem preconizasse uma mudança por vias mais radicais. ‘Socialistas revolucionários’, uma expressão utilizada pela Velha Esquerda, queria dizer pessoas com uma determinada orientação filosófica e empenhadas numa ação apontada a certos objetivos políticos predefinidos. Em contraste com estes exemplos, ‘ativismo’ e ‘ativistas’ não significam, necessariamente, mudança estrutural, mas também não a excluem. Devido à própria natureza da sua organização enquanto lugares de produção de conhecimento, as universidades são obrigadas a preferir desenvolverem essa linguagem genérica em detrimento de outras mais específicas, tornando assim possível a coexistência de um leque de perspectivas dentro de um *mesmo* quadro institucional. É possível avaliar o significado que isto tem para a pesquisa ativista fazendo a analogia com o lugar da liberdade, da justiça e da dissensão na teoria liberal.

Num retrato sincrónico das mudanças ocorridas na ética do capitalismo, Jiwei Ci sustenta que na teoria liberal a ‘liberdade’ e a ‘justiça’ são uma liberdade e uma justiça negativas, uma vez que “*a conformação com normas formalmente universais [...] marca os limites da obrigação moral*” (1999: 414). A liberdade e a justiça são conceptualizadas em termos de ausência de restrições, regras de procedimento formais, possibilidades de escolha etc. Consequentemente, a partir do facto de “*se permitir que algo aconteça*” a teoria liberal convida-nos a concluir que “*é provável que tal aconteça ou mesmo que seja forçado a acontecer*”. Deste modo, “[...] *consegue conferir uma auréola moral ao capitalismo quando nos convida a aferi-lo, não em termos daquilo que ele exige, mas em termos daquilo que permite, e quando subtilmente nos impele a ignorar a distinção entre condições de virtude necessárias e condições viabilizadoras ou suficientes*” (Ci, 1999: 416).

A moralização da liberdade é “*a representação da liberdade negativa como*

sendo algo dotado de um valor moral intrínseco” (Ci, 1999: 413), e “a maximização das escolhas é um projeto moralmente válido que dispensa mais justificações em termos do conteúdo dessas escolhas” (430). “[O] poder do mito da liberdade depende da medida em que se consiga que a liberdade negativa, sem chegar propriamente a transmutar-se em liberdade positiva, assuma um valor intrínseco e não um valor meramente instrumental [por outras palavras, que] se consiga moralizá-la” (Ci, 1999: 426).

A inovação linguística que dá eco a um sentimento positivo mas não transmite necessariamente um significado conceptual definido permite que ideais negativos como liberdade, justiça e independência sejam moralizados enquanto virtude absoluta, sem que com isso a linguagem assuma um significado político concreto. Ninguém poderá, seriamente, defender que liberdade e justiça são coisas más, mas que queremos nós dizer, em rigor, com tais palavras, e como é que elas encaixam nas estruturas de mercado mais amplas em que nos inserimos? Veja-se, em contraste, a expressão *democracia burguesa*, um qualificativo que, além de reconhecer os aspectos positivos da democracia, lhe assinala as limitações ao mesmo tempo que retém e alarga o sentimento expresso na própria palavra ‘democracia’.

A política de inclusão e a linguagem política inclusiva que ela gerou vieram expandir os espaços negativos da liberdade e da escolha no liberalismo tradicional, entendidos *sem* referência à respectiva substância/contéudo. Tal linguagem veio esconder uma realidade: que a nova política de inclusão, produto dos movimentos político-ideológicos do Ocidente nos anos 60 e 70 do século XX, consistiu em *excluir* a Velha Esquerda e as transformações estruturais que a sua ação lograra efetivar; e que a expansão dos espaços negativos foi, ela própria, viabilizada pelo caráter centralizado e oligopolista do imperialismo do pós-guerra, escorado nos desenvolvimentos tecnológicos e em inovações jurídicas — por outras palavras, pelo contéudo ‘positivo’ do capitalismo no período do pós-guerra.

Entretanto, implícita na ideia de pesquisa ativista reside uma conceptualização dicotómica da teoria e da prática que a pesquisa ativista busca, presumivelmente, superar. O universitário de carreira, convencional, não-comprometido e não-ativista, é o ‘Outro’ dicotómico do pesquisador empenhado, ativista e comprometido. Uma tal conceptualização oferece-se à interpelação sob diversos aspectos.

Seja de uma forma implícita ou explícita, toda a teoria implica uma prática, seja ela de que tipo for; inversamente, toda a prática é enformada por alguma teoria, seja ela explícita ou implícita.⁷ O desafio que se coloca tanto aos ativistas como aos pesquisadores é tornar explícito aquilo que há de implícito nas suas teorias e práticas. Para responder a esse desafio deveremos dirigir a nossa atenção para um tipo de preocupação completamente diverso: deveremos ocupar-nos da correlação entre a teoria e a prática independentemente de essas teorias e essas práticas terem origem na universidade ou fora dela, estudando, isso sim, os modos como os contextos institucionais interferem nos grandes objetivos da ação política.

Com isso, a pesquisa deixa de estar centrada no *papel* desempenhado pelos acadêmicos nas universidades e nas sociedades, deixa de idealizar *todo* o ativismo como sendo moralmente desejável, voltando-se antes para os objetivos que o acadêmico, enquanto cidadão, deseja alcançar através da pesquisa, bem como para as práticas que as teorias implicam. Posto isto, os alvos da nossa reflexão deverão ser: conhecimento para quê, para quem, para que tipo de ativismo, e de que modos é que os constrangimentos institucionais matizam o nosso conhecimento do mundo.

Pesquisa ativista tem a ver com ativistas e pesquisadores, com ativismo *na* pesquisa, ou com pesquisa *sobre* o ativismo? A primeira acepção denota uma relação baseada em valores partilhados convergindo para objetivos comuns em diferentes ambientes institucionais. As duas últimas envolvem a produção de conhecimento no interior de universidades e de instituições de pesquisa. Para se poder falar com algum significado de pesquisa ativista, há que interpelar os espaços aparentemente neutros do meio académico.

Podemos, então, reformular o problema da pesquisa ativista nos seguintes termos: quais as relações entre esses cidadãos, agentes humanos também, que partilham orientações filosóficas e objetivos programáticos comuns e trabalham dentro e fora das instituições académicas/de pesquisa? Encarada desta maneira, a pesquisa ativista não pode ser reduzida a mais um tipo de espaço liberal ou a uma liberdade negativa e permissiva, em que a própria permissividade assume mais valor, em si mesma, do que aquilo que é permitido, isto é, do que o conteúdo das práticas sociais implicadas na pesquisa. Entendidos desta maneira, tanto o ativismo como a pesquisa, quer dentro quer fora das universidades, têm de devolver o enfoque à substância do ativismo e da pesquisa *independentemente* dos espaços profissionais em que ela é produzida. Ao fazê-

lo, tanto o ativista como o pesquisador irão defrontar-se com as limitações dos respectivos ambientes institucionais.

Os objetivos programáticos imediatos do partido ou da organização vão pôr restrições ao ativista na sua busca dos aspectos teórico-conceituais presentes nas práticas; por seu lado, o ambiente institucional das universidades e das instituições de pesquisa vai pôr restrições ao acadêmico na sua busca do conhecimento teórico-conceitual necessário aos objetivos que persegue enquanto cidadão. Como Marx afirmou, o conhecimento confere, necessariamente, liberdade de ação. Compreender as restrições institucionais que se colocam à produção de conhecimento é condição necessária a uma epistemologia emancipatória. A tônica, aqui, deve ser posta não apenas naquilo que conhecemos mas no *modo como* conhecemos aquilo que conhecemos.

Stanley Tambiah (1990) refere dois eixos em torno dos quais o conhecimento é produzido, um vertical e outro horizontal. O eixo vertical é formado pelas teorias, pelo tema da pesquisa, pelo tipo de questões sobre as quais os pesquisadores se debruçam. Quanto ao eixo horizontal, representa as dimensões institucionais da produção do conhecimento. Nas ciências sociais, os espaços permissivos proporcionados pelos ideais liberais das instituições acadêmicas são *contrabalançados* por um conjunto de regras e práticas próprios da profissão. A maneira como são atribuídos os financiamentos para a pesquisa, os modos como as políticas de financiamento influenciam a escolha do tema a investigar, a política da arbitragem científica pelos pares, que garante que a pesquisa se mantenha dentro de limites aceitáveis, os recursos mobilizados para o lançamento e promoção das publicações, o imperativo de ‘publicar ou perecer’, crucial no trabalho acadêmico, as avaliações de desempenho — todas estas regras internas matizam o modo como a realidade é compreendida. Acima de tudo, o conhecimento produzido no seio dos espaços acadêmicos é matizado pelo prisma disciplinar através do qual determinado problema é visto; pelos modos como as tecnologias e as bases de dados atomizam o conhecimento, tornando-o concretamente ‘programável’; e, mais genericamente, pela codificação do conhecimento e pela marca que esta deixa na história da colonização. O importante aqui é compreender os modos como a realidade é *matizada* por todas essas restrições e os modos como o conhecimento produzido em certos contextos limitam as aspirações mais vastas que possamos ter para as sociedades em que vivemos enquanto cidadãos. Como defendeu Marx, o problema, para os filósofos, não é só interpretar o mundo, mas também mudá-

lo. E para o mudar, a questão de compreender as restrições impostas aos filósofos e às próprias filosofias a que estes dão voz torna-se um importante tema de reflexão.

O problema da pesquisa ativista implica, portanto, uma tensão entre dois tipos de regras — as regras da cidadania e as das instituições profissionais. Essa tensão põe em causa a própria permissividade e a política dos espaços liberais enquanto suporte do paradoxo do conhecimento dos dias de hoje, a que alude Rajni Kothari. Não é, por isso, possível falar de pesquisa ativista de uma forma significativa sem primeiro tornar claro se a orientação de um e outro tipo de atividade — o ativismo e a pesquisa — vai no sentido de transformações estruturais e revolucionárias ou no sentido de transformações constitucionais e reformistas.

3. A Mobilização ‘a partir de cima’

No filme *Viva Zapata*,⁸ Emiliano Zapata, camponês mexicano em luta para manter as terras de onde ele e outros foram expulsos, junta as suas forças às de Francisco Madera,⁹ que luta por uma reforma constitucional. Após a vitória inicial, há uma cena no filme em que Zapata se vai encontrar com Madera para pedir a devolução das terras. Madera responde que a questão não é tão simples como isso e que para poder devolver a terra se teria, primeiro, que proceder a reformas constitucionais. Madera é derrubado e Zapata é morto. A cena traduz, de algum modo, a problemática da pesquisa ativista. Para Madera, a revolução significava a ordem constitucional. Para Zapata, ela significava a devolução das terras ao seu povo.

Para os intelectuais, os camponeses e os seus problemas adquirem sentido em função da ordem política constitucional. Para os camponeses, a constituição adquire sentido em função da devolução das suas terras. Ambos, no entanto, necessitam de se aliar entre si a fim de dar voz às respectivas aspirações. É importante reconhecer esta tensão na pesquisa ativista para nos darmos conta do âmbito e dos limites conferidos a tal pesquisa nos espaços institucionais das universidades e das organizações de pesquisa. Para os pesquisadores académicos o ponto de partida é o mundo ‘lá fora’ com os seus problemas, à espera que a atividade de pesquisa por aqueles desenvolvida os venha solucionar. Para o povo em geral, o problema é ‘a nossa terra’ e ‘a nossa gente’.

Resumindo em traços gerais, o ativismo abrange dois tipos de mobilização, que podemos caracterizar como ‘mobilização proativa’ — que se dá ‘a partir de cima’, na medida em que pretende defender os ideais da ordem vigente, frequentemente expressos em termos de valores constitucionais — e mobilização reativa — a qual se expressa ‘a partir de baixo’, na medida em que busca pôr em causa os ideais e os valores da ordem vigente substituindo-os por algo de novo e melhor. O ponto de partida, para a mobilização proativa, é um dado ideal e o modo como esse ideal é encarado. Para a mobilização reativa, o ponto de partida é a percepção de que as condições efetivas da existência são opressivas e intoleráveis. A mobilização a partir de cima propõe-se atingir certos ideais; quanto à mobilização a partir de baixo, propõe-se transcender certos estados e condições de vida efetivamente opressivos. Esta distinção, muitas vezes esbatida pela *realpolitik*, é conceptualmente importante, e por inúmeras razões.

Em primeiro lugar, ambos os tipos de mobilização envolvem pesquisa e ativismo. A função de uma e outro difere, contudo, nos dois tipos de mobilização. Num caso, a pesquisa remete para as disparidades e para o fosso que existe entre o ideal e o real, sendo então a ação orientada para eliminar esse fosso. Muita da pesquisa e do ativismo saídos dos novos movimentos globais inspirados ou baseados no Ocidente, como é, por exemplo, o caso dos movimentos antiglobalização, assentam numa pesquisa de tipo crítico combinada com ativismo. Numa generalização forçosamente apressada, pode dizer-se, por exemplo, que a pesquisa incidirá, na sua maior parte, sobre o fosso existente entre o que devia ser e o que é, sobre a dupla bitola e a hipocrisia dos governos, das empresas e dos partidos políticos e respectivos dirigentes. Daqui decorre, logicamente, que a ação deve procurar eliminar esse fosso, acercando-se do ideal. Muito da crítica tem, por isso, uma base empírica. A crítica agarra-se *filosoficamente* ao empiricismo, mesmo quando a pesquisa acentua a importância das metodologias qualitativas de pesquisa em detrimento das metodologias quantitativas e quando reconhece a importância de um comprometimento com a sociedade em geral. Uma tal pesquisa traduz-se numa ação assente no voluntarismo, no livre-arbítrio, no primado da ação moral independente de contextos, e no entendimento de que os indivíduos são capazes de atingir ideais se se transformarem moralmente — por outras palavras, se tiverem vontade política para tanto.

A mobilização reativa, por outro lado, exige o conhecimento de *como* se dá

a opressão, das fontes de poder dos opressores, da sua base de suporte, de quem se sente por eles constrangido e em que medida, e das suas limitações. Um crítica nestes moldes *explica* a ordem social, bem como as causas e as modalidades da opressão, de maneira a que os oprimidos possam *identificar* os atores e as instituições envolvidos e avaliar as possibilidades de estabelecer alianças políticas de maior ou menor amplitude. Essa crítica explanatória tem o *potencial* de se tornar capacitante em determinados contextos organizacionais em que o conhecimento emancipatório se converte em conhecimento *instrumental* voltado para a ação. A pesquisa que apoia a mobilização reativa revela as possibilidades e constrangimentos impostos pelo contexto, de maneira a que a pesquisa ativista consiga *avaliar* as forças e as fraquezas relativas num determinado contexto e ajuizar do âmbito e da liberdade de ação nele existentes.

Ao pôr em evidência a natureza dos atores envolvidos na produção capitalista e a relação necessária, embora assimétrica, entre os operários e o capital, a análise do capitalismo proposta por Marx apontava, assim, para um programa de ação que iria enformar os movimentos socialistas de finais do século XIX e inícios do século XX e alterar *efetivamente* toda a arquitetura do mundo. A pesquisa contribuiu para formas de compreender o mundo que ajudaram a transformá-lo de modos radicais. Para estabilizar os sobressaltos dos inícios do século XX, foi preciso reconhecer a existência do conhecimento produzido por Marx e pelos marxistas, aceitá-lo e dar-lhe credibilidade. Esse reconhecimento teve um preço, já que o próprio marxismo se transformaria em objeto da pesquisa, produzindo um discurso imanente do marxismo que operava uma desvinculação entre pesquisa e ativismo, essa sombria tarefa de transformar realmente o mundo. Aceitar simplesmente que a crítica explanatória é apenas mais um de entre muitos tipos de críticas possíveis dentro dos espaços institucionais liberais tem por efeito idealizar o espaço liberal, ao invés de mobilizar as pessoas no sentido da transformação social. É importante reconhecer que tal aceitação só acontece em determinados contextos históricos. Idealizar esse espaço sem lhe apontar as limitações e dispensarmo-nos de analisar o *efeito* de que a pesquisa radical é capaz dentro de balizas institucionais conservadoras, é admitir que o espaço é mais importante do que aquilo que dentro dele se faz.

Em segundo lugar, a tensão/afinidade entre ativismo e pesquisa é frequentemente apresentada como sendo um problema metodológico das ciências sociais, a lembrar a necessidade de envolver os sujeitos na própria

pesquisa por forma a gerar uma melhor correlação entre a pesquisa e a realidade. Desde o início da década de 1960 que metodologias como a Pesquisa-Ação Participativa — PAR¹⁰ vêm reclamando a participação dos sujeitos na pesquisa que sobre eles se debruça. Os proponentes dessas novas metodologias de pesquisa já foram considerados vozes dissidentes no panorama da pesquisa. As discussões em torno de metodologias como a PAR procuram analisar-lhes o sentido colocando-as lado a lado com as metodologias dominantes na pesquisa empreendida nas ciências sociais. Em comparação com as metodologias dominantes, a PAR só pode ser modesta nas suas pretensões: produzir uma pesquisa melhor. O que não diz muito sobre a eficácia da pesquisa no que se refere a gerar os tipos de transformação social que nortearam a pesquisa, e muito menos quanto a gerar uma transformação social estrutural.

Pelo contrário, há provas de que o conhecimento produzido através da melhoria das metodologias de pesquisa contribuiu para melhorar a governação empresarial. Organizações internacionais como o Banco Mundial e outras agências de desenvolvimento recorrem cada vez mais ao conhecimento obtido através da pesquisa ativista para fins que são o absoluto oposto daquilo que inspirou a pesquisa — melhorar a governação, em consequência do crescente descontentamento em relação às suas políticas (Jordan, 2003). Ao denunciar o fosso existente entre a realidade e os ideais socialmente aceites, a pesquisa ativista não só pode, como consegue, proporcionar conhecimento que é útil à mobilização proativa. As organizações internacionais, as agências de desenvolvimento e demais reformadores neoliberais parece terem-se apropriado da pesquisa de melhor qualidade para a porem ao serviço da reestruturação neoliberal.

Cooptação é um conceito inadequado para explicar o processo pelo qual a pesquisa radical se torna fundamental na obtenção de um efeito que é o oposto daquilo por que se bateu. Chamar a isso cooptação diz muito pouco, antes de mais, do *tipo* de conhecimento produzido ou do contexto que o permite. Por outro lado, dentro dos espaços da academia a produção de conhecimento radical assume uma tonalidade que altera o seu *efeito* sobre a sociedade em geral. Um académico radical como Slavoj Žižek, por exemplo, que se reclama da herança de Lenin (2002b), faz apelo à “*intolerância leninista*” (2002b) e denuncia a hipocrisia do liberalismo ocidental pela crítica que este dirige ao totalitarismo (2001), leva a cabo a sua pesquisa dentro das orientações disciplinares dos estudos culturais e dos discursos sobre a cultura de massas combinados com a

psicologia social. Quando criticado a partir desses terrenos disciplinares, não o vemos, de modo nenhum, a chamar Lenin de novo à liça, nem a incitar à mobilização popular contra a tirania do liberalismo ocidental, mas antes a transformar-se numa personagem de cultura de massas para consumo da academia liberal.¹¹

O significado da pesquisa não pode, portanto, ser divorciado do *efeito* que ela tem no que respeita a enformar a ação social. Numa generalização necessariamente apressada, pode dizer-se que nos nossos dias, e tanto no plano da ação como no plano da teoria, a pesquisa ativista tem tido êxito a defender os espaços sócio-democráticos contra os desafios do neoliberalismo, já que tem conseguido gerar aquilo que se designa por “*movimentos sociais*” apostados em “*mudar o mundo sem tomar o poder*” (Holloway, 2002). Essa mobilização em prol da renovação da social-democracia e o modo como se adaptou às mudanças ocorridas no capitalismo no final da Guerra-Fria é uma mobilização de tipo proativo, feita a partir de cima e no interior de espaços institucionais liberais com vista à prossecução de determinados valores constitucionais desvalorizados pelo neoliberalismo. Ela impede a possibilidade de a pesquisa ativista voltar a sua atenção para o papel ideológico, político e institucional desempenhado *pela própria* social-democracia na morte do socialismo e no crescimento do neoliberalismo. Do mesmo modo, ela impede aquela pesquisa que questiona os modos como Esquerda e Direita, liberalismo e social-democracia, se aliaram e complementaram no esbulho e na exploração das populações coloniais. Já nos nossos dias, ela impede que se questione qual o efeito que uma social-democracia truncada e reformada poderá vir a ter sobre o Terceiro Mundo. Uma pesquisa que vá neste sentido exige uma pesquisa ativista de tipo muito diferente, capaz de constantemente reavaliar o *efeito* real que a pesquisa produzida tem sobre a sociedade em geral e sobre os oprimidos e os marginalizados em nome de quem fala.

Em terceiro lugar, ambos os tipos de mobilização têm a ganhar, ainda que em grau variável, com a mudança do quadro constitucional; ambos implicam negociações, alianças temporárias e de longo prazo, e concessões que se podem apresentar como necessárias sem, no entanto, comprometer aquilo que são os interesses e aspirações essenciais. A pesquisa assume importância para a mobilização reativa em prol da mudança estrutural quando os interesses e as concessões em causa são abertamente expressos e debatidos. Quando a análise torna explícitas as diferenças e os interesses que enformam a pesquisa, ela

aumenta as possibilidades de forjar alianças *reais* e de estabelecer compromissos *informados*, capazes de promover ações conducentes à transformação social. A pesquisa que não permite entrever com nitidez os interesses enformadores das diferentes posições do ativismo forja unidade ao nível analítico e não corresponde à realidade. A unidade analítica feiticiza os objetivos *reais* da mobilização. A mobilização proativa implica, frequentemente, uma pesquisa que analiticamente agrega grupos e interesses existentes na sociedade, ou que esbate as fronteiras entre o desejável e o possível, confundindo as possibilidades efetivas de uma ação emancipatória. O corolário disso é que a mobilização proativa a partir de cima se vê obrigada a idealizar espaços negativos de ação como sendo um objetivo válido em si mesmo. O ideal, por seu turno, esconde o facto real que é a circunstância de o ativismo vivido dentro da ordem constitucional ter limites e de esses limites poderem não ser suficientes para satisfazer as aspirações dos oprimidos e dos espoliados em cujo nome todo o ativismo justifica a sua existência.

Em quarto lugar, a pesquisa ativista e os métodos da Pesquisa-Ação Participativa fazem apelo a um envolvimento ativo nos problemas sociais por parte do pesquisador ao nível pessoal e individual, como se isso, por si só, garantisse a bondade da teoria e da prática. É problemática a visão que divide o ativista em dois, opondo o pesquisador empenhado ao académico desapaixonado, trabalhando no alto da sua torre de marfim. Essa categorização dicotómica esconde o facto de que o pesquisador da torre de marfim é, *também*, tão comprometido socialmente quanto o pesquisador ativista. É o contexto institucional que faz com que o pesquisador ou pesquisadora pareçam desapaixonados e descomprometidos, sendo que essa mesma aparência feiticiza os vínculos interinstitucionais — as vias — através das quais o conhecimento se traduz em políticas e em governação. Ao centrarem-se na marginalização de determinados métodos de pesquisa e de determinados tipos de questões no seio da academia, os discursos ofuscam o verdadeiro papel das universidades e da pesquisa nas sociedades capitalistas. Esta questão voltou a pôr-se com premência na sequência dos discursos respeitantes à ‘economia do conhecimento’ à reestruturação das universidades em moldes neoliberais.

Embora se não possa, de modo algum, subestimar o comprometimento ativo dos pesquisadores com os problemas sociais, daí não decorre que a participação conduza, automaticamente, a boas teorias, entendidas como crítica explicativa radical do tipo necessário à mudança estrutural da sociedade. Inversamente, não

é possível julgar a pesquisa, primordialmente, com base no grau de envolvimento do pesquisador com as lutas sociais. Defendê-lo é misturar o individual com o social, os aspectos psicológicos da vida com os aspectos sociológicos.

Na dialéctica teoria-prática-teoria, é a partir do seu entendimento prévio da teoria que o indivíduo se entrega a práticas sociais, incluindo ações apontadas à mudança da sociedade. Querer interpretar o mundo, debruçarmo-nos sobre as mundivisões que enformam as interpretações do mundo real, não é uma questão que se torne redundante porque o pesquisador age num sentido progressista. Se reconhecer as dimensões institucionais da pesquisa nos leva a questionar o efeito desta sobre o mundo em geral, reconhecer as dimensões psicológicas/emocionais da pesquisa leva-nos a reformular o problema da subjetividade na pesquisa como algo que ultrapassa a questão da metodologia de pesquisa. Leva-nos, enfim, a prestar atenção à *relação* que existe entre a ação social e o conhecimento social inerente à mobilização proativa e reativa.

4. Prisões do Conhecimento?

Em meados da década de 1990 organizou-se no Instituto Maniben Kara, organização de Bombaim voltada para a pesquisa em assuntos laborais e sindicais, um seminário sobre a utilidade dos computadores para os sindicatos e os próprios ativistas sindicais, destinado a um conjunto de sindicalistas. O palestrante já antes tinha trabalhado com sindicatos em Bombaim, mas tinha vivido e trabalhado durante mais de uma década na América do Norte e do Sul. Ao cabo de uma apresentação brilhante sobre as muitas formas como os trabalhadores poderiam utilizar os computadores para fazer avançar a sua causa e interesses comuns, um dos trabalhadores perguntou se algum dos presentes estava a pensar comprar um computador. Convidado a explicar as razões da pergunta, replicou que o sindicato a que pertencia não tinha máquina de escrever, mas que esperava acabar por receber de oferta alguma máquina em segunda mão caso alguém comprasse um computador. Isto, num país em que a indústria do software é uma das principais fontes de exportação.

A reação de diversos pesquisadores ativistas a esta história é afirmar que ela mostra como é importante, para quem faz pesquisa, estar envolvido ao nível das iniciativas de base. A seu ver, é assim que a *realidade* entra na formulação dos temas a pesquisar, o que acaba por conferir maior relevância às agendas da pesquisa. Os sindicalistas da Índia, pelo contrário, entenderam a finalidade do

seminário como uma maneira de interagir com o próprio ativista em pessoa, na esperança de, se necessário, poder vir a contactá-lo no futuro. Para eles, o seminário não teve a ver, propriamente, com conhecimentos informáticos para sindicalistas ou com a eventual esperança de virem a adquirir computadores para os respectivos sindicatos. A substância do seminário teve significados muito diferentes para os diferentes grupos nele presentes, não obstante todos terem dado a sua participação e manifestado o seu apoio à realização de iniciativas semelhantes no futuro. Nem um nem outro dos objetivos referidos, por si só, merece objeção. No entanto, a história ilustra um conjunto de ironias que se prendem com as tecnologias de comunicação, com o facto de o palestrante ser indiano e de desenvolver o seu ativismo na Índia e no estrangeiro, e com o facto de ter sido o setor do desenvolvimento de software quem pôs a Índia no discurso da globalização e das promessas com que este veio acenar ao Terceiro Mundo.

A história acima narrada convida-nos a atentar na problemática mais vasta que é a relação do conhecedor com aquilo que é conhecido, questão que transcende a problemática da pesquisa ativista. Porque a produção de uma pesquisa boa continua a deixar em aberto a questão das boas ações. As referências discursivas à pesquisa ativista cometem com frequência uma falácia lógica quando, a partir do facto de que são *necessárias* boas teorias para se ter boas práticas, se apressam a concluir que das boas teorias *hão de resultar* boas práticas. Esse salto lógico põe em evidência uma problemática inteiramente diversa, que se prende com as formas como a relação entre o conhecedor e o conhecimento é mediada por dimensões psicológicas e emocionais da vida humana, o que se torna especialmente significativo para se poder distinguir a mobilização proativa da mobilização reativa.

Toda a pesquisa implica que o eu se distancie dos objetos sobre os quais busca conhecimento, e que, no caso do pesquisador ativista, é o mundo injusto que existe ‘por aí fora’ e que constitui uma realidade de que ele não é senão uma parte ínfima. A pesquisa envolve contemplação e reflexividade, na medida em que transcende os domínios do eu definido em sentido restrito e que se debate com explicações — porque são as coisas da maneira que são? —, com causalidades e com os méritos relativos das diversas teorias, com os raciocínios e os méritos relativos dos diferentes tipos de raciocínio, e ainda com a análise, seja ela teórica ou programática. Toda a ação se baseia nalguma forma de compreensão existente acerca do mundo, e a pesquisa debruça-se sobre o

conhecimento preexistente. A produção de conhecimento exige a capacidade de reconhecer a presença do sujeito e do objeto e de distinguir um do outro.

O ativismo, pelo contrário, é transcender. Ele implica que se transcenda a divisão entre sujeito e objeto, transpondo as fronteiras que separam o eu enquanto conhecedor e o conhecimento do mundo. É um modo de estar em que o conhecedor se identifica com o conhecimento de uma maneira tão completa, em que a distinção entre conhecedor e conhecimento se esbate de tal modo, que aquele se torna capaz de dar um salto qualitativo para o desconhecido. Do pensamento à ação vai um salto qualitativo. O salto tem de ser, necessariamente, para o desconhecido, na medida em que não é possível prever antecipadamente e de uma forma definitiva o efeito das ações.

“*Just do it*”¹² — diz-nos o anúncio da Nike. Para a Nike, “*fazer, só*” acentua uma atitude, um modo de estar. Num mundo de ‘*pós*’ — pós-moderno, pós-colonial, pós-estruturalista, pós-industrial, pós-humano, pós-marxista, pós-socialista, pós-social-democrata, pós-social —, “*fazer, só*” transforma essa mundanidade que é calçar sapatos numa experiência de consumo exótica, ainda que efêmera. A Nike parece dizer-nos: esqueçamos as verdades desagradáveis sobre as fabriquetas onde grassa a exploração do suor e do trabalho infantil, e vivamos este momento aqui e agora, sempre exótico e efêmero. No entanto, consegue captar assim a transcendência implicada na ação, bem como o estado psicológico — a atitude — a que se refere. Enquanto a boa pesquisa de tipo explicativo tem sinergias com a boa ação, o modo de estar que consiste em “*fazer, só*” é informado por fatores que ultrapassam a simples pesquisa.

A ação é um momento de convergência em que as dimensões sociais, políticas e psicológicas/emocionais/espirituais (chame-se-lhe o que se quiser) do ‘eu’ confluem entre si.¹³ Ela implica libertarmo-nos dos *coletes de forças institucionais* que constroem a vida humana e que são, por isso, sentidos como opressão ou exploração e como causa de sofrimento humano em determinados contextos. A natureza e o alcance da transformação social, bem como o *tipo* de transformações sociais que a ação pode gerar, dependem da *natureza* da pesquisa, mas dependem igualmente das relações e das experiências sociais do pesquisador enquanto sujeito humano e da medida em que ele se identifica com o conhecimento.

Com boa pesquisa ou sem ela, a verdade é que as pessoas agem para se verem livres das condições de opressão em que vivem, como se pode ver pelos

exemplos conhecidos de rebelião espontânea ou de motins. Para que a boa pesquisa informe a ação, há que traduzi-la em objetivos programáticos, a fim de que seja praxiologicamente relevante. A praxiologia pode, assim, ser vista como um outro *tipo* de conhecimento, um outro patamar entre a pesquisa e a ação, em que a pesquisa é convertida em objetivos programáticos, o conhecimento adquire um caráter instrumental, e o ativismo assume inovações organizacionais propiciadoras das convergências do eu social necessárias à transformação do mundo.

Charu Mazumdar, o inspirador daquilo que seria designado por movimento naxalita, referiu-se em 1967 às universidades como sendo ‘prisões’ do conhecimento, exortando os jovens a abandoná-las para se envolverem na luta de classes e com ela aprenderem. Os escritos de Mazumdar, maioritariamente versando o revisionismo no contexto indiano e produzidos sem o viés profissional próprio da carreira académica, falavam da forma como a Esquerda na Índia havia comprometido o campesinato, que constituía o grosso da sociedade indiana e era formado pelos mais pobres de entre os pobres. O que importa salientar, do ponto de vista da pesquisa ativista, é que nesse momento dezenas de milhar de estudantes universitários se abalçaram a “*fazer, só*”. O facto teve uma influência profunda na sociedade e na consciência indianas da época. Quarenta anos volvidos, e apesar das sucessivas investidas da repressão estatal, da crítica acerba por parte dos pesquisadores, e da subestimação desdenhosa por parte dos movimentos sociais globais, o campesinato continua a constituir um desafio e os ciclos de repressão e estabilização continuam a enformar os limites da política nesse subcontinente que permanece invisível para o ciber mundo.

Os pesquisadores ativistas do subcontinente procuram isolar *um só* momento, o momento da revolta e da sua repressão, teorizando *retrospectivamente* sobre as falhas teóricas e programáticas do movimento. Talvez seja tempo de pararem para refletir sobre as razões pelas quais a recente proliferação da pesquisa ativista não conseguiu inspirar os estudantes e os jovens, bem como os mais pobres de entre os pobres do subcontinente e do Terceiro Mundo em geral, a “*fazer, só*”.

Referências bibliográficas

BANERJEE, Sumanta. *India's Simmering Revolution: The Naxalite uprising*. Londres: Zed Books, 1984.

———. *In the Wake of Naxalbari*. Calcutá: Subernarekha, 1980.

BHAGWATI, Justice P. N. “Law Day Speech by the Chief Justice of the Supreme Court of India”, *Supreme Court Cases*, 1, p. 1, 1985.

———. “Law Day Speech by the Chief Justice of the Supreme Court of India”, *Supreme Court Cases*, 1, p. 46, 1986.

BHASKAR, Roy. *Reclaiming Reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. Londres: Verso, 1989.

CI, Jiwei. “Justice, Freedom, and the Moral Bounds of Capitalism”, *Social Theory and Practice*, 25(3), p. 409-438, 1999.

DEAN, Jodi; Passavant, Paul A. (orgs.). *Empire’s New Clothes: reading Hardt and Negri*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 2004.

D’SOUZA, Rhada. “Carnivals in the Era of ‘Globalisation’”, 2004. Disponível em: <http://www.zmag.org/sustainers/content/2004-02/07d’souza_.cfm>. Acesso em: 7 fev. 2004.

GHOSH, Sankar. *The Naxalite Movement: a Maoist experiment*. Calcutá: Firma K.L Mukhopadhyay, 1974.

HARDT, Micahel; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

HOLLOWAY, John. *Change the World without Taking Power*. Londres, Sterling; Virgina: Pluto Press, 2002.

JORDAN, Steven. “Who Stole my Methodology? Co-opting PAR”, *Globalisation, Societies and Education*, 1 (2), p. 185-200, 2003.

KOTHARI, Ranji. *Rethinking Development. In search of humane alternatives*. Deli: Ajanta, 1988.

SHAH Commission. *Shah Commission of Inquiry Interim Report I & II*. Deli: Governo da Índia, 1978.

TAMBIAH, Stanley J. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WALLERSTEIN, Immanuel. “New Revolts against the System”, *New Left Review, Second Series* 18, p. 29-39, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notion*. Londres, Nova Iorque: Verso, 2001.

———. “A Plea for Leninist Intolerance”, *Critical Inquiry*, 28, p. 542-566, 2002a.

——— (org.). *Revolution at the Gates: a selection of writings from February to October 1917: V. I. Lenin*. (Foreword and afterword by Slavoj Žižek). Londres, Nova Iorque: Verso, 2002b.

PARTE 2

As Modernidades das Tradições

CAPÍTULO 5

Globalização e *Ubuntu**

Mogobe B. Ramose

*Feta kgomo o tshware motho***

ERA UMA VEZ UMA ÉPOCA em que se acreditava e se sabia que o nosso planeta era um retângulo plano. A partir dos quatro cantos da Terra os anjos fariam soar as suas trombetas no fim dos tempos para despertar os mortos. Consideráveis punições e sofrimentos foram impostos àqueles que desafiaram esta crença com o argumento de que a Terra era redonda ou esférica. Por fim, o conhecimento triunfou sobre a crença. Terá sido esta mudança de paradigma a inauguração histórica e intelectual da globalização?¹ Como quem comemora a mudança de paradigma, John Donne, o poeta metafísico, escreveu muito a propósito, no seu *VII Soneto Sagrado*, sobre “os cantos imaginados da Terra redonda”.² Este paradoxo era, de certa forma, remanescente da tensão entre crença e conhecimento. Se a crença, mesmo justificada, possui um carácter necessariamente metafísico, o conhecimento, enquanto reivindicação verificável³ à verdade,⁴ é empírico por natureza (Passmore, 1968: 368; Ayer, 1974: 12). O metafísico e o empírico partilham algo entre si: são ambos postulados ou declarações feitas por um ser humano corporificado (Zaner, 1971: vii), incorporado ao mundo empírico. A partir desta base, a separação entre o metafísico e o empírico não é mais do que uma questão de ordenamento conceitual que contradiz o carácter ontológico do ser humano enquanto

singularidade orgânica.⁵ Se a metafísica e as questões relativas ao conhecimento empírico (a epistemologia) pertencem aos domínios da filosofia, então a globalização, entendida como a coincidência e a tensão contemporânea entre a crença e o conhecimento, pode ser considerada uma problemática legítima da filosofia. É precisamente como problema filosófico que me proponho lidar com a globalização.

Se o indivíduo está incorporado e condicionado dentro, na e pela experiência, isso significa que a filosofia está igualmente enraizada na experiência. Para mim, a filosofia não é uma erupção misteriosa de conceitos provenientes do espaço sideral, sem qualquer conexão com o nosso mundo empírico, apesar de o afetarem. Tampouco considero a filosofia como um voo ao abstrato e obtuso, ou seja, em direção a temáticas obscuras e mistificadoras. Por estas razões, neste capítulo procurarei inicialmente fornecer uma exposição da experiência da globalização e, posteriormente, procurar que o raciocínio filosófico incida sobre esta.

1. Globalização e Filosofia

Tendo apontado a identidade ontológica orgânica entre o metafísico e o epistemológico, procederei a partir da situação de estar incorporado [*embedded*] no mundo experiencial enquanto ser humano. O significado e a interpretação da experiência particular — neste caso, a globalização — deverão constituir o caráter filosófico específico deste capítulo. Assim, procurarei questionar as bases, a validade e a sustentabilidade das pressuposições, assim como das presunções da experiência do que é denominado como ‘globalização’. Os efeitos desta experiência serão considerados como questões de justiça, tanto na esfera política, quanto na económica. Portanto, começarei por apresentar algumas das características dessa experiência, incluindo questões que emergem em ligação a tais características. Para tanto, proponho-me resguardar uma única exceção, nomeadamente, a pressuposição de que, no limite, a globalização é, em termos filosóficos, o paradoxo de estabelecer e demolir fronteiras, simultaneamente. Em relação a isso terei em mente não apenas fronteiras físicas e geográficas, mas também intelectuais e culturais. Este paradoxo será estabelecido em função da seguinte questão: se raciocinar e agir sobre as bases das fronteiras já existentes ou daquelas a-serem-estabelecidas diz respeito à realidade do ser-humano-no-mundo, é possível encontrar um argumento para a

validade e aplicabilidade do raciocínio circunscrito que possa justificar a divisão ‘nós’ e ‘eles’ entre seres humanos? Esta questão tem como pressuposto o reconhecimento de que o desenho de fronteiras está, com frequência, ligado a pelo menos duas reivindicações. Uma, é a reivindicação à posse ou à propriedade exclusiva; a outra, é a reivindicação ao direito e à competência exclusivos para decidir e exercer controle sobre uma dada área circunscrita. Espreitando por detrás destas reivindicações está o absolutismo e o dogmatismo. Exigir que uma dada posição seja reconhecida como o centro ao redor do qual todo o resto deve gravitar e fixar-se tenazmente sobre esta exigência é uma marca distintiva do absolutismo dogmático. Esta é a característica comum das, assim chamadas, três grandes religiões monoteístas do mundo (Ramos, no prelo). O ‘deus’ de cada uma delas é único e exclusivo, para além do qual a existência de outra deidade constitui uma impossibilidade. Neste sentido, utilizo o termo ‘fundamentalismo económico’. Em relação à sua estrutura e organização de pensamento, é tão absolutista e dogmático quanto as três religiões monoteístas. O seu ‘deus’ — o dinheiro — exigindo, a qualquer custo, a perseguição estrita do lucro, demanda apenas a obediência das suas criaturas.

A invenção do dinheiro foi fundamentada com a intenção de que este constituísse um meio para alcançar um determinado fim. Com efeito, o dinheiro continua a ser o meio para realizar múltiplos fins. Todavia, o fundamentalismo económico reverteu esta lógica. O seu mandamento é que o dinheiro deve ser um fim em si mesmo. A lucratividade, ou a compulsão insaciável de acumular mais e mais dinheiro a qualquer custo, é a apoteose do dinheiro como um fim em si mesmo. O dinheiro tornou-se o ‘deus’ ao redor do qual tudo deve gravitar e perante o qual todos se devem submeter. Neste sentido, gostaria de tomar emprestada e endossar a percepção segundo a qual a invenção do dinheiro é o pecado original da economia.

O raciocínio circunscrito, ou seja, o raciocínio e a ação sobre as bases das fronteiras já estabelecidas e das ainda-por-estabelecer, corrobora a experiência de que tudo está em fluxo. Trata-se de uma condição de incessante mudança e mutabilidade porque o movimento,⁶ e não o repouso, é o princípio do ser. Ser é estar na condição de -dade⁷ e não de -ismo.⁸ Esta é a base ontológica da tensão subsequente entre -dade e -ismo. A tensão emerge assim que tentamos construir a realidade social sobre a proposição de que há uma divisão radical e uma oposição irreconciliável entre -dade e -ismo. Nesta linha de raciocínio, o fluxo

do ser necessita da busca de estabilidade. Isto culmina no feito de um -ismo. O -ismo é, portanto, construído para ser a realidade não apenas em contraste, mas também em oposição ao sendo [*be-ing*] enquanto -dade. O absolutismo dogmático alimenta-se desta perspectiva filosófica sobre a realidade. Sugiro assim que a suposta divisão radical e oposição irreconciliável entre -dade e -ismo é, na melhor das hipóteses, putativa e, na pior, falsa. Ao invés de estabelecer um argumento sustentado em redor desta questão, contento-me em sublinhar a ideia de que uma perspectiva filosófica sobre a realidade baseada na -dade pode evitar o absolutismo dogmático apenas se a lógica da -dade for plenamente apreciada. Certamente o -ismo é apenas um momento, não a eliminação ou a substituição da -dade. Como forma de ilustração, apresento uma filosofia *ubuntu* dos direitos humanos. A finalidade desta apresentação é levantar a seguinte questão, ao invés de procurar responder-lhe: pode a filopraxis *ubuntu* ser uma das respostas ao fundamentalismo económico contemporâneo na forma de globalização?

O *ubuntu* é, ontologicamente, uma -dade e não um -ismo. Enquanto tal, está epistemologicamente orientado em direção à construção de um conhecimento que é, na sua essência, não-dogmático. Consequentemente, a distinção filosófica fundamental entre a filosofia dos direitos humanos *ubuntu* e o fundamentalismo económico é que o absolutismo dogmático é virtualmente alienígena ao primeiro e intrínseco ao último. O *ubuntu* é um dos conceitos filosóficos e dos princípios organizacionais essenciais das populações que falam línguas Bantu. Estas populações precisam, face à globalização económica, cimentar fortes vínculos de solidariedade, em primeiro lugar entre elas mesmas. Aqui, o desiderato por solidariedade é, de facto, a construção de uma fronteira. Portanto, o raciocínio circunscrito não é nem alienígena nem necessariamente repugnante à filosofia *ubuntu*. Mas a delimitação de fronteiras neste caso é um meio para um fim, e não um fim em si mesmo. As populações falantes de banto devem permanecer abertas a cooperar com todos os seres humanos do mundo que estejam determinados a substituir o dogma mortal do fundamentalismo económico pela lógica frutífera da -dade, preferindo a preservação da vida humana através da colaboração à busca estrita do lucro. *Feta kgomo o tshware motho.*

2. Rumores da Globalização

Nesta seção proponho discutir a ‘globalização’ sem problematizar o uso em si mesmo do conceito. Esta é a razão pela qual escolhi o título desta seção do texto, pois ele sugere que ainda não estamos em posição para confirmar a veracidade da ‘globalização’. Como consequência, estamos a lidar apenas com os rumores da globalização. Para acompanhar estes rumores, proponho considerar a família como um elemento diferenciado. Isto porque (1), assim como a religião, o conceito ocidental de família está intimamente relacionado à filosofia econômica do sistema de livre empresa; (2) tal interseção é gerada e alimenta-se dos conceitos de cidadania e nacionalidade; (3) a asserção da liberdade para fundar uma família é reconhecida como um direito que não requer permissão prévia por parte de ninguém. Habitualmente, ainda que não necessariamente, o direito a fundar uma família é concretizado através do casamento, seja ele monogâmico ou poligâmico. O próprio ato de fundar uma família, e o resultado de um matrimônio, estabelecem fronteiras. Dentro destas fronteiras estão o casal, juntamente com as suas crianças. Fora delas reside a esfera do resto da humanidade. Assim sendo, o raciocínio circunscrito faz parte da família e do casamento, assim como da cidadania e da nacionalidade. A relevância destes conceitos para a nossa investigação do raciocínio circunscrito é evidente. Se o direito a fundar uma família é um direito humano, então a incursão da globalização nesta esfera deve ser julgada em termos de direitos humanos. Os parágrafos que se seguem apresentam rumores relativos à incursão da globalização dentro das fronteiras da nação, da família e do casamento.

O impulso para ampliar o comércio⁹ e a expansão da religião, especialmente do Cristianismo e do Islão, constituem o fundamento da globalização. Proponho-me focar a atenção sobre o Cristianismo, uma vez que seu significado e impacto na globalização continuam a ter um âmbito mais amplo do que a Islamização do mundo. Estou, em consequência, ciente de que optei por uma perspectiva ‘eurocêntrica’ da história do mundo.¹⁰ Todavia, esta minha escolha recusa a posição de que a história europeia é sinónimo da história mundial.¹¹ Tampouco defendo que os melhores bens e valores se encontram apenas na história e na cultura europeias.

Tanto o comércio quanto a religião têm lugar dentro de um contexto cultural específico. A sua expansão para além de suas fronteiras culturais originais significa que ambos podem servir como veículos para a transmissão de cultura. Dado que, no seu sentido mais amplo, a cultura inclui a política, isto significa que tanto a religião quanto o comércio simbolizaram, numa determinada altura,

a materialização de uma ideologia política particular, tendo sido os seus transmissores. De acordo com este raciocínio, a globalização pode ser cultural, religiosa, política e económica. Convém salientar que tal demarcação em áreas específicas não impede de forma alguma a sua sobreposição, a sua convergência, o seu reforço mútuo e mesmo a unidade orgânica entre elas. A questão é a seguinte: o que é que aconteceu ou acontece quando culturas, religiões, sistemas políticos e sistemas económicos diversos se encontram uns com os outros? Quando isso ocorreu, o resultado foi com frequência uma relação de dominação e subserviência entre povos. Nas esferas da religião (Mudimbe, 1988), da cultura (Eze, 1998) e da política,¹² incluindo a economia, é possível descrever tal situação como uma condição de dominação epistemológica empenhada em suprimir a busca de reconhecimento mútuo e de paridade.¹³ Na esfera do comércio, proponho descrevê-la como um sistema económico-político orientado para a dominação dos outros, visando principalmente benefícios próprios.¹⁴ A disposição para a dominação assenta no argumento implícito de que toda a humanidade pode e deve viver sob uma única ‘verdade’ económica e política. Esta ‘verdade’ tem por base uma definição unilateral, por parte do Ocidente, tanto da experiência quanto do conhecimento. É minha intenção, neste capítulo, examinar a validade deste argumento em relação à globalização.

3. A Globalização Económica

As raízes da globalização contemporânea estão profundamente imbricadas com o advento da industrialização, particularmente no Reino Unido, e com a subsequente difusão global do modelo económico britânico através da colonização (De Benoist, 1996: 121). Ligações comerciais foram forjadas entre os colonizados e o poder colonizador. Os primeiros eram entidades territoriais distintas, cuja soberania tinha sido abolida pelo chamado direito de conquista (Korman, 1996: 18-40). Isto ocorreu no contexto das viagens de ‘descobrimento’.¹⁵ Quando a soberania foi reconquistada, facto que aconteceu quer através da descolonização, quer das guerras pela independência, as ligações económicas sobreviveram. Naquela época, a ligação entre territorialidade e soberania era tão forte que os soberanos podiam exercer soberania sobre a atividade económica dentro dos seus territórios com legitimidade. Eles estavam, portanto, em posição para regular a atividade

económica interna, de forma que ela afetasse as relações económicas externas com outros Estados soberanos. Dessa forma, a coesão entre soberania e Estado-nação assegurou ao soberano um papel primordial na esfera das relações económicas internacionais. Houve, contudo, um preço a ser pago por isto, nomeadamente: prestação de contas e reatividade democráticas às exigências da justiça social (De Benoist, 1996: 128-129).

Esta situação modificou-se quando o dinheiro (a moeda) adquiriu capacidade de se movimentar ininterruptamente à velocidade da luz relativamente a todas as outras mercadorias económicas. Isto foi facilitado, em particular, pela revolução eletrônica. Esta nova forma de colonialismo, sustentada pela incansável busca de mão de obra barata, conduziu à deslocação e à fragmentação da atividade produtiva de um centro para múltiplas periferias. A rede tornou-se o novo conceito operador e regulador que guia a produção de bens (Van Houtum, 1998: 45-83). O rótulo '*Made in Italy*', por exemplo, oculta a complexa história da rede de produção subjacente ao produto final. Armado das redes de produção, e impelido apenas pela busca do maior lucro no menor prazo possível, o mercado financeiro procurou abolir as fronteiras entre Estados-nação e obrigou as autoridades soberanas a abdicar ou relaxar o forte controle sobre as suas economias. Esta foi a condição necessária que o mercado financeiro impôs sobre os Estados-nação que desejassem beneficiar dos seus serviços. Assim se estabeleceu, durante as últimas décadas, a desregulamentação, que se juntou à rede como conceito regulador e operador da atividade económica interna e externa. A desregulamentação baseia-se de facto no pressuposto de que tudo é mercantilizável. E a mercantibilidade, nos termos do sistema económico de livre empresa (o capitalismo), está indissociavelmente ligada à lucratividade. Até o trabalho humano, disponível no mercado de trabalho, adquire um preço apenas se for avaliado como lucrativo. Em última instância, a mercantibilidade de todas as coisas significa a mercadorização de todas as coisas em prol do lucro máximo. Se a alma existir mesmo, até mesmo ela é mercantilizável, pois pode ser trocada por dinheiro e pela luxúria superabundante. Assim sendo, todas as formas de corrupção são coerentes e compatíveis com a lógica do poder financeiro irrestrito (De Benoist, 1996: 120).¹⁶ Consequentemente, o deslocamento da indústria, a desregulamentação, as redes e a obtenção do máximo de lucro a qualquer custo constituem o dogma da religião do fundamentalismo económico.¹⁷ As sacerdotisas e os sacerdotes desta religião pregam apenas um evangelho e veneram apenas um deus,

nomeadamente, a lucratividade do mercado. Para eles, o mercado é o poder financeiro que sustenta a contração do espaço, do tempo e da política, não lhes importando possíveis consequências humanas e ambientais. A obtenção de lucros irrestritos é sua principal meta. Abençoados, portanto, são os criadores de lucro infinito, pois eles substituíram a ilusão do céu eterno pela infinita lucratividade do mercado.

4. A Globalização e a Família

A experiência e o conceito de família serão problematizados nesta seção. Esta problematização tem um duplo objetivo: por um lado, demonstrar que o fundamentalismo económico prefere, e de facto prescreve, a família baseada no casamento monogâmico. Por outro lado, pretendo estabelecer as bases para o argumento segundo o qual os direitos humanos constituem os fundamentos e o contexto apropriados para a avaliação e a apreciação da globalização. Num casamento monogâmico é relativamente mais fácil controlar e ajustar a família às exigências das forças de mercado. O mecanismo para tal controle e ajustamento é a juridificação da relação entre progenitor e criança. Na medida em que a família precede a juridificação, ela é nomeada como sendo natural.¹⁸ O homem e a mulher cujo contato sexual resulte no nascimento de uma criança são denominados, respectivamente, pai e mãe (Garner, 1979). A juridificação tem, desde então, estendido e expandido o escopo desta relação natural para incluir um homem ou uma mulher solteiros que adotem formalmente uma criança, ou ainda, por exemplo, casos em que a maternidade ou a paternidade sejam resultantes de inseminação artificial. De acordo com a juridificação, um progenitor é ou um homem ou uma mulher que, seja através do coito ou de outros métodos, reivindique possuir uma criança, submetendo tal reivindicação ao reconhecimento legal. Aqui é possível ver como algo que em determinados casos pode ser encarado como um facto natural — o coito resultante no nascimento de uma criança — e em outros casos como um facto tecnológico — a inseminação artificial, por exemplo —, é transmutado em facto jurídico. Desse modo, um facto natural é elevado ao estatuto de facto jurídico. Esta elevação encontra expressão na Seção 3 do Artigo 16 da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “*A família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado*”. Este postulado do direito a fundar uma família significa que ela é parte e parcela do discurso dos direitos

humanos. Isto quer dizer, portanto, que quando a família entra em contato com a globalização, esta deve ser examinada sob o prisma do discurso dos direitos humanos. A ideia da família como ‘unidade básica’ de um grupo social e da ordem política na forma do ‘Estado’ revela a relação orgânica entre a família, a cidadania e a nacionalidade. Consequentemente, a globalização está interessada na família e no Estado-nação.

Enquanto a Seção 3 do Artigo 16 da Declaração Universal dos Direitos Humanos reconhece o direito a fundar uma família e estipula a proteção deste direito, tanto pela sociedade quanto pelo ‘Estado’, a Seção 1 do mesmo Artigo reconhece “*o direito de contrair matrimónio e de fundar uma família*”. Uma vez que este ‘e’ não é de forma alguma uma inserção despropositada, segue-se que o matrimónio e a família devem ser considerados como separados e distintos. Isto é de importância crucial, pois demonstra que a Seção não está comprometida com nenhuma forma específica de ‘matrimónio’ ou de ‘família’ em sentido legal. Não é necessário qualquer argumento especial para sugerir que isto coincide com o reconhecimento, a proteção e o respeito a outros direitos humanos co-relacionados; por exemplo, o direito de uma pessoa a escolher a forma de matrimónio em conformidade com a sua religião. A predileção da globalização por casamentos monogâmicos, tidos como o único lócus ‘civilizado’¹⁹ para a família, não implica necessariamente que haja reconhecimento, proteção ou respeito pela liberdade de escolha das formas de matrimónio. Ela proporciona fundamentos consistentes e solo fértil para a atitude arrogante da filosofia ocidental que, por meio de uma longa linha histórica que remonta à Antiguidade,²⁰ prefere definir a forma apropriada de casamento como sendo o monogâmico.²¹

A família, ou seja, a relação de sangue entre a mãe, o pai e a criança, em primeiro lugar é natural e só secundariamente legal. Ela também pode ser entendida em sentido mais amplo, incluindo outros parentes consanguíneos para além dos progenitores e das crianças. Ao longo da história (Westermack, 1891), o matrimónio legal assumiu o papel de regulador das relações familiares (Viladrich, 1990: 69-79; Ramose, 1998). Alguns casamentos legais são exclusivamente monogâmicos, mas outros não o são. Embora o Cristianismo²² insista na primeira forma, o Islão, por exemplo, sustenta o contrário. Nos dois casos, todavia, o casamento legal tem estado intimamente ligado ao sistema económico vigente. Foi precisamente esta conexão entre a economia, a política e a monogamia baseada na religião que facilitou a consolidação e a expansão do

comércio dentro e para além dos domínios da Grã-Bretanha (Tawney, 1977). E esta conexão continua a auxiliar, igualmente, a consolidação da globalização.

O casamento legal monogâmico foi firmemente estabelecido quando a industrialização assumiu maior visibilidade e alcançou uma influência importante na vida social. A partir de então, as relações entre esposo e esposa passaram a estar estruturadas com base na suposição de que ele se encontrava num patamar superior a ela. Esta suposta superioridade do esposo delegava-lhe ‘naturalmente’ proeminência na esfera doméstica. Neste caso, o princípio legal operativo era o poder marital, o qual estabelecia a minoridade legal da esposa durante o matrimónio. O mesmo atributo da superioridade do esposo, aliado à negação do direito da esposa ao voto (Ray, 1919), possibilitava que ele assumisse uma posição privilegiada, especialmente na esfera pública. A domesticação legal da esposa viria a ser utilizada pela industrialização crescente como forma de preservar a desigualdade estrutural dentro do casal, ao mesmo tempo que conferia ao esposo um elevado poder económico em detrimento da esposa. Juntamente com as crianças, a esposa era simplesmente um apêndice do marido, propositalmente chamada de ‘dependente’. Com o advento do feminismo, a continuidade desta desigualdade jurídica e económica foi posta em causa. As mulheres questionaram e rejeitaram as bases filosóficas²³ da superioridade masculina e, por extensão, do marido (McMillan, 1982: 1-15). Com efeito, a crítica feminista exigiu o reconhecimento do direito da mulher a votar e, desta forma, abriu o caminho para a participação feminina na vida pública. Esta crítica questionou e rejeitou a validade do poder económico privilegiado do esposo (Irigaray, 1996: 23). Neste sentido, é pertinente apontar que uma das correntes do pensamento feminista argumentava então tão-somente a favor da integração das mulheres no sistema económico vigente,²⁴ enquanto uma outra corrente rejeitava as premissas básicas desse mesmo sistema (Markovic, 1976: 152). De acordo com a segunda corrente, até mesmo o esposo, e portanto a família, era utilizado como ‘recurso’ para sustentar um sistema que colocava os lucros acima do respeito pela dignidade do trabalho humano e pela dignidade da família. A reprodução das crianças foi interpretada como um trabalho não-remunerado que o esposo e a esposa realizavam para assegurar a sobrevivência do sistema, ao garantir a oferta de mão de obra jovem e renovada. O problema era, portanto, sistémico, uma vez que nem a abolição do dogma da superioridade masculina nem a integração das mulheres possibilitava a extinção da exploração económica,²⁵ a restauração do respeito e

da proteção à dignidade do trabalho humano e da família (Eisenstein, 1979). O sistema económico da livre empresa rejeitou este argumento, tendo optado pela integração das mulheres. Este facto foi concretizado através de uma legislação antidiscriminação negativa baseada no sexo (Olsen, 1991). A discriminação positiva, ao promover o progresso das mulheres, camuflou e amenizou a culpa moral do sistema. Sob tais bases, a integração das mulheres serviu para reforçar o sistema, assegurando a continuação da sua sobrevivência.

A intensificação da globalização fez com que o casamento temporário entre as mulheres e o sistema económico de livre empresa entrasse em crise. As mulheres descobriram que a participação tanto na vida pública quanto na atividade económica resultava com muita frequência em ganhos e benefícios desproporcionais, especialmente favoráveis aos detentores de poder económico ilimitado. A própria opção pelo celibato não resultava obrigatoriamente numa partilha equitativa dos fardos e benefícios da prosperidade económica entre estas e os detentores do poder financeiro. As mulheres casadas também não se encontravam em melhor posição. Por um lado, elas perceberam que, a despeito da liberdade para exercerem os seus direitos reprodutivos, cuidar e criar uma criança provou ser financeiramente desgastante naquelas circunstâncias. A proverbial ‘segurança’ que o casamento legal oferecia terminou por ser especialmente ilusória no caso da dissolução do matrimónio. A promessa do casamento como meio de subsistência vitalício acarretava frequentemente, em caso de divórcio, imposições que atentavam contra a autoestima pessoal e contra o direito ao exercício da liberdade emocional, sem receio de censuras legais ou sociais. Por outro lado, as mulheres aperceberam-se de que a carga tributária sobre o matrimónio era comparativamente mais pesada do que no caso do celibato. Assim, o casamento monogâmico dentro deste sistema foi perdendo grande parte do seu atrativo. Consequentemente, a co-habitação, sem legalização do casamento, foi-se tornando uma opção viável e prática. Com efeito, e como argumenta um número importante de autores, a própria prostituição ou “*a indústria do sexo tornaram-se uma alternativa positiva para um número crescente de mulheres*” (Kelsey, 1995: 292), constituindo-se assim num escudo contra a violenta agressão do fundamentalismo económico. Mas esta defesa parece ser, com frequência, uma causa perdida, face à intensificação da globalização liberal, que trouxe consigo a crescente feminização da pobreza. Assim, tal como ocorrera antes com alguns homens, as mulheres reconheceram que, apesar do casamento legal ser um ato voluntário, a construção jurídica do casal matrimonial constitui uma função do sistema económico que subordina os

interesses da união amorosa aos imperativos da lógica do poder financeiro ilimitado. Como resultado, a taxa de natalidade decresceu na maior parte das economias ocidentais.

Seria de esperar que o declínio no número de crianças e o correspondente aumento no número de pessoas idosas fosse um desenvolvimento encarado como bem-vindo pelos detentores do poder financeiro ilimitado. Apesar disso, aconteceu o contrário. Estes últimos não consideraram que a necessidade inerente de desemprego estrutural, indispensável ao sistema económico de livre empresa, poderia ser satisfeita através da utilização da juventude desempregada disponível. Em termos da lógica deste sistema, esta seria uma solução míope e temporária, pois mesmo a juventude disponível teria de ser substituída quando ela se tornasse não-empregável. Portanto, a reprodução do ‘capital de recursos humanos’ é uma necessidade inevitável, sem a qual o sistema não consegue sobreviver. Para ele, o casamento legal monogâmico é um espaço perfeito para a reprodução do ‘capital de recursos humanos’. É também o melhor espaço, apesar de frequentemente mal equipado, para a absorção dos chamados desempregados estruturais. Em conformidade, o ‘retorno aos valores familiares’ surge como o slogan da intenção atual, por parte da globalização neoliberal, de manter intacto o exercício do poder económico ilimitado. De maneira paradoxal, a família é, neste contexto, simultaneamente redentora e vítima desta globalização.

Os poderes financeiros dominantes, devido a uma variedade complexa de razões, estão relutantes quanto à opção de suprir os decrescentes ‘recursos de capital humano’ com crianças oriundas de áreas do globo onde a taxa de natalidade está a crescer. Uma das razões para esta relutância é o flagelo do HIV/Aids. Até agora, os esforços para lidar com o problema nessas partes do mundo não foram propriamente bem-sucedidos. Na África Subsaariana, por exemplo, as tentativas de dominar o flagelo do HIV/Aids continuam sendo pouco exitosas. Algumas das razões para esta ausência de sucesso merecem a nossa atenção. O contexto cultural africano não foi seriamente levado em consideração pelas campanhas anti-HIV/Aids. Assumiu-se, infundadamente, que a mera distribuição de preservativos em aulas e palestras públicas de educação sexual seria culturalmente apropriada. Presumiu-se igualmente, com justificativas dúbias, que pregar o evangelho da lealdade e da ‘fidelidade’ a um único parceiro seria uma prescrição moral adequada, capaz de auxiliar a luta contra o HIV/Aids. O facto de o casamento legal monogâmico, em princípio,

autorizar o divórcio é em si mesmo forte indício contra esta prescrição. Além disso, para uma população cujo contexto cultural permitia e ainda continua a permitir o casamento simultâneo com mais de uma esposa ou esposo, tal prescrição soa irreal, sem qualquer legitimidade ou credibilidade. Ainda mais considerando que, nesta cultura matrimonial, as doenças sexualmente transmissíveis não eram de modo algum estranhas. Tampouco eram elas necessariamente exclusivas de tal cultura. Contudo, e em primeiro lugar, as DSTs não podiam ser atribuídas à existência de vários cônjuges. Com efeito, o consentimento do divórcio no caso do casamento legal monogâmico é, em certo sentido, um endosso do princípio segundo o qual se podem ter vários cônjuges. Enquanto muitas das culturas árabes e subsaarianas permitem a simultaneidade de vários cônjuges, a cultura ocidental permite apenas um cônjuge de cada vez. Para que seja possível vir a ter mais de um esposo ou esposa, é obrigatório divorciar-se. A diferença, portanto, é de temporalidade e não de princípio. Perder o controle sobre esta temporalidade pode, nalguns casos, resultar em que essa conduta seja posta em causa.

Enquanto o flagelo do HIV/Aids contraria a lucratividade advinda da substituição da decrescente população ocidental por crianças oriundas destas áreas do mundo, o próprio declínio populacional constitui um perigo claro e presente, ameaçando a sobrevivência do poder financeiro ilimitado. Não obstante tal ameaça, a maior parte dos países defensores do exercício do poder financeiro ilimitado tendem a endurecer suas leis sobre o asilo.²⁶ A meta é tornar a entrada de ‘refugiados’ mais difícil e reduzida ao mínimo possível. Ora isto representa uma diminuição ainda maior das possibilidades de suprir o declínio populacional. Sem considerar outros fatores, a opção de limitar e mesmo recusar a imigração em tais países pode, nestas circunstâncias, ser usada como uma arma na batalha contra a globalização. De forma similar, incentivar o repensar do casamento legal monogâmico como condição para a reprodução pode tornar-se parte importante do debate contra a globalização neoliberal. Esta luta em particular não é sustentada pelo desejo irracional de apagar deliberadamente a espécie humana da face da Terra. Pelo contrário, ela alimenta-se da aparente irracionalidade da sexualidade humana, que tem como base:

[...] a sabedoria do princípio demiúrgico [que incrustou no próprio ser de cada ser humano...] a ‘ferroada’ do desejo [...] . Logo, a experiência desta ferroada, mesmo entre aqueles animais que são incapazes de compreender o propósito da Natureza na sua sabedoria — porque são jovens, tolos [aphrona] ou sem razão [aloga] — chega, de facto, a realizar-se. Pela sua intensidade, a

afrodisia serve uma racionalidade que aqueles nela engajados nem sequer precisam de ter dela conhecimento (Foucault, 1986, vol. 3: 106 (realce no original)).

5. Crítica da Globalização dos Globalistas

Poderia a globalização ter acontecido sem o conhecimento de que o nosso planeta é esférico como um globo?²⁷ Esta questão pretende demonstrar que a globalização, quer como experiência, quer como conceito, é problemática. Seguindo a pista dos rumores apresentados nas seções anteriores, volto-me agora para a problematização e a crítica da globalização.

Muitos dicionários e manuais concordam que globalizar significa tornar mundial em âmbito e aplicação. Portanto, a globalização é uma metáfora para a aspiração ou a determinação de tornar uma ideia ou um estilo de vida aplicável e funcional em todo o mundo. Para os defensores desta perspectiva, cada parte do planeta deve ser a mesma, ao funcionar de acordo com uma ideia ou com um sistema de ideias específico. A homogeneização (mesmização) pode, dessa forma, ser identificada como uma das intenções da globalização. A maior parte do nosso mundo contemporâneo consiste nos chamados Estados-nação. Para atingir a mesmização, a globalização deve penetrar os Estados-nação. Mas não ocorreu já tal penetração e não estará ela a ter continuidade através da internacionalização? Qual é, se é que existe, a distinção entre globalização e internacionalização? À primeira vista, a diferença reside na amplitude, pois a internacionalização não está por definição atrelada à aspiração de um âmbito e aplicação globais. Todavia, a prática parece levar a uma conclusão divergente. Por exemplo, por meio do apelo à universalidade sob a égide da Organização das Nações Unidas, a internacionalização produziu diversos instrumentos, tais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, cuja aspiração e determinação a serem globais em termos de escopo e aplicação está fora de dúvida. Neste sentido, a internacionalização é, a despeito de sua limitação conceitual, semelhante à globalização, pois na prática ela tende a substituir o ‘entre’ — inter — restritivo, por um amplo e inclusivo ‘tudo’. Por via deste mecanismo de substituição através do apelo à universalidade, a internacionalização, conceitualmente falando, ultrapassa a globalização. Isto porque o conceito de universo compreende a totalidade do sistema cósmico de matéria e energia do qual a Terra faz parte. Apenas a religião, tal como o Cristianismo, pode ser universal neste sentido, já que os seus postulados sobre a

origem e o destino da humanidade em última instância abrangem e aplicam-se a tudo o que existe. Mas o recurso da internacionalização à universalidade não é, neste sentido, religioso. Assim sendo, a trajetória de sua distância conceitual de longo alcance está limitada pela finitude dos Estados-nação do nosso planeta. Sob o pretexto da globalização, o fundamentalismo económico apropriou-se dos postulados religiosos a que já fiz referência. Mas tal apropriação é insustentável, uma vez que, em termos de aplicabilidade, a globalização está por definição restrita ao nosso planeta,²⁸ o seu âmbito de aplicação não se pode alargar, nem conceptualmente nem na prática, para além da face da Terra. Vista deste prisma, a globalização é uma falsa religião.

A perspectiva universalista da internacionalização — não obstante o tratado da ‘Lua’ — pareceria não ter qualquer utilidade prática fora do âmbito do nosso planeta. Nesse sentido, a universalização está, pragmaticamente falando, limitada à meta de homogeneização aqui na Terra, e não no céu. Apesar da globalização, da internacionalização e da universalização serem conceitos distintos, na prática todos partilham a meta comum de procurar homogeneizar o globo. A homogeneização implica, na melhor das hipóteses, o desmantelamento metafórico das fronteiras. Esta tentativa ocorreu historicamente quando os mercadores demoliram as fronteiras por esse mundo fora, contando para tal com a permissão dos seus soberanos. Estes últimos exerciam um controle decisivo sobre a atividade económica dentro e fora de suas fronteiras. Na sequência dos rumores discutidos nas seções anteriores, um dos efeitos da globalização é a demolição de fronteiras. Outro efeito é o da globalização ter enfraquecido significativamente o direito dos soberanos exercerem um controle decisivo sobre a atividade económica dentro de suas próprias fronteiras. A nível global, o rumor é que o soberano foi reduzido à posição de um mero espectador impotente. Vejamos, pois, este último rumor.

6. O Enfraquecimento da Soberania

Em si mesmo, o nosso globo não tem fronteiras. As fronteiras existem dentro do globo. Portanto, o trânsito ininterrupto de capital, qualquer que seja a sua velocidade, atravessa sempre fronteiras, com o objetivo claro de escapar ao controle de um soberano particular. Sendo este não um soberano global, mas particular e concreto, é falso declarar que esteja despossuído de poder, como se de facto existisse já o atributo da soberania global. Por outras palavras, a

afirmação de que o soberano está reduzido a uma posição de espectador impotente apenas pode ser sustentada caso se referisse a um soberano global, que claramente é inexistente. Em relação ao segundo rumor, é certo que a globalização tem vindo a enfraquecer significativamente o direito do soberano a exercer um controle decisivo sobre a atividade económica interna. Mas o enfraquecimento deste controle seguramente não é sinónimo da sua extinção. O que está claro, todavia, é que, devido à globalização, emergiram novas questões relativas ao significado da soberania. Neste sentido, estamos numa fase de crise interpretativa no que diz respeito à noção de soberania (Camilleri e Falk, 1992: 44-45). Quanto ao primeiro rumor, creio que a globalização é um recém-chegado no que concerne à destruição de fronteiras. Acrescente-se que a globalização neoliberal apenas destrói fronteiras num sentido metafórico, como já referi anteriormente. Antes da globalização (económica) neoliberal, o colonialismo foi mais além da destruição metafórica de fronteiras. Sustentando o direito aos novos territórios recém-adquiridos a partir do muito questionável ‘direito de conquista’, a colonização aboliu literalmente a maior parte das fronteiras existentes fora da Europa. A colonização, neste sentido, não apenas ameaçou, mas extinguiu de facto a soberania dos povos indígenas conquistados. Para mim, instituições sociais e políticas de outros tipos, mesmo que não fossem ou não sejam formações estatais, mas que exerçam funções similares àquelas atribuídas ao Estado moderno, são igualmente soberanas (Thompson, 1990: 317). Durante o processo de descolonização, as populações indígenas anteriormente conquistadas apenas conseguiram ver restituída uma soberania irregular ou defeituosa. E esta soberania mantém-se defeituosa, pois que a soberania recém-adquirida vinha sobrecarregada pela servidão económica ao poder colonial anterior (Makonnen, 1983). A dependência económica na altura da transição para as independências estava tão intrincada no tecido político e na própria soberania, que o exercício desta última permaneceu circunscrito. É, portanto, crucial apontar que pelo menos dois tipos de soberania estão ameaçados pela globalização: a soberania supostamente integral e a soberania defeituosa. A desterritorialização e o enfraquecimento da soberania não são as características únicas ou especiais da globalização neoliberal.

Após a violenta destruição das fronteiras com a colonização, a posse e a ameaça por parte dos principais poderes nucleares de utilizarem as suas armas continuam a ser um fator genuíno de desterritorialização. Ao invés de contribuir para o fim da soberania, esta situação, no contexto das modernas relações internacionais, tem resultado no indulto e na afirmação do Estado soberano

como sendo o ator imprescindível na condução dos assuntos globais. Isto é evidente, por exemplo, nas negociações complexas e demoradas dos acordos SALT I e II.²⁹ O final do Bloco Socialista, juntamente com o fim da chamada Guerra-Fria, resultou não na contração mas, sim, na proliferação de Estados soberanos. Nestas circunstâncias, apenas uma guerra nuclear total poderia obliterar a soberania. Mas, dado que a posse destas armas está sujeita à lei autoimposta da racionalidade,³⁰ segundo a qual elas não devem ser utilizadas em circunstância alguma, a possibilidade de obliteração da soberania estatal não é apenas remota e elusiva, mas também irreal (Camilleri e Falk, 1992: 35). É pouco provável que a globalização altere essa situação, mesmo que venha a forjar uma aliança próxima e intensa entre potências nucleares. Enquanto durar a lei da racionalidade — no que diz respeito à posse de armas nucleares —, é duvidoso que qualquer dos grandes poderes nucleares fracasse em persuadir a globalização neoliberal da necessidade de se submeter a esta lei sem ser por interesse próprio. Ao invés de induzir alguma potência nuclear à armadilha da irracionalidade e, dessa forma, cair no precipício nuclear da extinção humana, é mais provável que a globalização capitalista obedeça à lei da racionalidade tal como ela é apresentada por um dos grandes poderes nucleares estatais. Assim sendo, mesmo ao longo do mais delicado e mortal dos percursos, esta globalização já está circunscrita pelos imperativos da racionalidade, mesmo que se recuse a reconhecê-los. A opção pela racionalidade por parte da globalização pode significar, em última análise, a sua submissão ao controle da soberania.

7. Em Direção a Uma Economia Global

A globalização neoliberal é um processo, e ainda não é um facto consumado. Portanto, é inapropriado interpretar a economia internacional como se se tratasse, de facto, de uma economia já globalizada (Hirst e Thompson, 1999: 2-3). Em primeiro lugar, até mesmo um cego pode ver que a esmagadora maioria da humanidade vive ao lado, e não por meio, de uma economia globalizante. Enquanto a maior parte da humanidade, marginalizada, realizar sua existência na esfera da economia de subsistência — o que obviamente beneficia a reduzida minoria que vive na esfera restrita de uma economia internacionalizada — é problemático falar de uma economia globalizante e é ilusório afirmar que existe uma economia globalizada. Ao marginalizar este amplo segmento da humanidade, a globalização neoliberal começou a minar o

seu próprio poder para demolir fronteiras. Isto porque os marginalizados, sendo vítimas de exclusão, questionam cada vez mais ativamente quer o direito da globalização capitalista de os excluir, quer a situação de injustiça que resulta da sua própria marginalização.

A ideologia da revolução socialista pode ter poucos adeptos, mas não se deve imaginar que os pobres do mundo permanecerão intimidados ou que aceitarão passivamente sua pobreza [...]. Um mundo de riqueza e pobreza, com diferenças assustadoras e crescentes entre os padrões de vida entre as nações mais ricas e as mais pobres dificilmente será um lugar seguro ou estável (Hirst e Thompson, 1999: 182).

A minha segunda observação diz respeito à experiência e ao conceito de soberania. Uma história longa e complexa subjaz a esta experiência e a este conceito.³¹ Todavia, é amplamente reconhecido que o Tratado de Vestefália, assinado em 1648, marca o nascimento do Estado-nação soberano. A máxima *ubi regio, eius religio*, que ecoaria mais de cem anos depois na máxima *uti possedetis, ita possedeatis* aquando da independência dos países latino-americanos, pode ser tomada como definição da estrutura de pensamento da soberania. Esta estrutura de pensamento relaciona-se com a declaração do direito a estabelecer fronteiras e, subsequentemente, com o direito de exercer autoridade e controle exclusivo sobre a área específica delimitada pelas fronteiras. O raciocínio circunscrito, portanto, está na essência da experiência e do conceito de soberania. É minha opinião que esta estrutura de pensamento fundamental, relacionada com o sentido de soberania, não se modificou nos nossos dias, a despeito de seu enfraquecimento e dos desafios enfrentados por Estados soberanos específicos. Além disso, uma vez que uma componente do Estado que não é suscetível de ser eliminada são as pessoas — chamem-nas de nação, se preferirem — fica claro que, quando comparada à fácil mobilidade do capital, a maioria das pessoas permanece limitada a um dado território pelas fronteiras. Os empregados são bem menos móveis do que o capital que os controla (Hirst e Thompson, 1999: 181). São, por isso, obrigados a construir as suas vidas dentro dos limites do território em que se encontram. Isto significa também que as pretensões globais da globalização têm impacto sobre eles a nível territorial local, sendo a reação normal a procura de soluções inicialmente em tal nível. Por essa razão, será com o seu Estado que eles irão interagir. A globalização enquanto ‘Estado sem fronteiras’ é inacessível e intangível, não permitindo um diálogo e uma interação verdadeiros.³² O recurso das pessoas ao Estado-nação significa então, uma vez mais, que o fim da soberania estatal é improvável (Green, 1997: 165). Uma das consequências desta verificação é que

a globalização neoliberal irá necessariamente aterrar chegar dentro das fronteiras do Estado soberano, mais cedo ou mais tarde, devendo por isso submeter-se à determinação do Estado para governar não apenas a sua população, mas também os próprios agentes desta globalização. Desse modo, chega-se à questão da governação da globalização. A tese que defendo é que a chamada ‘economia global’ continuará a ser uma miragem se permitir que a globalização económica se transforme num Prometeu sem limites, livre das rédeas da governação. Para introduzir e salientar a importância desta questão, introduzo aqui uma base filosófica para o discurso dos direitos humanos, para depois focar o significado do mercado no sistema económico de livre empresa e das suas implicações sobre e para o direito humano à vida.

8. A Filosofia dos Direitos Humanos

Nesta seção proponho-me fornecer as bases, assim como o contexto dentro do qual a globalização neoliberal será apreciada e avaliada. O meu objetivo é também colocar em relevo a experiência e o conceito do direito à vida,³³ dado que é este direito, em particular, o primeiro a ser colocado em questão pela globalização capitalista.

Todas as teorias dos direitos humanos encaram o facto de se ser humano — humanidade — como o seu ponto de partida. A partir daqui avançam atribuindo valor ou determinando a importância do facto de se ser humano. É precisamente neste nível de apreciação que emergem as disputas em torno do significado dos direitos humanos. De facto, é a orientação valorativa em relação à humanidade que está na base das teorias concorrentes sobre os direitos humanos. O que desejo ressaltar porém, sem entrar na questão filosoficamente relevante do ‘ser/dever ser’, é que posições axiológicas que sustentem uma determinada visão do que a realidade concreta deve ser na esfera das relações humanas são, na sua essência, decisões sobre o valor a ser conferido à humanidade (Macdonald, 1984: 34-35). Neste sentido, os direitos humanos são decisões axiológicas assertivas. As relações humanas constituem o contexto mais importante e o principal enfoque dos direitos humanos. Apesar de suas diferenças em perspectiva e em ênfase, todas as teorias dos direitos humanos compartilham uma característica fundamental, a saber, o facto de se ser um-ser-humano-vivo merece reconhecimento da parte de todos os outros seres humanos. Além disso, este reconhecimento deve ser entendido como

significando tanto o respeito quanto a proteção pelo facto de se ser um-ser-humano-vivo. Neste sentido, todas as teorias dos direitos humanos estão, em última instância, preocupadas com um direito humano básico fundamental, nomeadamente, o direito à vida. No seu aspecto material, bem como na sua faceta existencial, este direito envolve a liberdade ou a autonomia do ser humano individual em esforçar-se constantemente pela defesa e proteção de sua vida. A atividade da liberdade humana neste esforço significa considerar o trabalho como um postulado teleológico, ou seja: uma atividade humana intencional orientada em primeiro lugar em direção à preservação da vida individual. Isto deve ser entendido como autopoiesis num sentido amplo, e, num sentido mais específico, como o direito humano ao trabalho. De acordo com esta posição, por direito à vida entendo um quarteto fundamental, indivisível e integral de direitos: os direitos humanos à vida, à liberdade, ao trabalho e à propriedade (posse). Devido ao seu caráter indivisível, estes direitos constituem uma totalidade. Por esta razão, deve-se preferir uma abordagem holística aos direitos humanos.

O meu entendimento sobre o direito humano à vida, tal como foi definido acima, é de que na esfera política um direito constitui um princípio de moralidade e de justiça, reconhecendo-se que cada um e todos os indivíduos podem-se engajar em atividades para adquirir e possuir o necessário para sua vida, impondo limitações aos outros em busca de tais atividades (Waldron, 1988: 103). A primeira e fundamental manifestação egoísta que cada indivíduo pode fazer contra a comunidade, sem qualquer constrangimento moral, é a afirmação do direito à alimentação (Donnelly, 1985: 13). Trata-se de um direito fundamental que dá significado e conteúdo ao direito à vida. O discurso sobre o direito à vida pressupõe sempre e está intimamente relacionado com o direito à alimentação. Na esfera das relações humanas, a imposição de restrições sobre outros na sua busca por adquirir e possuir o necessário para permanecer vivo deve satisfazer dois critérios: em primeiro lugar, deve estar de acordo com a percepção da comunidade ou da sociedade do que é considerado bom, ou seja, deve-se conformar com a moralidade social; em segundo lugar, deve satisfazer as exigências da justiça natural em geral e, em particular, da justiça distributiva.³⁴ As exigências da justiça distributiva devem ser satisfeitas com base no entendimento de que tal conceito pressupõe: (1) que os seres humanos têm valor igual no tocante à sua humanidade. No seu sentido mais fundamental, nenhum ser humano singular possui um direito à vida superior e exclusivo em

relação a todos os outros seres humanos. Nenhum ser humano singular dispõe de uma outorga prévia, superior ou exclusiva ao direito inalienável à subsistência. Consequentemente, todos os seres humanos merecem igual interesse, apesar de receberem reconhecimento desigual (Chattopadhyaya, 1980: 177). (2) A justiça distributiva pressupõe igualmente a relativa escassez de recursos materiais a serem adquiridos e possuídos para a realização do direito humano à vida. Trata-se de uma questão controversa se em determinadas condições a escassez é artificial ou real. Devido à escassez, devem ser formuladas e cumpridas regras de distribuição, visando satisfazer cada uma e todas as reivindicações individuais ao direito à vida. Sem tal regulamentação, o mais poderoso ou astuto entre os indivíduos será capaz de satisfazer as exigências de seu direito à vida, mas sempre em detrimento dos mais fracos. A justiça distributiva requer, portanto, regras de distribuição dos recursos necessários à manutenção da vida, pois a vida de cada indivíduo tem sempre igual valor a qualquer outra vida humana. Com base neste entendimento, o direito à vida é anterior ao estabelecimento de uma comunidade ou sociedade. A questão dos direitos e da justiça emerge com o estabelecimento da sociedade. A sociedade passa a existir como resultado (1) do trabalho como postulado teleológico (Lukacs, 1980: 22-23), e (2) do consentimento de seus membros em exercerem o seu direito à vida de acordo com regras específicas. O estabelecimento de uma sociedade não anula nem cria o direito à vida, que lhe é anterior. Ao invés disso, a sociedade reconhece tal direito e procede no sentido de desenvolver mecanismos para a proteção e o controle do direito à vida. Neste sentido, o direito à vida é um direito exclusivo (Donnelly, 1985: 3). O consentimento voluntário dos membros de uma dada comunidade a terem o seu direito à vida (subsistência), exercido de acordo com regras específicas, está na essência da teoria contratualista do Estado (Neumann, 1986: 7-8). Considerando esta posição em relação ao trabalho como um postulado teleológico, a substância da teoria contratualista do Estado é, em primeiro lugar, o direito humano à vida. A realização deste direito significa o acesso desimpedido à alimentação, mesmo que tal acesso possa estar sujeito a regras específicas. Por isso, é dificilmente concebível que, ao tornarem-se membros de uma sociedade, os seres humanos possam ingressar livremente num contrato que refuta e anula o seu direito à vida, no sentido de negarem a si próprios a responsabilidade natural de adquirir e possuir o necessário para permanecerem vivos. Não há dúvida, portanto, que:

Toda a vida humana envolve o uso de recursos materiais e algumas das mais profundas

discordâncias entre os seres humanos e as civilizações humanas estão relacionadas com os princípios básicos sobre os quais tal utilização deve estar e ser organizada. A alocação de recursos naturais, [...] é uma preocupação primordial e universal das sociedades humanas (Waldron, 1988: 34).

Visto desta perspectiva, o objetivo do Estado é criar e salvaguardar as condições necessárias para o exercício pacífico do direito humano à vida. O Estado não é de maneira nenhuma o governo. Todavia, o governo, agindo em nome do Estado, não pode legitimamente limitar-se à manutenção da lei e da ordem, insistindo na igualdade formal perante a lei, desconsiderando, ao longo do processo, o direito humano à vida.

O direito à alimentação é um direito humano fundamental.³⁵ Todos os outros direitos humanos fundamentais ‘tradicionais’ e todas as outras liberdades básicas gravitam em torno do direito à alimentação, derivando deste a sua relevância. Uma tendência, bastante comum, procura classificar e hierarquizar os direitos humanos em termos de primeira, segunda, terceira e até quarta geração. O direito inalienável à subsistência é tido como pertencente à segunda geração de direitos. A genealogia putativa dos direitos corresponde, em larga medida, a fases específicas da constitucionalização e industrialização do Ocidente. Há, portanto, uma ligação entre, por exemplo, o estado da economia em um dado momento e o nascimento de direitos específicos. Os direitos são assim encarados como criaturas ou produtos da economia. Será esta perspectiva sustentável? Trata-se de um entendimento questionável dos direitos que o Ocidente parece decidido a impor aos outros em nome da democratização, da universalização dos direitos humanos e da globalização. Mas a experiência e a história particulares do Ocidente não podem ser um substituto legítimo ou soberano da história do mundo inteiro. Subjacente a esta tendência está, por um lado, a prática de absolutizar certos valores e, por outro, uma concepção dogmática e unilinear da história humana. Além disso, a fragmentação do ser humano num pastiche de direitos pode ser interessante a partir da perspectiva filosófica ocidental. Contudo, o conceito de direitos humanos baseado na fragmentação é, do ponto de vista filosófico, frágil. Este conceito distancia-se arbitrariamente do facto de que, em qualquer momento no tempo, o ser humano ser uma totalidade e não um conjunto de fragmentos prontos a serem reunidos numa única teoria dos direitos como e quando o sistema económico de livre empresa o determinar.

O quarteto de direitos humanos forma a base da estrutura ontológica de se

ser um ser-humano-vivo. A partir deste ângulo ontológico, estes direitos complementam-se uns aos outros e coexistem simultaneamente em qualquer conceito do direito à subsistência. O Estado não pode criar, e não cria mesmo, este quarteto particular de direitos. De facto, o Estado não estava presente no momento do nascimento deste quarteto de direitos: ele não os criou nem inventou. “[O] *ser humano é mais antigo do que o Estado, e ele goza do direito de garantir a vida de seu corpo antes da formação de qualquer Estado*”.³⁶ Assim sendo, o direito à vida é não-derrogável. Por isso, mesmo no contexto específico de um determinado Estado, este direito não deve ser infringido. O Estado assume assim a função de reconhecer este quarteto de direitos. O reconhecimento de tais direitos é a única opção política que o Estado possui. Com efeito, um Estado pode ser dissolvido ou destruído como resultado do seu fracasso em assumir o papel efetivo de defensor ou facilitador deste quarteto fundamental de direitos.

Dado que o arranjo doméstico é anterior tanto à ideia quanto à realização da congregação de homens numa nação, este deve, em primeiro lugar, ter necessariamente direitos e deveres que são prévios aos da última, e que assentam, de maneira mais imediata, sobre a natureza. Se os cidadãos de um Estado — quer dizer, as famílias — ao entrarem em associação e numa comunidade de interesses, experimentarem às mãos do Estado obstáculos ao invés de auxílio, e descobrirem que os seus direitos estão a ser atacados ao invés de protegidos, estas associações deveriam ser repudiadas em vez de desejadas.³⁷

9. O Mercado e o Direito à Vida

Deve ficar claro desde o princípio que esta seção em particular não é uma investigação sobre economia. Trata-se antes de uma reflexão filosófica sobre a realidade económica de nosso tempo. O mercado e, por extensão, o dinheiro, no contexto do sistema económico capitalista, constitui o ponto de análise desta seção. Ao considerar o tema do mercado e do inalienável direito humano à subsistência, defendo a tese de que o sistema de livre empresa — tendo o mercado como correlato indispensável —, por estar intrinsecamente ligado à produção de lucro, no momento atual já debilitou as suas próprias fundações. De facto, a razão da sua existência não reside mais na inviolabilidade do inalienável direito humano à subsistência, mas na ascensão do dinheiro à soberania absoluta (De Benoist, 1996: 132-133). Possuir grandes quantidades de dinheiro passou a ser o novo fundamento do Estado. A soberania popular, na forma da supremacia parlamentar ou constitucional, na prática foi substituída

pela soberania económica. De acordo com esta lógica, que continua a operar em muitas partes da chamada ‘aldeia global’,

A responsabilidade pelo bem-estar social foi individualizada, privatizada, neutralizada. Os ricos foram aliviados do fardo da responsabilidade social e do comportamento ético humano através da imposição de maiores adversidades sobre aqueles que menos possuíam [...]. Não havia espaço para colocar o altruísmo à frente do interesse próprio, a compaixão à frente da eficiência ou o compromisso mútuo e a identidade coletiva à frente do benefício individual. Nem havia qualquer dúvida sobre a superioridade intrínseca do mercado (Kelsey, 1995: 294 e 335).

É necessário compreender, porém, que a produção de lucro não é nem boa nem má em si mesma. É a maneira, a medida e o objetivo para o qual esta produção é buscada e realizada que deverão estar sujeitos ao julgamento moral sobre o bem e sobre o mal. A produção de lucros torna-se particularmente imoral se e quando esta é deliberadamente desenvolvida para proteger e sustentar a desigualdade estrutural através da desumanização dos seres humanos. Neste caso, a construção e sustentação deliberada da desigualdade desumanizante constitui a base e o princípio operacional (Papa Leão XIII “*Rerum Novarum*”, 2004: 19). É importante notar a transmutação subtil que aqui ocorre. De acordo com esta transmutação, o direito humano à subsistência não é nem fundamental, nem o mais importante na constituição do Estado. O estatuto deste direito é transferido para o dinheiro, assumindo este último o carácter de uma substância. O valor está vinculado ao dinheiro, e deve ser visto como a substância com maior valor entre todas as outras se tiver que ser usada como bitola através da qual é determinado e medido o valor de todas as outras substâncias. Assim, o próprio valor do ser humano passa a ser determinado pelo dinheiro. Ao mesmo tempo, o dinheiro cumpre a dupla função de ser, por um lado, a medida de valor dos bens e serviços e, por outro, a forma de troca (Wicksell, 1935: 6-8). Neste sentido, o dinheiro é, no mundo atual, substância e função.³⁸ É precisamente a partir desta sua natureza dual que o dinheiro passa a ser a medida de todas as coisas: da vida que ainda existe e que pode morrer, e da vida que ainda virá a ser e que não deve nunca nascer. O mercado é o local específico onde este princípio de medição opera:

Os mercados, no sentido mais literal e imediato, são lugares onde as coisas são compradas e vendidas. No sistema moderno industrial, todavia, o mercado não é um local; o mercado expandiu-se para passar a incluir toda a área geográfica onde os vendedores competem entre si por clientes [...]. Em geral, a função do mercado é coletar produtos de várias fontes e direcioná-los através de canais dispersos [...]. Há dois tipos principais de mercados onde as forças da oferta e da procura operam de modo bastante diferente, embora nalguns casos aconteçam sobreposições e casos-limite. No primeiro tipo, o produtor oferece os seus bens e aceita qualquer preço que seja determinado; no segundo, o produtor estabelece o seu preço e vende a quantidade que o mercado quer [...]. O

conceito de mercado, tal como definido anteriormente, relaciona-se predominantemente com mercadorias mais ou menos padronizadas, como a lã, o trigo, os sapatos ou os automóveis. A palavra também é utilizada para tratar, por exemplo, do mercado imobiliário ou do mercado artístico; e há o ‘mercado de trabalho’, apesar de que um contrato para trabalhar em troca de certo salário não seja exatamente a mesma coisa que a venda de um pacote de bens. Há uma ideia partilhada por todas estas utilizações diversificadas: nomeadamente, a influência mútua entre a oferta e a procura (*New Encyclopaedia Britannica*, vol. II, 1974: 511).

O mercado, de acordo com esta referência, pode ainda ser descrito num sentido espacial, ou seja, como um local ou área geográfica onde a atividade económica se realiza. Todavia, o mercado não pode mais ser entendido unicamente no sentido espacial. Ele deve ser encarado como um recurso no sentido dual, incluindo recursos naturais (bens) e ‘recursos humanos’. Ambos participam, ainda que com diferenças em relação à dignidade e ao respeito concedidos a cada um deles, na atividade económica de compra e venda de acordo com as regras da oferta e da procura. Tal participação pressupõe o princípio da troca que, nos tempos atuais, está baseado e é facilitado pelo dinheiro. No contexto do sistema de livre empresa, alinhado à produção de lucro, o dinheiro, enquanto substância de maior valor em termos económicos, está localizado entre a preservação e a destruição da vida humana e, na verdade, também da vida de outros organismos vivos. A lei do dinheiro estende-se a todos os espaços da vida humana. A soberania do dinheiro é a realidade da economia dominante de nossa época.

O emprego e o desemprego são conceitos analíticos cruciais para se entender o funcionamento do sistema de livre empresa. A economia de serviços contemporânea está dominada pelo capital financeiro (De Benoist, 1996: 121). *“O valor do ser humano está baseado primordialmente em suas características enquanto **produtor**, tanto para si próprio, quanto para fins económicos e sociais mais gerais (Giarini e Stahel, 1993: 4)”*.

Como ‘produtor’, o ser humano tem o potencial para fornecer um serviço particular. Tal potencial torna-se real e concreto se e quando o mercado de trabalho compra tal serviço. Comprar o serviço significa fixar um preço específico por este, que é então aceite pelo vendedor. O efeito desta troca entre comprador e vendedor é que o ser humano, enquanto ‘produtor’, torna-se agora um empregado. O mercado de trabalho compra ‘produtores’ humanos somente quando e enquanto deles necessita. Com base nisto, os seres humanos podem ser encarados como um ‘recurso’ para o mercado de trabalho, uma vez que este pode recorrer a eles para ajuda ou apoio (serviço) com a intenção de atingir o

seu objetivo (Kelsey, 1995: 259). O mercado de trabalho não pode absorver, e de facto não absorve, todo o trabalho empregável disponível num dado momento. Assim o desemprego, a despeito dos esforços continuados para reduzi-lo para níveis considerados ‘aceitáveis’,³⁹ é uma necessidade estrutural para a sobrevivência do mercado no sistema de livre empresa. Visando conter e controlar as consequências potencialmente perturbadoras do desemprego na esfera social, “*uma tese universalmente aceita defende que as políticas públicas económicas e sociais devem andar de mãos dadas*” (Auleytner, 1998: 25). A validade desta tese reside no facto de ela aceitar, de maneira implícita, o direito igualitário de cada ser humano de acesso aos recursos naturais essenciais para a sobrevivência. O mercado de trabalho ou protege ou infringe este direito através do uso dos conceitos de emprego e desemprego.

Isto acontece a partir de uma distinção filosófica subtil entre trabalho e emprego. Filosoficamente, o trabalho — enquanto postulado teleológico (Lukacs, 1980: 3-4) — pode ser reconhecido como a base do direito de propriedade.⁴⁰ O exercício do direito ao trabalho é obviamente anterior e hierarquicamente superior ao ser empregado. Ele é também indiferente à participação em qualquer espécie de sistema económico. Ele é anterior à posse ou à disponibilidade de dinheiro. Ele é igualmente independente da herança ou doação de dinheiro oriundo de qualquer fonte:

Trabalhar é esforçar-se com o intuito de conseguir o que é necessário para a vida e, acima de tudo, para a autopreservação [...]. Portanto, o trabalho de um ser humano tem dois registos ou características. Em primeiro lugar, ele é pessoal; pois a execução do poder individual pertence ao indivíduo que realizou o esforço, empregando este poder para o lucro pessoal para que foi empreendido. Em segundo lugar, o trabalho de um homem é necessário, pois sem o resultado do trabalho um homem não pode viver; e a autoconservação é uma lei da natureza, a que é incorreto desobedecer (Papa Leão XIII, 2004: 31).

Todavia, a lógica da empregabilidade no sistema de livre empresa reverte esta ordem ontológica ao subordinar o trabalho ao privilégio de estar empregado. Tal reversão da ordem ontológica significa que o direito à subsistência ocupa agora uma posição secundária em relação ao privilégio de estar empregado. A tese básica da lógica da empregabilidade é que o privilégio precede o direito. De acordo com esta posição, apenas aqueles que estão empregados, desde que sejam parcimoniosos na utilização de sua remuneração, possuem uma garantia relativamente maior de sobrevivência. O resto da espécie humana — com exceção dos poucos que estão protegidos pelos agora frágeis e restritos sistemas de segurança social (Kelsey, 1995: 212 e De Benoist, 1996:

131) que garantem uma renda mínima de subsistência —, estando desempregados, são formalmente impedidos de exercer seu direito à subsistência. A lógica mortífera da soberania do dinheiro encara esta derrogação subtil do direito inalienável à subsistência como sendo admissível e aceitável. Sobre esta base, é relativamente fácil aos defensores da soberania económica ocultar ou ignorar a transmutação de um direito num privilégio. É também fácil rotular o privilégio como um ‘direito’ legalmente não-impositivo. Na verdade, o que é não-impositivo é o privilégio, dado que o direito ao trabalho já foi retirado da lei. O emprego como um privilégio, e não como um direito é, de facto, o que está a ser oferecido. Mas o trabalho enquanto postulado teleológico é um direito a ser assegurado sem que a disponibilidade ou a oferta de emprego entre em consideração. Se um direito é, de alguma forma, um trunfo, então ele deve ser um direito reconhecido, respeitado e protegido por lei. Mas um privilégio disfarçado de direito é algo que a lei pode retirar a qualquer momento. Os defensores da perspectiva que o ‘direito’ ao trabalho ou ao emprego é legalmente não-impositivo estão, na realidade, a negar a assertividade do direito inalienável ao trabalho. Atualmente é isto que a globalização neoliberal faz em larga escala.

10. Globalização: Uma Questão de Governação ou de Justiça?

As seções anteriores demonstram que a globalização neoliberal, enquanto forma de raciocínio circunscrito, acaba por colocar questões relacionadas ao reconhecimento, respeito e proteção dos direitos humanos. Estas questões requerem respostas às exigências de justiça fundamental. Diversas respostas têm sido oferecidas com base nas duas alegações. Uma é que a União Europeia, como bloco comercial compacto, poderia usar sua moeda, o Euro, para desafiar o poder esmagador do Dólar norte-americano. O problema deste argumento é que ele mantém intactas a lógica e a metafísica da globalização capitalista e, portanto, também suas consequências. Isto significa que o Euro será tão somente um substituto do Dólar enquanto poder globalizador. Mudar os jogadores dentro do mesmo jogo não é o mesmo que estabelecer um outro jogo com as suas próprias regras. Esta é, então, a base, mais do que uma argumentação alargada, da minha crítica à seguinte tese: “*A questão não é se a economia mundial é governável em direção a metas ambiciosas, como a*

promoção da justiça social, a igualdade entre os países e um controle mais democrático para a maioria da população mundial, mas se ela é governável em si” (Hirst e Thompson, 1999: 189).

Em primeiro lugar, é difícil encontrar um exemplo de governação destituída de uma base (social) empírica e totalmente desprovida de qualquer meta. Defender o contrário seria contradizer a própria definição de governação proposta por Hirst e Thompson: “*A governação — ou seja, o controle de uma atividade através de alguns meios de maneira que uma gama de resultados desejados seja obtida [...]*” (1999: 184). Além disso, os autores reconhecem, no mesmo parágrafo da mesma página, que a governação é tanto socialmente fundamentada quanto orientada em direção a um dado objetivo; trata-se, no fundo, de “*arranjos e estratégias institucionais*” para assegurar “*um nível mínimo de governação económica internacional, pelo menos em benefício das principais nações industriais desenvolvidas*”. Logo, a questão não é a governabilidade ‘em si’, mas a governação em benefício dos que já são ricos. Este é, certamente, um problema de justiça fundamental, a despeito do desejo dos autores em postular o contrário. Em segundo lugar, os autores deslegitimam, e até contradizem, a sua própria tese com a pertinente observação de que:

A ideologia da revolução socialista pode ter poucos adeptos, mas não se deve imaginar que os pobres do mundo permanecerão intimidados ou que aceitarão passivamente sua pobreza [...]. Um mundo de riqueza e pobreza, com diferenças assustadoras e crescentes entre os padrões de vida entre as nações mais ricas e as mais pobres dificilmente será um lugar seguro ou estável (Hirst e Thompson, 1999: 182).

Para mim, Hirst e Thompson não desejam esta injustiça em nome da governação ‘em si’. Mas se insistirem e persistirem em defender a validade de sua tese, então proponho apresentar-lhes a filosofia *ubuntu* dos direitos humanos, que discorda radicalmente desta sua tese e das implicações que ela acarreta em termos de justiça social.

11. A Metafísica da Competição

‘Competição’ ou ‘competitividade’ é o dogma da globalização económica capitalista. De acordo com este dogma, mesmo o direito humano à vida — a dignidade humana — deve ser subordinado e reduzido ao impulso totalizador de produzir lucros ilimitados. A produção de lucro torna-se então irracional e não-

ética, precisamente porque perde seu caráter como meio para fins racionais e éticos. A lógica e o dinamismo da globalização econômica contemporânea são, de facto, contrários ao significado original de competição. Etimologicamente, competição significa a busca comum de uma meta compartilhada (Arnsperger, 1996): significa — *cum petere*— “*procurar em conjunto a melhor solução para um dado problema, em dado lugar e em um dado momento. Ela também denota que a seleção da melhor [solução] não é sinónimo da única*” (Group of Lisbon, 1995: 90). Visto a partir da perspectiva do significado original de competição, o dogma da globalização econômica contemporânea está orientado para a exclusão do ‘outro’, neste caso, em especial do outro ser humano. Tal orientação em direção à exclusão do outro é, de maneira fundamental e prática, uma negação da exterioridade. Negar a exterioridade do outro é, ontologicamente, equivalente a negar a sua existência: é igual a matá-lo.⁴¹ Sobre tal raciocínio, a lógica do dogma contemporâneo da competição baseia-se na premissa metafísica de que ‘vós deveis matar outro ser humano para sobreviver’. O problema com esta premissa metafísica é que ela aceita um entendimento limitado de sobrevivência. A restrição reside no facto dela sustentar a tese de que a sobrevivência individual está em primeiro lugar. Tudo o resto, incluindo matar um outro ser humano, é permitido, desde que seja feito em nome da sobrevivência individual. O problema aqui é o seguinte:

O imperativo da sobrevivência individual não significa nada, a menos que ele aceite uma premissa anterior, qual seja, que qualquer um que busque sua própria sobrevivência deve, em primeiro lugar, existir. A aceitação desta premissa é incompleta se não se reconhecer que, seja o que for que exista, existe sem a possibilidade ou o direito de conceder concordância prévia à sua existência. Por outras palavras, a existência é contingente. Pensada de maneira estrita, a contingência da existência impõe ao ser humano — e a tudo o que existe — a obrigação de abster-se de matar qualquer um, dado que ninguém detém o direito prévio, superior ou exclusivo a existir. Ninguém é detentor de uma outorga prévia, superior ou exclusiva à vida. Logo, desde uma perspectiva metafísica, a obrigação de abster-se de matar o ‘outro’ resulta numa situação de impasse existencial: trata-se de uma situação na qual as relações não se podem tornar dinâmicas, dado que devem permanecer exclusivamente estagnadas. Na esfera das relações humanas, a transição da estagnação para o dinamismo impõe a obrigação de justificar a morte de outro ser humano. Ao mesmo tempo, permite a morte de entidades não-humanas na busca pela sobrevivência

individual ou coletiva. Mas esta permissão está condicionada pelo respeito e pela proteção destas entidades, em primeiro lugar, para seu próprio bem e, a seguir, para preservar o seu uso pelas gerações futuras. Este último postulado significa que a sobrevivência, propriamente pensada, implica antes de tudo a sobrevivência da vida na sua totalidade. A sobrevivência individual, em última instância, está em função da sobrevivência da vida como uma totalidade. Se assim não fosse, então o patriotismo, a existência de soldados ou de mártires seria irracional e não teria sentido. Estes últimos exemplos são racionais e compreensíveis precisamente porque estão assentes na premissa de que, se e quando for necessário, uma pessoa deve abrir mão de sua própria vida de modo a dar vida. A interpretação limitada da sobrevivência contradiz esta premissa. É precisamente esta contradição que serve de base ao dogma da competição.

A globalização econômica capitalista contemporânea traduz para a prática a questionável metafísica do ‘vós deveis matar em busca da sobrevivência individual’. É uma metafísica que modifica a condição de estagnação sem relacionamento para uma de relacionamentos dinâmicos, construída sobre um fundamento ético frágil. Por outras palavras, ela autoriza relações intersubjetivas, baseadas no entendimento que a sobrevivência individual é decisiva, mesmo que signifique dispensar a necessidade de justificar a morte de outro ser humano. Esta metafísica contradiz a tese ética de que: “*Há, ou deveria haver para que a própria noção de relacionamento possa ser sustentada, uma unicidade em cada pessoa que não pode ser apagada por nenhum modo de pensamento sistemático ou totalizador*” (Arnsperger, 1996: 12). Ao sustentar tal contradição, o dogma da competição termina por ser, na prática, um ato de assassinato. O assassinato é tanto literal quanto metafórico.

Em sentido metafórico, as empresas podem ‘matar-se’ umas às outras no mercado; os clientes podem ‘matar’ uma empresa ao alterar a sua aquisição a favor de outra empresa; e as pessoas podem ‘matar-se’ umas às outras na competição por empregos ou cargos. Num sentido muito mais literal, uma empresa pode matar uma pessoa se decidir deslocalizar-se e mover-se de um país para outro quase que da noite para o dia, deixando todos os seus antigos empregados com a escolha de ficarem sem emprego ou de abandonarem o seu estilo de vida presente ao serem obrigados a mudar-se (Arnsperger, 1996: 13).

Enquanto metafísica do assassinato, o dogma da competição é social e moralmente problemático.

A despeito de sua popularidade, a competitividade está longe de ser uma resposta efetiva aos problemas e às oportunidades atuais dos novos mundos e sociedades globais. A competição excessiva é, inclusive, fonte de consequências adversas. O resultado mais evidente da ideologia da

competição é que ela gera uma distorção estrutural no funcionamento da própria economia, sem mencionar os seus devastadores efeitos sociais. Aumentar o número de desempregados não é a maneira de fazer enriquecer um país. Nem empobrecer os empregados, através da redução dos salários e dos benefícios, pode ser visto como uma forma aceitável para o aumento da produtividade (Group of Lisbon, 1995: 97).

A metafísica da filosofia *ubuntu* discorda, no essencial, do dogma contemporâneo da competição. Isto porque, na esfera das relações económicas, ela está baseada na tese ética *feta kgomo o tshware motho*. É a esta discussão que nos vamos agora dedicar.

12. A Filosofia Ubuntu dos Direitos Humanos

Botho, hunhu, ubuntu é o conceito central da organização social e política, particularmente entre as populações falantes das línguas Banto. Ele consiste nos princípios da partilha e do cuidado mútuo. É essencial compreender que na maioria das línguas africanas *ubuntu* é um gerundivo, um nome verbal denotando, simultaneamente, um estado particular de ser e um tornar-se. *Ubuntu* indica, portanto, uma ação particular já realizada, uma ação ou estado duradouro de ser e uma possibilidade para outra ação ou estado de ser. Mesmo sem a repetição de uma ação específica no futuro, a ideia básica denotada pelo *ubuntu* é a da suspensão de ser [*be-ing*, no original inglês], tendo a possibilidade de assumir um carácter específico e concreto num dado ponto do tempo. Devido à suspensão do sendo [*be-ing*], nenhuma especificidade única tem permanência garantida. Assim, é inadequado e de certa forma mesmo enganador traduzir *botho* por *hunhuismo* ou *ubuntismo*.⁴² O sufixo -ismo dá a impressão errada que estamos a lidar com fixações a ideias e práticas absolutas ou imutáveis. Ora isto abre espaço para o dogmatismo. Este tipo de entendimento do *ubuntu* é contrário à ideia central de que, porque o movimento é o princípio de ser [*be-ing*], as forças da vida estão aqui para serem trocadas entre os seres humanos. O processo de intercâmbio perpétuo, o movimento incessante de fluxos invisíveis (Griaule, 1965: 137), só faz sentido se reconhecermos que as forças da vida não pertencem a ninguém. Em segundo lugar, devemos reconhecer também que as forças da vida se manifestam através de uma variedade infinita de conteúdos e formas. Com base neste raciocínio, sugiro que é mais correto falar em *humanidade* [*human-ness*] africana do que em humanismo africano.⁴³

Procurarei discutir aqui duas teses encontradas na maioria das línguas

africanas nativas. A primeira é *Motho ke motho ka batho* e a segunda, *Feta kgomo o tshware motho*. Uma tradução literal destes dois aforismos filosóficos africanos em língua Sepedi (Sotho do Norte) não é para aqui chamada, uma vez que ela dificilmente seria suficiente para transportar de forma adequada o significado exato da língua original. Procurarei, portanto, transmitir apenas o significado essencial. O primeiro aforismo afirma que ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles. Consequentemente, o *ubuntu* constitui o significado essencial do aforismo: *Motho ke motho ka batho* (Zvogbo, 1979: 93-94). O aforismo é sustentado por dois princípios filosóficos conceptualmente inter-relacionados. Um é que o ser humano individual é o sujeito — e não um objeto — de valor intrínseco em si mesmo. Se assim não fosse, não teria sentido basear a afirmação da humanidade de uma pessoa sobre o reconhecimento da mesma no outro. Faz sentido apontar que depreciar e desrespeitar o outro ser humano é, antes de mais nada, depreciar-se e desrespeitar-se a si próprio apenas e só se a pessoa aceitar que ela mesma é um sujeito merecedor de dignidade e respeito. A reivindicação que alguém faz em relação a si mesmo é exatamente aquela que deverá conceder ao outro. Logo, o conceito de dignidade humana não é de forma alguma estranho à filosofia tradicional africana. E assim nada poderia servir melhor como base para uma filosofia indígena dos direitos humanos. Outro princípio, relacionado de maneira próxima ao primeiro, é que *motho* é humano somente e verdadeiramente no contexto das relações reais com outros seres humanos. Isto não deve ser pensado como significando que as relações com a, assim chamada, natureza física ou com o meio ambiente em geral não são relevantes. Nem quer dizer que o grupo é primordial, e portanto superior, ao indivíduo. O ponto crucial aqui é que *motho* nunca é uma entidade acabada, no sentido em que o contexto relacional revela e oculta as potencialidades do indivíduo. As potencialidades ocultas são reveladas sempre que sejam realizadas na esfera prática das relações humanas. Fora desta esfera, *motho* é um fóssil congelado. Na linha deste argumento, a filosofia africana indígena dos direitos humanos avança a partir da dignidade (*seriti*, em Sepedi) do ser humano e da negação do absolutismo e do dogmatismo.

O segundo aforismo — *Feta kgomo o tshware motho* — significa que se e quando uma pessoa enfrenta uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, ela deve optar pela preservação da

vida. Neste sentido concorda com os provérbios Gikuyu⁴⁴: *Kiunuhu gitruagwo* (a avareza não alimenta) e *Utaana muingi uninagira murokeruo ng'ombe* (generosidade a mais esgota as vacas daquele que foi visitado pela manhã)⁴⁵. Isto significa que o cuidado mútuo e o partilhar entre si precede a preocupação com a acumulação e com a proteção de riquezas. De acordo com esta filosofia, o ser humano individual deve ser encarado não apenas como um provedor de valores, mas como o valor básico e principal de entre todos os valores. Uma organização social e política baseada em princípios contrários a este princípio básico já contém em si mesma fontes de instabilidade, conflito e guerra. O desejo e a orientação de possuir e consumir mais em detrimento dos outros convida à resistência que pode, em última instância, levar à guerra. Em sociedades nas quais a veneração ao Dólar comanda a devoção tanto de ricos como de pobres e numa era de fundamentalismo económico em que a soberania do dinheiro (Vandeveldt, 1996: 481-483) substituiu o ser humano como valor fundamental, o imperativo para a preservação da vida corre um perigo claro e imediato. Este é o caminho da globalização neoliberal contemporânea, que empurra grande parte da humanidade para sua armadilha de pobreza estrutural (Kelsey, 1995: 279). O princípio da solidariedade juntamente com os princípios da partilha e do cuidado mútuo têm todos sido alvo de ataque pela globalização capitalista. Nestas circunstâncias, o discurso dos direitos humanos, em especial o direito à vida, dificilmente pode ser credível ou ganhar maior legitimidade. A filosofia ocidental dos direitos humanos também parte do princípio de que o ser humano individual é o principal critério de valor. A diferença reside na ênfase conceitual. A filosofia ocidental dos direitos humanos enfatiza a ideia do ser humano como uma entidade fragmentada sobre a qual os direitos podem ser agregados na base da contingência, enquanto a concepção africana sublinha a ideia do ser humano como uma totalidade, tendo seus direitos assegurados como tal. As implicações práticas destas ênfases diferenciadas tornam-se evidentes na globalização capitalista atual, cujos efeitos negativos contradizem a máxima *Feta kgmo o tshware motho*. Concluo afirmando que, longe de ser uma nostalgia por uma tradição obsoleta, a evocação da filosofia *ubuntu* dos direitos humanos é um desafio legítimo à lógica mortal da busca do lucro em detrimento da preservação da vida humana.

Referências bibliográficas

ARORA, Renu. *Distributive Justice and Development: Thoughts of Gandhi, Nehru & J.P.* Nova Deli: C.

G. S. Publications, 1987.

ARNSPERGER, Chris. *Competition, Consumerism and the 'Other': a Philosophical Investigation into the Ethics of Economic Competition*. Discussion Paper 9614, IRES — Institut de Recherches Economiques, Département des Sciences Economiques, Université Catholique de Louvain D/1996/3082/14: 12, 1996.

AULEYTNER, Julian., "Social Policy in Poland and the European Union", *Dialogue and Universalism*, 5-6, p. 25-35, 1998.

AYER, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

BOHM, David. *Wholeness and the Implicate Order*. Londres: Routledge & Keagan Paul 1980.

Bohm, David; Hiley, Basil J. *The Undivided Universe: an Ontological Interpretation of Quantum Theory*. Londres: Routledge & Keagan Paul, 1993.

BRUNDAGE, James A. *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

CAMILLERI, Joseph A.; FALK, Jim. *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*. Aldershot: Edward Elgar Publishing, 1992.

CHATTOPADHYAYA, D. P. "Human Rights, Justice and Social Context". In: ROSENBAUM, Alan S. (org.). *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives*. Londres: Aldwych Press, 1980, p. 169-193.

DE BENOIST, Alan. "Confronting Globalization", *Telos*, 108, p. 117-137, 1996.

DICKANSON, Anne. "Anatomy and Destiny: the Role of Biology in Plato's View of Women", In: GOULD, Carol C.; WARTOFSKY, Marx W. (orgs.). *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. Nova Iorque: Putnam, 1976, p. 45-53.

DONNELLY, Jack. *The Concept of Human Rights*. Londres: Croom Helm, 1985.

DOWELL, Susan. "Challenging Monogamy", *Theology and Sexuality*, 2, p. 84-103, 1995.

DUBY, Georges. *Love and Marriage in Middle Ages*. Trad. J. Dunnett. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DUSSEL, Enrique. "Globalization and the Victims of Exclusion, from a Liberation Ethics Perspective", *The Modern Schoolman*, 75 (2), p. 119-155, 1998a.

———. "Arquitectura de la Ética de la Liberación", *Laval Théologique et Philosophique*, 54 (3), p. 455-471, 1998b.

EIDE, Asbjørn *et al.* (orgs.). *Food as a Human Right*. Tóquio: The United Nations University, 1984.

EISENSTEIN, Zillah R. (org.). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1979.

———. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Nova Iorque: Longman, 1981.

EZE, Emmanuel C. (1998), "Out of Africa: Communication Theory and Cultural Hegemony", *Telos* (111), 139-161.

FLEW, Anthony; MacINTYRE, Alasdair (orgs.). *New Essays in Philosophical Theology*. Londres: S. C. M., 1993

FOUCAULT, Michel. "The Case of the Self". In: *The History of Sexuality*. Trad. R. Hurley). Nova Iorque: Pantheon Books, 1986. v. 3.

GARNER, Bryan A. *Black's Law Dictionary*. 5. ed. St. Paul: West Publishing Co., 1979

- GIARINI, Orio; Stahel, Walter R. *The Limits of Certainty*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1993.
- GREEN, Andy. *Education, Globalization and the Nation State*. Londres: MacMillan Press, 1997.
- GRIAULE, Marcel. *Conversations with Ogotommeli: an Introduction to Dogon Religious Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- GROUP OF LISBON. *Limits to Competition*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.
- HANKE, Lewis. "Pope Paul III and the American Indians", *Harvard Theological Review*, 30, p. 65-102, 1937.
- . *Aristotle and the American Indians*. Chicago: Henry Regnery Co., 1959
- HIRST, Paul; Thompson, Grahame. *Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- IRIGARAY, Luce. *I Love You*. Trad. A. Martin. Londres: Routledge & Keagan Paul, 1996.
- JUNGK, Robert. *Brighter than a Thousand Suns. A Personal History of the Atomic Scientists*. Trad. J. Cleugh. Harmondsworth: Penguin Books, 1956.
- KELSEY, Jane. *Economic Fundamentalism*. Londres: Pluto Press, 1995.
- KEVELSON, Roberta. *Law as a System of Signs*. Nova Iorque: Plenum Press, 1998.
- KORMAN, Sharon. *The Right of Conquest. The Acquisition of Territory by Force in International Law and Practice*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- KOSNIK, Anthony. *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought (a Study Commissioned by the Catholic Theological Society of America)*. Nova Iorque: Paulist Press, 1977.
- KRAMER, Matthew H. *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LANÇON, Pierre. "L'Economie, comme Théologie de La Contrition", *Libération*, 3 jun. 1996.
- LANGE, Lynda. "Woman is not a Rational Animal: on Aristotle's Biology of Reproduction". In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill B. (orgs.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, p. 1-16, 1983.
- LUKACS, Gyorgy. *The Ontology of Social Being*. Trad. D. Fernbach. Londres: Merlin Press, 1980.
- MacDONALD, Margaret. "Natural Right". In: WALDRON, Jeremy (org.). *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 35-55.
- MAKONNEN, Yilma. *International Law and New States of Africa (UNESCO)*. Addis Ababa: Regional Participation Programme for Africa, 1983.
- MANCINI, G. Frederico. "Europe: the Case for Statehood", *European Law Journal*, 4 (1), p. 29-42, 1998.
- MARKOVIC, Mihailo. "Women's Liberation and Human Emancipation", In: GOULD, Carol C.; WARTOFSKY, Marx W. (orgs.). *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. Nova Iorque: Putnam, 1976, p. 145-167.
- MAXWELL, Stephen (1968), *Rationality and Deterrence (Adelphi Papers, 50)*. Londres: International Institute for Strategic Studies.
- McMILLAN, Carol (1982), *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems with Feminism*. Oxford: Blackwell.
- MUDIMBE, Valentin I. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

- NEEDHAM, Joseph [1954]. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- NEUMANN, Franz. *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*. Dover, NH: Berg, 1986.
- OLSEN, Frances. "Legal Responses to Gender Discrimination in Europe and the USA", In: EMMERT, Frank (org.). *Collected Courses of the Academy of European Law*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1991, p. 199-268, v. 2.
- PARKINSON, F. *The Philosophy of International Relations*. Londres: Sage, 1977.
- PASSMORE, John Arthur. *A Hundred Years of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968, p. 368.
- PAPA JOÃO XXIII. "Mater et Magistra" In: O'BRIEN, David J.; SHANNON, Thomas A. (orgs.). *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*. Garden City, NJ: Image Books, 1992a, p. 44-116.
- . "Pacem in Terris", In: O'BRIEN, David J.; SHANNON, Thomas A. (orgs.). *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*. Garden City, NJ: Image Books, 1992b, p. 117-170.
- PAPA JOÃO XXIII [1891]. "Encyclical Letter *Rerum Novarum*". In: O'BRIEN, David J.; SHANNON, Thomas A. (orgs.). *Catholic Social Thought. The Documentary Heritage*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004, p. 12-39.
- RAMCHARAN, Bertrand G. "The Right to Life", *Netherlands International Law Review*. 30, 297-329, 1983.
- RAMOSE, Mogobe B. (1998), "Human Freedom and the Law of Marriage", *Current Legal Theory*, 16(1), 23-33.
- . *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers, 1999.
- . *Relations between Judaism, Christianity and Islam in the Quest for a Metaphilosophy of Universalism: a Jacobsenian Perspective*. (No prelo).
- RAY, P. Orman. "The World-wide Suffrage Movement", *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 1(3), 220-238, 1919.
- RESCHER, Nicholas. *Distributive Justice*. Nova Iorque: The Bobbs-Merrill Co., 1966
- RYLE, Gilbert. *Collected papers*. Londres: Hutchinson and Co., 1971. v. 2.
- SAMKANGE, S.; SAMKANGE, T. M. *Hunhuism or Ubuntuism: a Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*. Salisbury [Harare]: Graham Publishing, 1980.
- SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. Londres: Routledge & Keagan Paul, 1990.
- SIMMONS, Alan John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- SINGER, Irving. *The Nature of Love*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. v. 1.
- SPELMAN, Elizabeth. "Aristotle and the Politicization of the Soul". In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill B. (orgs.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 17-30
- TAWNEY, Richard Henry. *Religion and the Rise of Capitalism*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- THOMPSON, Janna. "Land Rights and Aboriginal Sovereignty", *Australian Journal of Philosophy*, 68(3), p. 313-329, 1990.
- TULLY, James. *A Discourse on Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- ULLMAN, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. Londres: Methuen and Company, 1955.
- . “The Bible and Principles of Government in the Middle Ages”, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull’alto Medioevo*, 10, p. 187-227, 1963.
- . “Juristic Obstacles to the Emergence of the Concept of the State in the Middle Ages”, *Annali di Storia del Diritto*, 13, p. 43-64, 1969.
- . *Medieval Political Thought*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- VAN HOUTUM, Henk, *The Development of Cross-Border Economic Relations*. Tilburg: Tilburg University Press, 1998.
- VAN PARIJS, Phillipe. “Commentary: Citizenship Exploitation, Unequal Exchange and the Breakdown of Popular Sovereignty”. In: BARRY, Brian; GOODIN, Robert E. (orgs.). *Free Movement, Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Londres: Harvester/Wheatsheaf, 1992.
- VILADRICH, Pedro Juan. *The Agony of Legal Marriage*. Trad. A. D’Entremont. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- WALDRON, Jeremy. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- WANJOHI, Gerald Joseph. *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 1997.
- WEILER, J. H. H. “Europe: the Case against the Case for Statehood”, *European Law Journal*, 4(1), p. 43-62, 1998.
- WESTERMACK, Edward. *The History of Human Marriage*. Londres: Macmillan and Co., 1891
- WHITBECK, Caroline. “Theories of Sex Difference”. In: GOULD, Carol C.; WARTOFSKY, Marx W. (orgs.). *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. Nova Iorque: Putnam, 1976, p. 54-80.
- WICKSELL, Knut. *Lectures on Political Economy*. Trad. E. Classen. Londres: Routledge & Keagan Paul, 1935. v. 2.
- WILKINSON, David. “1942 in Comparative-Civilizational Perspective”, *Dialogue and Humanism*, 1992, p. 1.
- WILKS, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- WILLIAMS, Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought: the Discourses of Conquest*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- ZANER, Richard M. *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body* (Phaenomenologica, 17). The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- ZEA, Leopoldo. “The Discovery of America: from Conquest to Reconciliation”, *Dialogue and Humanism*, 1992, p. 1.
- ZVOGBO, E. J. M. “A Third World View”. In: KOMMERS, Donald P; LOESCHER, Gilbert D. (orgs.). *Human Rights and American Foreign Policy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979, p. 90-107.

Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*

Maria Paula G. Meneses

EM MOÇAMBIQUE, AO LONGO DOS últimos quinze anos, as acusações e suspeitas de práticas de feitiçaria têm conhecido uma renovada importância. Com a emergência do moderno sistema colonial, a feitiçaria transformou-se no símbolo do mundo selvagem, numa prática a ser abolida com a introdução de uma racionalidade moderna.¹ Consequentemente, o ‘porquê’ da persistência de tais práticas não tem sido explorado. Todavia, no início do século XXI, a religião e a magia permanecem como uma das mais poderosas retóricas da cultura política em África.²

A dimensão mágica da política em África é, no entanto, frequentemente ignorada por muitos estudos políticos e históricos. Como procurarei argumentar neste artigo, a dimensão mágica da política não é marginal, mas sim uma dimensão central da natureza da autoridade pública, da liderança e das identidades populares no continente. Tomando como ponto de referência os casos amplamente divulgados acerca do suposto tráfico de órgãos humanos no Norte de Moçambique em 2003-2004,³ este artigo procura analisar estas acusações como parte de um contexto cultural vasto, em que múltiplas

realidades culturais se cruzam numa complexa rede de luta pelo poder; os boatos e acusações de práticas de feitiçaria, quando analisados num contexto social mais amplo, são vistos como estando relacionados com mudanças sociais, económicas e políticas instáveis. Os boatos e acusações de tráfico de órgãos, de contrabando de corpos, são uma imagem ampliada da vulnerabilidade e violência que ocorre no país. Longe de pretender banalizar as realidades vividas em Moçambique, este artigo procura revelar mais acerca do mundo em que as pessoas vivem, tentando explicar as suas angústias e desejos e procurando soluções para os problemas que afetam as suas vidas quotidianas. Comparando os diversos significados que os boatos, suspeitas e acusações implicam, procurar-se-á proporcionar uma melhor compreensão acerca de como as relações de desigualdade passadas e presentes são construídas e mantidas no país. Tais debates ajudam a revelar os múltiplos sentidos da relação entre poder, discurso e instituições e práticas políticas, logo, produzindo novas ideias e interpretações epistémicas das experiências ocorridas quer durante o período colonial, quer no pós-colonial.⁴

1. Sombras que Pesam sobre a Modernidade

Longe de ser uma retrospectiva de realidades antigas, ou recentes invenções que respondem a necessidades e funções completamente novas, as estruturas de poder atuais têm uma longa história na região. Histórias, representações e deturpações locais são aqui analisadas tendo em vista a reinserção destas questões nas normas de evidência de um contexto regional e global mais amplo.

Durante o auge da intervenção colonial portuguesa, a feitiçaria foi considerada de modos diferentes: como um conjunto de crenças, muitas vezes incluindo modelos de comportamento inversos; como modelos de acusação; e como um julgamento da pesada ‘tensão social’. Apesar de muitos assumirem que, com o início da modernidade — vista como produto da intervenção colonial — a feitiçaria iria desaparecer, em muitas partes do mundo é visível uma forte presença de bruxas e práticas de feitiçaria, com o número de acusações a aumentar (Geschiere, 2003; Caplan, 2004; Stewart e Strathern, 2004). No Moçambique contemporâneo, a feitiçaria persiste como um conceito e uma realidade, tanto em ambientes rurais como urbanos (Meneses, 2004, 2007; West, 2005); esta constatação remete-nos, de um modo doloroso, para o facto de a feitiçaria não ser apenas uma assombração do passado mas fazer parte

do discurso e da experiência da modernidade presente.

Desta forma, é óbvio que não pode negar-se que há muitas linhas de continuidade entre o passado e o presente, entre a velha e a nova ordem social — mas qual a importância das continuidades? Um dos pressupostos deste artigo é que as continuidades se revestem de uma importância crucial, e que os conceitos supostamente tradicionais sobrevivem porque encontram uma nova dimensão e uma nova aplicação em situações contemporâneas. A África anterior à moderna colonização é parte da história, sobretudo de uma história oral, mas isso não significa dizer que possa ser ignorada. Pelo contrário, para reconhecer conceitos tradicionais e compreender como funcionam na África contemporânea, é necessário, em primeiro lugar, vê-los como parte de uma ordem política e social, o que nunca existiu num formulário impoluto. Na verdade, a questão da tradição e modernidade foi amplamente discutida em muitas publicações recentes; talvez a feitiçaria seja um dos principais temas a discutir na relação de ‘África com o resto’.⁵ Se a dicotomia entre o Ocidente e África é ainda, muitas vezes, baseada em contrastes entre feitiçaria, magia e irracionalidade por um lado, e procedimentos científicos, transparentes e racionais por outro lado, devemos interrogar-nos sobre até que ponto este fenómeno é exclusivo de Moçambique, ou do continente africano. Ou será uma questão de tradução?⁶

Um dos momentos base da intervenção colonial é a transformação do ‘outro’ num objeto, sobre o qual a ordem de conhecimento colonial poderia exercer o seu poder. O trabalho descritivo privilegiou a descrição que acentuava as diferenças do ‘outro’, tornando pessoas e ambientes distantes e estranhos inteligíveis a públicos ocidentais. Assim, a tradução atuou como um meio para construir uma ‘representação’ do outro. No entanto, o estudo das complexidades e contradições das relações entre culturas permite uma compreensão mais ampla do significado dos equívocos e dos legados de cada um.

Encontros no Litoral

A especificidade dos encontros que tiveram lugar durante o início da primeira modernidade colonial (Ibérica)⁷ é importante para as discussões dos encontros europeus com os não-europeus, uma vez que, como alguns estudiosos alegam, os autores portugueses começaram por ver a África Oriental através dos

olhos dos muçulmanos do litoral (Presthold, 2001: 385). A apropriação de certas expressões pelos narradores portugueses é particularmente reveladora da sua adesão aos conceitos e apelos swahili.⁸ Como mediadores culturais, os swahili tornaram-se nos tradutores da África Oriental para os portugueses conseguindo, assim, manter um controle relativo do comércio na região através de uma regulação do conhecimento dos portugueses sobre os mercados da África oriental e o acesso a eles.

Esta atitude que caracteriza a presença portuguesa na costa oriental do continente africano contrasta com a perspectiva dominante presente em grande parte das abordagens coloniais modernas em relação às relações culturais e intelectuais com os não europeus, especialmente a partir de meados do século XIX. Na realidade, a segunda modernidade colonial caracteriza-se pela interação da Europa com outras regiões do mundo através do cânone definido pela Europa. Este cânone foi construído através da autoconstrução de uma identidade, apostando no reconhecimento dos europeus enquanto dotados de uma identidade não só completamente distinta do que era entendido como sendo culturalmente distante, mas também, muitas vezes, incomensuravelmente superior. Assim, o conhecimento e a compreensão do mundo tornaram-se a explicação do mundo através do prisma monocultural da ciência moderna (Santos, Meneses e Nunes, 2005).

A hegemonia crescente do conhecimento científico moderno na Europa foi sinónimo, em grande parte do espaço colonial, da missão de organizar e disciplinar as populações autóctones. A ciência moderna, com o seu sentido ou ordem e poder, tornou-se um meio de regular as relações entre os ‘civilizados’ e os ‘insubordinados’ (Meneses, 2007). O moderno empreendimento colonial português começou numa altura em que a ciência deu uma nova força e legitimidade à política pública e colonial. De repente, o conhecimento científico emergiu como um instrumento de afirmação da superioridade portuguesa, uma mudança que transformou os saberes do ‘outro’, com quem tinham estado em contato durante séculos, em formas inferiores e locais de interpretar o mundo. As fronteiras da civilização tornaram-se as margens de um sentido de ordem social europeia; conseqüentemente, os nativos tornaram-se a própria encarnação da desordem, simbolizada pelo seu sofrimento moral, degradação física e mundo desordenado.

Esta negação da diversidade das formas de perceber e explicar o mundo é um elemento constitutivo e constante do colonialismo. No entanto, e muito

embora a dimensão política da intervenção colonial tenha sido amplamente criticada, o ónus da monocultura colonial epistémica ainda é atualmente aceite como um símbolo de desenvolvimento e modernidade. Os estudos críticos pós-coloniais permitem hoje, ao trazer a diferença epistémica ao debate, alargar a crítica ao conhecimento monocultural da ciência moderna e, em particular, da forma como, historicamente, esse conhecimento se constituiu em fator de exclusão ou de marginalização.⁹

Num mundo onde a força hegemónica da racionalidade moderna é uma realidade presente, mas em concorrência com outras formas de conhecimento, uma das principais disputas diz respeito àquilo que precisa de ser conhecido (ou ignorado), a como representar este saber e para quem. Falar de diversidade cultural implica falar duma diversidade de saberes. No entanto, durante a maior parte da história colonial e contemporânea de Moçambique, o objetivo tem privilegiado uma interpretação moderna das culturas locais. No campo das ciências sociais, as metáforas sobre corpos dóceis, mas vazios ou limitados nas experiências e saberes, persistem. A criação da alteridade enquanto espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre ‘civilizados’ e ‘selvagens/indígenas’, conferiu consistência ao colonialismo enquanto epistema, transformando os autóctones em objetos naturais, situando-os num tempo-espaço temporalmente indeterminado, mas ainda assim periférico, sobre quem urgia agir, para os ‘introduzir’ na ciência, sinónimo do espaço-tempo único moderno.

Recorrer ao argumento que invoca a localização dos ‘outros’ conhecimentos — como qualquer outra ilusão — é mais reconfortante do que reconhecer a verdadeira situação, caracterizada por uma concorrência feroz entre esferas de saberes que não aceita a hierarquização destes. Esta concorrência entre saberes é uma fonte genuína de grande receio e ansiedade, pois que se pressupõe que os supostamente menos civilizados e menos competentes estão a penetrar no território da civilização, contestando o lugar de destaque que a ciência reivindica sistematicamente para si e provando que há vários saberes em presença.

2. Dos Feiticeiros e das Crises

Em Moçambique, como em muitos países africanos, a perseguição aos feiticeiros é descrita mais como um costume aberrante e disfuncional, em lugar de ser vista como fazendo parte de um sistema espiritual complexo, presente no continente desde há muito. O que, para um pensamento de orientação científica e ocidental, pode ser considerado como um facto infeliz e imprevisível — por exemplo, uma doença, uma morte, um acidente, a perda de uma propriedade e um qualquer outro infortúnio — é frequentemente explicado na região como resultado de feitiçaria. As práticas associadas a esta explicação variam de região para região e de comunidade para comunidade; no entanto, o denominador comum da maioria delas é a sua natureza não previsível ou controlável.

A análise dos boatos relativos a práticas e acusações de feitiçaria constitui uma janela privilegiada para a complexa realidade dos conflitos de conhecimento e poder.¹⁰ Estudos recentes acerca da relação entre os domínios mágicos/religiosos e a política em África procuraram responder a estas questões, e proporcionaram aos pesquisadores tipologias revistas e modelos teóricos no quadro das ciências sociais. Neste contexto, duas linhas de argumentação podem ser detectadas: a primeira, que apela à ‘retradicionalização’ do continente, defende a análise e a solução de crises políticas contemporâneas através da reciclagem de antigas crenças e instituições locais; a segunda argumenta que a ‘modernidade’ da política africana explica as políticas recentes como sendo emergentes das limitações da modernidade e globalização, instigando contextos e dinâmicas completamente novas (Meneses *et al.*, 2003; Meneses, 2004, 2006, 2007). Um estudo cuidadoso dos significados atribuídos à feitiçaria no Moçambique contemporâneo oferece um bom exemplo de conflitos epistémicos, que envolvem a manipulação de múltiplos saberes. Este é um tema que merece uma análise mais profunda. De facto, a pesquisa realizada em Moçambique sugere, que longe de ser uma reminiscência de antigas superstições que persistem, ou de invenções recentes que respondem a necessidades e funções completamente novas, as acusações e suspeitas de feitiçaria têm uma longa história na região.

A feitiçaria representa um comportamento que se desvia das normas aceites numa sociedade: os feiticeiros são maus e criam desarmonia nas relações sociais; eles representam um risco para a estabilidade da comunidade. Portanto, chamar a alguém ‘feiticeiro’ equivale a pronunciar essa pessoa como traiçoeira, situando-a num relacionamento antagónico com o resto da comunidade/sociedade. Porque as práticas de feitiçaria são impossíveis de

detectar ou verificar por meios ‘normais’,¹¹ as pessoas acusadas de tais práticas são vistas como destruidoras da solidariedade social do grupo. Sendo uma ameaça, elas deixam de merecer apoio e reconhecimento da comunidade. Em suma, já não fazem parte da comunidade; não existem socialmente. Este último aspecto é central para a análise das recentes suspeitas acerca do tráfico de órgãos humanos em Moçambique.

Uma pessoa acusada de ser feiticeira representa uma ameaça à solidariedade comunitária, devendo ser descoberta e combatida através de todos os meios de que a comunidade dispõe. É esta ideia de traição ao próprio grupo, um ataque à verdadeira base da estrutura social que transforma a suspeita da prática de feitiçaria num crime odioso (Evans, 1992: 50).

No passado, aqueles que cometiam traição, desobedeciam às decisões tomadas, cometiam assaltos, ofensas verbais para com os mais velhos, incesto, sodomia, violação, homicídio e feitiçaria eram considerados inimigos públicos. O castigo para estas ofensas variava desde uma multa que podia ser paga com gado, até à própria morte do acusado, passando por castigos corporais, exílio e confiscação de bens pertencentes à família do acusado.¹²

Descrições recolhidas há mais de cem anos apontam semelhanças com algumas das acusações de feitiçaria dos nossos dias: suspeita de roubo de órgãos humanos para que os feiticeiros da noite produzissem remédios (*muti*), alvejar os rebanhos de gado dos aldeões durante passeios nocturnos, o envenenamento das fontes de água usadas pela comunidade e enfeitiçar os campos para que, quando as pessoas os fossem cultivar, sucumbissem e morressem. Os contributos de missionários, comerciantes, viajantes e, mais tarde, pesquisadores, desempenharam um papel importante na identificação dos feiticeiros e na tentativa de estabelecer um sistema de interpretação que pudesse explicar o atraso (em relação às explicações racionais da modernidade ocidental) da feitiçaria, assim como das formas para eliminar esta prática.¹³

Com a introdução da legislação colonial, a aplicação de violentos castigos aos alegados feiticeiros foi diminuindo; todavia, as crenças e as explicações não desapareceram. Na África do Sul e noutros territórios vizinhos a Moçambique sob a administração colonial britânica, a aplicação das ‘leis contra a feitiçaria’ (*Witchcraft Acts*) no início do século XX está na origem, não apenas da proibição da prática (e das acusações) de feitiçaria, mas também da consulta a médicos que poderiam detectar a existência de feitiçaria. Em Moçambique,

onde a legislação colonial nunca proibiu formalmente a prática de feitiçaria, a identificação de feiticeiros, através do recurso à medicina pela adivinhação, levou à identificação destes médicos como parte do universo da feitiçaria (Meneses, 2000, 2004; Honwana, 2002). Como várias pessoas entrevistadas ainda recordam, gradualmente, a defesa contra ações de feitiçaria foi-se limitando à consulta de adivinhos/curandeiros, a tomar medicamentos preventivos e, eventualmente, ao pagamento de multas e exílios ocasionais, procedimentos estes que ocorriam num ambiente de ‘semilegalidade’. O Estado colonial normalmente intervia em situações de crime (morte), deixando aos curandeiros e adivinhos, juntamente com outros líderes locais, a resolução destes conflitos. Esta situação também não granjeou grande interesse em termos de pesquisa académica — não foram muitos os trabalhos académicos dedicados a este assunto. Esta forma de ‘amnésia’ tornou possível a persistência da narrativa científica ocidental, a qual apenas tem sido parcialmente questionada sobre o enfiamento da sua abordagem em relação à diversidade de conhecimentos presentes no país. Nos nossos dias, e tal como durante o período colonial, em Moçambique as populações locais que recorrem aos curandeiros (médicos tradicionais) são ainda vistas como utilizando práticas curativas não civilizadas, não modernas. A presença de outros processos para resolver acusações de feitiçaria — fora do âmbito definido pelo Estado monocultural — é ainda entendida por muitos como exemplo de ausência de sofisticação jurídica moderna, um momento que reflete a incapacidade destes grupos de integrar a moderna racionalidade nacional.

Os boatos que circulam no espaço público retratam a feitiçaria como a forma mais comum de, em tempos de crise económica e de declínio social de oportunidades, se conseguir sucesso pessoal, riqueza e prestígio. Os líderes políticos são amplamente referenciados por recorrerem à feitiçaria a fim de assegurarem poder e sucesso eleitoral, e muitos usam engenhosamente este conhecimento para ganhar visibilidade e mesmo deferência. Na esfera doméstica, conflitos sociais e familiares em torno de acusações de feitiçaria materializam-se repetidamente, especialmente quando ocorrem mortes súbitas ou infortúnios pessoais. Permeando todo o espectro social e cultural, a feitiçaria permanece hoje como uma força ambivalente que ajuda a promover a acumulação individual e coletiva e a controlar a diferenciação social.

Esta dimensão mágica do político, no contexto africano, tem sido frequentemente ignorada pelos estudos históricos e políticos clássicos (Santos,

2006b). Mas, como procurarei argumentar, a dimensão mágica da política não é marginal, mas uma dimensão central da natureza da autoridade pública, da liderança e das identidades populares em Moçambique.

Para melhor se perceber a persistência da feitiçaria em cenários contemporâneos, é necessária uma exploração cautelosa, comparativa e histórica, das múltiplas camadas religiosas que compõem o corpus das convicções políticas na África contemporânea. No campo da pesquisa antropológica, as últimas duas décadas testemunharam um aumento dos trabalhos que procuram explicar a proliferação de tais práticas e crenças e a sua re colocação em cenários atuais. Um dos argumentos avançados por Mary Douglas e Aaron Wildaskvy (1982) sugere que as sociedades escolhem os seus pesadelos a partir tanto de critérios sociais como culturais; neste sentido, os seus pesadelos são diferentes. Um dos pesadelos coloniais portugueses era o de que os colonizados podiam ter poder e com ele desafiar a sua intervenção ‘civilizadora’ em Moçambique, ou seja, desafiar a própria razão da missão civilizadora ocidental.¹⁴ Desde a independência política de Moçambique (1975), as realidades mudaram, assim como se modificaram os pesadelos da sociedade; no entanto o pesadelo de feitiçaria persiste.

Longe de ser desestabilizada pela regra colonial, a feitiçaria beneficiou da existência das dramaturgias coloniais de autoridade — o monopólio da ciência e da lei, o sigilo, e a violência corporal — adequadas às representações locais do poder. As obsessões da administração colonial portuguesa com a feitiçaria promoveram-na como um aspecto fundamental das estratégias de resistência e inovação, recentrando-a, assim, no âmago da cultura política. Estes desenvolvimentos ajudam a reavaliar o período colonial, apresentando-o mais como um momento de reconfiguração estratégica cultural do que como uma ruptura caracterizada pela destruição das referências e valores africanos existentes. A proeminência crescente e a mudança de conceitos dos poderes de um feiticeiro refletem a interação entre a vida quotidiana e os sistemas macrossociais e económicos. Esta interação é usada como quadro teórico para interpretar as crenças e acusações de feitiçaria, que deverão ser vistas como resultado das relações de poder nos contextos contemporâneos e pós-coloniais (Comaroff e Comaroff, 1999, 2006; Geschiere, 1997; West, 2005).

Nampula — Uma Cidade Estruturada por Conflitos

As reportagens acerca do tráfico de órgãos humanos em Moçambique, em finais de 2003, inícios de 2004, tiveram o seu epicentro na cidade de Nampula, localizada no norte de Moçambique. Cidades como Maputo, Nampula, Joanesburgo, ou Nairóbi têm sido capazes de atrair e seduzir, à sua maneira, certas formas de capital global. Não há dúvida de que essas formas de capital são, na sua grande maioria, predatórias. Mas isto é, pelo menos em parte, um elemento do processo de globalização, que inclui modos refratados, fragmentados e fraturados. Estas cidades não são simplesmente compostas de espaços de marginalização social. São também cidades de dinheiro, cidades onde bolsas de privilégios coexistem com as de miséria. Estas são *“cidades onde a circulação de riqueza, na forma de dinheiro, é imensa e ostensiva, mas as fontes de dinheiro são sempre restritas, misteriosas, ou imprevisíveis [...] e a busca pelo dinheiro para se atingirem os fins é interminável”* (Appadurai, 2000: 628). Tais formas de vida urbana fraturadas, conflituosas e fragmentadas podem ser vistas, cada vez mais, como características de muitas cidades do mundo de hoje, incluindo na Europa e nos Estados Unidos.

Simultaneamente, nestes contextos urbanos, as especificidades das condições ‘pós-coloniais’ ganham configurações especiais. Aqui, a vulgaridade da política contribui para o que Achille Mbembe descreve como sendo *“uma prática de convívio e uma estilística de convivência”*, em que as pessoas comuns *“brincam com o poder, em vez de o confrontar diretamente”* (1992: 22).

Em Moçambique, como em outros contextos africanos, as pessoas desenvolvem ‘estratégias de identidade’, particularmente em relação ao Estado, incorporando no caráter monocultural do Estado significados e conhecimentos múltiplos. No entanto, as experiências com o Estado e os domínios criados pelo Estado nos contextos políticos gerados com a independência levaram as pessoas, alternativamente, a sentir que o seu próprio bem-estar depende do dos outros. Paralelamente, o reconhecimento ‘informal’ de identidades múltiplas leva as pessoas a tentar incorporar identidades e capacidades dos ‘estrangeiros’ nas suas próprias identidades; ou, ainda, a sustentar crenças de identidade suficientemente flexíveis para negociar de forma produtiva os seus interesses. Tais ‘estratégias de identidade’ refletem percepções contestadas do que é pensado para o bem comum e para quem, e da ambivalência generalizada acerca de como e para que fins o poder deve ser usado. As acusações de feitiçaria em Nampula podem ser interpretadas como um exercício para historicizar a intersubjetividade, isto é, para especificar as circunstâncias em que as pessoas

reconhecem as suas interdependências como sendo um campo de ação tão legítimo e necessário como as suas aspirações mais individualistas.

A ocupação efetiva portuguesa do norte da região de Nampula só aconteceu na transição para o século XX. Um século antes, o Norte de Moçambique testemunhou importantes mudanças político-económicas resultantes, sobretudo, do reforço do seu envolvimento nos sistemas comerciais internacionais de escravos e de armas. Este comércio deixou uma marca indelével no tecido social e político da região.

Na região de Nampula, a ocupação colonial não causou, de imediato, mudanças substanciais nas relações entre os *amakhuwa*¹⁵ e Portugal. Quaisquer que fossem as suas concepções sobre o processo de colonização, o Estado português não teve outra opção se não a de recorrer à administração indireta, apoiando-se nas estruturas locais de poder para administrar o território. Todavia, a radicalização da estrutura colonial exigia que a moderna administração transformasse radicalmente as relações existentes. Com o Estado Novo (quando Moçambique passou a estar sob controle de um só sistema de administração), o colonialismo português passou a ser caracterizado por um controle político altamente centralizado e autoritário; pelo contrário, o controle administrativo permaneceu ainda seletivo e descentralizado. Este sistema — profundamente ‘racializado’ — aliava a assimilação aos princípios da administração indireta (Santos e Meneses, 2006; Meneses, 2007).¹⁶

A formação da cidade de Nampula reflete a diversidade étnico-política da região. Por exemplo, os imigrantes da Ilha de Moçambique predominam nos bairros de Namicopo-Nametequiliua e Carrupeia, enquanto os migrantes de Angoche compõem a maioria dos muçulmanos em Muhalla. Os Koti começaram a povoar estas terras no pico do comércio de escravos durante o século XIX, mas os imigrantes da Ilha de Moçambique chegaram à região sobretudo no início dos projetos de urbanização na década de 1930 (Bonate, 2006: 163-164). Nestes bairros, grande parte dos conflitos e problemas eram solucionados através do recurso a normas e práticas locais.

Com a independência, as autoridades tradicionais e locais foram suprimidas pelo Estado moderno, como forma de “*combater o tribalismo para construir a nação*”¹⁷; esta opção política tinha como objetivo desenraizar a identidade nacional do seu passado étnico (Meneses, 2007).¹⁸ Os defensores da modernização — em Moçambique, a exemplo de outros países — assente quer

em instituições coloniais, quer (pós)coloniais, desejavam, em nome do progresso, extirpar a feitiçaria o mais depressa possível, de preferência através meios legais, campanhas educativas, campanhas de justiça popular e de medicina para o povo.

A luta pelo apoio das comunidades ‘locais’¹⁹ é apontada como sendo um dos principais vetores do violento confronto armado que assolou Moçambique durante mais de uma década, logo após a independência (Geffray, 1991; Dinerman, 1999, 2004). Esta guerra teve um efeito profundo na reformatação de Nampula; impulsionadas pelas dificuldades económicas e pela instabilidade sócio-política produzidas com a independência, novas vagas de imigrantes surgiram na cidade de Nampula, que se tornou no principal pólo económico da região norte do país (PNUD, 2006).

Em 2000, as autoridades comunitárias/tradicionais foram reintroduzidas, embora o seu papel, em contextos urbanos, continue controverso (Meneses, 2007). Desde o seu aparecimento, com a administração colonial, no início do século XX, que estas autoridades têm sido continuamente criadas e dissolvidas, subdivididas e redesenhadas. Esta volatilidade tem sido aproveitada e manipulada, quer por estas autoridades, quer pelos diversos partidos políticos, que emergem na cena política moçambicana a partir da segunda metade dos anos 90. No contexto de Nampula, cada vez que o jogo político é redefinido, os *amakhuwa* não têm outra alternativa se não a de participar, tanto para proteger a sua posição perante o Estado, como para ter acesso aos cargos políticos — a via mais comum para se obter riqueza pessoal. Cada mudança requer uma remodelação das redes de influência, uma tarefa que exige muito tempo, assim como o aumento e o consumo dos recursos financeiros. Em suma, durante a maior parte do século passado, os *amakhuwa* têm sido simultaneamente cidadãos e súbditos.

A maior parte dos cristãos da província de Nampula converteu-se a esta religião relativamente tarde, já em meados do século XIX. Simultaneamente, a conversão ao Islão conheceu um aumento significativo no século XIX, numa região onde as religiões tradicionais ocupam um lugar importante.

Na região, as filiações religiosas dos *amakhuwa* configuram-se de forma bastante clara: se um *makhuwa* é cristão ou muçulmano, poderá ser previsto com um grau elevado de precisão com base na sua residência familiar, atual ou histórica, e pela influência dos processos de missionação: a oeste e a sul de

Nampula são predominantemente católicos. Os muçulmanos estão em toda a província, mas são a maioria na região litoral (Bonate, 2006). As outras igrejas têm tido, até aos últimos anos, menor influência. A predominância de uma ou outra religião teria quebrado um delicado equilíbrio, porque, para além destas diferenças religiosas, que são comuns nas extensas famílias *amakhuwa*, quando toca a questões políticas centrais, todos são *makhuwa* e o sentido de pertença étnica torna-se determinante. Esse compromisso é extremamente importante porque em Moçambique tudo é político (Iavala, 2000). Os representantes do Estado, líderes partidários, empresários políticos, lideranças religiosas e organizações da sociedade civil contestaram os ‘outros donos do poder’, ou seja, as lideranças políticas tradicionais, curandeiros e outros líderes, que são agora, de novo, atores estratégicos no xadrez político local.

No início da década de 1990, com o fim da guerra civil e com a adesão do Estado às políticas sócio-económicas neoliberais, num contexto de diferenças de riqueza e de conflito geracional crescentes, as suspeitas de feitiçaria aumentaram dramaticamente. Este processo foi interpretado localmente pelas populações e líderes das comunidades como correspondendo ao restabelecimento de uma ordem moral quebrada pelo Estado (quer do Estado colonial como do contemporâneo, fruto da independência). O ressurgimento das articulações entre a política e o ‘oculto’, como novas articulações locais entre uma ‘modernidade ocidental’ e ‘práticas tradicionais africanas’ tem gerado novas etnografias. Semelhantes aos ocorridos noutros contextos africanos, estes encontros acentuam o papel das práticas ‘ocultas’ como formas de dar sentido às rápidas e profundas transformações na política e na economia. A violência crescente — em que se incluem as acusações de feitiçaria e vários rituais violentos — é um efeito das pressões de monetarização económica, aliadas à desarticulação social das comunidades (Geschiere, 1997; Comaroff e Comaroff, 1999; Niehaus, 2001). Estudos feitos na região destacam a forma através da qual os imaginários tradicionais sobre as ‘forças invisíveis’ concebem o poder como um espaço ‘opaco’. Isto produz um contraponto entre perspectivas ‘locais’ e uma racionalização ‘globalizada’ de transparência e responsabilização sustentada pelo Estado e pelas agências estrangeiras ou exógenas à região.

A importância vital da solidariedade entre os membros da comunidade e os seus vizinhos inibiu as acusações de feitiçaria; assegurou que as pessoas não comprometeriam as relações interpessoais. A pesquisa levada a cabo sobre este tema em alguns países vizinhos (Minnaar, Offringa e Payze, 1992; Chanock,

1998; Niehaus, 2001), sugere que a emergência de núcleos urbanos e a conseqüente separação das famílias alargadas e a sua transformação em famílias mais pequenas, associada à migração de trabalhadores para as cidades levaram ao desaparecimento de tais inibições; conseqüentemente, tornou-se menos arriscado fazer acusações de feitiçaria aos vizinhos e parentes, uma vez que tais acusações não eram tão críticas à própria existência do grupo como quando a vida se encontrava organizada comunalmente. No caso da África do Sul, Isak Niehaus leva esta tese mais longe, afirmando que as crenças na feitiçaria têm mais a ver com as experiências de “*miséria, exclusão, doença, pobreza e insegurança*” (2001: 192), do que com a identidade africana. Estas experiências são os próprios riscos quotidianos com que as populações desta região do continente lidam, um bom sinal de que as acusações de feitiçaria refletem e amplificam os reais problemas sociais e económicos que estas sociedades atravessam.

Trabalhos de pesquisa realizados nas áreas urbanas e rurais de Moçambique mostram que a diferenciação social e económica está firmemente enraizada e que as comunidades são, essencialmente, heterogéneas quanto à composição social (G20 Moçambique, 2004; PNUD, 2006). As grandes diferenças entre ricos e pobres causam tensões sociais, uma vez que os primeiros tentam evitar exigências excessivas feitas pelos vizinhos e parentes mais pobres; já os membros mais pobres da comunidade cada vez mais entendem os ricos como sendo egoístas. Como os mais ricos suspeitam dos vizinhos pobres, e como os vizinhos mais pobres tagarelam e criticam os mais abastados e os acusam de terem prosperado através de feitiçaria, as tensões eclodem em desconfianças e acusações de feitiçaria.

Como em outras áreas de Moçambique, também em Nampula a feitiçaria é um conceito ambivalente. Teoricamente, o recurso à feitiçaria é considerado errado. No entanto, qualquer pessoa com poder político e/ou sucesso económico precisa de poderes gerados pela feitiçaria e, nesses casos, os poderes ocultos podem ser uma fonte de admiração, uma força que pode ser usada para atingir alguns fins ‘positivos’ (Geschiere 1997: 9-12, 23; Niehaus 2001: 192; Meneses, 2004), que poderão beneficiar um indivíduo ou o seu grupo. Além disso, os líderes políticos e religiosos só podem afastar os perigos de feitiçaria se eles próprios tiverem acesso a tais poderes, tendo assim o direito legítimo de usá-los. O resultado é um choque de valores que, a seu tempo, suscita agitação e tensões nas relações sociais e, eventualmente, conduz às suspeitas e acusações de

feitiçaria.

3. Disputas que Definem Corpos

No início de 2004, as descrições sobre crimes medonhos e contrabando de órgãos abalaram Moçambique e o mundo.²⁰ Supostamente, havia uma rede a operar na província de Nampula que traficava crianças e partes do corpo humano.

No centro desta campanha internacional, estava uma missionária católica brasileira que, na altura, vivia num convento nos arredores da cidade de Nampula.²¹ Foi ela que, inicialmente, denunciou a suposta existência duma rede internacional envolvida no contrabando humano, ativa naquela cidade. O fator mais interessante, porém, era que, no epicentro desta acusação, estava um casal branco, ‘vizinho’ do convento e envolvido num grande projeto avícola, que era apresentado como sendo o líder de um ‘bando criminoso de roubo de órgãos’.

A histeria que se seguiu à notícia — que fez os cabeçalhos dos *media* internacionais durante algum tempo — levou a uma investigação urgente feita pelo gabinete do Procurador Geral de Moçambique. No entanto, as investigações revelaram-se inconclusivas, sem que nenhuma prova séria tenham surgido (Procuradoria Geral da República, 2004).²² Pior ainda, porque as conclusões dos profissionais daquela equipa não apoiaram a opinião difundida pelos boatos, eles foram acusados de mentir e de esconder crimes graves.²³ Como explicar este facto? A (sempre) alegada incompetência das instituições moçambicanas? Um mal-entendido cultural? Ambos? Que outras pistas continuam por deslindar nesta história?

As acusações formuladas pela missionária²⁴ e a atitude inicial da Igreja Católica, reproduzida pela maioria dos *media*, lembram a Inquisição. Por exemplo, os *media* moçambicanos e internacionais descreveram em detalhe como é que, alegadamente, a mulher do casal supostamente envolvido no tráfico humano tinha agredido fisicamente o Procurador Provincial em Nampula, apesar de entrevistados terem afirmado que o Procurador estava armado e a mulher sob suspeita, não.²⁵

Em suma, o caso, e os seus principais atores, foram julgados e condenados, mesmo antes de o processo judicial oficial ter começado. Não poderia ser de

outra maneira. Guiados por uma ideologia de modernidade, os *media*, com um forte apoio de certos setores cristãos, não podiam tolerar ser desafiados na sua hegemonia pelas ‘tradições locais’.

Em seis meses, houve três inquéritos que não conseguiram produzir qualquer prova significativa no que diz respeito às alegações de tráfico. Quando a última investigação foi concluída, dos supostamente mais de 50 crianças e adolescentes desaparecidos (listados pelos missionários), o departamento da Procuradoria-geral só conseguiu identificar 14 corpos, mas não houve nenhuma confirmação acerca do suposto tráfico de partes de corpo humano.²⁶ No entanto, o caso não foi encerrado e os debates continuaram. As opiniões reticentes manifestadas por algumas das pessoas que viviam na região da exploração avícola são indicadoras de fortes conflitos de interesses presentes na região.

Rostos da Disputa

Uma mulher, de nome Arufina Omar, mas que é conhecida por *Apwiyamwéné*,²⁷ levantou o véu sobre alguns dos problemas subjacentes a esta acusação, afirmando que “*aquele estrangeiro impede-nos de cultivar os nossos campos, e está a matar os nossos filhos. Quando íamos aos campos, encontrávamos no caminho roupas manchadas de sangue e órgãos amputados*”.²⁸

O casal estrangeiro sob suspeita tinha recebido apoio financeiro — através do Estado moçambicano (via GAPI²⁹) — para a construção do aviário, ainda em Setembro de 2002. Os 300 hectares atribuídos ao projeto estão localizados na periferia da cidade, um lote de terreno que foi, em tempos, parte de uma grande quinta do Estado — reminiscências do período socialista — mas que, aparentemente, tinha sido abandonado há muito. As estruturas provinciais envolvidas no processo de distribuição de terras, conforme o GAPI confirmou, tinham concedido ao casal um título de utilização do terreno ainda em dezembro de 2000, em conformidade com a lei de Terras moçambicana. No entanto, devido aos atrasos burocráticos, o projeto só arrancou, de facto, em finais de 2003. No entanto, embora o GAPI tenha assumido que o local escolhido para instalar o projeto avícola estava desocupado legalmente, na prática, camponeses vizinhos tinham ocupado lotes de terra ‘provisoriamente’; ou seja, o GAPI não reconheceu o direito à terra destes camponeses.

Num país caracterizado pela persistência de uma economia de subsistência, o setor rural continua a ser importante para a economia nacional. Uma vez que a quinta do Estado estava há muito abandonada, para os camponeses — principalmente mulheres — era uma prática ‘normal’ cultivarem os terrenos em desuso. Isto aconteceu durante a introdução dos títulos de terrenos no país, algo novo que surgiu no país com a expansão neoliberal desde os meados da década de 1990. Isto explica a centralidade, neste processo de contestação, da ‘disputa pela terra’. Embora tenha sido planeado para gerar empregos e receitas, o projeto parece ter sido pouco discutido a nível local, componente que, na lei de Terras, é peça fundamental (Negrão, 2003).

Várias das pessoas que estiveram envolvidas na troca de acusações de feitiçaria são pessoas que reclamam o direito à terra que o governo provincial de Nampula atribuiu ao projeto avícola. Alguns dos indivíduos que contestaram a decisão de titulação dos terrenos enviaram mesmo uma petição ao governo Provincial, reclamando direitos sobre o terreno. A solução proposta pelas autoridades oficiais foi dar aos peticionários terrenos noutros sítios; todavia, isso não os impediu de continuarem a invadir o terreno cedido ao projeto avícola. Um dos camponeses entrevistados afirmou mesmo que o pai tinha sido um chefe tradicional com direito àquele terreno, mas que este lhe tinha sido tirado pelos colonos portugueses (provavelmente, antes da independência de Moçambique).

Quando o projeto avícola arrancou, as tensões aumentaram, tendo-se assistido a várias invasões do terreno, o que levou à procura de assistência da polícia por parte dos titulares do projeto. Poucos meses depois, já em finais de 2003, a missionária brasileira começou a espalhar boatos de que o casal, sob o disfarce de um aviário, estava envolvido no desaparecimento de crianças e no tráfico de partes do corpo humano. Estas alegações tomaram uma direção perturbante quando a missionária falou à imprensa internacional sobre “*a situação horrível e de corpos mutilados encontrados nas estradas públicas*”.³⁰ Estas acusações saíram reforçadas, porque o ‘casal branco estrangeiro’ tinha, aparentemente, construído uma pista privada no seu terreno, a partir da qual, alegaram alguns dos missionários, aviões descolavam frequentemente para a África do Sul, rota preferencial deste tipo de tráfico.³¹

Também é importante ter em consideração que a cidade de Nampula marca a transição de uma área essencialmente muçulmana, a zona costeira, com o interior, predominantemente cristão. A luta pela influência ideológica pode

também ter desempenhado um papel importante nesta discussão,³² embora a Igreja Católica nunca tenha assumido oficialmente uma posição acerca do alegado tráfico de corpos.³³ No entanto, por ignorância ou má vontade, alguns sacerdotes católicos e grande parte da imprensa opuseram-se fortemente ao projeto avícola, assim como às ambições aparentes da missionária para controlar o terreno do projeto, adjacente ao convento, sob disputa.

A terra estava no centro desta disputa. Como várias pessoas entrevistadas referiram, os 300 hectares tinham sido igualmente prometidos (embora sem que a autorização tivesse sido formalizada) pelo anterior governador à Igreja Católica. Além disso, vários ‘líderes tradicionais’ tinham beneficiados das rendas cobradas aos camponeses que tinham vindo a ocupar vários pedaços de terreno para plantio. Alguns destes camponeses foram chamados como testemunhas pela missionária, pese embora o facto de muitas das pessoas envolvidas no processo serem muçulmanas.

Resumindo, a desinformação provocada pelos *media* levou a um total desentendimento da situação, em que diferentes atores desempenharam ativamente estratégias políticas para garantir o seu direito ao terreno. Afirmar que alguém está a vender órgãos ou partes do corpo é equivalente a acusá-lo/a de canibalismo, uma prática que é identificada com a feitiçaria. Uma vez que o feiticeiro tem de ser expulso da comunidade, este foi o objetivo dos camponeses de Nampula, enquanto lutavam para manter os seus terrenos. Ou seja, perante o risco de perderem os seus terrenos — fonte de subsistência — estes grupos acionaram mecanismos de defesa assentes em simultâneo no reforço da confiança do grupo, e na produção de acusações às forças externas, pois que “*cada tipo de sociedade produz um tipo de responsabilidade, focado para perigos específicos*” (Douglas e Wildaskvy, 1982: 7) Em suma, estas acusações podem ser vistas como momentos de (re)construção de uma comunidade ética (Caplan, 2004). A função ideológica desta luta política tem que ser entendida em função das exigências colocadas pela política monocultural do Estado. A exploração dos pesadelos da sociedade, através da feitiçaria, esclarece-nos acerca de como as sociedades funcionam, e acerca do poder e do controle, da complacência e da resistência, e de como estes são alcançados, não somente dirigidos para o manifesto domínio político. Vários dos sujeitos que participaram nesta luta comunicaram a sua opinião pela manipulação do pior pesadelo da modernidade — o recurso a práticas incompreensíveis, consideradas como restos de uma fase ‘tradicional’ e de pré-civilização.

Este movimento de base popular, com várias conotações e cambiantes políticos, utilizou as acusações de feitiçaria como uma forma de violência contra os seus inimigos políticos. De facto, os residentes de Nampula, em conjunto com as missionárias brasileiras, produziram uma vaga de suspeitas em relação às realizações do Estado, originando pânicos quanto ao possível envolvimento de agentes da polícia estatal e de outros atores do Estado na organização deste comércio ilegal. Num certo sentido, foi uma forma de ação política popular, orientada para promover o despontar de uma nova ordem democrática, procurando igualar a distribuição dos rendimentos e da riqueza, ou ainda defender o ideal de solidariedade dentro das comunidades.

Simultaneamente, não devemos esquecer que alguns corpos foram encontrados em diversas áreas da província de Nampula, o que sugere que uma só explicação não é suficiente. Na verdade, têm vindo a acontecer homicídios e rituais de mutilações em vários locais do país.³⁴ Como resultado das investigações feitas no país, o então ministro do Interior confirmou a presença das práticas de feitiçaria que envolvem partes do corpo humano,³⁵ facto que provocou uma grande onda de repúdio por parte dos médicos tradicionais moçambicanos.³⁶

A persistência da violência epistémica, quando os corpos e os contextos são inscritos repetidamente na lógica científica moderna, não ajuda a resolver a violência inscrita naqueles corpos. A possibilidade de vários dos cidadãos de Nampula terem sido mortos para que os seus órgãos pudessem ser utilizados em transplantes não foi confirmada (Procuradoria geral da república, 2004). A maioria dos órgãos retirados de pessoas assassinadas não é ainda utilizada em transplantes, como é o caso dos órgãos genitais, língua, mãos etc. Além disso, as seções dos órgãos para serem transplantados foram feitas usando facas vulgares, tendo estas ações sido realizadas num celeiro, e os órgãos utilizados para estes fins preservados num frigorífico doméstico, entre legumes. Por último, os registos do controle de tráfego do aeroporto não revelarem quaisquer provas acerca de aviões adicionais que tenham aterrado na área para levar os possíveis órgãos.

Os médicos entrevistados confirmaram o que os seus pares tinham afirmado: a impossibilidade de fazer transplantes em Nampula; os advogados envolvidos na disputa não conseguiram que as acusações fizessem sentido, uma vez que as práticas de feitiçaria não são consideradas no discurso jurídico

moderno; os jornalistas internacionais só puderam publicar as representações que ‘faziam sentido’ para eles. Agindo desta forma, todos contribuíram, de algum modo, para reintroduzir a representação colonial de Moçambique como um espaço de desordem, incapacidade e perigos, a ser organizado e salvo pelo espírito da civilização ocidental.

4. A Abastança do Conhecimento, a Riqueza do Poder

Na feitiçaria, o corpo torna-se uma arena política, uma extensão dos conflitos que perturbam a sociedade. O corpo intruso torna-se numa extensão da estranheza da agressão, inicialmente personificada pelos colonialistas europeus e, mais tarde, num contexto pós-colonial, pelas intervenções económicas e políticas estrangeiras (extralocais ou internacionais). O meio, agora habitado por novas influências, novos objetos, se desprotegido, revela-se impotente para lidar com estas invasões. Em suma, é metáfora de uma preocupação com as fronteiras sociais e com a integridade da cultura comunitária.

As reflexões sobre as qualidades erosivas do dinheiro e da produção de mercadoria ajudam a interpretar estas realidades (Taussig, 1980, 1986; Snodgrass, 2002; West, 2005). Trabalhos mais recentes têm vindo a pôr de parte o estereótipo que define as ‘sociedades tradicionais’ como sendo resistentes à economia de mercado. O pensamento dominante é que a monetarização agrava as frustrações e os desejos das pessoas, tornando muitas mercadorias teoricamente acessíveis mas, na prática, inatingíveis (Parry e Bloch, 1989). A monetarização tende a aumentar o nível das diferenças de riqueza entre os membros de uma comunidade, face à diferença de oportunidades de vida. Mas esta mesma monetarização também permite que as pessoas se afastem das obrigações de ‘nivelamento’, de reciprocidade e redistribuição pressupostas pelas normas de vida na aldeia, ou que recusem essas obrigações.

Os boatos acerca do alegado tráfico de órgãos para feitiçaria devem ser analisados no amplo contexto da abertura neoliberal política e económica moçambicana. Como escreveram Jean e John I. Comaroff, “*os feiticeiros incorporam todas as contradições da experiência da própria modernidade*” (1991: xxxix). Neste sentido, importa ampliar a pesquisa sobre o papel que a feitiçaria desempenha nas políticas locais no Moçambique contemporâneo. Nampula emerge, assim, como um exemplo de muitas cidades do Sul global, onde, durante a *longue durée*, os moradores das cidades aprendem a produzir

múltiplos, por vezes contraditórios, paradigmas culturais — ou ainda a lidar com perspectivas culturais múltiplas — como forma de fazer sentido do mundo que habitam. A mudança da aparente hegemonia da racionalidade moderna para a compreensão de um cenário em que os argumentos são apresentados inscritos culturalmente e codificados normativamente faz-nos lembrar que os encontros culturais têm dimensões não apenas políticas, mas também epistemológicas. Ambas essas dimensões convergem, enquanto lutam para conseguir aquilo a que Ngũgĩ wa Thiong’o (1986) chama “*a descolonização da mente*”.

Contrastando com o discurso da modernização socialista, ou do desenvolvimento estrutural contemporâneo, com as suas promessas de instituições económicas, políticas e sociais, perfeitamente estruturadas e racionalizadas, o contexto social de feitiçaria alerta os moçambicanos para a fina linha que separa o poder socialmente construtivo e o poder que produz rupturas sociais e ruína. Dentro deste sistema, o terreno do poder está em constante mudança e os atores que nele se movem estão permanentemente sob escrutínio e avaliação social. Nenhuma declaração é aceite como definitiva, nenhuma sentença vista como final. Neste sentido, as novas forças económicas e sociais — quer no âmbito dos agregados familiares, quer junto das famílias alargadas ou das dinâmicas comunitárias — são percebidas como potenciando tensões e hostilidades no seio dos grupos, tornando-se estes agentes de mudança suspeitos de não só causar, mas também beneficiar dos problemas e aflições dos outros.

As políticas socioeconómicas e sociopolíticas em vigor desde meados de 1980 produziram níveis elevados de instabilidade política e económica. No país, o desemprego alastrou, tornando-se numa condição crónica. Os duros eventos climáticos (secas e inundações) que têm fustigado o país têm fomentado o êxodo rural, com o conseqüente aumento da busca de oportunidades nas áreas urbanas. O conflito político entre os dois principais partidos políticos (Frelimo e Renamo), juntamente com o aumento do nível dos crimes de propriedade causado pelas más condições económicas, deixou nas pessoas uma forte sensação de vulnerabilidade.

Os estudos realizados permitiram atestar como os estudos antropológicos coloniais usaram a feitiçaria para estigmatizar, classificar, e distanciar África da Europa; todavia poucos são as pesquisas quer acerca do modo como o governo colonial usou estas concepções locais para organizar ataques concretos às crenças africanas no plano local, quer sobre as formas como os africanos

interpretaram, participaram e resistiram a tais esquemas.

Nos dias de hoje, a linguagem da feitiçaria é utilizada como uma forma persuasiva para explicar as doenças, infortúnios ou até mesmo a morte, relacionando estes acontecimentos com padrões de inveja e desconfiança entre as pessoas. Ou seja, a feitiçaria enquadra e codifica situações de infortúnio — que procuram desesperadamente explicações persuasivas — como componentes políticas da esfera pública, problematizando a separação entre o público e o privado.

As ideias acerca de forças espirituais (entendidas aqui como sendo tanto benevolentes, como maléficas, capazes de curar ou de destruir — Meneses, 2004, 2005), não resultam mecanicamente de um velho e imutável stock de crenças antigas. O conhecimento contemporâneo em circulação nas distintas regiões do país liga, de forma criativa, diferentes esferas de poderes, constantemente acumuladas: rituais locais, tradições muçulmanas, tradições cristãs, cultura ocidental material, ciência, cultos transnacionais. A fusão e a interpenetração destes diversos repertórios alertam para a flexibilidade das crenças locais e a sua capacidade de se articularem com elementos ‘modernos’ estrangeiros.

No lugar de procurar abarcar um conjunto de ‘universais abstratos’, o desafio consiste em abarcar os momentos específicos da diversidade epistémica. É uma posição que apela a pensar de forma diferente a diferença. O poder ‘oculto’ da feitiçaria está associado à fragilidade física, ao risco, uma dimensão essencial da política contemporânea. Redutos políticos ou étnicos são frequentemente vistos como recipientes geográficos de forças ‘ocultas’. No entanto, a ligação entre feitiçaria, identidades coletivas e territórios sagrados, não é sinónimo da restrição da política a um espaço físico protegido e estabilizado. Cada região pode, até certo ponto, ser redesenhada, incorporada ou ampliada, de acordo com as relações políticas de poder dominantes (West, 2005). Chamar a atenção para estes padrões pode ajudar a entender a disseminação da política em Moçambique, sobretudo em tempos de crise.

Com a intensificação dos processos de monetarização económica associados à fragilização das comunidades rurais, a feitiçaria conheceu transformações, passando a ser entendida menos como um instrumento de ajustamento social e mais como uma ferramenta de intervenção competitiva (e muitas vezes destrutiva), atraindo dependentes contra a sua vontade ou capturando a

vitalidade espiritual e material dos rivais. O risco e o perigo gerados por situações desconhecidas e, por isso, não controláveis, reforçam, de modo involuntário, ideologias locais que ligam o poder ao exercício de ações sobrenaturais, ocultas e maléficas.

A (re)invenção do selvagem como alteridade do Ocidente aponta para uma imagem ao espelho, na qual se reflete a autoimagem concreta, ainda que invertida, da ‘missão civilizadora’ da intervenção colonial. As múltiplas tentativas de criminalização das crenças locais (Meneses, 2000) atingiram o cerne das ordens sociais e morais africanas. No entanto, através de lutas diárias com a morte, desastres, e contra a discriminação, os Moçambicanos esforçam-se por resistir, apropriar e mudar o sistema ideológico monocultural que quer o Estado colonial, quer o Estado contemporâneo, têm procurado impor.

Hoje em dia, a circulação de ideias e de artefatos das redes mundiais (*media*, circulação de mercadorias, cultura impressa e visual, religiões estrangeiras), fornece novos recursos para as percepções populares e (re)configurações do espaço político. Desde o século XX que a reconfiguração dos repertórios do poder sagrado tem estado estrategicamente ligada à cultura popular local e à liderança mágica. As atuais percepções populares locais da globalização neoliberal, combinadas com um aumento da circulação de pessoas e bens, e com o agravamento da situação de debilidade económica, alimentam continuamente as ‘outras’ explicações sobre a situação; os seja, a circulação de boatos acerca da exploração humana pelos poderes invisíveis, ou ainda sobre o receio quanto a mercadorias tidas como tendo feitiços maléficos, tal como é o caso do alegado tráfico de órgãos humanos no Norte de Moçambique.

As manipulações das acusações de feitiçaria, no terreno, correspondem a respostas locais à globalização neoliberal. Representam um aspecto da ligação íntima entre a feitiçaria e a modernidade, entre a África e o ‘resto (do mundo)’. Porém, se a ideia da feitiçaria como forma de intimidação é útil para compreender algumas das práticas alegadas do tráfico de órgãos, não deve ser usada para legitimar e defender, em nome da diferença cultural, estas práticas.

O feiticeiro procura fintar as normas sociais, da mesma forma que o fazem outros atores políticos. Qualquer um pode, pois, ser sujeito a uma acusação de feitiçaria. Este tema é, quiçá, o mais poderoso foco de conflitos nas comunidades locais, refletindo a potencialidade latente desta exteriorização do risco, manifestação das tensões presentes na sociedade. A vida das pessoas de

Nampula, bem como da maioria da população moçambicana, é bastante incerta e difícil, a crise está instalada na sociedade. O desemprego generalizado, a alta incidência de violência (incluindo uma elevada ocorrência de assaltos), a prevalência de várias epidemias e a sensação da falta de pertença são referências comuns. As reformas governamentais, económicas e políticas, em curso desde a década de 1980, têm produzido o agravar dos desníveis sociais; em paralelo, o rápido processo de urbanização conduz à falta de recursos e de espaço. A luta por novas posições económicas e sociais por parte dos mais pobres e dos setores mais marginalizados da sociedade moçambicana, em contextos sociais e económicos mutáveis e incertos, é uma das principais causas para as várias formas de violência observadas no país.

Neste sentido, as acusações de feitiçaria são frequentemente dirigidas a pessoas cujo prestígio e proeminência social tem estado a ser reforçado através das suas participações na ‘nova’ economia: práticas comerciais, economia informal e administração governamental. Em Nampula, aqueles que são bem-sucedidos nos negócios, que têm poder, ligações ao Estado e/ou partidos políticos ou ganham salários altos, são os mais suscetíveis à inveja e à suspeita de feitiçaria. A feitiçaria atua como um espelho, refletindo e alargando as desigualdades e os conflitos que as novas condições económicas e sociais trazem. Aqui, as acusações de feitiçaria são feitas aos funcionários do governo, aos empresários. Estes são vistos como os novos portadores do mal, e a sua aliança a fontes económicas externas e de produção de mercadoria interpretada como sendo a fonte do poder do mal.

A feitiçaria aqui não se assume como sendo uma continuação do ‘tradicional’, uma superstição arcaica que teimosamente perdura e que estará destinada a desaparecer com a penetração da ciência e do desenvolvimento. Pelo contrário, estes encontros, repletos de enganos, produzem choques geradores e amplificadores de novas acusações e interpretações da feitiçaria, novas narrativas sobre o mal.

A avaliação das várias denúncias do alegado tráfico de partes do corpo sugere que essas acusações são um aviso de uma eventual sanção para todas aquelas pessoas envolvidas em relações que os membros da comunidade definem como antissociais ou desviantes; ou seja, cujo comportamento é visto como sendo violento, nefasto para a comunidade: numa frase, é um alerta frente a potenciais perigos que a comunidade local deve procurar resolver. Esta ameaça implícita induz medo e ansiedade; simultaneamente, estas acusações são

um recurso ativo para afastar os agentes de opressão, porque a suspeita de se ser feiticeiro vai marcar o comportamento durante toda a vida dessa pessoa. Os considerados culpados são excluídos da comunidade ética e punidos. Neste sentido, procurar compreender estas suspeitas e acusações passa pela recolocação de questões centrais sobre o que é o conhecimento e o risco, sobre o que se considera ser um regime de verdade (e, neste contexto, quem o pronuncia e faz o quê, quando e como). As comunidades recorrem a boatos e insinuações para criticar os ricos e os potencialmente problemáticos recém-chegados, sem condenar a própria riqueza, expressando a sua frustração e esperança numa sobreposição apreensiva para com os outros.

As mudanças nos domínios sociais, políticos e económicos parecem redundar numa caça feroz aos traidores, aos feiticeiros ou bodes expiatórios, como forma de ultrapassar a incerteza e de restaurar a ordem; todavia, na procura de sentidos que justifiquem a sua existência como seres sociais; é também importante analisar os contextos em que estas acusações e boatos ocorrem, evitando transformar estas explicações — ou seja, os contextos culturais, em álbis que justificam a persistência destas acusações.

Como Nancy Scheper-Huges (2000) aponta, os boatos de rapto e roubo de partes do corpo servem para despertar nas camadas sociais mais pobres e fragilizadas alertas para o estado em que vivem. Neste sentido, as ideias sobre a feitiçaria e lendas urbanas não são apenas metáforas que revelam ideias de exploração e embuste; pelo contrário, emergem das experiências quotidianas das pessoas — e dos seus encontros regulares com o risco, o perigo e a morte. O caso de tráfico de órgãos em Moçambique sugere que estas acusações atuam como mecanismos rituais que concorrem para o reavivar periódico de sentimentos coletivos, enquanto, simultaneamente, atuam como um mecanismo de renovação de sentimentos éticos comuns, redefinindo os contornos da realidade social. Alguns dos crimes denunciados pelas populações podem ter sido imaginários, mas isso torna-se irrelevante; o que é crítico é que as pessoas acreditam que estão a limpar a sua sociedade, reafirmando os objetivos políticos despoletados pelo sentido ético. Num complexo ambiente cultural de violência constante, no qual a história, a memória e o boato se encontram enredados, e em que a comunicação boca a boca liga as pessoas contra as forças adversárias, em contextos altamente politizados, a força das acusações pode ser, simultaneamente, uma força de mobilização e resistência. É a não compreensão das práticas políticas locais que dá origem aos boatos de tráfico de corpos,

relacionados com a circulação globalizada de tais problemas.

Os moçambicanos de Nampula receram perder as suas terras, as suas fontes de rendimento. A hostilidade e o pânico gerados encontraram expressão nas suspeitas levantadas quanto aos intentos dos estrangeiros (brancos). As acusações de feitiçaria foram interpretadas pela missionária brasileira como uma parte do contrabando global de órgãos humanos.

Os ganhos políticos da comunidade — o poder político através das acusações da prática de comportamentos (i)legais — intimidam aqueles que poderiam opor-se a eles. Como resultado, o casal estrangeiro abandonou a região pouco tempo depois, desistindo aparentemente do projeto. A propagação dos boatos e de acusações estabelece os desejos almejados pela comunidade, expondo as relações de poder presentes. Numa escala mais ampla, pode definir o relacionamento da comunidade com o do Estado moçambicano, considerado injusto e, por isso, como devendo ser desafiado.

5. Cosmopolitismo Imaginativo?

Em Moçambique, as lutas contemporâneas, que manipulam várias forças, incluindo a circulação dos boatos, empréstimos e traduções de artefatos, ideias e ansiedades, têm persistentemente reconfigurado e enriquecido repertórios e estratégias locais. No entanto, importa refletir sobre o que é que torna essas dinâmicas específicas e originais neste espaço e tempo particulares, indagando sobre a importância das interpretações produzidas nas distintas redes de comunicação e associações sobre a relação entre a feitiçaria e as políticas locais, regionais, nacionais e globais. Ao fazê-lo, alarga-se a compreensão (e não necessariamente a aceitação) da complexa natureza de ‘matriz moral’ da política desta região, proporcionando novas pistas acerca da história do poder local e da acumulação de conhecimentos. As políticas da feitiçaria ‘moderna’ proporcionam também um novo ângulo de estudo sobre a natureza moderna da etnicidade e das identidades sociais contemporâneas em Moçambique.

A intervenção moderna em Moçambique continua a assombrar o cenário político contemporâneo, conferindo sentidos e formas diferentes aos conflitos institucionais. A tensão entre os processos internos de transformação do Estado, e a reação das comunidades a exigir que o Estado faça algo de significativo para eles, tem produzido novas estruturas de controle social, as quais, longe de serem

unicamente símbolo de uma ruptura com a situação colonial, podem ser analisadas como uma continuidade do passado: a (re)invenção de uma cultura tradicional que se alimenta, também, da modernidade.

Alguns dos problemas relativamente à interpretação da natureza dos conflitos sociais atuais do país são um reflexo da complexidade do carácter dos encontros entre as ideologias políticas extralocais (nacionais, regionais, globais) e os imaginários locais do poder; uma análise cuidadosa, situada e multifacetada das circunstâncias que geram estas acusações é crucial para melhor se compreender a luta pelo poder, no âmbito da qual distintas formas de conhecimento concorrem para imporem as suas estruturas de sentido.

No caso de Nampula, o discurso sobre o poder da feitiçaria é, claramente, uma crítica à riqueza e à ostentação, uma ameaça contra qualquer ataque possível à ética económica duma comunidade. Tais críticas podem ter, inclusive, um efeito nivelador, quando a própria feitiçaria é desafiada como uma forma de diferenciação social. Na verdade, os discursos de feitiçaria suprimem-se em simultâneo. As pessoas podem facilmente sugerir, recorrendo à gramática da feitiçaria, que a riqueza e o poder de determinados indivíduos foram alvo de feiticeiros ambiciosos, desejosos de arruinar qualquer projeto individual que passe pela melhoria — e conseqüente diferenciação — das condições de vida. Mas esta ação invejosa de um feiticeiro — e o seu efeito de nivelamento — presumem necessariamente processos de diferenciação social, onde os ‘que têm’ se transformam em vítimas de crimes ocultos.

De qualquer forma, a gramática da feitiçaria é um fenómeno distinto da própria feitiçaria, embora intimamente ligado a ela. Revelando, momentaneamente, um domínio normalmente entendido como sendo oculto, falar de feitiçaria significa apontar fenómenos supostamente visíveis que, de facto, permanecem invisíveis, como a inveja e o sentimento de insegurança.

Os discursos que dizem respeito à feitiçaria não são antimodernidade; pelo contrário, constituem reflexos de uma luta constante por uma vida melhor, para um sentido mais amplo de saúde e bem-estar que inclui ‘paz social’ e a possibilidade de controlar e manejar os riscos produzidos pela modernidade. Porque o bem-estar da comunidade é um sistema aberto, apenas formalmente delimitado na sua prática, as possibilidades de explicação para os problemas são inúmeras, tornando possível a interação antropofágica entre diferentes elementos. Neste sentido, as acusações de feitiçaria, longe de reforçarem um

sentido alternativo, inteiramente diferente, de resolução de conflitos, constituem um discurso que diz respeito aos problemas que afetam a família, a comunidade e a sociedade.

O caso discutido neste artigo chama claramente a atenção para a possibilidade de um cosmopolitismo ‘marginal’, subalterno, mas extraordinariamente imaginativo quanto ao poder.³⁷ O mundo contemporâneo, multicentrado, com inúmeros momentos vernáculos e de implantação e reforço étnico, marca a possibilidade de abertura à diferença cultural e à possibilidade do cruzamento de inúmeras variantes de consciência cívica e de sentidos de responsabilidade moral, ultrapassando a dicotomia local/universal. Isso coloca a questão de saber se o local, o provinciano, o enraizamento, o culturalmente específico e o demótico podem coexistir com o translocal, transnacional, transcendente, elitista, iluminista, universal e moderno Norte global. Na verdade, a questão é frequentemente invertida, quando se suscita a questão da possibilidade de haver um cosmopolitismo normativo iluminado que, em última análise, não esteja enraizado localmente e culturalmente em comprometidas lealdades e conhecimento.

A exploração dos cosmopolitismos marginais, ativos na sua diversidade, é exemplo, em contextos pós-coloniais, de uma linha de pesquisa acerca da dignidade, dos direitos culturais e de uma ampla regra de direito, que inclui o direito à justiça cognitiva, a partir de um cruzamento de racionalidades (Bhabha, 1996; Santos, 2006a).³⁸ Neste contexto, uma prática acadêmica pós-colonial deverá originar de um empenho construtivo com o papel do poder na formação das identidades e das subjetividades, bem como do relacionamento entre os saberes e as práticas políticas.

Nampula representa um palimpsesto de culturas, um sistema complexo de ligações e contatos que são o suporte para o exercício da tradução, com o objetivo de identificar, explicar e avaliar o que é comum na diversidade. Estes contatos e transformações culturais representam o esforço social para (re) construir comunidades a partir das memórias e experiências de diferentes pessoas. Apesar de terem pontos de referência diferentes, nestes espaços de interação as pessoas repartem saberes, o que implica a possibilidade de haver pontos comuns e contemporâneos, onde os horizontes das memórias e experiências se sobrepõem e (re)interpretações têm lugar. Estes horizontes permitem a coexistência e comunicação da/na diferença; longe de ser unicamente um fator de fragmentação e isolamento, esta diversidade é também

uma condição de partilha e solidariedade. Esse processo afasta-se da certeza cartesiana, já que nele existe, normalmente, um razoável questionamento epistemológico, a incerteza e a ignorância. A tradução de saberes e experiências desvenda novas formas de pensar o conhecimento, gerando novas formas de acomodar a diversidade do saber da humanidade. Na senda da proposta avançada por Boaventura de Sousa Santos (2006a), processos equivalentes podem gerar semelhanças, as quais são vitais para qualquer interpretação, como forma de alargar e aprofundar o diálogo intercultural entre formas e processos de conhecimento. A identificação e a interpretação de processos semelhantes e contemporâneos é um momento-chave do processo de intercomunicação, que tornará possível detectar fenómenos esquecidos, subalternizados ao analisar a similitude destas memórias e experiências. Em suma, as epistemologias dos Sul, como Boaventura de Sousa Santos propõe, reclamam o recuperar máximo das experiências de conhecimentos do mundo, alargando o espaço de produção de conhecimentos e de modos de pensar, instaurando a própria possibilidade de falar com — em vez de falar sobre — outros mundos e saberes.

Referências bibliográficas

ABRAHAMS, Ray (org.). *Witchcraft in Contemporary Tanzania*. Cambridge: African Studies Centre, 1994.

ALBERTO, Manuel Simões. “Elementos para um Vocabulário Etnográfico de Moçambique”, *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, 7 (c), p. 171-228, 1965.

ALMEIDA, Francisco José Lacerda e. *Diários de Viagem de Francisco José de Lacerda e Almeida*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

APPADURAI, Arjun. “Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai”, *Public Culture*, 12 (3), p. 627-651, 2000.

ASAD, Talal. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). *Writing Culture: the Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 141-164.

ASHFORTH, Adam. “Witchcraft, Violence and Democracy in the New South Africa”, *Cahier d’Études Africaines*, 150-152 (38), p. 505-532, 1998.

———. “Aids, Witchcraft, and the Problem of Power in Post-Apartheid South Africa”, *The Occasional Papers of the School of Social Science*, 2001, p. 10.

BHABHA, Homi K. “Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism”. In: GARCIA-MORENA, Laura; PFEIFER, Peter C. (orgs.). *Text and Nation*. Londres: Camden House, 1996, p. 191-207.

BONATE, Liazzat J. K. “Matriliney, Islam and Gender in Northern Mozambique”, *Journal of Religion in Africa*, 36 (2), p. 139-166, 2006.

CAPLAN, Pat. *Terror, Witchcraft and Risk*. Trabalho apresentado ao seminário ‘New Social Formations’.

University of Stellenbosch, abril de 2004.

CHANOCK, Martin. *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Portsmouth: NH: Heinemann, 1998.

CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: MA: Harvard University Press, 1997.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

———; ———. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

———; ———. “Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony”, *American Ethnologist*, 26 (2), p. 279-303, 1999.

———; ——— (orgs.). *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

COSTA, Capitão Gomes da. *Gaza: 1897-1989*. Lisboa: M. Gomes Editor, 1899.

CRUZ, Padre Daniel da. *Em Terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.

DINERMAN, Alice. “O Surgimento dos Antigos Régulos como ‘Chefes de Produção’ na Província de Nampula (1975-1987)”, *Estudos Moçambicanos*, 17, p. 95-256, 1999.

———. “Processes of State Delegitimization in Post-Independence Rural Mozambique”, *Journal of Historical Sociology*, 17 (2-3), p. 128-184, 2004.

DOUGLAS, Mary (org.). *Witchcraft: confessions and accusations*. Londres: Tavistock, 1970.

———. “Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic”. In:

——— (org.). *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres: Tavistock, 1977, ii-lv.

———; WILDAVSKY Aaron. *Risk and Culture: an Essay on the Selection of Environmental and Technological Dangers*. Berkeley: University of California Press, 1982.

DUSSEL, Enrique. *The Invention of the Americas*. Nova Iorque: Continuum, 1995.

EVANS, Jeremy. “On Brûle Bien les Sorcières: les meurtres muti et leur répression”, *Politique Africaine*, 48, p. 47-57, 1992.

FELICIANO, José Fialho; NICOLAU, Victor Hugo (orgs.). *Memórias de Sofala por João Julião da Silva, Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998.

FISIY, Cyprian F.; GESCHIERE, Peter. “Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variations in South and West Cameroon”, *Critique of Anthropology*, 11 (3), p. 251-278, 1991.

FISYI, Cyprian F.; GESCHIERE, Peter. “Witchcraft, Violence and Identity: Different Trajectories in Postcolonial Cameroon”, In: WERBNER, Richard; RANGER, Terence (orgs.). *Postcolonial Identities in Africa*. Londres: Zed Books, 1996, p. 193-221.

G20 MOÇAMBIQUE. *Relatório Anual da Pobreza — 2004*. Maputo, 2004.

GEFFRAY, Christian. *A Causa das Armas em Moçambique: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 1997.

———. “Sorcellerie et Modernité: retour sur une étrange complicité”, *Politique Africaine*, 79, p. 17-32, 2000.

———. “On Witch-doctors and Spin-doctors; the Role of ‘Experts’ in African and American Politics”. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (orgs.). *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, p. 159-182.

———. “Witchcraft and the Limits of the Law: Cameroon and South Africa”. In: COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. (orgs.). *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 219-246.

GONÇALVES Cota, José. *Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1944.

———. *Projeto Definitivo do Código Penal dos Indígenas da Colónia de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1946.

GREEN, Maya; Mesaki, Simeon. “The Birth of the ‘Salon’: Poverty, ‘Modernization’, and Dealing with Witchcraft in Southern Tanzania”, *American Ethnologist*, 32 (3), p. 371-388, 2005.

HARRIS, Patrick. *Butterflies and Barbarians: Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa*. Oxford: James Currey, 2007.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

HORTON, R. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

IAVALA, Adelino Zacarias. *Formas Tradicionais de Participação Comunitária na Tomada de Decisões, Gestão de Recursos Naturais e Resolução de Conflitos*. Nampula, 2000.

JUNOD, Henry A. [1898]. *Usos e Costumes dos Bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

LEVACK, Brian P. (org.). *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology*. Nova Iorque: Routledge, 2001, 6 v.

MASOLO, Dismas A. [2003]. “Filosofia e Conhecimento Indígena: uma perspectiva Africana”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. [Capítulo 9 neste volume].

MBEMBE, Achille. “Provisional Notes on the Postcolony”, *Africa*, 62 (1), p. 3-37, 1992.

MBWILISA, J. F. *A History of Commodity Production in Makuani, 1600-1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991.

MENESES, Maria Paula. “Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos Rivaes em Moçambique”, *Oficina do CES*, 2000, p. 150.

———; FUMO, Joaquim; MBILANA, Guilherme; GOMES, Conceição. “Autoridades Tradicionais no Contexto do Pluralismo Jurídico”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (orgs.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2003. v. 2, p. 2, 341-425.

———. “Toward Interlegality? Traditional Healers and the Law in Postcolonial Mozambique”, *Beyond Law*, 30, p. 103-133, 2004.

———. “‘Quando não há Problemas, Estamos de Boa Saúde, Sem Azar nem Nada’: para uma Concepção Emancipatória da Saúde e das Medicinas”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivaes*. Rio de Janeiro: Civilização

Brasileira, 2005, p. 357-391.

———. “Traditional Authorities in Mozambique: between legitimization and legitimacy”. In: HINZ, Manfred (org.). *The Shade of New Leaves: Governance in Traditional Authority — A Southern African Perspective*. Berlin: LIT Verlag, 2006, p. 93-119.

———. “Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique: Mapping the Complexity”, *Oficina do CES*, 2007, p. 291.

MINNAAR, Anthony de V.; OFFRINGA, Dirkie; PAYZE, Catharine. *To Live in Fear: Witchburning and Medicine Murder in Venda*. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1992.

MOORE, Henrietta; SANDERS, Todd (orgs.). *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. Londres: Routledge, 2001.

NEGRÃO, José Guilherme. “Sistemas Costumeiros da Terra”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (orgs.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2003. v. 1, p. 229-256.

NIEHAUS, Isak A. *Witchcraft, Power and Politics — Exploring the Occult in the South African*. Londres: Pluto Press, 2001.

PARRY, Jonathan; Bloch, Maurice. “Introduction: Money and the Morality of Exchange”. In: PARR, Jonathan; BLOCH, Maurice (orgs.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 1-31.

PEREIRA Cabral, António Augusto. *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas do Distrito de Inhambane*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910.

PNUD. *Moçambique. Relatório Nacional do Desenvolvimento Humano 2005*. Maputo, PNUD, 2006.

POLANAH, Luís. “Possessão e Exorcismo em Moçambique”, *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, Série C (Ciências Humanas)*, 9, p. 3-45, 1967-68.

———. *O Nhamussoro e as outras Funções Mágico-Religiosas*. Coimbra: Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1987.

PRESTHOLDT, Jeremy G. “Portuguese Conceptual Categories and the ‘Other’ Encounter on the Swahili Coast”, *Journal of Asian and African Studies*, 36 (4), 83-406, 2001.

PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. *Relatório Preliminar das Averiguações feitas em Nampula de 16 a 30 de janeiro de 2004*. Maputo: Procuradoria Geral da República, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. “Introdução. Para Ampliar o Cânone da Ciência: a Diversidade Epistémica 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, p. 23-101.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006a.

———. “The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique”, *Law & Society Review*, 40 (1), p. 39-75, 2006b.

———; MENESES, Maria Paula. *Identidades, Colonizadores e Colonizados. Portugal e Moçambique*. Relatório Final do Projeto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES, 2006.

———; TRINDADE, João Carlos; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Law and Justice in a Multicultural Society: the case of Mozambique*. Dakar: CODESRIA, 2006.

SANTOS, frei João dos [1891-92]. *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*.

Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. "The Global Traffic in Human Organs", *Current Anthropology*, 41 (2), p. 191-224, 2000.

SERRA, Carlos (org.). *"Tatá Papá, tatá Mamã": tráfico de menores em Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária, 2006.

SILVA, Guilherme H. Ezequiel. *Breves Noções sobre a Medicina Cafreal no Distrito de Sofalla*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Reservado 145, pasta E-22, 1884.

SIMONETTI, Roberto; WUYTS, Marc; WUYTS-FIVAWO, Anna. "Banking on Rural Innovation for Poverty Reduction: a Case Study of Value Chain Lending in Mozambique", *European Journal of Development Research*, 19 (1), p. 136-155, 2007.

SNODGRASS, Jeffrey G. "A Tale of Goddesses, Money, and other Terribly Wonderful Things: Spirit Possession, Commodity Fetishism, and the Narrative of Capitalism in Rajasthan, India", *American Ethnologist*, 29 (3), p. 602-636, 2002.

STEWART, Pamela J.; Strathern, Andrew. *Witchcraft, Sorcery, Rumours, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TAUSSIG, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Londres: Heinemann, 1986.

UN HABITAT. *The Challenge of the Slums: Global Report on Human Settlements*. Londres: Earthscan Publications, 2003.

WEST, Harry. *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

WERBNER, Richard. "Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana", *Journal of Southern African Studies* 28 (4), p. 731-753, 2002.

WHITE, Louise *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

O resgate da epistemologia*

João Arriscado Nunes

Introdução

AO LONGO DAS ÚLTIMAS TRÊS DÉCADAS, o projeto da epistemologia tem vindo a ser objeto de crítica e de uma transformação que culminou, recentemente, no aparecimento de propostas de rejeição desse projeto e da reivindicação a ele associada da capacidade de definição dos critérios que permitem estabelecer o que é e não é conhecimento e como este pode ser validado. Essa transformação passou, sucessivamente, pela transferência da soberania epistémica para o ‘social’, pela redescoberta da ontologia e pela atenção à normatividade constitutiva e às implicações políticas do conhecimento.

Para alguns, estaríamos perante uma ‘crise final’ da epistemologia ou, pelo menos, perante a sua ‘naturalização’ ou historicização definitiva, libertando-a da pretensão de se estabelecer como o lugar de determinação do que conta e não conta como conhecimento e da definição dos critérios que permitem distinguir e adjudicar a verdade e o erro. Ao mesmo tempo, contudo, foi ganhando contornos uma constelação de posições críticas da epistemologia que, mais do que promover e celebrar a sua dissolução, viria a reivindicar a necessidade de uma epistemologia radicada nas experiências do Sul global. É na obra recente de Boaventura de Sousa Santos — que nos ofereceu algumas das mais pertinentes e avançadas reflexões críticas sobre a longa crise da epistemologia enquanto projeto normativo associado à ciência moderna —, que vamos

encontrar a formulação mais radical e, ao mesmo tempo, mais consistente de um ‘pensamento alternativo de alternativas’ neste domínio. Trata-se de um projeto que, como procuro argumentar mais adiante, vai mais além das críticas da epistemologia que abriram caminho ao atual ambiente intelectual ‘pós-epistemológico’, refundando radicalmente a própria noção de epistemologia no quadro do que o autor designa como ‘pensamento pós-abissal’.

Neste artigo, e num primeiro momento, são discutidos os rumos da crítica da epistemologia enquanto projeto indissociável desse fenómeno histórico que é a ciência moderna e que conduziram, em anos recentes, às posições que postulam o abandono ou reconfiguração da reflexão epistemológica a partir de um debate centrado nas ciências e nas suas práticas. Na segunda parte, proponho algumas pontes possíveis entre essa crítica e a proposta, avançada por Boaventura de Sousa Santos, de uma *epistemologia do Sul*. Essas pontes passam por visitar uma corrente filosófica que exerceu, umas vezes de forma explícita, outras de maneira menos visível mas não menos importante, uma influência decisiva nas diferentes correntes críticas da epistemologia. Essa corrente é o pragmatismo. A proposta de Santos configura, explicitamente, um *pragmatismo epistemológico*, que apresenta continuidades, mas também importantes elementos de inovação em relação ao pragmatismo clássico e à sua descendência.

A terceira parte situa essa proposta dentro do projeto de uma crítica mais geral do pensamento associado à modernidade ocidental como *pensamento abissal* — e, em particular, da sua reflexão sobre os limites da crítica interna do projeto da modernidade, incluindo essa sua componente central que é a ciência — e do processo de construção do que o mesmo autor designa como *pensamento alternativo de alternativas*, um pensamento *não abissal* (Santos, 2007b). A proposta de Santos assenta numa afirmação positiva da diversidade dos saberes existentes no mundo. A caracterização dos diferentes saberes e modos de conhecer e a definição das condições da sua validação passam, nesta concepção, por um caminho que recusa a ambição legislativa da epistemologia e a possibilidade de qualquer forma de soberania epistémica. A dupla referência à epistemologia e ao pragmatismo e a sua associação às experiências dos oprimidos no mundo em que vivem constitui, simultaneamente, uma ponte possível com a crítica da epistemologia enquanto projeto filosófico e uma ruptura com os pressupostos e condições dessa crítica. Torna-se possível, assim, uma dupla operação de ‘resgate’ da epistemologia. Por um lado, esta deixa de

estar confinada à reflexão sobre os saberes científicos ou centrada nela — mesmo se essa reflexão passa por uma viragem ‘naturalista’, que a torna indissociável da pesquisa sobre as práticas, a produção de objetos e de enunciados, a sua circulação e validação, que definem os modos de existência dos saberes científicos. A epistemologia passa a abranger explicitamente todos os saberes — deixando de os tratar apenas através da sua relação com os saberes científicos — e procura estabelecer as condições da sua produção e validação, indissociáveis de uma hierarquização incompatível com qualquer forma de soberania epistémica, mas também com um relativismo que, em nome da afirmação da igual dignidade e valor de todos os saberes, acaba por ignorar as consequências e as implicações desses saberes, os seus efeitos sobre o mundo. A epistemologia do Sul, enquanto projeto, significa, ao mesmo tempo, uma descontinuidade radical com o projeto moderno da epistemologia e uma reconstrução da reflexão sobre os saberes que, como veremos, torna reconhecíveis os limites das críticas da epistemologia tal como elas têm emergido num quadro ainda condicionado pela ciência moderna como referência para a crítica de todos os saberes.

O propósito deste ensaio não é o de propor uma genealogia desse ‘outro’ pragmatismo, mas o de, explorando o pragmatismo como ‘atrator’, contribuir para o programa de pesquisa esboçado por Santos a partir da sua concepção da oposição entre pensamento abissal e pós-abissal, em particular quando sublinha a impossibilidade de reconhecer os limites das críticas à epistemologia no quadro de um pensamento abissal. Mais precisamente, procura-se identificar um possível espaço de diálogo entre epistemologia do Sul e crítica (‘naturalista’, feminista, pós-colonial, epistemográfica, epistópica ou pragmatista) da epistemologia.

1. Será a Epistemologia Solúvel — no Social, na Ontologia, na Ética, na Política...?

A epistemologia, enquanto projeto filosófico, é indissociável da emergência e consolidação da ciência moderna. Se a sua pretensão era constituir-se numa teoria do conhecimento, ela acabaria por se tornar um projeto paradoxal. Por um lado, a epistemologia pretendeu identificar um lugar exterior a todas as formas de conhecimento e de práticas de produção de conhecimento que permitisse avaliá-las de maneira independente através da adjudicação da sua capacidade de

estabelecer a distinção entre a verdade e o erro, mas também de definir os critérios de distinção entre enunciados verdadeiros e falsos. Recorrendo a uma analogia com a reflexão filosófica sobre o poder, Joseph Rouse (1996) designou esta posição como ‘soberania epistémica’. Ao mesmo tempo que postulava a soberania epistémica, porém, a epistemologia tomava como modelo uma das formas de conhecimento que se propunha avaliar, a ciência. De teoria do conhecimento, a epistemologia convertia-se, assim, em teoria do conhecimento *científico*. Além disso, e desde muito cedo, a epistemologia, especialmente nas suas versões convencionais, empiristas, positivistas ou realistas, chocou com a constatação perturbadora de que, apesar das suas pretensões normativas, os seus enunciados eram — salvo em situações muito particulares, ligadas às exigências de defesa pública da ciência —, raramente invocados pelos cientistas. Mais: eles pareciam muitas vezes irrelevantes para dar conta das práticas de produção do conhecimento científico. Não será surpreendente, por isso, que se tenha desenvolvido, ao longo, sobretudo, do século XX, uma tradição de reflexão própria e autónoma de cientistas trabalhando em diferentes disciplinas sobre a sua própria prática e sobre as respectivas implicações epistemológicas.¹

Mas foi durante as últimas décadas do século XX que esta epistemologia ‘imanente’ se expandiu, num processo que constituiu o tema principal de *Um Discurso sobre as Ciências*, de Boaventura de Sousa Santos (1987). Esse fenómeno não deixou de ter influência no processo paralelo que veio a ser designado de ‘naturalização’ e historicização da epistemologia. Na sua origem, está a assunção da crítica de que as condições de produção e validação do conhecimento só poderiam ser determinadas de maneira adequada a partir de um conhecimento das próprias práticas de produção e validação de conhecimentos. Esse processo apresentou duas vertentes principais. A primeira consistiu na decomposição da filosofia da ciência e do conhecimento em filosofias especializadas, ligadas a disciplinas ou áreas de conhecimento específicas e elaboradas em relação estreita com as práticas e debates nas disciplinas a que se referiam. Um critério central aqui para avaliar os enunciados filosóficos passou a ser a compatibilidade destes com os enunciados produzidos pelas práticas científicas. Um exemplo especialmente interessante desta orientação é o da filosofia da biologia (Callebaut, 1993). A segunda vertente levou ao desenvolvimento de orientações sociológicas e históricas no estudo dos temas e conceitos da epistemologia. A ‘epistemografia’, como lhe chamou o historiador Peter Dear (2001), procurava assim examinar, através de

estudos ancorados empiricamente, a gênese e transformação desses temas e conceitos através da sua realização prática em atividades de produção de conhecimento científico e nos debates e controvérsias através dos quais esse conhecimento era validado.²

Os estudos sociais da ciência, tanto nas diferentes versões da sociologia do conhecimento científico como no conjunto de correntes que Peter Taylor (2008) designa por ‘construção heterogênea’, produziram, ao longo de quase trinta anos, um impressionante conjunto de trabalhos que forneceram uma importante base empírica e contribuições relevantes para as filosofias ‘naturalizadas’ das ciências. A inflexão da reflexão epistemológica foi acompanhada por uma visibilidade crescente das epistemologias adjetivadas de construcionistas ou construtivistas, correspondendo a uma deslocação da soberania epistémica para o social (definido de maneiras diferentes por correntes diversas). A história das ciências inspirada pela sociologia do conhecimento científico, por sua vez, mostrou a impossibilidade de definição de critérios de avaliação e validação do conhecimento que não estivessem ancorados em situações e contextos históricos particulares. Conceitos como os de verdade e erro, objetividade e subjetividade, observar e experimentar, descrever e explicar, medir e calcular, passaram, assim, a ter significados e utilizações variáveis, conforme os contextos. Uma consequência importante deste tipo de estudos foi a demonstração de que a produção de conhecimento científico envolve um conjunto de atores, de saberes e de contextos distintos, e que a fronteira que separa a ciência dos seus ‘outros’ (senso comum, saberes locais ou práticos, saberes indígenas, crenças, incluindo crenças religiosas, filosofia e humanidades) obriga a um trabalho de demarcação (*boundary work*) permanente e a um esforço de institucionalização das diferenças entre ciência e opinião, ciência e política ou ciência e religião (Gieryn, 1999). A demarcação entre ciência e não-ciência é, assim, um processo marcado pela contingência, e não uma separação estabelecida de uma vez por todas a partir de critérios ‘soberanos’.³

Neste processo, deve ser realçada a contribuição da crítica feminista, tanto a que surgiu no interior das próprias disciplinas científicas como a que foi desenvolvida no âmbito da filosofia, da história e dos estudos sociais da ciência. Essa crítica permitiu identificar o que ficaria conhecido, num primeiro momento, como as distorções masculinistas tanto da epistemologia como das próprias teorias e conhecimentos substantivos produzidos por diferentes disciplinas. Foi, sobretudo, na biologia e na medicina que essa influência foi

mais visível, inicialmente.⁴ Mas as contribuições da crítica feminista viriam a ser muito mais amplas, tanto em termos disciplinares (alargando-se à física, à engenharia, à primatologia ou às ciências sociais) como, sobretudo, através de reflexões mais alargadas sobre as condições de produção do conhecimento, propondo conceitos como os de objetividade forte e epistemologia posicionada (Harding, 2004), conhecimento situado (Haraway, 1991), conhecimento social (Longino, 1990) ou a indissociabilidade do conhecimento e da normatividade (Longino, 1990, 2002; Clough, 2003; Barad, 2007).

Uma nova inflexão viria a marcar o debate epistemológico durante os anos 90, desta vez ligado ao postulado da centralidade das práticas na compreensão da produção de conhecimento. Esta orientação ‘praxigráfica’ (Mol, 2002) deu origem a um impressionante repertório de trabalhos de pesquisa centrados nas atividades de cientistas, engenheiros, médicos e outros produtores de saberes científicos e técnicos, ampliando e transformando consideravelmente os primeiros passos dados nesse sentido pelos chamados estudos de laboratório das décadas de 70 e de 80. A inflexão ‘praxigráfica’ teve duas consequências importantes, que se fizeram sentir tanto nos estudos sociais da ciência como na filosofia da ciência. A primeira tem a ver com o debate em torno da noção de ‘prática’ e, em particular, da sua relação com o problema da normatividade da atividade científica. Na linha da reflexão aberta por Stephen Turner, filósofos e cientistas sociais interrogaram-se sobre a forma como as próprias práticas científicas produziam de maneira ‘imaneente’ as normas que permitiam avaliá-las e validá-las. O caráter constitutivamente normativo das práticas científicas seria assim defendido por filósofos como Joseph Rouse (2002), com a implicação de que toda a atividade científica produz efeitos ou consequências que tornam o/a cientista corresponsável pelas diferenças que essas práticas criam no mundo. Nos estudos sociais da ciência, autores como Annemarie Mol e John Law viriam a cunhar a expressão ‘política ontológica’ para designar essa indissociabilidade das implicações cognitivas, materiais e normativas da atividade científica e, em geral, de todas as formas de produção de conhecimento.

A orientação ‘praxigráfica’ teve duas consequências importantes. A primeira consistiu em trazer para o centro da reflexão sobre o conhecimento, a sua produção e as suas implicações a questão da normatividade — um tema que viria a ser retomado, sob os vocabulários da ética e da política, em muitas das discussões que ocorreram neste campo ao longo da última década.⁵ A segunda

está relacionada com o ‘regresso’ da ontologia como preocupação central da reflexão sobre a ciência e os saberes. Mais do que as condições de produção e validação do conhecimento, essa reflexão parece orientada, sobretudo, para as suas consequências e implicações, para as diferenças que o conhecimento produz no mundo. Daqui até ao postular do abandono ou, pelo menos, da secundarização da reflexão epistemológica, vai um passo, que foi dado, por exemplo, pela filósofa feminista Sharyn Clough (2003). Mais recentemente, autores como Rouse e a física feminista Karen Barad, ainda que perfilhando muitas das críticas avançadas por Clough, têm procurado reconfigurar a relação entre a epistemologia, a ontologia e a ética, relançando o debate sobre a possibilidade de uma ‘outra’ epistemologia. A contribuição de Barad é especialmente interessante pela forma como recupera e amplia o projeto de uma ‘filosofia-física’ de Nils Bohr, no quadro de uma leitura ‘difractiva’ de diferentes contribuições feministas, pós-estruturalistas e dos estudos sobre a ciência.⁶ A ‘ética-onto-epistemo-logia’ de Barad constitui, provavelmente, a versão mais radical do que pode descrever-se como a crítica interna do projeto epistemológico (Barad, 2007). O naturalismo defendido por Rouse (2002, 2004), por sua vez, baseia-se em dois postulados, que ele considera indispensáveis a qualquer naturalismo filosófico ‘robusto’: a) não devem ser impostas restrições filosóficas arbitrárias à ciência; b) devem ser descartados todos os apelos a explicações por forças sobrenaturais ou ‘misteriosas’. O segundo postulado torna problemática a ampliação de um naturalismo assim concebido a outras práticas de produção de conhecimento para além da ciência. O problema está em determinar o que conta como ‘sobrenatural’ ou ‘misterioso’ num dado modo de conhecimento. Ao pressupor a definição de uma e outra dessas qualificações nos termos definidos pelas ciências, deixaria de ser possível analisar de modo ‘naturalístico’ práticas que invocam explicitamente essas entidades e que as constituem em elementos cruciais às descrições ou explicações do mundo que elas propõem. Deste ponto de vista, as propostas de autores como Bruno Latour (1991, 1996) ou Isabelle Stengers (1997) vão bastante mais longe, ao assumir explicitamente a simetria das diferentes cosmovisões e modos de conhecimento e ao pressupor a necessidade de interrogar os termos em que eles definem as entidades e processos que existem no mundo.⁷

Uma observação atenta destes debates não poderá deixar de notar a contribuição, de outras orientações críticas do projeto da epistemologia e, em

particular, das que estão associadas à crítica ao próprio projeto da ciência moderna enquanto projeto eurocêntrico e enquanto parte da dinâmica de colonialidade que marca a relação entre os saberes científicos e outros saberes e modos de conhecimento. Os trabalhos de Sandra Harding são um exemplo de contribuição para o debate ‘interno’ sobre a epistemologia e sobre a ciência moderna apoiada nos estudos pós-coloniais. Mas mesmo neste caso, é notória a dificuldade em sair do quadro eurocêntrico em que o debate se tem desenrolado. Recorde-se, a título de exemplo, que Harding (1998) defende a utilização do termo ‘ciência’ para caracterizar outros modos de conhecimento e valorizá-los perante a desqualificação que deles é promovida pela ciência moderna e eurocêntrica. Ainda que compreensível enquanto parte de uma estratégia de afirmação do valor e da dignidade de outros modos de conhecimento, esta posição pode ter como consequência o reforço da autoridade epistémica da ciência, contribuindo para a sua ampliação, em lugar de problematizar a própria adoção da ciência e do conhecimento científico como padrão para aferir a validade e dignidade de todas as formas de conhecimento. A crítica de Harding mostra, assim, a dificuldade em sair do quadro que o debate epistemológico definiu para a compreensão do que conta como conhecimento. Um balanço desse debate, incluindo as propostas mais radicais de abandono do próprio projeto da epistemologia, torna visíveis os obstáculos a pensar os conhecimentos e a sua produção em termos de uma diversidade que não necessite de um centro, constituído pela ciência.

Será possível, então, desenhar um projeto que recupere as preocupações que estiveram na origem da epistemologia sem que esse projeto acabe por ficar refém da referência central à ciência moderna enquanto padrão a partir do qual são avaliados e validados outros saberes? Antes de passar à discussão dessa possibilidade e do modo como ela toma forma na proposta de uma epistemologia do Sul, é necessária uma breve incursão por uma tradição filosófica que é explicitamente evocada por esta última, e que teve uma influência importante, ainda que nem sempre explicitamente reconhecida, nos debates atrás mencionados. Essa tradição é a do pragmatismo. Na parte seguinte, é discutida a relevância do pragmatismo para a epistemologia e para a sua crítica.

2. Pragmatismo, Epistemologia e Pragmatismo Epistemológico

O pragmatismo enquanto corrente filosófica é frequentemente caracterizado como a única forma original de filosofia produzida nos Estados Unidos, como resultado do encontro das tradições filosóficas europeias com as condições particulares da experiência da edificação da sociedade norte-americana. O pragmatismo foi a corrente dominante na filosofia americana desde a viragem do século XIX para o século XX, até ter sido destronado, na segunda metade deste, pela filosofia analítica. O conhecimento e a ciência constituem, nas histórias do pragmatismo, um tema central. Os pragmatistas clássicos — Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey — dedicaram muitas páginas à discussão das condições de produção e de validação do conhecimento e, em particular, do conhecimento científico. A ideia de comunidade em Peirce toma mesmo como modelo a comunidade dos produtores de conhecimento científico. James tratou de maneira original a questão da diversidade dos modos de conhecer e da sua relação com a experiência, e Dewey foi talvez, de entre os filósofos pragmatistas, o que mais contribuiu para a reflexão sobre as condições sociais daquilo a que chamava *inquiry*, o processo de envolvimento ativo com o mundo através da construção de conhecimentos e de experiência resultante de atividades coletivas ou, nas palavras do próprio Dewey, as ‘maneiras de pesquisar’ que dão forma ao ‘conjunto de estratégias inteligentes para resolver problemas’, sejam estes problemas práticos (associados às múltiplas situações da vida quotidiana, ou teóricos (como os problemas científicos), ‘de facto’ (como descrever uma entidade ou processo) ou ‘de valor’ (o que fazer em determinada situação) (Dewey, 1991a). É em Dewey que encontramos a formulação mais enfática da continuidade entre os diferentes modos de conhecer associados a diferentes formas de experiência coletiva e de vida social.

Conforme os comentadores, é possível ler as contribuições dos pragmatistas para a teoria do conhecimento, seja como uma ‘anti-epistemologia’, que postula a impossibilidade de abordar o conhecimento a não ser através das relações mutuamente constitutivas que mantém com a experiência do mundo e com as condições do envolvimento com este no quadro de comunidades, seja como uma corrente que propõe uma visão original da epistemologia. A primeira interpretação é apoiada nas críticas que Dewey dirigiu à epistemologia em diferentes momentos da sua longa e produtiva carreira, desde a sua diatribe contra “*essa variedade bem documentada de tétano intelectual chamada epistemologia*” (Dewey, 1977) até à denúncia da ‘indústria epistemológica’, da epistemologia como atividade especulativa e autorreferencial, consistindo na discussão de conceitos sem referência aos processos ocorrendo no mundo e aos

sujeitos desses processos (Dewey, 1991b). A segunda interpretação apoia-se no interesse que Dewey nunca deixou de manifestar na elucidação dos processos de produção de conhecimento, da relação entre conhecimento e experiência e de validação do conhecimento e que constituem a matéria central de algumas das suas obras mais importantes, culminando em *Logic: the theory of inquiry*, de 1938.⁸ Em todo o caso, e a aceitar-se a existência de uma epistemologia pragmatista, esta apresenta características substancialmente diferentes das correntes que dominaram a epistemologia durante grande parte do século XX. De facto, ela levou, em diferentes momentos, a entendimentos opostos do que era o seu projeto. A ideia de que toda a vida social (incluindo a arte, a religião e a política) poderia ser interpretada a partir de um vocabulário ‘emprestado’ da ciência e da epistemologia — e apesar de não ser essa a posição, por exemplo, de Dewey —, acabaria, paradoxalmente, por contribuir para que os defensores autoproclamados da ciência e da racionalidade atirassem Dewey para o lado ‘errado’ da linha epistemológica abissal, e para que os críticos das concepções dominantes da epistemologia o acusassem, por vezes, de ‘cientismo’.

Convém recordar brevemente, numa síntese que, inevitavelmente, não faz justiça à riqueza e diversidade interna das posições dos pragmatistas clássicos, os aspectos centrais da filosofia pragmatista, em particular no respeitante ao conhecimento:

— A *máxima pragmática* (Peirce, 1992: 132) postula que um objeto (ou entidade) pode ser definido pelo conjunto dos seus efeitos, ou seja, por tudo aquilo que ele faz, como diria James, implicando que não tem essência, e que a sua definição pode transformar-se à medida que vão sendo conhecidos novos efeitos.

— Para Dewey, se uma coisa é aquilo que ela faz, o conhecimento resulta de um procedimento experimental — a que chamou *inquiry* — baseado no que acontece quando interagimos com objetos e entidades no mundo, “a transformação controlada ou direta de uma situação indeterminada numa outra que é tão determinada nas suas distinções e relações constituintes que converte os elementos da situação original num todo unificado”. A situação definida que emerge desta atividade é o resultado de uma operação de transformação dos elementos de uma situação aberta a várias interpretações, mas também a vários futuros, criando o que Dewey chama um novo “*universo de experiência*” (Dewey, 1991a: 108). O processo de produção de conhecimento, segundo Dewey, ocorre através de atividades coletivas de diferentes tipos, que

configuram, no seu conjunto, o que ele designa por ‘maneiras de pesquisar’ ou ‘conjunto de estratégias inteligentes para resolver problemas’ (Dewey, 1991a, 1991b).

— ‘Pragmático’ significa, segundo o mesmo autor, que as consequências “*funcionam [...] como testes necessários da validade das proposições desde que essas consequências sejam instituídas de maneira operacional e sejam tais que permitam resolver o problema específico que suscitou essas operações*” (Dewey, 1991a: 4).

— A noção de *verdade*, nesta perspectiva, é associada ao que Dewey definiu como ‘warranted assertibility’, isto é, como enunciados ou afirmações justificados e sempre suscetíveis de revisão (Dewey, 1991a, 1991b).

Boaventura de Sousa Santos (1989) refere-se ao pragmatismo como uma das principais inspirações da sua crítica à epistemologia convencional. James, Dewey e Bernstein, em particular, aparecem como referências importantes de uma concepção do conhecimento, da sua produção e validação que, como o mesmo autor virá a reafirmar quase duas décadas depois, privilegia as consequências em lugar das causas. O pragmatismo continuará a ser uma presença importante na obra posterior de Santos, e ele reaparece de forma explícita nas suas abordagens da ciência e dos conhecimentos ‘outros’. Mas a forma que vai assumir a apropriação do pragmatismo nessa obra vai passar por importantes transformações, que o situam num universo categorial distinto do que encontramos em 1989. Ela não pode ser dissociada do encontro com as experiências do Sul, não a partir da imposição de quadros teóricos ou de critérios epistemológicos ‘importados’, mas de um estilo de pesquisa e de produção comprometida de conhecimento que vai encontrar a sua expressão mais significativa no projeto *A Reinvenção da Emancipação Social*.⁹ Todo esse projeto pode ser lido como uma reconstrução radical de um pragmatismo que procura emancipar-se dos últimos resquícios do projeto da epistemologia convencional — nomeadamente da soberania epistémica —, simetrizando os saberes existentes no mundo e, ao mesmo tempo, ancorando a reflexão sobre eles no seu carácter situado e nas condições locais e situadas da validade de cada um deles, aferidas a partir das suas consequências.

A realização desse programa depara-se, contudo, com algumas dificuldades. A avaliação de um dado modo de conhecimento ou de um saber pelas suas consequências implica que existam critérios a partir dos quais essa avaliação

possa ser feita. Uma avaliação não é uma mera descrição de consequências. E, se tivermos em conta que o próprio saber sobre os saberes a partir do qual se procura realizar essa avaliação é ele próprio sujeito a condições que têm de ser avaliadas, o imperativo de definir critérios e padrões de avaliação que possam ser objeto de prestação de contas ao grupo ou coletivo envolvido na produção ou uso do conhecimento ou por este afetado torna-se uma condição indispensável para evitar o relativismo. A posição de Santos consiste em tomar como ponto de partida da sua concepção de conhecimento a experiência e o mundo dos oprimidos. Esta posição difere da dos pragmatistas clássicos, na medida em que toma deliberadamente o partido de privilegiar critérios de avaliação dos conhecimentos assentes na defesa e promoção da vida e da dignidade dos oprimidos. Em Dewey, o autor que, dos pragmatistas clássicos, levou mais longe a reflexão sobre as implicações políticas do pragmatismo, a noção de ‘comunidade’ era utilizada de maneira demasiado vaga para poder considerar de maneira adequada o efeito das desigualdades e das relações de poder. Na perspectiva de Santos, o critério de avaliação de um dado conhecimento depende do modo como ele afeta a condição dos oprimidos. Uma epistemologia pragmática é, pois, indissociável do reconhecimento do caráter constitutivo da normatividade na produção de conhecimento e na sua avaliação. É importante lembrar que alguns autores que, como Santos, podemos situar na ‘constelação da libertação’ (termo inspirado em Adorno e que tomo emprestado a Bernstein, 1991) — como é o caso de Paulo Freire e Enrique Dussel — assumem posições muito próximas, mesmo quando não desenvolvem explicitamente as suas implicações epistemológicas.

É esta preocupação que permite encontrar uma convergência com concepções da crítica epistemológica que procuraram elucidar a dimensão constitutiva da normatividade nas práticas científicas e definir a responsabilidade inalienável dos cientistas ou produtores de conhecimento nos seus efeitos sobre o mundo (o que, como já foi referido, tem sido denominado também política ontológica). A epistemologia do Sul, ao mesmo tempo que explora o legado do pragmatismo, com o qual partilha a ideia da indissociabilidade da produção de conhecimento e da intervenção transformadora no mundo, apresenta, contudo, a diferença em relação a ele de se situar explícita e inequivocamente do lado dos subalternos e dos oprimidos, conferindo às noções de comunidade ou de público um conteúdo mais preciso do que o fizeram pragmatistas como Dewey e acentuando os aspectos conflituais ou agonísticos do envolvimento ativo com o mundo, que decorrem

de uma diversidade de formas de desigualdade e de opressão e de resistência a elas.

As histórias convencionais, mas também algumas tentativas mais recentes de reconstrução da genealogia do pragmatismo, têm-no caracterizado como, ao mesmo tempo, uma reapropriação de várias tradições da filosofia europeia e a invenção de um pensamento original dirigido às circunstâncias particulares da constituição histórica e da evolução da sociedade norte-americana. Mesmo as interpretações radicais, como a de Cornel West (1989), situam as origens do pragmatismo na experiência dos descendentes dos colonos europeus, ainda que procurem mostrar a importância das contribuições da experiência africana-americana ou da crítica feminista no seu desenvolvimento posterior.¹⁰

Uma reinterpretação recente da história do pragmatismo, proposta por Scott Pratt (2002), propõe uma genealogia diferente. Esse ‘pensamento norte-americano’ original seria muito mais do que a fusão da apropriação da tradição filosófica europeia e a interpretação das novas circunstâncias encontradas pelos colonizadores e seus descendentes. A origem do pragmatismo estaria, antes, no modo como, no encontro entre os colonos e os povos nativos da Costa leste da América do Norte, se foi forjando, contra o que Pratt designa de atitude colonial, uma ‘lógica do lugar’, baseada no reconhecimento da diversidade de comunidades humanas e das suas relações com os espaços em que se inscrevem as suas histórias. Neste processo, um conceito nativo, o de *wunnégin* (um termo narragansett que pode ser traduzido por ‘boas-vindas’, e com equivalente em outras línguas e culturas nativas da mesma região), cria as condições para um outro modo de relacionamento. Este basear-se-ia ao mesmo tempo, no reconhecimento e respeito pelas diferenças e no envolvimento mútuo entre diferentes comunidades, de modo a criar formas de vida em comum pacíficas e capazes de fazer ‘crescer’ as relações e as capacidades das diferentes comunidades envolvidas. Nesta perspectiva, o conflito e a violência não estão ausentes, mas aparecem sempre como resposta a violações da ‘lógica do lugar’, como as associadas à atitude colonial.

É na história dessa concepção e das práticas a ela associadas, e nas diferentes maneiras como, desde o século XVII, com o pregador dissidente Roger Williams, passando depois, no século XVIII, por figuras como Cadwallader Colden ou Benjamin Franklin e, no século XIX, Lydia Maria Child e Ralph Waldo Emerson, até aos pragmatistas clássicos e a figuras como Jane Addams, W. E. B. Du Bois, Alain Locke e outros, se foram definindo os quatro

grandes princípios que caracterizam, segundo Pratt, o pragmatismo, e que enformam a concepção pragmatista do conhecimento e da sua produção: interação, pluralismo, comunidade e crescimento (*growth*). Cada um destes princípios é entendido de maneira ao mesmo tempo específica e em evolução. O princípio da interação está na base de toda a concepção pragmatista dos objetos, entidades e processos existentes no mundo, cuja caracterização adequada passa por conhecer as suas relações ou interações com outros. O envolvimento com o mundo consiste no envolvimento mútuo dessas entidades e processos plurais, sempre no quadro de uma comunidade que permite definir o sentido desse envolvimento. O modo como esse envolvimento é avaliado depende da sua contribuição para o crescimento das comunidades envolvidas e dos membros dessas comunidades, entendendo-se crescimento como a extensão das suas relações, a ampliação das suas capacidades ou o aumento do bem-estar. ‘Crescer’ adquire, neste caso, um sentido próximo do que se atribui ao ‘crescer’ individual dos seres humanos, mas considerando-o sempre numa perspectiva relacional.¹¹ Apoiado nesta genealogia, Pratt redefine deste modo o processo de emergência do pragmatismo clássico:

Na última década do século XIX, Dewey, Peirce e James conseguiram combinar a ciência experimental e baseada na comunidade de Franklin,¹² o ativismo social das pragmatistas feministas e correntes da filosofia europeia numa epistemologia e ontologia que começa na experiência vivida. Num certo sentido, os compromissos da atitude indígena passaram a ser expressos numa outra lógica. Partindo do processo de dúvida e inquirição, nos termos de Peirce, essa lógica convergiu com a concepção, avançada por James, de uma subjetividade localizada socialmente, delimitada por condições materiais, pela fisiologia, por hábitos, e pelas visões dos outros, e depois, com Dewey, com a ampliação da lógica experimental, que se tornaria a lógica do naturalismo cultural. Em cada um destes casos, o desenvolvimento filosófico formal foi delineado sobre uma atitude herdada em parte do pensamento dos nativos [*norte-*] americanos que emergiu ao longo da fronteira com a América Europeia. Essa atitude indígena esperava já encontrar sentido nas interações num contexto pluralista, enquadrado em comunidades, e tendo como objetivo o crescimento (Pratt, 2002: 283).

Esta perspectiva pode ajudar a compreender como e por que é que o pragmatismo aparece, ao mesmo tempo, como uma das formas certamente mais radicais de crítica do pensamento abissal e, em particular, do projeto da epistemologia, e como um recurso para o resgate da epistemologia, para a sua reconstrução radical como epistemologia do Sul e como parte da emergência de um pensamento pós-abissal.¹³

3. O Resgate da Epistemologia

Num artigo que culmina uma longa reflexão crítica prolongada por um trabalho de identificação e reconhecimento da diversidade de formas de conhecer que coexistem e/ou se confrontam no mundo, Boaventura de Sousa Santos fundamenta o ambicioso projeto de uma epistemologia alternativa, uma epistemologia do Sul, na construção mais ampla de uma caracterização do pensamento ocidental ou do Norte como *pensamento abissal*.¹⁴ Para quem tiver acompanhado de perto os debates epistemológicos que foram tratados na primeira parte deste artigo, esta proposta poderá suscitar alguma perplexidade. Se a epistemologia é um projeto filosófico indissociável da ciência moderna e que teve sempre no seu centro a justificação e legitimação da autoridade epistémica desta, será possível conceber uma epistemologia que não se organize em torno da ciência enquanto padrão de todo o conhecimento?

Não sendo possível, no quadro deste artigo, reconstruir a genealogia da proposta de Santos — o que terá de ser deixado para outra ocasião —, é importante começar por uma breve e, necessariamente, simplificada caracterização do modo como se fez a passagem da crítica da epistemologia, uma preocupação que tem percorrido a obra de Santos ao longo dos últimos 30 anos, ao desafio de uma epistemologia do Sul que, em trabalhos mais recentes, veio ancorar-se na oposição entre pensamento abissal e pensamento pós-abissal. Nesta perspectiva, a ciência e a epistemologia não desaparecem no quadro de um pensamento pós-abissal, mas passam a existir numa configuração distinta de saberes, que Santos designa por ecologia de saberes.

As contribuições de Santos para o debate epistemológico no Norte (Santos, 1987, 1989, 2000, 2003a, 2007a, 2007b; Nunes, 2003, 2007) caracterizam-se pela identificação de um conjunto de processos e de manifestações de crise que são interpretados no quadro de uma crise mais geral do projeto da modernidade. O adjetivo ‘pós-moderno’ foi, assim, utilizado, em diferentes momentos, como uma forma estenográfica de caracterizar um processo de transformação que questionava o próprio projeto da ciência moderna e a sua viabilidade. Nessas contribuições, a reflexão centrava-se nas dinâmicas internas das ciências e no que o autor viria a descrever como as manifestações do seu pluralismo interno. A crise das epistemologias convencionais era abordada a partir de uma reflexão epistemológica que continuava a ter como seu centro principal as ciências, mas com uma diferença: procurava explorar as formas de relacionamento das ciências com outros saberes e experiências.

A passagem desta reflexão a um outro enquadramento tornou-se possível a

partir do envolvimento com as experiências do Sul e com as interrogações por estas suscitadas sobre a relevância dos saberes do Norte para abordar um mundo que é mais do que o mundo ocidental e uma compreensão do mundo que não se esgota, como tem afirmado Santos, na compreensão ocidental do mundo. Essa passagem tem sido descrita de vários modos por Santos, mas encontra-se bem resumida no título de um dos seus trabalhos: “*Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro*” (Santos, 2006: 25-47). Mais recentemente, é na oposição entre o pensamento abissal associado à modernidade e um pensamento pós-abissal associado a uma ecologia de saberes que a dimensão epistemológica desse trabalho de construção de um ‘pensamento alternativo de alternativas’ leva à formulação do primeiro esboço do que poderá ser um programa de pesquisa sistemático sobre as questões epistemológicas suscitadas pelo período de transição em que vivemos (Santos, 2007b). Uma parte crucial desse programa será, precisamente, a interrogação e redefinição dos critérios e procedimentos que permitem estabelecer o que conta como conhecimento ou como saber. Santos formula três grandes conjuntos de interrogações:

- a) Qual a perspectiva a partir da qual poderemos identificar diferentes conhecimentos? Como podemos distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico? Como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? Como se distingue o conhecimento não-ocidental do conhecimento ocidental? Se existem vários conhecimentos ocidentais e vários conhecimentos não-ocidentais, como distingui-los entre si? Qual a configuração dos conhecimentos híbridos que agregam componentes ocidentais e não-ocidentais?
- b) Que tipos de relacionamento são possíveis entre os diferentes conhecimentos? Como distinguir incomensurabilidade, contradição, incompatibilidade, e complementaridade? Onde provém a vontade de traduzir? Quem são os tradutores? Como escolher os parceiros e tópicos de tradução? Como formar decisões partilhadas e distingui-las das impostas? Como assegurar que a tradução intercultural não se transforma numa versão renovada do pensamento abissal, numa versão ‘suavizada’ de imperialismo e colonialismo?
- c) Como podemos traduzir esta perspectiva em práticas de conhecimento? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo? (2007b: 33)

O caminho apontado por estes conjuntos de interrogações parte de dois postulados que, à primeira vista e segundo os critérios defendidos pelas correntes dominantes da epistemologia moderna, seriam incompatíveis. O primeiro é o do reconhecimento da dignidade e da validade de todos os saberes. O segundo é o da recusa do relativismo, ou seja, da ideia de que todos os saberes se equivalem. A posição de Boaventura de Sousa Santos é a de considerar que a aceitação do primeiro postulado implica, de facto, a aceitação

do segundo. Reconhecer a validade e dignidade de todos os saberes implica que nenhum saber poderá ser desqualificado antes de ter sido posta à prova a sua pertinência e validade em condições situadas. Inversamente, a nenhuma forma de saber ou de conhecimento deve ser outorgado o privilégio de ser considerada como mais adequada ou válida do que outras sem a submeter a essas condições situadas e sem a avaliar pelas suas consequências ou efeitos. Nenhum saber poderá, assim, ser elevado à condição de padrão a partir do qual será aferida a validade dos outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e as suas consequências. As operações de validação dos saberes decorrem, pois, da consideração situada da relação entre estes, configurando uma *ecologia de saberes*. Dado que a “*ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real*”, Santos vai caracterizar a sua posição como um *pragmatismo epistemológico*, “*justificado [acima de tudo] pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências*” que, “*no mundo em que vivem, [...] vêm sempre primeiro que as causas*” (Santos, 2007b: 28).¹⁵

O projeto de uma epistemologia do Sul é indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos atores históricos no Sul global, sujeitos coletivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, vítimas de epistemicídios tantas vezes perpetrados em nome da razão, das luzes e do Progresso. Nesta perspectiva, o que conta como conhecimento é muito mais do que a epistemologia convencional — e a sua crítica, mesmo a ‘naturalista’ — admite. O reconhecimento da diversidade das formas de conhecer — uma diversidade cujos limites são impossíveis de estabelecer previamente ao envolvimento ativo com essas formas — obriga a redefinir as condições de emergência, de desenvolvimento e de validade de cada uma dessas formas, incluindo a ciência moderna, que passa assim a ser objeto de uma avaliação situada que obriga à ‘simetrização’ radical de todos os saberes. Os critérios que permitem determinar a validade desses diferentes saberes deixam de se referir a um padrão único — o do conhecimento científico — e passam a ser indissociáveis da avaliação das consequências desses diferentes saberes na sua relação com as situações em que são produzidos,

apropriados ou mobilizados. A diferença que esta posição apresenta em relação às epistemologias ‘naturalistas’ está na ampliação e transformação da ideia de que, se só podemos compreender e avaliar os saberes quando os abordamos como práticas, não se compreende por que certas práticas poderão ser excluídas dessa compreensão e avaliação por postularem o recurso a explicações ou interpretações que invocam entidades ou processos que uma forma particular de saber — a ciência moderna — rejeita ou caracteriza como inexistentes. É o caso, por exemplo, da referência a entidades sobrenaturais ou a forças que não podem ser descritas ou explicadas no quadro da cosmologia racionalista que enquadra a ciência moderna, mas são cruciais para as explicações do mundo, das coisas e dos seres que foram elaboradas no quadro de outras cosmologias e formas de envolvimento ativo com o mundo. Se a demonstração da verdade de um enunciado ou da eficácia de uma ação está nas suas consequências, não fará sentido postular a exclusão *ex ante* de certas formas de descrição ou de explicação como falsas ou irracionais.

A emergência do próprio projeto de uma epistemologia do Sul deve ser compreendida como parte de uma história, de um percurso que parte do envolvimento crítico com as epistemologias dominantes associadas às ciências modernas, com as suas tensões, dinâmicas de debate e propostas de inovação, convergindo com o que Santos designou de crítica interna da ciência. Num segundo momento, a crítica das ciências passou a outro patamar, o da crítica a partir de saberes, conhecimentos e práticas que a epistemologia dominante caracteriza como não-científicos ou aos quais, sumariamente, nega qualquer valor cognitivo. Neste segundo momento, é a própria concepção da epistemologia como discurso normativo sobre as ciências, como lugar de elaboração de uma soberania epistémica que permite distribuir a qualidade do que é e não é conhecimento que é posta em causa. A consequência deste passo é, aparentemente, paradoxal. Se a epistemologia é um projeto hegemónico, de imposição de uma soberania epistémica, indissociável da ciência moderna, como entender um projeto alternativo que retoma a própria ideia de epistemologia para caracterizar de maneira positiva a diversidade das formas de conhecimento existentes no mundo e as condições da sua validade? Num texto recente, Santos aponta duas chaves que permitem responder a este aparente paradoxo. O primeiro é a caracterização da epistemologia do Sul como uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral. Esta concepção é incomensurável com a de uma epistemologia que define a soberania epistémica, que atribui a uma forma de conhecimento o poder de

definir a existência e a validade de todos os outros modos de conhecimento. O segundo é a formulação de um programa de pesquisa que implica reexaminar a epistemologia dominante a partir dos olhares novos ancorados nas experiências históricas e emergentes do Sul. Estes podem ser os pontos de partida para, seguindo uma via aberta pelo próprio Boaventura de Sousa Santos em trabalhos anteriores, procurar um envolvimento ativo e crítico com as versões da epistemologia do Norte que mais avançaram na crítica à epistemologia dominante, e que melhor poderão protagonizar um diálogo que tenha como horizonte a descolonização da reflexão epistemológica. As condições de viabilidade desse diálogo, contudo, estão ainda longe de ser realizadas. O que separa a crítica epistemológica produzida no Norte da epistemologia do Sul radica numa oposição mais ampla entre um *pensamento abissal*, associado ao projeto da modernidade, e uma diversidade de formas de pensamento que apontam para a emergência de um pensamento pós-abissal.

No que se refere à epistemologia, o pensamento abissal funda-se no que Santos designa de *linha abissal epistemológica*. A linha abissal epistemológica apresenta uma vertente interna e uma vertente externa. A primeira coloca todos os saberes e enunciados com pretensão a enunciados de conhecimento que não sejam reconhecidos pelas formas vigentes de exercício da soberania epistémica — sumariamente ‘arrumados’ do lado da não-ciência — como vetores de erro ou de ignorância, como crenças ou formas de superstição. A segunda vertente amplia essa desqualificação, seja através da apropriação de alguns desses saberes, mas condicionando a respectiva validação ao tribunal da soberania epistémica ou às soberanias particulares de diferentes domínios do saber certificado — veja-se, por exemplo, a transformação dos saberes locais sobre a biodiversidade em ‘etno-ciências’ —, seja eliminando-as ou àqueles(as) que são os sujeitos desses saberes, através de diferentes formas de epistemicídio — desde a evangelização e a escolarização ao genocídio ou à devastação ambiental. A transformação do saber e do conhecimento em algo que pode ser objeto de apropriação privada, separado dos que o produzem, transportado, comprado e vendido, sujeito a formas de direito de propriedade estranhas ao contexto em que esse saber ou conhecimento foi produzido e apropriado coletivamente corresponde, de facto, a uma operação de eliminação obscurantista de saberes e de experiências, em nome da sua racionalização e da sua subordinação aos cânones epistemológicos associados à ciência moderna. Esse resultado pode ser obtido, assim, através de dois caminhos: o da destruição física, material, cultural e humana, e o da incorporação, cooptação ou

assimilação (Santos, 2007b: 9).

Perante este panorama, até que ponto e como será possível alimentar a esperança de um diálogo construtivo entre as formas de crítica epistemológica ‘imaneente’ que têm marcado o debate no Norte e a epistemologia do Sul em construção?

Se as críticas ‘naturalistas’ e feministas e as orientações mais recentes dos estudos sociais da ciência têm procurado elucidar a relação constitutiva entre o epistemológico, o ontológico e o ético-normativo que caracteriza os saberes científico-técnicos modernos, é pouco clara a sua posição em relação aos ‘outros’ saberes, não-científicos, e às condições da sua validação. É certo que o que a crítica feminista tem designado de epistemologias ‘posicionadas’ ou situadas tem em atenção as diferentes configurações de saberes que são acionadas por atores específicos, incorporando histórias ou experiências coletivas, em circunstâncias ou situações particulares. Mas a validação desses outros saberes, como é sugerido pelos trabalhos de Harding, parece passar pela sua inclusão num repertório alargado de ‘ciências’ ou de saberes científicos, como se fosse necessário esse reconhecimento nos termos dos modos hegemónicos de conhecimento para que o diálogo entre os saberes se torne, senão possível, pelo menos produtivo. Seria legítimo perguntar se, perante estas posições, o mesmo não poderia dizer-se do recurso ao termo ‘epistemologia’ para falar das condições de produção, apropriação e validação das diferentes formas de saber. O problema só se coloca quando se pensa o uso de expressões como ‘ciência’ ou ‘epistemologia’ (ou ‘filosofia’, ou ‘literatura’, ou ‘economia’, ou ‘política’, ou ‘religião’...) no modo de pensar ‘categorial’ próprio do pensamento abissal.¹⁶ Ao passarem do pensamento abissal para uma constelação de pensamento pós-abissal, os termos são reapropriados no quadro de configurações de sentido e de contextos de práticas distintos. Não sendo possível, pelo menos na atual fase de transição, a eliminação pura e simples dos velhos termos e a sua substituição por termos radicalmente novos, toda a inovação conceptual ou categorial passará, necessariamente, por esse processo de reapropriação-transformação. Mas torna-se tanto mais importante, por isso, examinar de perto quais as transformações por que passam esses termos nesse processo, e o que eles passam a significar nas novas condições do seu uso. Uma das implicações dessa reapropriação do conceito de epistemologia é a sua vinculação, ancoragem ou enraizamento em experiências históricas que situam os seus protagonistas e que permitem vincular esse projeto a uma mais ampla

‘constelação da libertação’. A epistemologia do Sul aparece como uma refundação radical da relação entre o epistemológico, o ontológico e o ético-político a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas em práticas, experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser ‘traduzido’ ou apropriado em novas circunstâncias, sem a pretensão de se constituir em saber universal. Se todos os saberes são reconhecidos, a validade de cada um deles depende do modo como está vinculado às condições situadas e pragmáticas da sua produção e apropriação. As hierarquias dos saberes não podem ser definidas a partir da soberania epistémica de um modo de saber ou de uma instância ‘externa’ aos saberes, mas de forma pragmática, isto é, indissociável das práticas situadas de produção dos saberes. É este tipo de relação que define o que Santos designa de ecologia de saberes:

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real, e deixa de conceber a ciência como a referência ou ponto de passagem obrigatório para o reconhecimento de todos os saberes e conhecimentos. Deste modo, é a própria concepção do que é a epistemologia que é radicalmente transformada. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. No mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas (2007b: 28).

Se o que caracteriza a epistemologia do Sul é um pragmatismo epistemológico que privilegia as consequências em relação às causas, não será aqui que poderemos encontrar um ponto de convergência com as preocupações epistemo-onto-éticas das críticas ‘naturalistas’ e feministas à epistemologia? A influência — nem sempre reconhecida, mas nem por isso menos presente — do pragmatismo filosófico nessas críticas permite, pelo menos, fixar o ponto de partida possível de um exercício de tradução que poderá ajudar a identificar as preocupações comuns, mas também as concepções divergentes que movem os dois campos em diálogo.

Conclusão

Regressemos, para concluir, à proposta, mencionada mais acima, através da qual Boaventura de Sousa Santos procura dar corpo à tarefa de “*construção epistemológica de uma ecologia de saberes*” (Santos, 2007b: 33). O autor identifica “*três conjuntos principais de questões, relacionados com a*

identificação de saberes, com os procedimentos que permitem relacioná-los entre si e com a natureza e avaliação das intervenções no mundo real que possibilitam” (ibid.). Em relação ao primeiro conjunto, afirma-se que as questões suscitadas *“têm sido ignoradas pelas epistemologias do Norte global” (ibid.).* De facto, a afirmação é verdadeira, também, para os outros dois conjuntos. Enquanto projeto filosófico, a epistemologia do Norte, como foi recordado anteriormente, teve sempre como objetivo a identificação de uma forma particular de conhecimento, o conhecimento científico, e dos critérios que permitem demarcar a ciência de outros modos de conhecimento. De facto, é a própria atribuição da qualidade de ‘conhecimento’ a um modo de envolvimento ou de relação com o mundo que constitui o objetivo último da epistemologia. Daí que as interrogações de que fala Santos sejam relevantes para a epistemologia apenas enquanto permitem realizar o trabalho de demarcação que atribui à ciência um privilégio epistemológico que a define como o modo de produzir conhecimento verdadeiro sobre o mundo — e, conseqüentemente, o interesse por outros modos de conhecer apenas enquanto ‘outros’ da ciência, incapazes de estabelecer a distinção entre a verdade e o erro. Um programa como este não é capaz de reconhecer outros modos de conhecer, a não ser para submetê-los a uma forma de soberania epistémica que toma a ciência como modelo de toda a maneira verdadeira de conhecer.

Esta observação sugere a necessidade de um novo uso da palavra ‘epistemologia’, que passaria a designar, não um programa filosófico alternativo, mas o que Santos designa por programa alternativo de alternativas, opondo a todas as formas de soberania epistémica a noção de ecologia de saberes. Deparamos, aqui, com um exemplo do conhecido problema de ter de usar de modo subversivo as ferramentas conceituais e teóricas do pensamento do Norte ou, como diz Santos (2007b: 33), de *“como combater as linhas abissais usando instrumentos conceituais e políticos que as não reproduzam”*. A resposta terá de ser pragmática: ao usar a expressão ‘epistemologia do Sul’, estamos a utilizá-la num quadro que não é o quadro familiar em que se entende o que é a epistemologia, mas que é adequado a interrogações novas que não é possível formular a partir do que Santos designa por pensamento abissal.

A vinculação (explícita) da proposta de uma epistemologia do Sul e do seu corolário, a concepção do universo dos saberes como uma ecologia, a uma concepção *pragmática* dos saberes, das formas da sua produção, validação, circulação, apropriação, partilha e avaliação, permite, ao mesmo tempo,

assinalar a relevância de um pensamento alternativo de alternativas epistemológicas e encontrar as convergências que tornem viável e produtivo o diálogo com as formas mais recentes e mais inovadoras de crítica epistemológica que têm aparecido em ligação com os estudos sociais da ciência, os estudos feministas e pós-coloniais e a filosofia ‘naturalista’ das ciências.

O pragmatismo advogado por Santos, porém, apesar das suas ‘pare-cenças de família’ com a corrente filosófica do mesmo nome, emerge de uma reconstrução radical que resulta do encontro entre as experiências de populações, grupos e coletivos subalternos, especialmente no Sul global, e o ‘fazer trabalhar’ as propostas de filósofos pragmatistas como William James e John Dewey para a crítica das epistemologias convencionais. É na referência explícita ao mundo e às experiências dos oprimidos como lugar de partida e de chegada de uma outra concepção do que conta como conhecimento ou como saber que a epistemologia do Sul confronta o pragmatismo com os seus limites. Esses limites são os limites da crítica da epistemologia no quadro do pensamento abissal.

Referências bibliográficas

BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

BERNSTEIN, Richard J. *The New Constellation*. Cambridge: Polity Press, 1991.

CALLEBAUT, Werner. *Taking the Naturalistic Turn: How Real Philosophy of Science is Done*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

CLOUGH, Sharyn. *Beyond Epistemology: a Pragmatist Approach to Feminist Science Studies*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.

COLLINS, Harry M.; EVANS, Robert. “The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience”, *Social Studies of Science*, 32 (2), p. 235-296, 2002.

DEAR, Peter. “Science Studies as Epistemography”. In: LABINGER, Jay A.; COLLINS, Harry (orgs.). *The One Culture? A Conversation about Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 128-141.

DEBAISE, Didier (org.). *Vie et Expérimentation. Peirce, James, Dewey*. Paris: Vrin, 2007.

DEWEY, John [1908]. “Does Reality Possess Practical Character?” *The middle works*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977. v. 4, p. 125-142.

——— [1938]. *Logic: the Theory of Inquiry, the Later Works*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991a, v. 12.

——— [1941]. “Propositions, Warranted Assertibility, and Truth”, *The Later Works*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991b. v. 14, p. 168-188.

DICKSTEIN, Morris (org.). *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law and Culture*.

Durham, NC: Duke University Press, 1998.

FLECK, Ludwik [1935]. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

GIERYN, Thomas F. *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

HARAWAY, Donna J. *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. Londres: Free Association Books, 1991.

HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse™: feminism and fechnoscience*. Nova Iorque: Routledge, 1997.

HARDING, Sandra (org.). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nova Iorque: Routledge, 2004.

———. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HASKINS, Casey; SEIPLE, David I. *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*. Albany: State University of New York Press, 1999.

HICKMAN, Larry A. *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

———. *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work*. Bloomington: Indian University Press, 2001.

HOLLINGER, Robert; Depew, David. *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism*. Westport: Praeger, 1995.

KARSENTI, Bruno; Quéré, Louis (orgs.). *La Croyance et l'Enquête. aux sources du pragmatisme*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.

KELLER, Evelyn Fox; Longino, Helen (orgs.). *Feminism and Science*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LATOURETTE, Bruno. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes*. Paris: La Découverte, 1991.

———. *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Fétiches*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.

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

———. *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

LYNCH, Michael. *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

———; COLE, Simon. "Science and Technology Studies on Trial: Dilemmas of Expertise", *Social Studies of Science*, 35 (2), p. 269-311, 2005.

MOL, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

NUNES, João Arriscado. Um Discurso sobre as Ciências 16 anos depois. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'*. Porto: Afrontamento, p. 57-80, 2003.

———. Pathways to Cosmopolitan Knowledges: In the Aftermath of the Discourse of Sciences. In:

- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Cognitive Justice in a Global World. A Prudent Knowledge for a Decent Life*. Lanham: Lexington, 2007.
- PEIRCE, Charles Sanders. *The Essential Peirce*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- PRATT, Scott L. *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- ROUSE, Joseph. "Beyond Epistemic Sovereignty". In: GALISON, Peter; STUMP, David J. (orgs.). *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 398-416.
- ROUSE, Joseph. *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- . "Barad's Feminist Naturalism", *Hypathia*, 19 (1), p. 142-161, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 1987.
- . *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento, 1989.
- . *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- (org.). *Democratizar a Democracia: os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.
- (org.). *Produzir para Viver: os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.
- (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um Discurso sobre as Ciências' Revisitado*. São Paulo: Cortez, 2003a.
- (org.). *Reconhecer para Libertar: os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.
- (org.). *Semear Outras Soluções: os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.
- (org.). *Trabalhar o Mundo: os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.
- . *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- (org.). *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life*. Lanham: Lexington Books, 2007a.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, p. 3-46, 2007b. [[Capítulo 1](#) deste volume].
- SCHIEBINGER, Londa. *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- SEIGFRIED, Charlene Haddock (org.). *Feminist Interpretations of John Dewey*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.
- SHUSTERMAN, Richard (org.). *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*. Malden: Blackwell, 2004.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques. Tome1. La Guerre des Sciences*, Paris: La Découverte/les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- TAYLOR, Peter J. *Agency, Structuredness, and the Production of Knowledge within Intersecting*

Processes, 2008. (Inédito).

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

CAPÍTULO 8

Transições no “progresso” da civilização: teorização sobre a história, a prática e a tradição

Ebrahim Moosa

A vida muda rapidamente.
A vida muda num instante.
Uma pessoa senta-se para jantar e a vida que conhecia termina.
A questão da autocompaixão...
Tinha de ter sentido a mudança da maré.
Tinha de ter acompanhado a mudança.
Foi o que ele me disse. Ninguém observa o pardal, mas foi o que ele me disse.

Joan Didion,
The Year of Magical Thinking

As pessoas inteligentes não são julgadas pelas suas loucuras:
que privação dos direitos humanos!

Friedrich Nietzsche,
*Beyond Good and Evil**

Introdução

Quem pensa que o Islão ‘progressista’ constitui uma ideologia ou um credo, movimento ou conjunto de doutrinas prontos a usar, sofrerá um desapontamento amargo. Nem sequer constitui uma teoria ou interpretação cuidadosamente

ajustadas da lei, teologia, ética e política muçulmanas. Tampouco constitui uma escola de pensamento. Eu defenderia antes que o Islão progressista constitui uma lista de aspirações, um desejo e, quando muito, literalmente, um conjunto de ações, tal como sugere a palavra ‘progresso’ na expressão ‘um trabalho em progresso’. No máximo, constitui uma prática.

Outro modo de considerar a questão é dizer que o Islão progressista constitui uma postura: uma atitude. Que espécie de atitude? Eis a dificuldade da questão. Dizer em que consiste essa atitude, atribuir-lhe um conteúdo ou até mesmo ter a audácia de declarar aquilo que ela não é, é parecer um sumo-sacerdote ou um guardião dos portões do ‘Islão progressista’. Convém não dar azo a tais recriminações.

No entanto, as pessoas profunda ou ligeiramente associadas ao que é geralmente identificado como ‘Islão progressista’ propõem diferentes práticas e metodologias concomitantes para confirmar e justificar o teor das proposições éticas, visões filosóficas e contestações sobre a história que defendem. Todas estas discordâncias e diferenças são perfeitamente salutares para a reflexão criativa no pensamento muçulmano, especialmente no pensamento ético. O que certamente assinalaria o toque de finados do pensamento progressista muçulmano seria o surgimento de uma única voz, uma instituição unificadora, uma corporação ou associação exclusiva de académicos e especialistas que monopolizassem o epíteto ‘progressista’ e ditassem as suas ações, debatessem os seus valores e determinassem o seu teor, como uma ortodoxia. Se tal acontecesse, então o navio do Islão progressista abandonaria o porto gravemente inclinado.

Aquilo que se insere na vasta rubrica do Islão progressista assume muitas formas. Em certos lugares são as lutas de vida ou de morte de pessoas que tentam dar um sentido às situações extremas da vida, seja em contextos patriarcais repressivos, nas garras da pobreza extrema, da fome e da guerra, seja no meio de doenças de proporções pandémicas. Em condições mais favoráveis, também nos aguardam desafios semelhantes, embora disfarçados pela abundância e por uma invejável segurança. Confiando nas suas múltiplas tradições e nos recursos de civilizações transnacionais, muitos muçulmanos tentam encontrar um significado para as suas vidas. De um modo ainda não muito claramente definido, estas pessoas e comunidades constituem a força vital daquilo a que chamaria o Islão progressista. Nesta reflexão, prefiro destacar alguns conceitos e ideias-chave que surgiram durante a minha jornada e

descoberta sobre o modo de relacionar criticamente as tradições do conhecimento muçulmano. Como se tratará sempre de um trabalho em progresso, tenho mais perguntas do que respostas; algumas das minhas observações surgirão sob a forma de esclarecimentos e advertências. Aconselho vivamente o leitor a considerar como experimental, apesar da sua veemência, tudo aquilo que possa parecer uma resposta ou uma exortação.

Como se desenvolve uma abordagem crítica à tradição? Se as experiências do passado se tornaram o laboratório social para a formação da tradição, por que motivo não poderão as nossas atuais experiências enquanto muçulmanos tornar-se os fios para a produção do vestuário da tradição? Embora não exista um modo sensato e inteligente de saber como uma tradição revitalizada se desenvolverá, a busca de um conhecimento e uma ética emergentes deve prosseguir vigorosamente. Os intelectuais e os ativistas têm a responsabilidade de reformular o conhecimento da tradição e, portanto, a tradição à luz das suas experiências contemporâneas.

1. O Que Está Por Detrás de Um Nome?

Um nome revela e reprime muita coisa. O termo ‘progressista’, utilizado para designar um grupo heterogêneo de ativistas e pensadores que defende uma narrativa diferente do Islão, em comparação com a narrativa predominante, é certamente um termo de oposição. Com efeito, para mim, o termo ‘progressista’ constitui em si próprio uma fonte de mal-estar por motivos que serão explicados mais adiante, mas continuo a empregá-lo à falta de uma alternativa melhor. Como alguns filósofos franceses sugeriram utilmente, é possível usar o termo sob ‘rasura’.

Os progressistas diferem, em aspectos importantes, das ortodoxias predominantes do revivalismo e tradicionalismo islâmico nas suas respectivas metodologias e ideologias. No mínimo, considero ter uma relação complexa com a herança intelectual e com as múltiplas formações culturais em que os muçulmanos viveram e prosperaram, se desenvolveram e fracassaram, mudaram e estabilizaram. Um dos principais pontos de afastamento dos progressistas é a carga de ideologia acentuada e exagerada, evidente nas interpretações propostas por representantes do revivalismo islâmico, como a *Irmandade Muçulmana*¹ do Egito ou o *Jamat-e-Islami* da Índia e do Paquistão ou as escolas ortodoxas de Al-Azhar no Egito, as escolas Deobandi, Barelwi e Ahle Hadith da Índia e do

Paquistão, as escolas de Najaf no Iraque, Qum no Irão, e as variedades de tendências puritanas (*salafi*) na região do golfo e noutros locais, para referir apenas alguns dos mais importantes. Cada um destes grupos tem também uma presença global, bem como representações na Europa e na América do Norte, onde as minorias muçulmanas estão em ascensão.

Evidentemente que, assim como não se pode fazer com que os progressistas se pareçam artificialmente uns com os outros (homogeneizados), seria igualmente um erro interpretar visões opostas como uniformes. Porém, para fins de caracterização, mas não de difamação, sinto-me impelido a recorrer a um certo essencialismo estratégico para descrever, em termos gerais, de que modo as minhas perspectivas se distinguem das dos meus opositores. Uma comparação mais cuidadosa, e de teor mais técnico, pertencerá a outro género de escrita, pelo que, perante a brevidade de espaço e de âmbito concedida, não poderá ser aqui realizada. A afirmação, ainda que muito vaga, de que pelo menos algumas pessoas filiadas nas tendências supracitadas apoiam certos aspectos da metodologia e da prática progressistas, mas também se abstêm de o fazer em relação a outros aspectos, permanece verdadeira. Esta observação deve pôr fim a qualquer ilusão de que as perspectivas progressistas são um domínio exclusivo dos académicos na América do Norte.

Assim, quando alego que alguns pontos de vista mantidos por grupos muçulmanos são ideológicos, faço-o tendo em consideração questões muito específicas. Perpetuar uma herança cultural inibidora sugere uma negação dos factos óbvios do mundo e uma ausência de bom senso. Em suma, diria que a principal diferença entre os progressistas muçulmanos e aqueles que os criticam reside no facto de estes últimos seguirem metodologias ultrapassadas ou terem-se comprometido com doutrinas e interpretações que perderam a sua razão de ser e a sua relevância com o passar do tempo. Por outro lado, os progressistas estão também dolorosamente conscientes de que sucumbir sem críticas a todos os factos ou modas também não faria muito sentido, uma vez que isso resultaria na opção panglossiana² de se ser inabalável e irrealisticamente optimista acerca de tudo o que se refere ao estilo moderno.

Muitas pessoas julgam o termo ‘progressista’ como exclusivista. Por outras palavras, implicará o termo que, se não subscrevermos um programa progressista, estaremos, por norma, a aderir a um programa retrógrado? Na minha opinião, trata-se de uma inferência errada. Qualquer definição pode ser colocada de modo afirmativo e negativo. Dizer que uma pessoa é negra,

constitui uma declaração que afirma, em primeira instância, a identidade negra de uma pessoa e não implica, necessariamente, a negação de uma identidade branca. Em todo o caso, o que tal afirmação sugere é a existência de uma diferença de identidades. Do mesmo modo, afirmar que uma pessoa é americana ou indiana não implica necessariamente que se despreze os canadenses ou os paquistaneses. Porém, efetivamente, subjacente a tal classificação encontra-se um conjunto de relações de lealdade e de compromissos, que em circunstâncias muito particulares, especialmente durante conflitos, pode vir a tornar-se um símbolo de hostilidade e exclusão.

Outro modo abreviado de descrever a minha abordagem intelectual seria chamar-lhe tradicionalismo crítico, por motivos que espero que se tornem evidentes mais adiante. Mas talvez alguém possa argumentar que, através do próprio ato de nomear, estamos a implicar que os outros são precisamente o oposto: tradicionalistas não críticos. Na realidade, estamos a tentar definir o fator que distingue o nosso programa intelectual dos outros. Aquilo que torna o meu trabalho distintivo é um engajamento crítico com a tradição: um interrogar constante acerca da tradição e, simultaneamente, um esforço para colocar questões produtivas.

2. Ambivalência do Progresso

Enquanto certas pessoas se sentem atraídas pelo termo ‘progresso’, outras recuam perante as suas repercussões. As pessoas que crêem numa visão hegeliana do mundo imaginam que a história se desenvolve em direção a um final claramente definido e concreto. Para quem acredita nesta ideia, qualquer mudança é produtiva e nitidamente orientada para um ‘progresso’ salutar. Francis Fukuyama, na sua controversa obra intitulada *O Fim da História e o Último Homem* (1992), sintetiza esta perspectiva. Para Fukuyama, os antigos filósofos defendiam que a história tinha um fim, não como eventos, ocorrências e acontecimentos, mas como algo mais intensamente filosófico e profundo. Sob esta perspectiva, ‘história’ significa um processo evolutivo único e coerente que leva em conta as experiências de todos os povos ao longo de todos os tempos. Como processo evolutivo, se não como programa, Fukuyama crê que a história não é nem aleatória, nem ininteligível. As sociedades desenvolvem-se de modo coerente, de sociedades tribais, baseadas na escravatura e em agriculturas de subsistência, para teocracias e aristocracias, que culminam nas democracias

liberais impulsionadas pelo capitalismo rico em tecnologia. Tudo isto é o resultado do ‘progresso’ na história.

Na opinião de Fukuyama, alcançámos um tal pico de progresso que os princípios e instituições subjacentes às sociedades democráticas liberais já não terão de sofrer alterações, nem terão de ser modificados. A evolução da história determinou o que deveríamos considerar como instituições ideais: não o comunismo, mas o capitalismo; não o socialismo, mas a democracia liberal; e, definitivamente, nenhuma terceira via imponderável. Na sua determinação em provar os benefícios salvíficos do progresso democrático liberal, Fukuyama desvia-se para o território teológico cristão, e moralmente desconcertante, da escatologia que produz a utopia e o messianismo.

No entanto, existe algo de profundamente perturbador e inquestionado numa tal concepção de progresso. O progresso torna-se arrogante quando se limita a salientar o domínio sobre a natureza mas não reconhece a retrogressão da sociedade. Uma tal visão do progresso, observa o pensador alemão Walter Benjamin, revela as características tecnocráticas que constituíram a marca do fascismo e de outros tipos de sociedades autoritárias. Muitos movimentos odiosos foram tratados, em nome do progresso, como normas históricas, quando na realidade constituíam aberrações. Atrelada à tirania de princípios imutáveis encontra-se a noção de progresso secular, tão fundamentalista na sua posição como os seus homólogos de inspiração religiosa.

Esta visão do progresso foi inspirada por certos temas bíblicos de um fim apocalíptico e motivada por uma visão mecanicista de se criar uma Nova Jerusalém. Em inúmeros escritos apocalípticos, como observa Ernest Lee Tuveson (1949: 5), a história foi dotada de um enredo e incluiu uma narrativa do que se passou antes e do que se esperava que viesse a suceder. Fundamentando-se na tradição hebraica, os pensadores e pioneiros cristãos adaptaram as narrativas morais da Bíblia às suas próprias interpretações acerca do divino. Mais tarde, as posições protestantes defenderam implicitamente que a história avançava, através de fases divinamente preestabelecidas e reveladas, para a solução dos dilemas humanos. Progressivamente, esta postura contaminou, também, as filosofias da modernidade, acabando por dominar as teorias modernas sobre a história e a ciência, apesar de uma profusão de vozes discordantes.³ Entre elas, é de salientar os pensadores românticos, entre os quais Herder e, também, T. S. Eliot, que não aceitavam a inevitabilidade do progresso admitida por muitos outros. Embora todos aceitem que a noção de mudança

constitui a essência da vida, a discordância baseia-se em algo muito mais subtil, mas preme de consequências importantes.

Aquilo que distingue um modernista de alguém menos apaixonado por tudo o que é moderno é o seguinte: o modernista à moda de Fukuyama crê na *inevitabilidade* do progresso, enquanto a perspectiva discordante admite, por vezes de má vontade, a *possibilidade* da mudança ou do progresso. O progresso como algo de fortuito, ao invés de inevitável, contém a promessa de que a mudança pode ocorrer sob diversas e múltiplas formas, e não sob a forma de narrativa totalitária de progresso, induzida pelo cientismo e pelo capitalismo liberal. A teoria determinista ou apocalíptica de progresso encerra-nos a todos nós numa jaula de ferro weberiana, ou num colete-de-forças sufocante de uma modernidade singular. Ignorar esta subtileza pode provocar os dilemas mais irreconciliáveis e oferecer não-opções, forçando as pessoas a ter de escolher entre ciência ou religião, racionalidade ou fé e progresso ou tradição.

Infelizmente, muitos pensadores muçulmanos adotaram a tese da inevitabilidade do progresso sem pensarem nas suas implicações. Muhammad Iqbal (falecido em 1938), o poeta e pensador da Índia, também tropeçou inadvertidamente em alguns destes terrenos espinhosos. Redimiou-se através da sua poesia, efusiva em romantismo e em manifestações do eu emotivo. É que a poesia de Iqbal diferia extraordinariamente das suas ocasionais reflexões acerca da modernidade científica que foram segregadas para a sua filosofia.

3. A Localização do Trabalho

No trabalho intelectual, tal como no ramo imobiliário, a localização é tudo. O contexto ou o ambiente em que estivermos localizados identificará, em grande medida, o nosso público-alvo. A questão do público constitui um elemento crítico em todos os projetos interpretativos e revisionistas. Uma vez que o Islão progressista não é apenas um empreendimento teórico, mas está também estreitamente relacionado com a prática, a localização e o público, estas preocupações são, em muitos aspectos, decisivas. Por exemplo, a aliança heterodoxa de académicos que atualmente escrevem acerca do Islão progressista na América do Norte tem origem em diferentes antecedentes e contextos. Alguns nasceram na América do Norte ou são cidadãos naturalizados cujas comunidades de base são indubitavelmente norte-americanas. Outros, por seu lado, trabalham nos Estados Unidos, mas o seu laboratório social principal são

as comunidades de África, da Ásia ou do Médio Oriente.

Parte do desafio de apreender a trajetória do Islão progressista consiste na compreensão dos caminhos que muitas pessoas associadas a esta tendência bastante indefinida percorreram por via da carreira académica e do ativismo. No meu caso, o meu trabalho formativo desenvolveu-se na África do Sul e o que se segue é reconhecidamente uma porção bastante incompleta de uma narrativa muito mais complexa e pormenorizada. A natureza seletiva desta narrativa pretende destacar alguns fatores cruciais da luta progressista muçulmana no contexto sul-africano.

Tendo-se licenciado nas escolas ou *madradas* da Índia, do Paquistão e de outras regiões do mundo muçulmano, muitos dos meus contemporâneos, tal como eu, regressaram à nossa terra natal, na década de 1980, para encontrar nada mais do que um turbilhão de conflitos políticos e de injustiças sociais cometidas pelo sistema do Apartheid. Jovens e inexperientes, estávamos no entanto decididos a envolvermo-nos na luta pela libertação a partir de uma perspectiva moral islâmica. Afinal, o discurso islâmico era o que melhor conhecíamos e aquilo a que as nossas identidades se encontravam íntima mas também complexamente ligadas. Embora existissem várias organizações seculares a partir das quais podíamos participar na luta pela libertação, muitos de nós também reconheciam a necessidade de mobilizar as nossas comunidades na linguagem que melhor entendiam: a linguagem da fé e da tradição.

Enquanto aspirantes a académicos e clérigos, estávamos convencidos de que o Islão personificava uma mensagem de justiça, igualdade e liberdade, um ensinamento que necessitávamos de interiorizar e de praticar de modo programático. O nosso público-alvo era a comunidade muçulmana minoritária da África do Sul, a quem tivemos de recordar o seu dever moral e a responsabilidade de considerar, em termos de ética muçulmana, a discriminação racial legalizada como uma violação da dignidade humana e um pecado tão grave como o de se ser cúmplice. Embora uma parte da comunidade muçulmana estivesse disposta a abraçar esta mensagem, um grupo maior contentava-se em seguir a posição quietista e acomodatória que a esmagadora maioria das associações religiosas muçulmanas adotara, ao tolerar os horrores do Apartheid.

Tratava-se, indubitavelmente, de uma batalha difícil, a de persuadir os muitos indivíduos e a liderança da comunidade ulama de que estavam a considerar erradamente certas doutrinas como fazendo parte da tradição, tal

como ao exigir que as pessoas obedecessem a um Estado opressor. As nossas exigências requeriam que essas doutrinas fossem revistas. A maioria dos clérigos muçulmanos considerava como seu dever principal defender os seus estreitos interesses sectários e religiosos, uma vez que não sentia qualquer obrigação de fazer sacrifícios em nome de uma maioria em grande parte não-muçulmana e negra, subjugada e desumanizada por décadas de políticas segregacionistas legalizadas e de violência sistemática. É desnecessário dizer que, consciente e inconscientemente, muitas comunidades não-negras da África do Sul, incluindo os muçulmanos, também haviam interiorizado o racismo estrutural da sociedade, que não os deixava ver as realidades de um Estado opressor e os levava a ignorar o apelo ético à justiça exigido pela sua fé.⁴

Para os progressistas muçulmanos, este estado de coisas exigia uma mini-revolução na ética jurídica (*fiqh*) e na teologia (*kalam*) tradicionais. Era necessário assegurar que as deliberações éticas muçulmanas abandonassem os interesses sectários e desenvolvessem uma visão humanista e inclusiva, que abrangesse todos os seres humanos, independentemente da cor, do credo ou da raça. Isto significava ir contra a semente de uma tradição exclusivista muito forte, que remonta aos dias do império muçulmano.

O que levou a que tudo fosse um pouco facilitado foi a visibilidade da revolução islâmica no Irão, em 1979. Esta mensagem revolucionária capacitou pessoas desprovidas de direitos em todo o mundo com a expectativa de se libertarem de regimes autoritários e ditaduras apoiados pelas grandes potências. Assim como foram grandes apoiantes da ditadura destronada de Pahlavi no Irão, os Estados Unidos também apoiaram durante bastante tempo a minoria branca e o governo de Apartheid da África do Sul como aliados da Guerra-Fria. Além disso, por volta da década de 1980, grupos muçulmanos em diferentes partes das regiões majoritariamente muçulmanas combatiam também governos autoritários. Como é evidente, a solidariedade para com esses movimentos libertadores e revolucionários serviu-nos de inspiração na África do Sul.

Não obstante, também nos fez compreender que um programa progressista na África do Sul seria radicalmente diferente dos tipos de desenvolvimentos que ocorriam no Egito, no Sudão, ou no Paquistão. Nesses países, o enfoque estava na aplicação de uma noção pura da Shari'a, cujo teor produzia consequências sangrentas e erros de justiça chocantes. Na África do Sul, procurávamos uma Shari'a que tivesse em conta as nossas realidades, muito diferentes das dos muçulmanos em contextos majoritários.

Era frequente descobrirmos vozes localizadas nas margens das tradições intelectuais muçulmanas: aquelas mensagens, ideias e conceitos que tinham ressonância na nossa experiência eram particularmente atraentes. Por exemplo, a tradição predominante e canonizada proibia alianças com não-muçulmanos e nutria suspeitas acerca das nossas associações a judeus e cristãos, tendo em conta uma longa e desagradável história de hostilidades políticas com essas comunidades ao longo de séculos, que remontava ao início do Islão, na Arábia, e às Cruzadas. Com o tempo, estas atitudes cristalizaram-se numa teologia muçulmana praticamente separatista que, pelo menos em teoria, mantinha as associações a judeus e cristãos limitadas ao mínimo, salvo notáveis exceções na Espanha muçulmana. Além disso, interpretações jurídicas estreitas desvalorizavam o papel das mulheres na vida pública e na política.

Grande parte desta tradição herdada não se adaptava ao nosso contexto, deixando os ativistas angustiados com os obstáculos psicológicos que aqueles ensinamentos lhes levantavam.⁵ Muitos clérigos e opositores da causa política muçulmana progressista repetiam as interpretações autoritárias que tinham desenterrado de textos para desacreditar as nossas escassas novas interpretações. Uma vez que as autoridades — do passado e do presente — da tradição que ofereciam qualquer espécie de auxílio no nosso contexto eram escassas e selecionadas, a nossa teologia da libertação e a nossa ética jurídica tinham de se basear em novas interpretações do Corão e em seleções da tradição profética. No seu célebre texto *Qur'an, Liberation and Pluralism* (1997), Farid Esack expõe cuidadosamente as linhas gerais das nossas lutas éticas e demonstra como recuperámos as mensagens de libertação e de pluralismo das narrativas do Corão. No clima político assustadoramente repressivo e nos combates de vida ou morte que caracterizavam a África do Sul, era reconfortante ler que Deus estava do lado dos justos e dos oprimidos que se mantinham paciente e justamente fiéis à causa de Deus.

Durante a década de 1980, dificilmente nos podíamos dar ao luxo de pensar as intrincadas questões da ética muçulmana de uma forma sistemática e teoricamente rigorosa. Os equivalentes muçulmanos a teóricos como Marx, Engels e Lenine eram Qutb, Mawdudi e Khomeini: estes últimos apresentavam uma retórica persuasiva mas eram limitativos a nível intelectual, ou até mesmo, por vezes, castradores.

Tendo em conta as exigências do combate, era-nos continuamente exigido que criássemos posturas éticas dignas de confiança em relação a uma série de

questões. Em retrospectiva, os nossos escritos eram humanos na sua visão, mas superficiais em profundidade intelectual; fortes na polémica, mas fracos na política. Naquela altura, as reinterpretações críticas da tradição, de uma forma sistemática que nos permitisse teorizar as experiências que havíamos vivido dentro da tradição, constituíam um luxo e escasseavam.

O que se espera de pessoas envolvidas em discursos muçulmanos progressistas no auge da crise é que participem numa reflexão crítica dessas experiências. Muitas lições tinham de ser aprendidas e outras, em igual número, tinham de ser desaprendidas. Deve dar-se a máxima prioridade à teorização dessas experiências e práticas. Trata-se de uma tarefa que uma série de progressistas muçulmanos necessita de realizar, na esperança de que os nossos esforços a partir das margens geográficas, bem como das orlas do poder intelectual *vis-à-vis* as ortodoxias predominantes, possam promover novos debates e diversificar a tradição.

4. Tradição Progressista?

O progresso é como o rosto de Jano: tem dois lados opostos. Progresso significa também uma relação particular com a história; que a história tem um fim (*telos*) e um objetivo preestabelecido. De um modo mais benigno, progresso pode significar avanços no conhecimento e a aquisição de certas capacidades e a perda de outras, independentemente da filosofia da história. Nas suas *Teses sobre a Filosofia da História* (1986), Benjamin reflete sobre o quadro do pintor suíço Paul Klee (falecido em 1940) intitulado *Angelus Novus*. A imagem do anjo é, para Benjamin, a imagem sedutora do anjo da história. Aqui, a prudência e a profunda ambivalência de Benjamin em relação ao historicismo emerge fortemente, pois, na sua opinião, os adeptos do historicismo, como Fukuyama, tendem a sentir empatia pelos vencedores da história.

O que intriga Benjamin no quadro de Klee é *o modo como* o anjo voa: as suas asas estão abertas mas o seu rosto está virado para o passado. As asas do anjo não se podem fechar: é obrigado a mantê-las abertas devido a uma violenta tempestade vinda do Paraíso que o impele para o futuro. Com uma forte dose de ironia, Benjamin observa: “*é a esta tempestade que chamamos progresso*” (1986: 257-258).

No preciso momento em que o indefeso anjo da história é empurrado para o

futuro pela tempestade do progresso que vem do Paraíso, ele resiste à tempestade heroicamente e contra todas as adversidades, voltando o rosto para o passado. O voltar-se para trás é uma alusão à história e à tradição, que Benjamin crê poderem refrear uma ideia de progresso arrogante e descontrolada.

Para evitar o sentido negativo da palavra ‘progresso’, declara Benjamin, é necessário resistir a certos sentidos da palavra (1986: 260-261). Entender o ‘progresso’ como algo que implica a transformação de toda a humanidade constitui, no mínimo, uma postura arrogante. Sim, de facto, podem reconhecer-se avanços humanos ao nível das capacidades e conhecimentos. Mas considerar o progresso como significando a perfectibilidade infinita da humanidade em competição com a natureza é inconsistente com as noções de humildade e equilíbrio defendidas pelo discurso ético muçulmano. Como é evidente, a luta para chegar à perfeição moral e espiritual constitui o próprio cerne dos ensinamentos éticos muçulmanos, mas é muito diferente de uma noção historicista da perfeição.

Para alguns progressistas, o conhecimento da tradição é importante. Não defendo que se deva considerar o conhecimento da tradição como algo sagrado e imutável; trata-se antes de algo sujeito a interrogações, correções, e avanços. Isto porque o resultado final de todo o conhecimento não é que ele deva ser adorado e venerado, mas que deve ser posto a uso e que resulte na prática ética. Assim, a principal questão, se não a mais estimulante que se coloca, consiste em saber se uma prática deve assemelhar-se eternamente à sua origem. A resposta a esta pergunta retórica não tem solução fácil: a resposta deve ser resolvida na tradição, no estado *do que* uma pessoa é e, ainda mais importante, no *modo como* uma pessoa existe.

Uma coisa é certa: a tradição não é, definitivamente, um conjunto de textos. Estes são apenas uma fonte de conhecimento acerca da tradição. A tradição é um estado de espírito e um conjunto de práticas interiorizadas. Como prática, a tradição tem indubitavelmente autoridade e funciona de acordo com certas regras do jogo. A tradição, citando as palavras felizes de Pierre Bordieu, é aquilo que o corpo aprendeu ou o que “*foi aprendido pelo corpo*”; não é algo que se adquire como o conhecimento mas, sim, aquilo que uma pessoa é (1990: 73). Melhor dizendo, poderia afirmar-se que a tradição é a autointeligibilidade do passado no presente; uma inteligibilidade ou estado de existência em constante evolução e mudança. Poderia também dizer-se que a tradição tem tudo a ver com a subjectividade de uma pessoa.

O fator crucial para alguém ser uma pessoa de tradição consiste em ter uma noção histórica “*não só do passado do passado*”, como observou T. S. Eliot, “*mas da sua presença*” (1975: 38). A noção de tradição implica mais do que uma consciência do temporal e do intemporal. Para sermos uma pessoa de tradição, temos de conceber o temporal e o intemporal em conjunto; temos de nos tornar profundamente conscientes do nosso lugar no tempo e da nossa própria contemporaneidade. Em vez de viver no presente, um escritor ou pensador que se engaje com a tradição vive no “*momento presente do passado*” e revela uma consciência, nas palavras de Eliot, “*não daquilo que está morto, mas do que ainda vive*”. Uma vez que a tradição no Islão está tão ligada às práticas, são então essas práticas que o corpo aprende. A tradição, como indica Bourdieu (1990), tal como o corpo, não memoriza o passado mas “*representa o passado, ressuscitando-o*”.

A tradição não se assemelha à palingenesia, em que certos organismos reproduzem apenas as suas personalidades ancestrais sem modificações. A tradição funciona mais como a cenogénese: ela descreve o modo como, na biologia, um organismo retira características do ambiente imediato para modificar o desenvolvimento hereditário de um germe ou organismo.

Se a tradição caiu em descrédito, isso deve-se ao facto de certas pessoas que pretendem ser praticantes tradicionalistas não pensarem na tradição como práticas dinâmicas, mas antes confundirem o conhecimento da tradição com a própria tradição. Partindo desse ponto de vista, a tradição fica reduzida a um conjunto de memórias. Perante circunstâncias difíceis e negativas, essas memórias dão origem a uma nostalgia resultante da autocompaixão. Uma vez que alguns representantes da ortodoxia muçulmana contemporânea confundem alegremente o conhecimento com a tradição, erram ao imaginar que a tradição é imune às influências ambientais. Por esse motivo, as figuras e os agentes determinantes da história da tradição são transformados em personalidades inigualáveis e idealizadas num passado quase mítico. Nesta óptica, a história é elevada ao nível da mitologia e os seres humanos que deram origem à tradição são transformados em figuras hagiográficas, fora do escrutínio das provas históricas. Na minha opinião, é esta reverência excessiva pelo passado que paralisa os tradicionalistas dogmáticos. Paradoxalmente, o que sucede nos centros visíveis do tradicionalismo é que o tempo é aplanado e homogeneizado. Infelizmente, o tempo perde a sua densidade e natureza complexa, e fica reduzido a uma versão secular com uma cobertura superficial de piedade.

Uma das marcas da ideologia do progresso, e que milita violentamente contra as noções de tradição, é a que considera e imagina o tempo como algo homogêneo e vazio. De um modo sutil, essa noção do tempo erradica a diferença: diferenças entre as pessoas e diferenças nas experiências humanas. Por sua vez, isso inspira a fantasia de um processo histórico utópico que impele todas as nações para o secular e se precipita em direção a um modernismo indiferenciado. O que diferencia o estilo moderno — pois é isso que a modernidade é realmente, um estilo e não uma ruptura — por oposição aos seus antecessores é a mudança fundamental da noção do tempo, antitética das pessoas de tradição.

Na imaginação da modernidade, Reinhart Koselleck diz-nos que “*o tempo já não constitui apenas o meio em que todas as histórias ocorrem, mas adquire uma qualidade histórica. Como consequência, a história já não ocorre no tempo, mas através dele. O tempo torna-se uma força dinâmica e histórica por direito próprio*” (1985: 246). Por dinâmico, o autor pretende dizer que se atribui ao tempo força criativa, não vontade e desejo. E, para criar e recriar constantemente este dinamismo, o tempo tem de se tornar singular e homogêneo. Por outras palavras, o tempo deixa de ser o veículo em que a história ocorreu, para se tornar antes no seu condutor em piloto automático. Todos os passageiros do veículo encontram-se totalmente à mercê do condutor. Os passageiros não têm poder para decidir que automóveis, marcas ou modelos conduzirão, uma vez que o condutor não pode receber instruções, pois é um autómato fabricado! As concepções do tempo que outrora eram moldadas pelas especificidades de ambientes, ritmos e rituais diferentes encontram-se agora minadas.

Nesta frente, os progressistas muçulmanos devem ser extremamente prudentes. Se existe um desejo de engajamento com o conhecimento da tradição, devemos resistir ao desejo de reduzir a tradição a ‘coisas’, ou a uma ‘única’ interpretação, e considerar a tradição apenas como ‘uma’ prática. Embora certas formas do tradicionalismo dogmático se apresentem frequentemente como as vozes singulares e autênticas do Islão, uma pesquisa mais atenta das tradições do conhecimento muçulmano revelará frequentemente que os próprios temas em questão foram debatidos, contestados e objeto de discordância e, como tal, são menos autoritários. No entanto, quando se imagina que a própria tradição é uma espécie de concepção pré-fabricada da existência, trata-se de um sinal evidente de que os tradicionalistas enlouqueceram,

obcecados pelo poder, mas paradoxalmente também se ataviaram com os trajes imperiais do modernismo. A isto eu chamaria de tradicionalismo de última moda.

Os progressistas devem seguir o exemplo de prudência de Michel Serres e do seu aluno Bruno Latour e não se deixarem cair no erro em que todos caímos por vezes: a questão da datação de um período. O pensamento intelectual do século XVII (um produto do pensamento crítico) separou artificialmente o moderno do pré-moderno (Wesling, 1997: 200). A ciência e o capitalismo primitivos, salienta Latour, necessitavam de se vincular a uma filosofia reducionista que constituísse a realidade sobre a divisão natureza-cultura, com o fim de acelerar os progressos tecnológicos e científicos. Fazer divisões tão arbitrárias num ‘trabalho de purificação’ seria agora injustificável. Aquele separa, arbitrariamente, os objetos dos sujeitos, a natureza/terra da humanidade/ciência. Ironicamente, este precioso critério ataca ele próprio o termo ‘progresso’, uma vez que o progresso facilita a falsa separação, pois assume que o seu oposto é estático. (Como já expliquei anteriormente, utilizo o termo sob protesto.)

Sobre os ombros dos progressistas recai a grande responsabilidade de reavivar a tradição em todo o seu vigor, inteligibilidade e diversidade. Talvez tenhamos de evitar o erro cometido por alguns pensadores e escolas de pensamento judeus e cristãos que adotaram de forma acrítica a tese da inevitabilidade do progresso.

Desejo aqui expressar a opinião de que devíamos começar por aspirar à *possibilidade* do progresso através de um envolvimento com o conhecimento da tradição que não o marginalize ou negligencie a sua sabedoria. Com efeito, a maior parte das pessoas que pensam em si como tradicionalistas talvez se sentissem surpreendidas por saber que cada representação da tradição também implica uma crítica. Uma postura de intelectual progressista implica uma interrogação crítica sobre o tapete rolante da tradição, nomeadamente, textos, práticas e histórias, colocando uma série de questões aos conhecimentos herdados da tradição. Por outras palavras, um muçulmano crítico, ou um muçulmano progressista também está vinculado ao tradicionalismo crítico. A crítica da tradição não consiste em destruir a tradição, trata-se antes de uma introspecção em torno do que uma pessoa é: uma interrogação constante acerca do que somos. Convém recordar que afirmei anteriormente que a tradição tem a ver com aquilo que uma pessoa é: é mais do que uma identidade, mais do que

textos e práticas, mais do que história. É tudo isso e mais ainda: o elemento adicional permanece por definir, mas implica todas as coisas que produzem em nós o sentimento de pertença.

5. Transições, Não Conclusões: Conhecimentos no Dihliz (interstício)

Ao longo deste capítulo não debati a que se deveria assemelhar o conteúdo específico de algo que possa ser chamado de modo concebível Islão progressista. Tratou-se de algo propositado. Preferi, antes, refletir sobre as minhas próprias experiências no encontro com o conhecimento da tradição e tentei fornecer algumas reflexões teóricas e autocríticas ‘após o facto’. Existe um motivo para me sentir relutante em ser normativo em relação a um conteúdo. Se o movimento progressista for normativo, então acabará por se tornar numa versão de tamanho único do Islão progressista, com desastres previsíveis a reboque. Assim que se defender um conteúdo específico para o Islão progressista, este transformar-se-á numa instituição com interesses ideológicos que cauterizarão o seu dinamismo. E, de um ponto de vista prático, se os progressistas assumirem a representação institucional, carregarão um fardo maior do que conseguem aguentar. Dificilmente se podem prever todos os cenários e contextos num país ou região, quanto mais patrocinar uma causa perante uma audiência global. Considero antes o impulso para o Islão progressista como um catalisador para outras tendências existentes no Islão, não um substituto. Com efeito, os progressistas têm de interiorizar e desafiar as práticas e interpretações existentes como membros dessas comunidades, e não como uma igreja ou tendência separada cujas credenciais são postas em causa devido a uma certa indiferença das comunidades maiores. Trata-se da parte mais difícil e mais estimulante de ser um defensor do Islão progressista, uma vez que é fácil pregar e trabalhar com pessoas que pensam como nós. O desafio consiste em persuadir pessoas de quem se discorda. Em segundo lugar, receio que, assim que as práticas progressistas do Islão forem institucionalizadas e impostas a partir de cima, ocorram uma série de efeitos nocivos. Tal como as obras bem-intencionadas dos modernistas muçulmanos há um século atrás, os muçulmanos progressistas correm o risco de se tornarem lacaios do poder. A modernização do Islão conduzida pelo Estado transformou os modernistas muçulmanos em parceiros e lacaios dos regimes autoritários mais brutais do Egito ao Paquistão,

da Tunísia à Indonésia. Os progressistas muçulmanos poderão ter de pensar no valor da sua entrada para a base democrática das suas sociedades em vez de para as elites aplacadas. Escusado será dizer que é muito mais fácil dizer do que fazer e tem de se investir muito mais em ideias sobre como delinear as estratégias mais eficazes. Em terceiro lugar, os progressistas muçulmanos devem evitar correr o risco de parecerem estar a compor uma versão qualquer de uma missão civilizadora para os muçulmanos. Ser vigilante em relação aos desígnios do poder em cooptar os progressistas para projetos neoconservadores, imperialistas ou nacionalistas, sejam eles islâmicos ou não islâmicos, constitui um primeiro passo. Uma autocritica e um debate constantes ajudar-nos-ão a evitar repetir os erros que os nossos bem-intencionados antecessores cometeram.

As abordagens críticas ou progressistas à prática do Islão, especialmente as questões orientadas para as tradições de conhecimento juntamente com as suas respostas relevantes, são determinadas por contextos específicos. Com efeito, o contexto é uma parte inegável da questão da prática; o próprio contexto imprime-se na tradição. Fornecer respostas normativas fora desse contexto específico constituiria uma atitude colonizadora, que deve ser evitada a todo o custo. Contudo, a questão torna-se totalmente diferente se as pessoas de um contexto desejarem aprender com as experiências de outro contexto, para não terem de reinventar a roda em assuntos análogos. Nesse caso, quando as pessoas realmente aceitam os critérios provenientes de outra experiência, fazem-no voluntariamente, sem uma imposição do exterior, e apropriam-se da ideia e da prática como sendo suas.

Quando se permite que a interpretação e a prática do Islão sejam impelidas pelo contexto, também se assegura uma diversidade e um pluralismo sólidos. Mas, sobretudo, leva-se as experiências de cada contexto a sério. Embora a ideia e a prática do Islão tenham sido inspiradas por impulsos não históricos de profecia e de revelação, tudo depois desse momento inicial ocorre em plena luz da história. Por esse motivo, é imperativo que as normas islâmicas sejam inspiradas pelas experiências históricas dos povos. Assim, se o diálogo e a solidariedade inter-religiosos e a justiça dos géneros eram questões prementes na África do Sul da década de 1980, para referir um exemplo, isso não significa que essas prioridades sejam as mesmas no século XXI. Hipoteticamente, os muçulmanos do Egito podem muito bem considerar o pluralismo político e a justiça como as suas prioridades urgentes, enquanto nos Estados Unidos da

América pode ser o acesso das mulheres às mesquitas e o direito à liderança religiosa a serem considerados urgentes.

É frequente as práticas e as experiências não serem impelidas por teorias e políticas bem definidas, aplicadas em ambientes higienizados. Pelo contrário, as práticas são criadas em contextos muito mais desordenados e em circunstâncias contingentes. Ao narrar mais uma vez as experiências dos progressistas muçulmanos na África do Sul, observei que a reflexão teórica era um luxo e, muito frequentemente, uma necessidade prática, o senso comum e a visão ética, juntamente com um certo pragmatismo, inspiravam as nossas práticas naquele palco de combate específico. A teoria ocorre geralmente depois da prática, tal como as disciplinas de teoria jurídica (*usul al-fiqh*) e de teoria da teologia (*usul al-din* ou *'ilm al-kalam*) surgiram como reflexões teóricas após a prática da lei, da ética e da teologia especulativa se encontrarem em voga há algum tempo.

A teoria é necessária por vários motivos. Um dos motivos mais óbvios para a existência de uma teoria consiste na necessidade de conferir uma certa coerência intelectual e inteligibilidade social às práticas existentes. A teoria tem a capacidade de afinar e acentuar os princípios lógicos subjacentes às práticas, bem como de as refinar. A teoria torna as ideias e as experiências complicadas acessíveis e assimiláveis para fins pedagógicos. A universalidade de ideias e práticas juntamente com a brevidade da abstração favorece uma fácil transmissão de um contexto para outro. Como é evidente, a pluralidade de teorias herdadas do passado e as teorias fabricadas no presente constituem provas tangíveis das diferentes experiências muçulmanas, que têm de ser apoiadas a todo o custo se desejarmos evitar resultados totalitários no pensamento religioso.

Uma pluralidade de experiências resulta das diferenças de conhecimento. A falibilidade do conhecimento humano torna-se manifesta na diversidade e no hibridismo inevitáveis do conhecimento. A falibilidade constitui uma imperfeição, mas uma imperfeição necessária, que torna a busca do conhecimento imperativa. Não é de surpreender que alguns dos melhores exemplos da tradição islâmica, desde o Profeta e os Companheiros a figuras posteriores como Abu Hamid al-Ghazali (falecido em 1111 d.C.), Abu al-Walid Ibn Rushd (falecido em 1198 d.C.) e Muhyi al-Din Ibn Arabi (falecido em 1240 d.C.), fizessem da promiscuidade intelectual uma virtude. Ghazali demonstrou esta diversidade nas suas obras monumentais, insistindo no valor do espaço intermédio (*dihliz*) da vida e das reflexões quotidianas (Moosa, 2005). A

metáfora espacial de uma soleira ou um portal, um *dihliz* — um portal intermédio que separa o lar persa do seu exterior — é também um espaço dialógico produtivo. Com Ghazali e muitos outros, aprendemos como a produtividade intelectual foi intensificada nos interstícios das culturas. Ghazali imaginou e teorizou que todo o pensamento e toda a prática eram um movimento dialógico constante e produtivo entre o interior e o exterior; o esotérico e o exotérico; o corpo e o espírito. Não configurou o dialógico numa relação binária simplista, mas imaginou que se tratasse das polaridades de um campo de forças.

Suspensão nesse campo de forças, encontrava-se o sujeito, cuidando diligentemente das necessidades da matéria e do espírito. Subjacente a toda a nossa atividade crítica encontra-se um hibridismo e uma indistinção complexos, apesar de todas as nossas pretensões de os suavizar. E embora durante uma maior duração possamos por vezes assistir a mudanças drásticas do conhecimento, na maior parte das vezes passamos por transições, sulcos e viragens no conhecimento e no tempo.

A eterna busca consiste em procurar o conhecimento emergente que surge dos nossos combates e transições para futuros alternativos. Sabemos algo que a experiência efetivamente nos ensinou: que os paradigmas predominantes necessitam de ser constantemente contestados com modos alternativos de conhecer, diferentes tipos de conhecimento e de modelos para a construção da sociedade. O futuro, como salienta Boaventura de Sousa Santos (1995), tornou-se uma questão pessoal para nós, uma questão de vida ou morte. Para partir em busca desses futuros, necessitamos também de recorrer ao passado, não como uma solução pronta, mas como um problema criativo suscetível de abrir novas possibilidades. “*Certamente que necessitamos da história*”, escreveu Nietzsche. “*Mas a nossa necessidade da história é bastante diferente da do ocioso mimado no jardim do conhecimento*”, continuou, acrescentando ainda: “[...] *Necessitamos da história para a vida e para a ação, e não para evitar, presunçosamente, a vida e a ação, ou para camuflar uma vida egoísta e as más, e cobardes, ações*” (Nietzsche, 1980: 7).

Ghazali e Ibn Arabi, tal como Nietzsche mais tarde, sentiam-se compelidos a reler o passado como uma profecia que alteraria o presente. Infelizmente, demasiados pensadores compreenderam o progresso da civilização em termos fortemente económicos, associando a divisão do trabalho ao desenvolvimento da sociedade. Talvez isso possa ser parte da verdade, mas certamente não

constitui a sua totalidade. É a atividade profética dedicada à vida que procuramos em toda a sua intensidade. É necessária uma vida baseada no equilíbrio e na distribuição, para evitar o fim niilista que nos espera se aquela não existir. O progresso que fazemos ao dar forma a esse espírito profético — uma vida de prática e vontade de poder — abre a *possibilidade* de novas histórias, e não a sua inevitabilidade ou, menos ainda, o fim da história, que constitui, na realidade, um disfarce para uma teologia escatológica, exclusiva de uma certa visão cristã do mundo, mas não necessariamente partilhada por todos. É justamente devido à possibilidade da história e à vontade de poder que a profecia do fim da história de Fukuyama, agora encalhada nas ruínas da Mesopotâmia e nas montanhas Hindu Kush, bem como nas cinzas do World Trade Center em Nova Iorque, prova como ele estava tão grotescamente errado. Os neoconservadores e os capitalistas liberais, que estão agora no cume da história, confiam na inevitabilidade do progresso. Mas será que o seu final assinalará também o ruir da civilização? Para aqueles que consideram a história como uma luta constante, uma oferenda que transporta as possibilidades do progresso, a cultura da civilização permanece apelativa e absolutamente sedutora (Karamustafa, 2003).

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. “Theses on the Philosophy of History”. In: ARENDT, Hannah (org.). *Illuminations: Essays and Reflections*. Nova Iorque: Schocken Books, 1986, p. 253-264.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Trad. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- ELIOT, T. S. “Tradition and the Individual Talent”. In: KERMODE, Frank (org.). *Selected Prose of T. S. Eliot*. Londres: Faber & Faber, 1975.
- ESACK, Farid. *Qur’an, Liberation and Pluralism: towards an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Londres: Hamish Hamilton, 1992.
- KARAMUSTAFA, Ahmet. “Islam: a Civilizational Project in Progress”. In: SAFI, Omid (org.). *Progressive Muslims: on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: on the Semantics of Historical Time*. Trad. Keith Tribe. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.
- MOOSA, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Trad. Peter Preuss. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the*

Paradigmatic Transition. Nova Iorque: Routledge, 1995.

TUVESON, Ernest Lee. *Millennium and Utopia: a Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkeley: University of California Press, 1949.

WESLING, Donald. "Michael Serres, Bruno Latour, and the Edges of Historical Periods", *CLIO: Journal of Literature, History and the Philosophy of History*, 26 (2), p. 189-204, 1997.

Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana

Dismas A. Masolo

Introdução

UM DOS PRINCIPAIS MOTIVOS DE CONTROVÉRSIA na filosofia africana tem sido sobre se as disciplinas são definidas apenas internamente, pelas estruturas teóricas dos seus conteúdos, tal como o carácter abstrato e universal dos conceitos em filosofia, ou se são igualmente influenciadas por condições externas, que justificam a sua aceitabilidade dentro dos esquemas que elas servem. Até que ponto são as teorias guiadas pela dinâmica dos contextos e das circunstâncias sociais em que são produzidas? E até que ponto são as disciplinas universais, e não etnodisciplinas, como a etnofilosofia, as etnociências e campos afins? Enquanto estas questões grassavam, de formas diferentes, entre os filósofos africanos, nas décadas de 1960 e de 1970, entre os filósofos do ocidente tomava forma um discurso semelhante relativamente ao impacto social da produção de teorias científicas. Neste artigo, procurarei demonstrar como estas duas tradições de discurso se complementam e reproduzem uma na outra. Por um lado, ao discutirem a etnofilosofia, os filósofos africanos contribuíram, por vezes de forma indireta, para um debate mais alargado, apesar de os seus objetivos imediatos e a linguagem que desenvolveram serem mais política do que epistemicamente definidos; por outro lado, os filósofos que discutem a natureza das teorias científicas emprestaram as suas vozes ao debate da

etnofilosofia, também indiretamente, apesar de os seus objetivos imediatos e a linguagem dos seus escritos serem, quase sempre, apenas epistemicamente orientados.¹

1. A Ideia de Indígena

Tal como os seus sinónimos (local, nativo, original) e correspondentes (imigrante, estrangeiro, colono), o termo indígena é um ecodeterminante² utilizado para definir a origem de elementos ou pessoas, no que respeita a como a sua pertença a um lugar deverá ser temporalmente caracterizada, especialmente em comparação com outros contendores na reclamação de pertença. Os historiadores e outros cientistas sociais analisam e definem, constantemente, movimentos de pessoas, de ideias e de objetos entre diferentes lugares, ao longo do tempo. Do mesmo modo, o aparecimento da noção de ‘indigeneidade’, associada à prática da filosofia africana, só recentemente se verificou no meio académico, através da análise histórica, ou da sua necessidade, para delinear a mobilidade de ideias, escolas e correntes de pensamento no seu contributo para a formação da filosofia africana como um movimento, ou empreendimento intelectual distinto. Na história intelectual, o objetivo de uma análise deste tipo é, geralmente, para determinar a natureza e o carácter histórico das ideias que formam escolas de pensamento ou teorias sobre assuntos específicos. A distinção entre local e imigrante, entre nativo e estrangeiro, ou entre original e colono é, frequentemente, impulsionada por uma conjuntura política, em que tal separação, geralmente, serve outros propósitos — alguns, por vezes, nobres; outros, por vezes, não tão nobres assim —, como é frequente acontecer na política tradicional. O debate sobre o papel da indigeneidade na filosofia africana faz parte do discurso pós-colonial mais abrangente. Fazendo parte desta voz global e emancipatória, os debates e opiniões sobre os valores indígenas em geral, e sobre os conhecimentos indígenas em particular, não só abrangem o sentido tradicional, mas também o sentido despreocupado da política global recente de domínio e emancipação. Na retórica destas políticas, a defesa e a promoção do indígena caminha lado a lado com a busca anti-hegemónica de liberdade e autonomia, de tal forma que tudo aquilo que é indígena, ou localmente produzido, é reinstalado no topo do seu regime epistémico, onde terá maiores valores políticos e culturais do que o que é estrangeiro ou importado.

Em termos formais, o crescimento da temática indígena tem ocorrido simultaneamente com, e sido impulsionado por, uma abordagem hoje (desde o final dos anos 50 e início dos 60) amplamente utilizada, ou simplesmente assumida, pela maior parte das disciplinas, nomeadamente, nas críticas radicais filosóficas ao realismo científico. Esta revolução, popularizada pela obra pioneira de Thomas Kuhn sobre história teórica, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), deu um novo impulso às pessoas e aos movimentos que já acreditavam que o conhecimento em geral, e a teoria científica em particular, se centram no ser humano — isto é, são uma função das forças sociais, na sua evolução multidirecional. O argumento principal do trabalho de Kuhn era o de que a história da ciência apresenta um certo padrão e de que esse padrão pode ser explicado por referência à estrutura institucional da ciência, nomeadamente, a forma como os cientistas profissionais baseiam as suas pesquisas em objetos consensuais, que Kuhn apelidou de ‘paradigmas’. Uma vez que a ciência é, assim, significativamente estabelecida socialmente, a ‘normalidade’ da sua prática teórica e do seu enquadramento é determinada pela sua adesão às normas estabelecidas e aplicáveis dentro do ‘paradigma’. Embora seja difícil (e, certamente, não seja este o contexto adequado para o fazer) determinar plenamente o impacto, ou a direção, da influência de Kuhn, este autor é visto como tendo comprometido toda uma tradição filosófica — a do positivismo lógico, ou, mais abrangentemente, a do empirismo lógico — de tal forma que muitos filósofos deixaram de encarar a linguagem científica como característica de qualquer linguagem usada para falar acerca do mundo.

Significativamente, o estudo da natureza das ciências modernas alargou-se aos domínios (geralmente) comparativos da análise social e cultural. Por exemplo, de acordo com Sandra Harding (1997),³ todas as ciências são sistemas de conhecimento locais. Defendeu que, internamente, um bom conhecimento científico se caracteriza por uma forte objetividade, uma racionalidade inclusiva e uma validade universal, mas que não deixa de ser uma pretensão de conhecimento local. Partilhando um tema com as críticas feministas à ciência, as perspectivas não ocidentais afirmam, juntamente com as suas aliadas feministas, que a ciência pode fazer reivindicações universais e, simultaneamente, ser fundamentada localmente. Devido ao facto de todas as ciências serem fundamentadas localmente, elas são, em comparação umas com as outras, etnociências. Poderia parecer, através destes recentes desenvolvimentos na análise das ciências, que todo o conhecimento — no

sentido wittgensteiniano dos factos enquanto descrições (proposicionais) das relações entre os objetos no mundo — é um ponto de vista, algum a um nível mais individual e algum mais culturalmente encastrado.

A partir de Khun, o estudo da natureza da teoria científica tem, progressivamente, esbatido as fronteiras entre a ciência, as humanidades e as ciências sociais para aumentar o entendimento entre todas as vertentes, e tem vindo a colocar, inevitavelmente, o realismo no centro do debate. Uma caracterização essencial, realizada no decurso deste trabalho académico, foi a distinção entre o que está independentemente ‘lá’ e o que é ‘construído’ por nós, o que existe ‘por si’ e o que é assim devido à nossa maneira de o experienciar. Entre os académicos da filosofia e da história da ciência — um natural desenvolvimento disciplinar a partir da influência de Khun — que teceram críticas às ciências semelhantes às de Harding, incluem-se Helen Verran⁴ e Carrey-Francis Onyango (1999). Em *Science and an African Logic* (2001), Verran fornece exemplos narrativos concretos para demonstrar o papel da cultura na constituição das racionalidades. A autora argumenta que não só as estratégias (os métodos) culturalmente familiares de chegar a conceitos básicos de conhecimento do mundo ainda não foram reconhecidos como tal, como os seus modelos ocidentais específicos têm sido indevidamente privilegiados em relação aos outros, ao serem tratados como a essência da racionalidade; no entanto, admite, nós tornamo-nos tão pretensiosos acerca dos nossos métodos culturalmente familiares que não só os consideramos como a essência da racionalidade, como é provável que fiquemos frustrados e confusos quando os mesmos são afastados, em favor de outros métodos, apesar de estes oferecerem resultados igualmente bons. De forma bastante subtil, Verran transmite a ideia de que os métodos por nós produzidos e que refletem os nossos interesses e limitações podem, ainda assim, conduzir a uma ciência instrumentalmente bem-sucedida. Deste modo, aquilo que aparenta ser um conflito de racionalidades é, provavelmente, apenas um desconforto (por parte daqueles que são ‘monorracionais’) relativamente a estratégias explanatórias pouco familiares. Para aqueles que são ‘polirracionais’, especialmente aqueles a quem o colonialismo impôs métodos ocidentais em simultâneo com os seus próprios métodos, como os professores-estudantes Yoruba,⁵ utilizar alternadamente múltiplos modelos não representa qualquer problema. As pessoas polirracionais conseguem fazê-lo sem sacrificar os objetos de pesquisa, tais como os conceitos abstratos básicos acerca do mundo, como o de extensão ou de volume. A forma

das construções explanatórias — isto é, das teorias — constitui, pelo menos em parte, uma resposta à expectativa almejada do público-alvo, e revela os praticantes e os públicos enquanto co-habitantes ou estranhos num dado campo epistémico.

Como é óbvio, as narrativas de Helen Verran suscitam questões interessantes, no que diz respeito ao estatuto dos aspectos basilares ou metodológicos das teorias em geral e das teorias científicas em particular. O que implica, ao certo, a afirmação de que uma determinada teoria, ou um determinado sistema descrito por essa teoria, é determinístico? E que significado teria o mundo inteiro ser determinístico? Questões como estas interferem diretamente com uma posição científica outrora indiscutível, a do realismo, com a pretensão de que os objetos do conhecimento científico existem independentemente das mentes ou dos atos dos cientistas, e de que as teorias científicas são verdadeiras nesse mundo objetivo, ou seja, independente da mente.

Por outro lado, o interesse mais evidente de Onyango é contribuir para o debate entre o realismo e o anti-realismo. Numa tese de doutoramento apresentada à Universidade de Viena em 1999, este autor assume uma abordagem pragmática da teoria científica, defendendo que a mesma estreita — ou, pelo menos, ignora — o fosso que, normalmente, se considera haver entre o realismo e o antirrealismo, argumentando que as posições normalmente tidas como antirrealistas, como o empirismo construtivo de Van Fraassen, são apenas parte daquilo que Onyango denomina “*concepção semântica dos modelos*” (MSC),⁶ uma combinação das versões teórica e semântica dos modelos do realismo. Como tal, Onyango afirma que a sua posição “*pode acomodar uma série de interpretações das alegações de teorias [tais como pontos de vista] realistas, empiristas, e construtivistas, ou qualquer outra interpretação apropriada, dependendo do assunto em questão [...] mas não o anti-realismo*” (Onyango, 1999: 2). Este ponto de vista não pode senão sustentar, como o demonstrou o sociólogo francês Bruno Latour (1979, 1987, 1993), que quer o contexto social quer o conteúdo técnico são essenciais para um entendimento adequado da atividade científica, e que a ciência só pode ser compreendida através da sua prática.⁷ O matemático moçambicano Paulus Gerdes demonstrou (1998, 1999, 2003) que mesmo a matemática, tal como outros conhecimentos técnicos e abstratos, só pode ser bem apreendida em termos práticos, isto é, enquanto parte das práticas diárias de lidar com, gerir e transformar o mundo da

experiência quotidiana. Esta abordagem tornaria a MSC de Onyango “*essencialmente pragmática*” (1999: 2).

Embora as perspectivas africanas na crítica ao realismo científico sejam mais recentes que o debate acerca da etnofilosofia, as obras acima mencionadas, entre outras, contribuíram e apoiaram significativamente a posição anti-Houtondji e, de uma forma geral, o debate global sobre a ideia de construção social do conhecimento. Para além disso, a autocrítica do conhecimento ocidental emprestou uma forte voz de apoio aos textos pós-coloniais emergentes, ao afirmar que a maioria dos aspectos do conhecimento, tal como os conhecemos através das disciplinas, são significativamente locais e refletem, em parte, os contextos (sócio-históricos) práticos da comunidade onde são produzidos.

A controvérsia da etnofilosofia africana vem reacender e contextualizar a oposição entre as percepções locais e universais de conhecimento, uma oposição que já era debatida em relação à ciência. Tal como indica Harding, a ideia de ciência universal desenvolveu-se lado a lado com a supremacia política, militar e económica da Europa e as utilizações ideológicas de universalidade tornaram-se numa característica dominante das relações Norte-Sul durante o século XIX, e também posteriormente. Assim, a emergência do movimento de construção-social-do-conhecimento (‘etnoconhecimentos’) perde claramente força ao questionar o seu estatuto basilar. Em oposição àquilo que é estranho, estrangeiro, ou alheio, a hipótese do adjetivo *indígena* antes da caracterização ou do nome de qualquer conhecimento serve para reivindicar para o adjetivo a desejabilidade de autoctonomia (autoctonia), autorrepresentação e autopreservação. Na escola marxista africana, o conceito de indigeneidade surgiu como um valor-conceito categórico que, em primeiro lugar e descritivamente, foi utilizado para identificar e separar aquilo que pertence (ou pertencia) ao espaço local político e cultural, daquilo que eram, ou são, elementos de invasão (hegemonicamente) intrusiva e ilegítima. Em segundo lugar, mas em relação ao primeiro, é um conceito utilizado prescritivamente, para modificar as atitudes de um povo tão (política, cultural e economicamente) dominado, levando-o a desejar e procurar reivindicar os esquemas de representação do controle estranho, estrangeiro, ou alheio dominante, de forma a devolvê-los a si próprios enquanto nativos. Nos textos históricos e antropológicos ocidentais sobre África, esta foi representada como algo que era distante, estrangeiro e alheio aos esquemas dos escritores e do seu público-alvo

ocidental. O fluxo do produto desse empreendimento corria sempre em direção ao exterior, ou seja, era extrovertido, como Paulin Hountondji o descreve. O indígena era o puro objeto do acadêmico metropolitano; e a sua natureza, no sentido acadêmico, era — graças ao papel mediador do “*informador nativo*”, como lhe chama Spivak (1999, em particular o 1º capítulo), ou, nas palavras de Hountondji (1995), do “*colaborador júnior*” — objeto de consumidores distantes, nas metrópoles ocidentais. A perpetuação desta relação desigual na produção em geral e, em particular, na produção de conhecimento está na base do que é, desde há muito, conhecido como síndrome da dependência, um neólogo crítico da teoria política econômica, desenvolvido na década de 1970 por Samir Amin, André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein.

A história da indigeneidade africana é, portanto, longa e, como demonstrou Valentin Mudimbe (1994), remonta ao tempo das explorações dos antigos gregos. O modo como se desenvolveu foi bem apresentado através das análises críticas de Appiah (1992) e Mudimbe (1988, 1997), entre outros. De um modo geral, a questão da indigeneidade está bem representada nos textos de crítica antropológica, e não só, das décadas de 1980 e 1990. A questão central, para os escritores dos anos noventa, girava em torno da interrogação relativamente às pretensões dos acadêmicos metropolitanos, no que respeita à repressão do sujeito-com-objeto indígena, cuja palavra sobre si próprio nem poderia ser final, nem independentemente autoritária, a não ser sob a orientação e aprovação de pesquisadores metropolitanos.⁸

2. A Etnofilosofia e a Controvérsia sobre o Conhecimento Indígena

Durante muito tempo, na filosofia acadêmica da África Subsariana, a grande polémica acerca do conceito fortificado de etnofilosofia parecia opor os sistemas indígenas de conhecimento africano à filosofia enquanto categoria especializada do conhecimento. Em grande parte dessa literatura, e na obra de alguns críticos conservadores que ainda hoje se opõem à ideia de filosofia africana, pressupõe-se que uma ideia não pode ser simultaneamente indígena e filosófica. Popularizado e transformado num grande tópico de debate na década de 1970, através da crítica de Hountondji à obra de Tempels (1959), sob a rubrica de etnofilosofia (utilizada com um sentido pejorativo), o indígena, ‘exoticizado’ como sendo puramente oral, era percebido como se situando

numa posição inferior relativamente ao conhecimento escrito. No despertar da palavra escrita, que era estrangeira, a oralidade, que era indígena, deslizara para a irrelevância. Mas, tal como já procurei defender antes, ou a situação se alterou, isto é, ou Hountondji, desde então, se retratou da sua posição anti-tradição, ou simplesmente nunca se deu o caso de a sua crítica a Tempels ter a ver com a rejeição da importância dos conhecimentos tradicionais. Uma leitura da obra de Hountondji dos anos 1990, em particular do seu ensaio *Producing Knowledge in Africa Today* (1995), revela uma preocupação profunda com os sistemas de conhecimento indígenas como base de um conceito de desenvolvimento legítimo que é historicamente relevante e socialmente significativo, respondendo a necessidades sociais.

O argumento de Hountondji é que o domínio (entendimento ativo, engajado e crítico) do local — a capacidade de explorar, gerir e transformar os recursos disponíveis para o melhoramento das condições e da qualidade de vida de uma comunidade ou nação — deveria ser o ponto de partida e de enfoque do desenvolvimento. Uma expansão desta ideia, tendo outros fatores em consideração, leva à afirmação de que o desenvolvimento, entendido da forma anteriormente referida, será ainda melhor se a maioria das pessoas que deveria supostamente beneficiar puderem relacionar-se com os seus resultados: elas devem, em primeiro lugar, desejá-lo e depois serem capazes de o manter. Mas, talvez ainda mais significativamente, o apelo a um entendimento engajado e crítico do local significa, tal como foi argumentado pelos seus proponentes, que esse local não deve ser confundido com o unânime. Pelo contrário, tal como tem sido sempre, deve ser-lhe dado espaço para ser complexo e diversificado, dialógico e inclusivo.

Se, de facto, é isso que subjaz à noção de Hountondji de desenvolvimento introvertido, então a sua defesa do local enquanto ponto de partida e de enfoque para o desenvolvimento revaloriza o indígena de uma forma que evita as categorias coloniais opostas do tradicional e do moderno. Talvez estas categorias nem sequer tivessem importância não fosse o facto de cada sistema cultural (de pensamentos e práticas) ter um passado e um presente, em que o peso da História requer aos habitantes que o presente seja acentuadamente diferente do passado. E o papel dos hábitos intelectuais é o de fornecer os métodos e as interrogações a partir dos quais a diferença entre passado e presente emergirá.

São desnecessários quaisquer esforços especiais para reparar que a filosofia

se debruça sempre sobre o familiar e o indígena, qualquer que seja a sua forma ou estatuto epistémico: ela interroga, desconstrói, analisa e procura explicar. Está relacionada com o conhecimento indígena da mesma forma que a palavra escrita está relacionada com a oral. Derrida recorda-nos que a discussão sobre a relação entre os dois modos de expressão não é nova. Na história da filosofia ocidental, ele refere que essa discussão remonta a Platão, sobre o qual escreve: “*Platão diz sobre a escrita que esta era uma órfã ou bastarda, ao contrário do discurso, o filho nobre e legítimo do ‘pai do logos’*” (Derrida, 1981: 12). Consideremos dois exemplos que ilustram os laços da filosofia com a linguagem comum e quotidiana, pois não foi em vão que os fundadores da tradição analítica olharam para a clarificação da linguagem como chave para o entendimento do nosso conhecimento do mundo.⁹ Ao discutir a sua crítica à alegação de que uma afirmação analítica é aquela cuja verdade depende inteiramente dos significados dos seus termos, o filósofo americano W. V. Quine utiliza como exemplo a afirmação ‘Nenhum homem não casado é casado’ ou o seu sinónimo ‘Nenhum solteiro é casado’ para perguntar, primeiro, o que é que estará implicado no ‘significado’ que, tal como alegam os proponentes da analiticidade, leva a que essas afirmações sejam necessariamente verdadeiras e, segundo, o que é que levará a serem sinónimas, isto é, substituíveis uma pela outra sem que o seu valor de verdade se altere. A questão é que, apesar de aquilo que Quine critica ser a noção de analiticidade, que os empiricistas afirmam ser o que confere a verdade lógica da afirmação ‘Nenhum homem não casado é casado’, muitos de nós hesitaríamos em refutar a impressão do senso comum de que tal afirmação é, efetivamente, verdade devido aos significados dos seus termos, tal como estão disponíveis no seio da estrutura da língua; assumimos que a afirmação é verdadeira porque está de acordo com a forma como nos ensinaram a usar as palavras na nossa língua para construir, ou transmitir, significado. Mas afirmá-lo, de acordo com Quine (1980), implica um pressuposto acerca de ‘significado’ que só começa a parecer estranho após uma análise (filosófica) cuidada:

Para a teoria do significado, uma questão conspícua é a da natureza dos seus objetos: que tipo de coisa são os significados? Uma necessidade sentida de entidades significadas pode derivar de uma anterior incapacidade de compreender que significado e referência são coisas distintas. Assim que a teoria do significado estiver claramente separada da teoria da referência, estaremos a um pequeno passo de reconhecer a questão central da teoria do significado, que é simplesmente a da sinonímia das formas linguísticas e a analiticidade dos enunciados; os significados em si, enquanto entidades intermediárias obscuras, poderão muito bem ser abandonados (Quine, 1980: 22).

Coloca-se, então, a questão sobre o que é que torna os dois enunciados de Quine ‘sinónimos’. O que queremos dizer quando afirmamos que dois enunciados são sinónimos? Mais uma vez, uma explicação possível poderá ser a de que o sujeito de ambos os enunciados, *solteiro* e *homem não casado*, ‘significarem a mesma coisa’. De acordo com este exemplo, pressupostos vulgares do senso comum tornaram-se subitamente em enormes problemas filosóficos devido à análise crítica. O problema evidenciado por Quine não é uma invenção dos empiricistas; pelo contrário, é um problema incrustado no uso da linguagem comum, neste caso, no Português¹⁰ vernáculo, e é apenas utilizado pelos empiricistas para ilustrar um exemplo daquilo que querem dizer com enunciados analíticos.

Consideremos um outro exemplo, desta vez numa língua africana. O filósofo ganês Kwasi Wiredu utiliza a frase, em Twi, *Ete saa* (que se traduz como ‘é assim’) para ilustrar como a natureza dos problemas filosóficos pode, pelo menos em algumas instâncias, depender da forma estrutural das línguas que falamos. De acordo com Wiredu, a teoria da correspondência da verdade, tal como a conhecemos em português, seria, no mínimo, desajeitada em Twi, pelo que nem sequer se coloca. Do seu ponto de vista, para traduzir a formulação da teoria da correspondência da verdade como ‘Um enunciado é verdadeiro significa que corresponde aos factos’ para Twi, teríamos de dizer, na sua opinião, de uma forma bastante estranha, *Asem no te saa kyerese ene nea ete saa di nsianim*.¹¹

Os exemplos das expressões de ambos os idiomas aqui utilizados aparecem sem restrições, sempre que relevantes, nos usos quotidianos das línguas de que fazem parte, e nenhuma delas é mais ou menos filosoficamente privilegiada do que a outra sem a problematização do filósofo. Os problemas que os filósofos levantam são relativos à natureza das restantes línguas dentro das quais fazem sentido, respectivamente, enquanto ferramentas comunicativas (signos, fonemas etc.); no entanto os problemas filosóficos (de definição de significado e de verdade, respectivamente), tal como foram identificados e discutidos por Quine e Wiredu, não fazem parte da significação ou dos usos instrumentais quotidianos daqueles enunciados ou frases. Ao nível do discurso, os falantes comuns (isto é, não filosóficos) de português e de Akan (Twi) preocupam-se com as suas outras formas e usos: a estrutura gramatical ou sintáctica e os significados partilhados que transmitem. O filósofo, ciente destes pressupostos, bem como de alguns elementos críticos entretecidos na natureza da linguagem

quotidiana, sujeita-os ao escrutínio do seu conteúdo teórico. Como muito bem ilustrou o falecido filósofo e linguista ruandês, Alexis Kagame (1975), a filosofia está escondida e entretecida na oralidade, bastando que, tal como ele o fez na sua monumental obra filosófica, sejamos capazes de a tornar visível através de uma análise minuciosa. Na opinião de Kagame, o Kinyarwanda¹² é uma incorporação de todo um sistema filosófico idealizado pelos seus falantes, tal como ele provavelmente acreditaria ser o caso relativamente à maior parte das línguas humanas (Kagame, 1956).¹³ Kagame defendia que a demonstração do conteúdo filosófico da linguagem quotidiana tinha de ser feita sistemática e comparativamente. Como alguns leitores saberão, ele fê-lo de ambas as formas.¹⁴ Nos contextos mais alargados das suas obras, Quine e Wiredu defendem que, apesar de não ser impossível traduzir determinados tipos de enunciados de uma língua para outra, essa tradução é frequentemente inexata e indeterminada, uma vez que várias implicações ontológicas, entre outras, acompanham expressões específicas de cada língua. A dificuldade, tal como eles a deverão ter entendido corretamente, prende-se com a elasticidade da língua para abarcar a maior parte dos conceitos que formulamos e comunicamos. Sirvo-me destes exemplos para defender que os empreendimentos filosóficos começam com o quotidiano, o familiar, que faz parte do indígena, enquanto baseados nas locuções que estabelecem uma ponte nas nossas relações com o mundo exterior que nos cerca, uma alegação há muito firmada no movimento da ‘Filosofia da Linguagem Comum’, do qual Quine e Wiredu são herdeiros, pelo menos em parte, ao acreditarem que as pistas para as questões profundamente filosóficas podem ser encontradas através do escrutínio do uso prosaico das palavras em que as questões filosóficas se enquadram. Mas, ao argumentá-lo, pretendo também sugerir que Hountondji, um discípulo de Derrida, não estava menos ciente desta primazia do quotidiano, apesar de o seu percurso até chegar a esta posição derivar de uma perspectiva continental (europeia) em vez de analítica. Portanto, não poderia estar a rejeitá-la de forma a fundamentar a filosofia no extraordinário. A prova disso poderá estar numa das suas mais recentes obras. Em *Combats pour le Sens*,¹⁵ o autor afirma que a sua crítica a Tempels emergiu de um enfoque sobre o projeto de Husserl referente ao lançamento das bases para a ciência no seu processo de exame da estrutura da consciência, ou do ‘mundo da vida’, como lhe chamou Husserl (1970: § 33 e § 34 [p. 121-135]). A questão que se coloca imediatamente é a de como é que a ideia de Husserl de ‘mundo da vida’ livra Hountondji da imagem de anti-tradição que ele construiu, de forma a reassociar-

se ao mundo indígena. Parece que o objetivo aqui era, quer para Husserl, quer para Hountondji, e em primeiro lugar, reconhecer o papel ativo e estruturante da consciência, que lhe permite considerar o seu objeto. Em segundo lugar, Hountondji procura demonstrar, trabalhando novamente dentro do método husserliano, como o mundo da intencionalidade é o local das nossas experiências quotidianas: a nossa consciência é dirigida (intencionalmente) a esse mundo e estabelece com ele uma relação. Assim, a consciência não é passiva, mesmo a esse nível muito rudimentar, nem pode esse nível rudimentar de considerar o mundo ser a constituição da filosofia. Será instrutivo recordar a resposta crítica de Hountondji ao famoso ensaio de Crahay,¹⁶ em que lhe recordava que os mitos já se encontram no segundo nível de abstração. A sua opinião, à maneira anti-realista, era a de que o primeiro nível de abstração ocorre já com intenção da consciência, de modo que a abstração não era o problema que a etnofilosofia enfrentava. Se assim fosse, então a consciência traria às pessoas o mundo imediato, não apenas dos objetos, mas também das crenças e de outros elementos da experiência humana num sentido sociocultural mais lato — isto é, dos elementos através dos quais a consciência em si é estruturada. A natureza da consciência é a base do nosso conhecimento do mundo. Independentemente da variedade de interpretação, é seguro afirmar que Husserl viu uma ligação, mais do que uma cisão, entre ciência e filosofia (ou deveríamos dizer fenomenologia?): para ele, o nosso conhecimento do mundo exterior, quando este nos é apresentado, ocorre dentro da categoria do conteúdo anterior da consciência, que é uma combinação da atitude natural e da fenomenológica. Os significados dos nossos enunciados acerca do mundo exterior estão indissociavelmente ligados ao ‘mundo da vida’. Husserl acreditava que a análise do ‘mundo da vida’ — a tarefa da fenomenologia, enquanto afastamento radical da abordagem natural ao mundo — era, em si mesma, um empreendimento científico; um exercício cuidado e sistemático. Fenomenologia e ciência formavam uma unidade; ou, posto de outra forma, a filosofia fazia parte da ciência.¹⁷ O texto de Husserl sobre a fenomenologia, agora um clássico, publicado na *Encyclopaedia Britannica* em 1932, começa da seguinte forma:

A fenomenologia denota um novo método descritivo e filosófico que, desde os últimos anos do século passado [XIX], estabeleceu (1) uma disciplina psicológica a priori, capaz de fornecer a única base segura em que uma sólida psicologia empírica pode ser construída, e (2) uma filosofia universal, que pode fornecer um órgão para a revisão metódica de todas as ciências.

Sob o meu ponto de vista, a crítica de Hountondji a Tempels, tão incisiva e

praticamente tão descomprometida como o era na altura da sua primeira articulação, resultou de uma ânsia de realçar o realismo das experiências quotidianas africanas, em contraste com o que entende ser uma obsessão dos etnofilósofos, em particular de Tempels, em encher a consciência dos africanos apenas com objetos aparentes, ou com pseudo-objetos, objetos que não existem, tal como as denominadas ‘forças vitais’. Esses ênfases, como lamenta com frequência, desligam a consciência dos africanos do mundo real (‘científico’) que os cerca. Claramente, Hountondji sentiu-se frustrado devido a uma proposta filosófica que punha de lado, e quase que trivializava, as preocupações quotidianas dos povos africanos com o mundo dos objetos e dos problemas ‘reais’, numa tentativa de a substituir por uma outra que enfatizava as ilusões dos mágicos. Claro que também os africanos possuem crenças, repletas de superstições e outras opiniões, justificadas ou não, mas estas não constituíam de forma alguma o conteúdo absoluto da sua consciência. O paradoxo é que foi Hountondji quem acabou, então, por ser acusado pelos seus críticos, de ser implacável na sua demanda de uma filosofia universal inexistente, interesse este que, do ponto de vista dos críticos, o denunciava como sendo um burguês e alguém que desconhecia as experiências e os esquemas de conhecimento locais das massas.

3. A Filosofia e o *Habitus* do Quotidiano

Encontramos o quotidiano, não só nos múltiplos usos indígenas da língua, tal como defendeu o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, mas também enquanto consumidores e agentes da agenda ideológica e dos objetivos das estruturas e instituições sociais pelas quais, e através das quais, a sociedade em si é definida e objetificada. Por exemplo, no desenvolvimento das estruturas das instituições sociais em geral, e na semântica das palavras ou nas estruturas sintáticas das diferentes línguas humanas, encontram-se os conceitos e as teorias que as pessoas utilizam para exprimir e explicar o seu entendimento do mundo: a sua experiência, nos sentidos kantiano e husserliano do termo. A ideia de que a nossa consciência estrutura o que experienciamos é basilar a ambos. A tarefa da filosofia, pelo menos de acordo com Husserl, era a de analisar a estrutura da consciência enquanto preâmbulo da ciência.

Então, que lições podemos retirar de Husserl? E como se aplicaria tal lição a um entendimento da relação da filosofia com o indígena em contextos

africanos? Poderão existir várias maneiras de compreender a tarefa em questão. Uma é entender como a noção básica de experiência, tal como a encontramos nas obras de Kant e de Husserl, se revela no domínio a que nos temos vindo sempre a referir, de modo algo indeterminado, como ‘o indígena’. E a minha resposta é que a constituição da experiência é uma função da intersubjetividade, da nossa interação com os outros, a partir da qual adquirimos os ‘tijolos’ básicos da intencionalidade. As nossas bengalas interiores — as nossas convicções mais profundas — resultam daquilo que o berço, a sociedade, nos oferece através dos seus vários mecanismos, incluindo a linguagem (palavras, completas com os seus significados e referentes no mundo).¹⁸ Tal como no processo de aquisição da linguagem, levantamos questões e reparamos em problemas, dependendo do que a sociedade nos oferece e ao que nos expõe ao nos integrarmos nela — que é o mesmo que dizer, pelo menos em parte, que nem a sociedade nem a consciência que ela cria, e que a sustém, podem ser estáticas. ‘O indígena’ é todo o domínio daquilo que constitui a nossa consciência. Logo, *indígena* não significa ‘crenças fossilizadas e imutáveis que servem apenas no espaço histórico que ocupam’. Pelo contrário, dado que os problemas são definidos pelos seus contextos histórico-sociais, hoje, por exemplo, confrontamos e interrogamos as imposições da comunidade enquanto resultado das exigências de liberalismo, de formas que nunca fizemos abertamente há cinquenta anos atrás. Um caso a referir aqui é o amplamente discutido ‘Epílogo’ da obra *Na Casa de Meu Pai*, de Appiah. Os conflitos entre as exigências comunitárias e as escolhas individuais levantam, claramente, questões acerca da localização da razão moral que orienta a ideia de bem moral. Será o indivíduo tão autónomo como o exigem algumas escolas de liberalismo? Ou deverá a comunidade ser a única fonte de razão moral, independentemente da sua busca autoritária de autopreservação? Estas são apenas algumas das questões que, com maior probabilidade, brotarão de contextos de mudança social e cultural, onde a homogeneidade outrora assumida começa a esmorecer em resultado do surgimento da autonomia. Por outras palavras, ‘o indígena’ é constantemente transformado, negociando sempre a sua forma. De facto, um olhar para trás agora pode sugerir que pelo menos parte da controvérsia sobre etnofilosofia era acerca de como o indígena deveria ser representado. De um lado, estava a escola que parecia equacionar o reaparecimento pós-colonial do indígena isolado da influência estrangeira, especialmente da ocidental; do outro lado, onde se enquadra uma série de representantes da atitude anti-etnofilosofia, estava

a posição que via o indígena sob uma luz histórica, desejando que mantivesse o que nele era instrutivo para os tempos modernos, mas dispensando tudo aquilo que já não constituía ‘o indígena’ para as gerações mais novas. E — longe vá o agoiro — ‘abordagens diferentes’ nem sempre significam uma importação; pelo contrário, como defende Hountondji em *Producing Knowledge in Africa Today* (1995), exige-se, primeiro, uma autotransformação partindo de dentro e uma reversão à importação apenas como último recurso, como quando fazê-lo possa ser mais vantajoso e menos dispendioso do que uma transformação endógena. Hountondji é inequívoco quanto ao valor primário do indígena:

Devemos reconhecer os feitos e a progressão do trabalho, e procurar a forma de lidar com as presentes dificuldades e desenvolver novas estratégias para ultrapassar a dependência. Devemos promover a inovação científica e tecnológica e a autossuficiência como meio para satisfazer, primeiro e acima de tudo, as necessidades de África (1995: 2).

4. A Linguagem do Indígena

A opinião de que os académicos africanos deveriam recorrer às línguas indígenas como meio de insemear os seus trabalhos tem sido, desde há muito, popular entre muitos nacionalistas culturais. Com efeito, parte do problema das falsas representações do conhecimento africano em textos não africanos tem sido uma má interpretação, distorção, ou mesmo uma conceptualização errada dos significados africanos, indicando uma falta de domínio das línguas africanas por parte de muitos académicos dos sistemas de conhecimento africanos, apesar de os antropólogos terem realizado um trabalho louvável no seu estudo das culturas africanas. O falecido poeta ugandês Okot p’Bitek ilustrou esses problemas tendo em conta as deturpações das ideias religiosas dos Acholi e dos Langi na sua análise de textos missionários dos anos 1930, especialmente em textos catequéticos católicos em vernáculo (Acholi e Langi), que pretendiam transmitir aos convertidos locais a ideia de Deus como ‘criador’ de todo o universo, incluindo os homens (p’Bitek, 1971, 1979). Os problemas com que p’Bitek se deparou nos seus estudos evidenciam problemas maiores na transferência de significados entre línguas e, através da língua, entre diferentes esquemas conceptuais culturalmente informados. Cauteloso para não desacreditar totalmente a prática de traduções transculturais, p’Bitek tentou demonstrar as limitações culturais da linguagem e as dificuldades frequentemente encontradas na migração de conceitos entre especificidades linguísticas. Na sua opinião, os textos catequéticos dos missionários não eram

adaptações da cosmologia Acholi aos ensinamentos cristãos; eram, antes, parte de um projeto que reinventou a língua Acholi, em muitos casos através da introdução de novos termos e conceitos provenientes de línguas das comunidades circundantes, incluindo comunidades muçulmanas. O que nem sempre é claro nestas dificuldades, enquanto provenientes de traduções transculturais, é se os limites da língua também determinam a amplitude dos nossos conceitos — uma teoria defendida por Wittgenstein na fase inicial da sua carreira (no *Tractatus*, 1961). Tal como p'Bitek argumentou, em larga medida concordando com o que Quine dizia — de forma independente — acerca da indeterminabilidade da tradução, é necessário ser-se cauteloso de forma a evitar catástrofes como aquelas em que os missionários incorreram ao afirmarem ao povo Acholi que Deus podia ser simultaneamente bom e criador. Para os Acholi, a criação era um ato maléfico, associado às forças da dor e da morte.

Mas talvez o uso das línguas indígenas seja simplesmente bom em si mesmo. É bastante razoável esperar-se que cada comunidade tenha a sua própria língua, através da qual expressa e transmite os seus valores aos seus membros. Efetivamente, quem quer que se dedique a refletir sobre a maravilhosa complexidade da língua que diz sua, ou de quaisquer outras que conheça bem, notará rapidamente que o seu uso é, em si, um valor, uma arte em que o desempenho das pessoas é medido, admirado e recompensado de diversas maneiras. Os poetas gozam deste reconhecimento em quase todas as comunidades que conheço. Também sob um ponto de vista epistemológico, a importância do vernáculo nunca é suficientemente enfatizada. Apesar de parecer bastante óbvio que a língua de uma comunidade reflecta a estrutura do seu mundo, isto é, como ela entende, define e procede à taxonomia das ideias sobre si própria, as suas relações, as suas hierarquias e o seu ecossistema, com os seus valores e perigos, só recentemente, com a procura da libertação dos povos e das culturas colonizados do domínio estrangeiro, é que esta realidade recebeu destaque. Sabemo-lo, por exemplo, a partir dos trabalhos do brasileiro Paulo Freire, com a sua obra pioneira sobre a filosofia radical da educação para os oprimidos, em que defende determinantemente que o objetivo da educação é ajudar as pessoas a ler a sua realidade e a escrever a sua própria história (Freire, 1993 [1970]). A maior parte dos teóricos pós-colonialistas continuaram a reivindicar a descolonização da mente. Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) popularizou o apelo ao uso do vernáculo como um dos seus temas radicais pós-coloniais, mas talvez por razões diferentes das reivindicadas por p'Bitek.

A afirmação de p'Bitek de que o termo *criador* era inconcebível para os Acholi enquanto aplicável a um Deus supostamente benevolente (para o qual também não possuíam um termo específico) levanta questões de tipo analítico, daquelas que interrogam a relação entre os significados (enquanto conceitos) para a língua e, portanto, exigem a análise da natureza de ambos, com vista a determinar as suas correspondentes dimensões e conotações em relação a cada um. Considero estas razões diferentes das que entendi serem as de wa Thiong'o para preferir o vernáculo, mas sem reivindicar que a sua posição sobre a língua e o seu uso esteja desprovida de sólidos pressupostos filosóficos. Certamente que não! De facto, wa Thiong'o opunha-se à linguagem colonial porque viu nela uma estratégia de controle do modo como os povos colonizados geriam a sua vida quotidiana, o seu universo mental e a sua percepção de si próprios e da sua relação com o mundo (1986: 16). Assim, embora essa posição considere a linguagem como um veículo de ideias, especialmente no domínio ideológico, ela levanta questões de outro tipo, questões que se referem às ferramentas da dominação e, por outro lado, ao papel dos escritores enquanto veículos das pessoas para quem escrevem e ao objetivo da escrita como servindo, primeiramente, para produzir conhecimento com vista à emancipação das massas. Por outro lado, p'Bitek era também um intelectual politicamente orientado, tal como a maioria de nós é ou necessita de ser; portanto, a sua crítica da iniciativa missionária e, de um modo mais lato, do empreendimento colonial, foi primeiramente definida pela realidade política dentro da qual a imposição da ideologia cristã e de outros conhecimentos ocidentais teve lugar. As questões que ele coloca, e que acredito que pertencem ao cerne da filosofia analítica, pode levar-nos a perguntar se não é possível traduzirmos entre diferentes línguas, ou se não é possível exprimir significados africanos em línguas não africanas, como o francês, o inglês, ou qualquer outra — línguas que, no decurso das suas adaptações, assumiram formas locais diferentes.

Estas questões já foram analisadas e não é minha intenção reclamar uma originalidade que não me pertence quando me limito a fazer referência ao modo como elas nos ajudam a compreender a complexidade e a evolução do vernáculo. A maioria dos leitores terá já visto pelo menos um trabalho apelando à prática da filosofia em vernáculos africanos. Mas consideremos, por um momento, que a comunicação, tal como Kwasi Wiredu tão lucidamente argumentou,¹⁹ serve, em primeiro lugar, para comunicar conceitos entre interlocutores ou comunicadores; somos, então, levados a perguntar que tipo de

‘coisas’ são os conceitos, onde e como ocorrem, como os transmitimos aos outros e, ao fim e ao cabo, como avaliamos, no decurso da comunicação com os outros, se estes apreenderam precisamente aquilo que pretendíamos. A análise destas questões revela que a relação entre língua e conceitos continua a levar, frequentemente, a situações nem sempre certas. Por vezes, acertamos, como quando usamos os nomes próprios de pessoas ou lugares (especialmente, quando falamos com pessoas que sabemos estarem familiarizadas com as pessoas e lugares cujos nomes mencionamos); outras vezes falhamos, como quando estou em frente à minha turma do primeiro ano de licenciatura e anuncio: ‘O nosso tema de hoje é a fenomenologia’. Muitas vezes, apercebo-me de que é necessário mais do que um semestre, ou mesmo, a um nível profissional mais avançado, uma vida inteira para conseguir acertar corretamente em apenas algumas coisas, ou transmiti-las da forma adequada aos falantes nativos da língua que utilizo na sala de aula. Os conceitos não se tornam necessariamente mais claros, ou mais fáceis de apreender, apenas porque os expressámos na língua nativa do nosso interlocutor. Por vezes, podemos necessitar de frases, ou mesmo de passagens, para clarificar conceitos. As razões para tal dificuldade podem ser múltiplas, mas pelo menos uma delas prende-se com o facto de os significados não serem ‘objetos’, por isso, é mais difícil ser preciso ao relacionar palavras com os seus significados (referências) do que com os nomes próprios. Por vezes, não temos palavras ou termos específicos para eles, forçando-nos a utilizar estratégias, a escolher e seleccionar palavras de forma a atingir, na medida do possível, os significados que tencionamos passar aos outros, independentemente do meio que utilizamos. Não veria grande problema em utilizar um termo ou uma frase emprestada de outra língua para comunicar precisamente um conceito, se o meu interlocutor tiver menos problemas em entender-me por esse meio, mas não é impossível exprimir qualquer conceito em qualquer língua.

Podemos utilizar palavras inglesas ou francesas para transmitir significados africanos? Acredito que a resposta a esta questão é afirmativa. Isto não é o mesmo que dizer que não necessitamos das línguas africanas para exprimir o nosso conhecimento. De facto, não existe nada culturalmente comparável à capacidade de comunicar sobre o que quer que seja na nossa língua nativa e acredito que isso acontece a toda a hora. A língua é um fenómeno elástico e nós podemos dobrá-la, torcê-la e esticá-la em qualquer direção e até qualquer comprimento para acomodar os conceitos que temos nas nossas mentes. Poderá levar muito tempo e muitas aulas, tal como para explicar a ‘fenomenologia’, ou

apenas uma ou algumas palavras — tudo depende do tipo de conhecimento e a quem tencionamos transmiti-lo.

Apesar dos problemas que mencionamos, a flexibilidade da língua torna a tradução de conceitos de uma língua para outra possível. Mas imaginemos que todos escrevíamos nas nossas diferentes línguas nativas e/ou nos dialetos falados hoje em África. Isso seria uma concretização maravilhosa, não só porque aproveitaria o conhecimento transmitido por eles a públicos mais alargados, dentro das respectivas comunidades discursivas, mas também impulsionaria tais línguas e dialetos no sentido de maiores desenvolvimentos ortográficos e da determinação de símbolos específicos para expressões fónicas, como wa Thiong'o procurou fazer para os sons Gikuyu. Há pouco tempo enviei um e-mail a um amigo para perguntar o nome de alguém que ambos havíamos contratado para trabalhar para nós em separado. A resposta dele foi: 'Joseph; en or Owino Fred'. Acontece que muitos falantes cultos da minha língua gostam de incluir palavras inglesas no meio de frases vernaculares. Eles subjugaram e entreteceram frases e termos ingleses no nosso vernáculo com grande beleza e elegância. Para quem conhece este contexto, a resposta do meu amigo poderia ter sido terrivelmente ambígua. De facto, eu li a sua resposta como se me estivesse a fornecer dois nomes, com o 'or' no meio da frase parecendo-me uma intrusão da conjunção disjuntiva inglesa, fazendo-me assim ler a frase como 'Ou Joseph, ou Owino Fred'; mais literalmente, como 'Joseph, ou é esse ou Owino Fred'. A subsequente ambiguidade poderia facilmente ter sido evitada se existisse uma determinada maneira ortográfica de transmitir o significado preciso de 'or', tal como aparecia na resposta do meu amigo, que o distinguisse de várias outras palavras que escrevemos da mesma forma, utilizando o alfabeto romano. Ou deveríamos exigir aos falantes da língua inglesa que dessem à sua conjunção disjuntiva uma forma de a tornar mais reconhecível que aquela que hoje possui? Na frase em questão 'or' significava 'cunhado de'. Não há dúvida de que todos podemos pensar nestes problemas na nossa própria língua, alguns simples, outros bastante complexos. Não há dúvida de que empreendimentos ortográficos para a preservação e melhoramento das nossas diferentes línguas devem ser encorajados como parte da nossa herança e do nosso desenvolvimento culturais.

Independentemente da possibilidade de tais desenvolvimentos ortográficos, parece existir um problema que torna a beleza das nossas línguas menos atraente por razões profissionais práticas. Embora não possa falar em relação a

outras disciplinas, tenho muitas vezes receio que ao ler um texto filosófico em, por exemplo, Lugbara ou Kuranko, me possa colocar perante uma tarefa insuperável, especialmente se o entendimento do seu conteúdo e a utilização das ideias nele presentes, numa ou noutra forma discursiva, for o que justifica a promoção da filosofia enquanto empreendimento. Por isso, gostaria de conhecer o Akan suficientemente bem para chegar mais longe e participar no debate analítico informativo que se desenvolve entre os filósofos contemporâneos falantes dessa língua. Com efeito, a minha citação acima, de Wiredu, sublinha a minha admiração pelo debate, ao mesmo tempo que retrata as minhas frustrantes limitações em aceder-lhe. Em parte, significa que muito do conhecimento disponível à atenção do filósofo já existe e é constantemente produzido em vernáculo. O mesmo pode dizer-se das proposições que Quine utiliza. Mas interroguemo-nos, por um momento, se os textos filosóficos etíopes do século XVIII teriam sido conhecidos fora do mundo falante de etíope do século XVIII caso tivessem permanecido por traduzir até hoje, ou o que teria acontecido aos ricos textos Dogon e Bamana (Bambara) sem traduções e comentários como os que foram feitos por Marcel Giaule e Germaine Dieterlen? Quão mais limitados seriam eles do que já são para os africanos que estão tão divididos pelas fronteiras das línguas coloniais? Por vezes, não comunicamos entre diferentes comunidades linguísticas mesmo dentro de uma única nação, quanto mais entre nações. Daí que a questão prática quanto aos benefícios intelectuais de se escrever no vernáculo permaneça um desafio. Quem me dera que nós, africanos, falássemos todos as nossas cerca de mil e setecentas línguas e dialetos. A minha pergunta é: como é que isso será alguma vez possível?

Referências bibliográficas

APPIAH, K. Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992.

CRAHAY, Franz. "Le 'décollage' conceptuel: conditions d'une philosophie Bantoue", *Diogenes*, 52, p. 61-84, 1965.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

FREIRE, Paulo [1970]. *Pedagogy of the Oppressed*. Nova Iorque: Continuum, 1981.

GERDES, Paulus. *Women, Art, and Geometry in Southern Africa*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1998.

———. *Geometry from Africa: Mathematical and Educational Explorations*. Washington, DC: Mathematical Association of America, 1999.

———. *Awakening of Geometrical Thought in Early Culture*. Minneapolis: Marxist Educational Press,

2003.

HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

———. “Is Modern Science an Ethnoscience? Rethinking epistemological assumptions”. In: EZE, Emmanuel C. (org.). *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p. 45-70.

——— (org.). *The ‘Racial’ Economy of Science: toward a Democratic Future*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

———; O’BARR, Jean. *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

HOUNTONDJI, Paulin J. “Remarques sur la Philosophie Africaine Contemporaine”, *Diogenes*, 71, p. 120-140, 1970.

———. “Producing Knowledge in Africa Today”, *African Studies Review*, 38 (3), p. 1-10, 1995.

———. *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. Trad. John Conteh-Morgan. Athens: Ohio University Center for International Studies, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Trad. W. R. Boyce Gibson. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1931.

———. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l’Être*. L’Académie Royale des Sciences d’Outre-mer, nouvelle série Mémoire 8, tome XII. Bruxelles: Académie Royale des Sciences d’Outre-mer, 1956.

KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantu Comparée*. Paris: Présence Africaine, 1975.

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LATOUR, Bruno. *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*. Londres: Sage, 1979.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

———. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

———. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

———. *Tales of Faith: Religion as Political Performance in Central Africa*. Londres: Athlone Press, 1997.

ONYANGO, Carey-Francis. *A Critical Analysis of Constructive Realism: towards a Theory of Scientific Theories and their Relations to Physical Entities*. Ph.D. Dissertation, Faculty of Foundational and Applied Sciences, University of Vienna, 1999.

p’BITEK, Okot. *Religion of the Central Luo*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1971.

———. *African Religions in Western Scholarship*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1979.

QUINE, W. V. O. *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1959.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti. *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Trad. Colin King. Paris: Présence Africaine, 1959.

VERRAN, Helen. *Science and an African Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

WA THIONG'O, Ngũgĩ. *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. Londres: James Currey, 1986.

WATSON-VERRAN, Helen; TURNBULL, David. "Science and Other Indigenous Knowledge Systems". In: JASANOFF, Sheila; Markle, Gerald; PETERSEN, James; PINCH, Trevor (orgs.). *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks: Sage Publishers, 1995, p. 115-139.

WIREDU, Kwasi. "Truth and the Akan Language". In: KWAME, Safro (org.). *Readings in African Philosophy: an Akan Collection*. Lanham: University Press of America, 1995.

———. *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig [1922]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D. F. Pears e B. F. McGuinness. Londres: Routledge, 1961.

———. *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1953.

PARTE 3

Geopolíticas e a sua Subversão

Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade*

Enrique Dussel

TENHO CONSCIÊNCIA DE QUE ESTE TRABALHO é explicitamente polêmico. Polêmico face ao juízo depreciativo da existência de um ‘Sul da Europa’ (e, por isso, da América Latina) *construído* epistemicamente pelo Iluminismo do centro e do norte da Europa desde os meados do século XVIII. O Iluminismo *construiu* (foi um *making* inconscientemente espalhado) três categorias que ocultaram a ‘exterioridade’ europeia: o orientalismo (descrito por Edward Said), o ocidentalismo eurocêntrico (fabricado, entre outros, por Hegel) e a existência de um ‘Sul da Europa’. O referido ‘Sul’ *foi* (no passado) centro da história em volta do Mediterrâneo (Grécia, Roma, os impérios de Espanha e de Portugal, isto sem fazer referência ao mundo árabe do Magrebe, já desacreditado dois séculos antes), mas nessa altura já era um resíduo cultural, uma periferia cultural, porque, para a Europa setecentista que fazia a revolução Industrial, todo o mundo Mediterrânico era um ‘mundo antigo’. Nas palavras de Pauw (1991), “*nos Pirinéus começa a África*”, e as Américas Ibéricas, como é evidente, colocavam-se como colônias dos já semiperiféricos Espanha e Portugal. Com isso, a América Latina simplesmente “*desapareceu do mapa e da história*” até hoje, inícios do século XXI. Tentar começar a reinstalá-la na geopolítica mundial e na história da filosofia é o objetivo deste pequeno

trabalho, que será certamente criticado como ‘pretensioso’.

1. Foi René Descartes o Primeiro Filósofo Moderno?

Vamos começar com uma investigação de uma das histórias europeias da filosofia dos dois últimos séculos. As histórias não indicam apenas o tempo dos acontecimentos, mas também o seu lugar geopolítico. A modernidade tem origem, segundo a interpretação corrente que iremos tentar refutar, num ‘lugar’ e num ‘tempo’. O ‘deslocamento’ geopolítico desse ‘lugar’ e desse ‘tempo’ irá significar igualmente um deslocamento ‘filosófico’, temático e paradigmático.

Onde e Quando tem sido Situada Tradicionalmente a Origem da Modernidade?

Stephen Toulmin escreve:

Algumas pessoas datam a origem da modernidade no ano de 1436, com a adoção da imprensa por Gutenberg; outras em 1520, com a rebelião de Lutero contra a autoridade da Igreja; outras em 1648, com o fim da Guerra dos Trinta Anos; outras em 1776 ou 1789, com as Revoluções Americana e Francesa; enquanto que para algumas outras os tempos modernos só começaram em 1895 (1992: 5).

Mais adiante Toulmin acrescenta:

“A ciência e a tecnologia modernas podem, assim, ser encaradas como a fonte quer de bênçãos quer de problemas, ou de ambas as coisas. Em qualquer dos casos, as suas origens intelectuais tornam a década de 1630 a data mais plausível para o início da modernidade (1992: 9).

Em geral, mesmo para Habermas (1989),¹ a origem da modernidade tem um ‘movimento’ do Sul para o Norte, do Este para o Oeste da Europa dos séculos XV a VII que é aproximadamente o seguinte: a) o Renascimento italiano do *Cuattrocento* (não considerado por Toulmin), b) a Reforma luterana alemã, e c) a Revolução científica do século XVII culminam na d) Revolução política burguesa inglesa, norte-americana ou francesa. Observe-se a curva do processo: de Itália para a Alemanha, daqui para França e depois para a Inglaterra e os Estados Unidos. Pois bem, devemos refutar esta *construção* histórica ‘iluminada’ do processo de origem da modernidade por ser uma visão ‘intra’-europeia, eurocêntrica, autocentrada, ideológica e a partir da centralidade do Norte da Europa desde o século XVIII e que se tem imposto até aos nossos dias.

Encarar a origem da modernidade com ‘novos olhos’ exige colocar-se fora da Europa germano-latina e vê-la como um observador externo

(‘comprometido’, evidentemente, mas não como ‘ponto zero’² da observação). A chamada Europa *medieval, feudal* ou da *idade das trevas* não é senão a miragem eurocêntrica que não se autodescobre desde o século VII como uma civilização *periférica, secundária, isolada*, ‘enclausurada’, ‘sitiada’ pelo — e perante o — mundo muçulmano mais desenvolvido e ligado à história da Ásia e da África até 1492. A Europa devia relacionar-se com as grandes culturas através do Mediterrâneo oriental, que, desde 1453 (com a tomada de Constantinopla), era definitivamente otomano. A Europa estava ‘fechada’ desde o referido século VII, o que impedia (apesar da intenção das Cruzadas) todo o contato com o mais denso da cultura, da tecnologia e da economia do ‘mundo antigo’, a que tenho chamado o ‘Estádio III do sistema inter-regional asiático-afro-mediterrânico (Dussel, 2007a).

Tenho estudado esta relação geográfico-ideológica em numerosas obras.³ Façamos um resumo do estado da questão. A Europa *nunca foi o centro da história mundial* até finais do século XVIII (digamos, até ao século XIX, apenas há dois séculos). Passará a ser o centro em consequência da revolução Industrial. Mas graças a uma miragem, como já dissemos, aos olhos obnubilados do eurocentrismo *toda a história mundial anterior* lhe aparece como tendo a Europa como centro (a posição de Max Weber), o que distorce o fenómeno da origem da modernidade. Vejamos mais uma vez o caso de Hegel.

Em todas as suas *Lições Universitárias*, Hegel expõe os seus temas tendo como horizonte de *fundo* uma certa categorização histórica mundial. Nas suas *Lições de Filosofia da História*,⁴ Hegel divide a história em quatro momentos: ‘o mundo oriental’,⁵ ‘o mundo grego’, ‘o mundo romano’ e o ‘mundo alemão’. Pode ver-se o sentido esquemático desta construção ideológica, completamente eurocêntrica, ou melhor: germano-cêntrica do Norte da Europa (já se tinha produzido a negação do ‘Sul da Europa’). Por outro lado, o ‘mundo germânico’ (não se diz ‘europeu’) divide-se em três momentos: ‘o Mundo Germânico-Cristão’ (descartando-se o ‘latino’), ‘a Idade Média’ (sem a situar geopoliticamente na história mundial), ‘o Tempo Moderno’. Este último, por seu lado, tem três momentos: ‘a Reforma’ (fenómeno germânico), ‘a Reforma na Constituição do Estado Moderno’ e ‘o Iluminismo e a Revolução’.

Nas *Lições de Filosofia da Religião*,⁶ novamente, a história divide-se em três momentos: a) ‘a Religião Natural’ (que compreende as religiões ‘primitivas’ — chinesa, védica, budista, dos Parses, siríaca); b) ‘a Religião da

Individualidade Espiritual’ (judaica, grega, romana) e, como culminação delas, c) ‘a Religião Absoluta’ (o cristianismo). O Oriente é sempre propedêutico, infantil, dá os ‘primeiros passos’. O ‘mundo germânico’ (a Europa do ‘norte’) é o fim da história.

Nas *Lições de Estética*,⁷ por outro lado, a história é considerada como o “*desenvolvimento do ideal das formas particulares da beleza artística*” em três momentos: a) ‘as Formas da Arte Simbólica’ (zoroástrica, bramânica, egípcia, hindu, maometana e a mística cristã), b) ‘a Forma da Arte Clássica’ (os gregos e romanos) e c) ‘a Forma da Arte Romântica’. Esta última divide-se em três: a) a do cristianismo primitivo, b) a do ‘cavaleiresco’ na Idade Média e c) a da ‘autonomia formal das particularidades individuais’ (como nos casos anteriores, trata-se da modernidade).

Mas nada melhor para o nosso tema do que as *Lições de História da Filosofia*.⁸ Começa pela a) ‘Filosofia Oriental’ (segundo o ‘orientalismo’ recentemente construído), com a filosofia chinesa e hindu (védica em Shankara e budista em Gautama e outros). Passa depois à b) ‘Filosofia Grega’ (sem tratar a filosofia romana). Continua com c) a ‘Filosofia da Idade Média’ (em dois momentos: a) ‘Filosofia Árabe’, incluindo os judeus, e b) ‘Filosofia Escolástica’, que culmina com o renascimento e a reforma luterana).⁹ Por último, a c) ‘Filosofia Moderna’ (*Neuere Philosophie*). Aqui temos que nos deter um pouco. Hegel pressente algumas questões, mas não lhes sabe dar uma razoabilidade suficiente. Sobre a modernidade escreve: “*O ser humano adquire confiança em si mesmo [zutrauen zu sich selbst]. [...] Com a invenção da pólvora¹⁰ desaparece da guerra a inimizade individual [...]. O homem¹¹ descobre a América, os seus tesouros e os seus povos, descobre a natureza, descobre-se a si mesmo [sich selbst]*” (Hegel, 1970, vol. 20: 62).

Tendo disto isto relativamente às condições geopolíticas exteriores à Europa, Hegel fecha-se numa reflexão puramente centrada na Europa. Tenta assim, nas primeiras páginas sobre a Filosofia Moderna, explicar a nova situação do filósofo perante a realidade sócio-histórica. O seu ponto de partida é a Idade Média (para mim, o ‘Estádio III do sistema inter-regional’). “*Nos séculos XVI e XVII é quando reaparece a verdadeira filosofia*”.¹² Em primeiro lugar, para Hegel esta filosofia nova desdobra-se: a) por um lado, há um *realismo* da experiência, que contrapõe “*o conhecimento e o objeto sobre o qual recai*” (Hegel, 1970, vol. 20: 68), e que possui uma vertente a1) enquanto

observação da *natureza física*, e outra a2) enquanto análise *política* do “*mundo espiritual dos Estados*”. Por outro lado, b) há uma direção idealista, em que “*tudo reside no pensamento e o próprio Espírito é todo o conteúdo*” (Hegel, 1970, vol. 20: 67).

Em segundo lugar, Hegel pormenoriza os problemas centrais da nova filosofia (Deus e a sua dedução a partir do espírito puro; a concepção do bem e do mal; a questão da liberdade e da necessidade).

Em terceiro lugar, ocupa-se de duas fases históricas: “a) *primeiro, anuncia-se a conciliação daquelas contradições sob a forma de umas quantas tentativas [...] ainda não suficientemente claras e precisas; aqui temos Bacon¹³ e Jacobo Boehme*”.¹⁴ Ambos nascem na segunda metade do século XVI. E “b) a *conciliação metafísica. Aqui inicia-se a autêntica filosofia deste tempo: começa com Descartes*” (Hegel, 1970, vol. 20: 70). Meditemos no que já foi dito.

Em primeiro lugar, como é evidente, Hegel introduz Jacobo Boehme, que é alemão, o místico e popular pensador da ‘interioridade germânica’, que constitui uma nota folclórica simpática e nacionalista, mas nada mais do que isso. Em segundo lugar, apesar de tentar falar de “*aspectos histórico-externos das circunstâncias de vida dos filósofos*” (Hegel, 1970, vol. 20: 70), não vai além de indicar aspectos sociológicos que fazem do filósofo moderno não um monge mas, sim, um homem comum da rua, que “*não se isola do resto da sociedade*” (Hegel, 1970, vol. 20: 71-72). Não imagina de todo na sua ignorância norte-europeia o cataclismo geopolítico mundial que se produziu a partir dos finais do século XV em todas as culturas da Terra (no Extremo Oriente, no Sudeste Asiático, na Índia, na África subsariana e na América) por causa da invasão europeia do ‘quarto continente’.

É nesta visão eurocêntrica e provinciana que Descartes aparece no discurso histórico de Hegel como aquele que “*começa a autêntica filosofia da época moderna*” (Hegel, 1970, vol. 20: 70). Vejamos esta questão com mais atenção.

Descartes e os Jesuítas

René Descartes nasce em França em 1596, em La Haye, perto de Tours, e morre em 1650. Ou seja, vive no início do século XVII. Fica órfão pouco depois de nascer e é educado pela avó. Em 1606 entra no colégio dos jesuítas de La

Flèche onde, até 1615, irá receber a sua única formação filosófica formal.¹⁵ Ou seja, abandona a sua casa aos dez anos. O padre jesuíta Chastellier é como um segundo pai para ele. A primeira obra filosófica que Descartes estuda é *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada em 1597, um ano depois do seu nascimento.

É sabido que o espanhol basco Inácio de Loyola (que nasce quase com a modernidade, em 1491, um anos antes do ‘descobrimento do Atlântico ocidental’ por Colombo, e que morre em 1556, quarenta anos antes do nascimento de Descartes), estudante de filosofia em Paris, fundou colégios para formar filosoficamente clérigos e jovens da nobreza ou da burguesia. Em 1603 os jesuítas foram chamados pelo rei Henrique (depois de terem sido expulsos de França em 1591), fundando o colégio de La Flèche em 1604, alojado num enorme palácio (numa propriedade com quatro hectares) doado aos padres pelo próprio rei. A formação segundo o concílio de Trento¹⁶ era completamente ‘moderna’ no seu *ratio studiorum*. Cada jesuíta constituía uma *subjetividade* singular, independente, moderna, sem cantos nem orações no coro de uma comunidade como era o caso dos monges beneditinos medievais, realizando diariamente um ‘exame de consciência’ individual.¹⁷ Ou seja, o jovem Descartes todos os dias,¹⁸ por três vezes, devia retirar-se em silêncio, *refletir* sobre a sua própria subjetividade e ‘examinar’ com extrema *clareza* e *autoconsciência* a intenção e o conteúdo de cada ação, as ações executadas hora a hora, julgando a sua atuação sob o critério de que “o homem é criado para glorificar, venerar e servir a Deus” (Loyola, 1952: 161). Tratava-se de uma rememoração dos *exercitatio animi* de Agostinho de Hipona. Era uma prática quotidiana do *ego cogito*: ‘Eu tenho autoconsciência de ter feito isto ou aquilo’; que dominava disciplinadamente a subjetividade (ainda antes do Calvinismo, proposto por Max Weber como a ética do capitalismo). Os estudos eram extremamente metódicos:

Não estudem por compêndios as faculdades principais nem imperfeitamente, em vez disso aprofundem-nas, dando tempo e estudo competente [...]. As faculdades que todos ordinariamente devem aprender são: letras de humanidades, **lógica, filosofia natural** e, havendo preparação, algumas matemáticas e moral, metafísica e teologia escolástica [...]. Sem este estudo, haja cada dia uma hora para debater em qualquer faculdade que se estude [...]. Haja cada domingo depois de comer debates públicos (Loyola, 1952: 588-590).

Assim, o jovem Descartes, de 1606 a 1611, devia praticar a *lectio*, *repetitiones*, *sabbatinae disputationes* e, no fim do mês, a *menstruae*

disputationes.¹⁹ Nestes exercícios lia-se Erasmos, Melanchton e Sturm e textos dos ‘Irmãos da vida comum’, ainda que o mais referido fosse o jesuíta espanhol Francisco Suárez.²⁰ Descartes tinha então começado a sua formação propriamente filosófica pela *Lógica* (aproximadamente em 1610, depois dos seus estudos clássicos em latim). Estudou-a no texto *consagrado* e usado em todos os colégios europeus da *Companhia*, pelo que teve inúmeras edições no velho continente, de Itália a Espanha, da Holanda à Alemanha e também, na altura, em França. Tratava-se da *Logica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (Colónia, 1606, ano em que Descartes entrava no colégio de La Flèche), do filósofo *mexicano* Antonio Rubio (1548-1615).²¹ Quem havia de dizer que Descartes estudou a parte dura da filosofia, a Lógica, a Dialéctica, numa obra de um filósofo mexicano! Isto constitui uma parte do meu argumento. Em 1612, Descartes iniciou-se nas matemáticas e na astronomia, parte do currículo, como já referido. A metafísica²² e a ética ocuparam-lhe os anos de 1613 e 1614.

Como se verá ver mais à frente, esta obra de Suárez (antecipada por sugestões de Pedro de Fonseca, em Coimbra) já não é um comentário da *Metafísica* de Aristóteles mas, sim, a primeira obra *sistemática* do tema, que antecipa todas as ontologias do século XVII e XVIII (como as de Baumgarten, Leibniz ou Wolff, e a que eles recorreram explicitamente).

Em todos os momentos do ‘argumento cartesiano’ podem detectar-se as influências dos seus estudos com os jesuítas. Desde a reflexão radical da consciência sobre si mesma no *ego cogito* até ao ‘salvamento’ do mundo empírico graças ao recurso ao Infinito (questão tratada com essa denominação na *Disputatio* 28 da obra de Suárez), demonstrando anselmente (questão tratada na *Disputatio* 29) a sua existência, para a partir dele reconstruir um mundo matematicamente conhecido. O *método* (que tomava a matemática como exemplar) era um dos temas que eram discutidos apaixonadamente nas aulas dos colégios jesuítas. Estes, como é evidente, são provenientes do Sul da Europa, de Espanha, do século XVI, do Mediterrâneo virado recentemente para o Atlântico. Não terá, então, o século XVI algum interesse filosófico? Não será Descartes o fruto de uma geração *anterior* que preparou o caminho? Não haverá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes e que abriram a problemática da filosofia moderna?

Descartes e o Agostinismo do Ego Cogito. O ‘novo paradigma’ moderno

O tema do *ego cogito*²³ tem os seus antecedentes ocidentais e mediterrânicos, ainda que isto não lhe retire nada da sua *novidade*. As referências a Agostinho de Hipona são inocultáveis, ainda que Descartes por vezes pretendesse aparentar não se ter inspirado no grande retórico romano do Norte de África (tão-pouco admitia influências de Francisco Sanches ou de quaisquer outros). Com efeito, no seu tempo Agostinho argumentava contra o ceticismo dos académicos; Descartes, contra o ceticismo dos libertinos. Para isso, recorre à indubitabilidade do *ego cogito*.

O argumento volta sempre à ‘consciência de si’ (ou *autoconsciência*), questão filosófica que se referia também a um texto clássico de Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, em que se irá inspirar Agostinho e posteriormente, entre outros, René Descartes.

Há uma faculdade pela qual sentimos os nossos atos [...]. Aquele que vê sente (**aisthánetai**)²⁴ que vê, o que ouve [sente] que ouve, o que caminha [sente] que caminha e assim nas restantes coisas **sentimos (aisthanómenon)** o que operamos. Por isso podemos **sentir (aisthanómeth)** que **sentimos (aisthanómetha)** e conhecer (**noômen**) que conhecemos. Mas **sentimos** e pensamos porque somos, porque ser (**eînai**) é sentir e pensar²⁵ (Aristoteles, 2003, IX: 29-34).

Trata-se então de fenómenos da ‘autoconsciência’, que, segundo António Damásio (2003), se deve definir como um ‘sentimento’ (*feeling*) ligado neurologicamente aos centros da fala.²⁶

Por seu lado, e de maneira análoga, Agostinho tinha escrito em *De Trinitate*:

Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet?
Quando quidem etiam si dubitat, vivit. (*De Trinitate*, X, 10, n. 14)
Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum (*De Trinitate*, XV, 12, n. 21).

É por isso que assim que leu o *Discours* de Descartes, Mersenne referiu ao seu amigo a semelhança do seu texto com o de Agostinho no *De civitate Dei*, (livro XI, capítulo 26). Descartes respondeu-lhe que lhe parecia que Agostinho “se serviu do texto com um outro sentido do que aquele que eu lhe dei” (apud Gilson, 1951: 191). Arnauld reage da mesma forma, referindo-se ao texto *De Trinitate* já citado mais atrás. Mais tarde, nas suas respostas às objeções contra as *Meditationes*, Descartes sugere ainda outro texto.²⁷ Pode dizer-se, então, que

Descartes certamente tinha lido e se tinha inspirado em Agostinho, o que não retira o sentido profundo e de novidade do seu argumento — que não só refuta o céptico, mas também que funda a subjetividade nela própria, intenção completamente ausente de Agostinho, que a fundava em Deus, e, além disso, nunca como subjetividade solipsista no caso do cartaginês. Esta nova fundamentação, intuída na experiência ontológica de 1619 junto ao rio Reno, deve inscrever-se de qualquer modo na tradição agostiniana:

O método de Agostinho é da mesma natureza que o de Descartes. [...] Porque [Descartes], enquanto matemático, decide partir do pensamento, já não poderá, enquanto metafísico, partir de outro pensamento que não seja o seu. Porque decidiu ir do pensamento à coisa, já não poderá definir o seu pensamento de outra maneira que não seja pelo conteúdo que o referido pensamento exhibe à intuição que o apreende [...]. Uma metafísica da distinção do corpo e da alma tinha em Agostinho um forte apoio, [... o mesmo que] a prova da existência de Deus [(...) que] Santo Anselmo tinha julgado necessário modificar e simplificar, [(...) sendo] a única saída que se oferecia a Descartes (Gilson, 1951: 201).

Descartes tomava então as matemáticas, no terceiro nível de abstração de Francisco Suárez,²⁸ como o modo prototípico do uso da razão. Descobria, assim, um *novo paradigma filosófico* que, ainda que conhecido na filosofia anterior, nunca tinha sido usado num tal sentido ontológico redutivo. A metafísica do *ego* individual moderno, o *paradigma da consciência solipsista* (diria Karl-Otto Apel), iniciava a sua longa história.

A Ratio Mathematica, o Racionalismo Epistémico e a Subjetividade como Fundamento da Dominação Política de Corpos Coloniais, de Cor e Femininos

Antropologicamente (o que significa dizer ética e politicamente), Descartes enfrentou uma aporia que nunca poderia solucionar. Por um lado, precisava que o *ego* do *ego cogito* fosse uma alma independente de toda a materialidade, de toda a extensão. Para Descartes, a alma era uma *res*, mas uma ‘coisa’ espiritual, imortal, substância separada do corpo:

[...] Soube, por isso, que eu era uma substância [substance] cuja essência na totalidade ou na natureza consistia apenas em pensar e que para ser não tinha necessidade de nenhum lugar nem dependia de nenhuma coisa material. De modo que este **eu** [moi], ou seja, a minha alma [âme], pela qual sou o que sou, era **inteiramente** distinta do corpo, e ainda era mais fácil de conhecer do que ele, e que, ainda que ele não fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (Descartes, 1953: 148, 1996, vol. 6: 33).²⁹

Depois da publicação, em 1637, do *Discours* e, posteriormente, das *Méditations*, Arnaud entendia que Descartes “*provava demasiado*” (apud Gilson, 1951: 246), porque ao afirmar rotundamente a substancialidade independente da ‘alma’ (*res cogitans*) era-lhe impossível depois *uni-la* a um corpo igualmente substancial (*res extensa*). Regius, de forma mais clara, indicava que só lhe restava como saída uma unidade *accidental* (*per accidens*) da alma e do corpo.

Descartes necessitava, pois, de afirmar a substancialidade da alma para poder ter todas as garantias suficientes perante os cépticos da possibilidade de uma *mathesis universale*, de uma certeza sem possibilidade de dúvida. Mas, para poder integrar o problema das sensações, da imaginação e das paixões, devia definir a maneira como o corpo (uma *máquina* quase perfeita, consistindo apenas em *quantidade*) se podia fazer presente na alma. Além disso, depois de se estabelecer a existência de Deus (pela demonstração anselmiana puramente *a priori*), devia agora poder aceder igualmente a um ‘mundo exterior’, físico, real. O corpo era a mediação necessária. Caía assim num círculo: para se abrir a um *mundo exterior* necessitava como pressuposto da *união* do corpo e da alma; mas a *união* do corpo e da alma fundava-se no pressuposto de um *mundo exterior* a que nos abrimos pelos sentidos, pela imaginação e pelas paixões que foram postos em causa pelo *cogito*. Escreve Gilson: “*A partir do momento em que Descartes se decide a unir a alma e o corpo torna-se-lhe difícil poder distingui-los. Não os podendo pensar senão como dois, deve no entanto senti-los como um*”. (1951: 250).

Pensando o corpo como uma máquina sem qualidade (puramente quantitativa: objeto da matemática, da mecânica), complica-se-lhe a hipótese quanto a duas objeções. A primeira: como é que uma máquina física se pode *comunicar* com uma substância imaterial? A hipótese dos ‘espíritos animais’ (transportados pelo sangue), que se unem ao corpo na ‘glândula pineal’, não era convincente. A segunda: como podem as paixões *mover* ou *reter* o ato cognitivo da alma? Por mais que o tente, nunca consegue mostrar que as paixões, ligadas ao corpo, se ligam à alma e ao seu ato cognitivo movendo-a. Além disso, como o corpo é apenas uma máquina quantitativa e as paixões necessitariam de um organismo qualitativo, ficam elas próprias numa ambiguidade total.

Essa máquina pura não irá assinalar a sua cor de pele nem a sua raça (evidentemente, Descartes só pensa a partir da raça branca) nem obviamente o seu sexo (também só pensa a partir do sexo masculino), que são de um europeu

(não descreve nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda a *qualidade* também será o início de todas as abstrações ilusórias do ‘ponto zero’³⁰ da subjetividade filosófica moderna e da constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço (como acontece no sistema da escravidão ou no do salário no capitalismo).

2. A Crise do ‘Antigo Paradigma’ e os Primeiros Filósofos Modernos. *O Ego Conquiro*: Ginés de Sepúlveda

Mas antes de Descartes tinha acontecido todo o século XVI, que a história da filosofia moderna centro-europeia e norte-americana pretendeu desconhecer até ao presente. Com efeito, a maneira mais direta de fundamentar a praxis de dominação colonial transoceânica — colonialidade que é simultânea à própria origem da modernidade e, por isso, novidade na história mundial — é mostrar que a cultura dominante outorga à mais atrasada (‘torpeza’ que Ginés chamará de *turditatem*, em latim, e Kant de *unmündigkeit*)³¹ os benefícios da civilização. Este argumento, que está subjacente a toda a filosofia moderna (desde o século XVI ao XXI), é esgrimido pela primeira vez, com grande mestria e repercussão, por Ginés de Sepúlveda (+1573), aluno do filósofo renascentista P. Pomponazzi (1462-1524), no debate de Valladolid de 1550 — que Carlos V (1500-1558) promoveu à maneira dos Califas islâmicos para ‘tranquilizar a sua consciência’. Era uma disputa ‘atlântica’ (e já não mediterrânica, entre cristãos e ‘sarracenos’), em que se tratava de entender o estatuto ontológico dos índios, ‘bárbaros’ diferentes dos da Grécia, da China ou do mundo muçulmano, que Montaigne, com profundo sentido crítico, definia como canibais (ou caribes³²), ou seja, aos quais “*podemos chamar bárbaros em relação às nossas regras da razão*” (Montaigne, 1967: 208).

Ginés escreveu:

“Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [*bárbaras*] se submetam ao império de príncipes e nações **mais cultas e humanas**, para que, pelas suas virtudes e pela prudência das suas leis, abandonem a barbárie e se submetam a uma vida mais humana e ao culto da virtude” (1967: 85).

Trata-se de uma releitura de Aristóteles, o filósofo escravagista grego do

Mediterrâneo oriental, agora situado no horizonte do Oceano Atlântico, ou seja, com significação mundial. “*E, se rejeitam esse império, pode-se-lho impor por meio das armas e essa guerra será justa de acordo com o que declara o direito natural [...]. Resumindo: é justo, conveniente e conforme à lei natural que os varões probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não possuem estas qualidades*” (Ginés, 1967: 87).

Este argumento tautológico, porque parte da *superioridade da própria cultura* simplesmente por ser a própria, irá impor-se em toda a modernidade. Declara-se como não-humano o conteúdo das outras culturas por ser diferente da própria, como quando Aristóteles proclamava os asiáticos e os europeus como bárbaros, porque ‘humanos’ eram apenas “*os habitantes que viviam nas cidades [helénicas]*” (Aritoteles, 1974, vol. 3: 19-20).

O mais grave deste argumento filosófico é que se justifica a guerra justa contra os indígenas pelo facto de impedir a ‘conquista’, que, aos olhos de Ginés, é a ‘violência’ necessária que se devia exercer para que o bárbaro se civilizasse, porque se fosse civilizado já não haveria causa para a guerra justa: “*Quando os pagãos não são mais do que pagãos [...] não há justa causa para os castigar, nem para os atacar com as armas: de tal modo que, se se encontrasse no Novo Mundo alguma gente culta, civilizada e humana que não adorasse os ídolos mas, sim, o Deus verdadeiro [...], a guerra seria ilícita*” (Ginés, 1967: 117).

A causa da guerra justa não era por serem pagãos, mas por serem incivilizados. De modo que as culturas do Império Asteca, a dos Maias ou a dos Incas não eram exemplo de alta civilização para Ginés. Por outro lado, poder encontrar outro povo que adorasse ‘o Deus verdadeiro’ (europeu e cristão) era uma condição absurda. Por isso, perante povos ‘atrasados’ ficava tautologicamente justificada a guerra de conquista. Mas sempre sob o argumento que inclui a ‘falácia desenvolvimentista’ Ginés argumenta:

Mas olha o quanto se enganam e quanto eu divirjo de semelhante opinião, vendo, pelo contrário, nessas instituições [*astecas ou incas*] uma prova da barbárie rude e da inata servidão destes homens [...]. Têm [*certamente*] uma forma institucional de república, mas ninguém possui coisa alguma como própria,³³ nem casa, nem um campo de que possa dispor nem deixar em testamento aos seus herdeiros [...], sujeitos à vontade e ao capricho [*dos seus senhores*] e não à sua liberdade [...]. Tudo isto [...] é sinal evidente da alma de servos e de submissos destes bárbaros (1967: 110-111).

E conclui de forma cínica, indicando que os europeus educam os indígenas na “*virtude, na humanidade e na verdadeira religião [que] são mais valiosas que o ouro e a prata*” (Ginés, 1967: 111) que os europeus extraem brutalmente

das minas americanas.³⁴

Uma vez provada a justiça da expansão europeia como uma obra civilizadora, emancipadora da barbárie a que estavam submetidos, tudo o resto (a conquista pelas armas, a espoliação do ouro e da prata referidos, o declarar os índios ‘humanos’ em abstrato, mas não as suas culturas, uma organização política em que o poder reside nas instituições coloniais, a imposição de uma religião estrangeira de uma forma dogmática etc.) fica justificado.

Algum tempo antes, o Professor Juan Mayor (1469-1550), de Paris, escotista escocês, tinha escrito no seu *Comentário às Sentenças*, referindo-se aos índios americanos: “*aquele povo vive bestialmente [bestialiter] [...] pelo que o primeiro que os conquistar imperará justamente sobre eles, porque são por natureza escravos [quia natura sunt servi]*” (Mayor, 1510: 54).

Todo o argumento se fundava politicamente, em última instância, no direito que tinha o rei de Espanha para esse domínio colonial. No livro I, título 1, lei 1 da *Recompilação das Leis dos Reinos das Índias [Ocidentais]* (1681), lê-se: “*Deus nosso Senhor por sua infinita misericórdia e bondade foi servido de nos dar sem merecimentos nossos tão grande parte no Senhorio deste mundo*” (1943, vol. 1: 1). Essa concessão, outorgada pela bula *Inter caetera* de 1493, assinada pelo papa, funcionava como justificação política (ou religiosa), mas não filosófica. Por isso, o argumento de Ginés era necessário e complementar.

Existe um último argumento que desejo recordar e que é o seguinte: “*A segunda causa é o abandono das torpezas nefandas [...] e salvar de grandes injúrias muitos inocentes mortais a quem estes bárbaros imolavam todos os anos*” (Ginés, 1967: 155). Ou seja, estava justificada a guerra para resgatar as vítimas humanas oferecidas aos deuses, como acontecia no México. Iremos ver mais à frente a surpreendente resposta de Bartolomé de Las Casas.

3. A Primeira Filosofia Académico-metafísica Moderna Inicial: Francisco Suárez

O impacto da invasão moderna da América, da expansão da Europa no ocidente do Atlântico, produziu uma crise no paradigma filosófico antigo, mas ainda sem formular outro *inteiramente novo* — como irá tentar, a partir dos desenvolvimentos do século XVI, René Descartes. Deve referir-se que a produção filosófica do século XVI em Espanha e Portugal estava regularmente

articulada com os acontecimentos atlânticos, com a abertura da Europa ao mundo. A Península Ibérica era o território europeu que vivia a efervescência dos descobrimentos inesperados. Chegavam constantemente notícias das províncias do ultramar, da América hispânica e das Filipinas para Espanha, do Brasil, África e Ásia para Portugal. Os professores universitários de filosofia de Salamanca, Valladolid, Coimbra ou Braga (que, desde 1581, pela unidade de Portugal e Espanha, funcionavam como um único sistema universitário) tinham alunos provenientes desses territórios ou que para eles iriam partir e os temas relacionados com esses mundos eram para eles inquietantes e conhecidos. Na Europa, nenhuma universidade a norte dos Pirinéus tinha essa *experiência mundial*. A chamada segunda escolástica não era uma simples repetição do que já tinha sido dito na Idade Média latina. A irrupção nas universidades de uma Ordem religiosa completamente *moderna* — não simplesmente por estar influenciada pela modernidade mas, sim, por ser *uma das suas causas intrínsecas*³⁵ —, os jesuítas, impulsiona os primeiros passos de uma filosofia moderna na Europa.

O pensamento filosófico da nova Ordem *moderna* dos Jesuítas, fundada em 1539, tendo chegado ao Brasil em 1549 e ao Peru em 1566, quando a conquista e a organização institucional colonial das índias [Ocidentais] se tinha estabelecido definitivamente, tem interesse para uma história da filosofia latino-americana. Os jesuítas já não puseram em causa a ordem estabelecida. Em vez disso, ocuparam-se das duas raças ‘puras’ do continente: os crioulos (filhos de espanhóis nascidos na América) e os povos ameríndios autóctones. As raças, como demonstrou Aníbal Quijano, eram a forma habitual de classificação social no início da modernidade.³⁶ O mestiço e a raça africana não tinham a mesma dignidade. Por isso, nos colégios e nas quintas jesuítas havia escravos africanos que trabalhavam para que os lucros obtidos fossem investidos nas missões de índios.

Por seu lado, na Península Ibérica houve um desenvolvimento simultâneo porque, nos acontecimentos, a América ibérica e colonial e a Espanha e o Portugal metropolitanos formavam um mundo filosófico que se influenciava contínua e mutuamente. Vejamos alguns desses grandes mestres da filosofia da primeira modernidade inicial, que irão abrir caminho à *segunda* modernidade inicial (a de Amesterdão de Descartes e Espinosa, este último judeu hispânico ou sefardita, inclusivamente pela sua formação filosófica).

Não se pode deixar de lado Pedro de Fonseca (1528-1597), um dos

criadores em Portugal da chamada *escolástica barroca* (1550-1660).³⁷ Pedro de Fonseca estudou em Coimbra de 1548 a 1551, onde começou a ensinar a partir de 1552. A sua obra mais famosa intitula-se *Comentários à Meta- física de Aristóteles* (1577).³⁸ Os seus escritos foram publicados, em edições consecutivas,³⁹ em Lyon, Coimbra, Lisboa, Colónia, Veneza, Mogúncia ou Estrasburgo.

Ainda que não tenha sido obra pessoal de Fonseca, este formou a equipe de jesuítas (entre eles, Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes e Manuel de Góis) que se propôs modificar completamente a exposição da filosofia de uma maneira mais pedagógica, profunda e moderna, incorporando as descobertas recentes, criticando os métodos antigos e inovando em todas as matérias. O curso, constituído por oito volumes, começou a ser editado em 1592 e ficou concluído em 1606, sob o título *Commentarii Collegii Conimbricensis*,⁴⁰ texto imprescindível para os alunos e professores de filosofia de toda a Europa (Descartes e Leibniz, por exemplo, elogiaram a sua consistência).

Descartes, na sua famosa obra, propõe-se fazer uma reflexão sobre o *método*. Este era o tema preferido dos filósofos conimbricenses do século XVI,⁴¹ que se inspiraram na problemática aberta, entre outros, por R. Agrícola (1442-1485), que irá influenciar Pedro Ramo, nos tratados sobre *Dialéctica*, que era onde se estudava o método. Luís Vives (1492-1540) também é outro pensador influente na questão do método. O próprio Fonseca, na sua famosa obra *Instituições Dialécticas* (1564),⁴² identifica o ‘método’ como “*a arte de raciocinar sobre qualquer questão provável*” (1592, vol 1: 2). Depois de precisões inovadoras, Fonseca indica que a “*ordem metódica tem três objetivos: solucionar problemas, revelar o desconhecido e clarificar o confuso*” (Pereira, 1967: 340), tendo como exemplo o método matemático, o que o conduz a um ‘essencialismo tópico-metafísico’ *sui generis* que, de algum modo, antecipa o método cartesiano.

Por seu lado, Francisco Suárez (1548-1617), da mesma Ordem e com o mesmo impulso renovador, deu conclusão à obra dos seus predecessores. A partir de 1570 foi professor em Salamanca, e também em Coimbra e Roma. As suas *Disputationes Metaphysicae* (1597) podem ser consideradas como a primeira ontologia moderna. Deixou de lado o modo de exposição dos *Comentários a Aristóteles* e, pela primeira vez, apresentou um livro sistemático que irá marcar todas as ontologias posteriores.⁴³ Tinha um espírito de

independência exemplar, tendo recorrido aos grandes mestres da filosofia, mas sem nunca se fixar num só deles. A seguir a Aristóteles e a Tomás de Aquino foi Duns Escoto aquele que mais o inspirou. A obra tem uma ordem sistemática. Nas primeiras 21 *Disputas* trata da ontologia em geral. A partir da 28ª entra na questão do ‘Ser Infinito’ e do ‘Ser Finito’. As *Disputationes Metaphysicae*⁴⁴ tiveram 19 edições entre 1587 e 1751, 8 delas na Alemanha, onde, durante século e meio, substituíram os manuais de Melanchton.

Pela sua eventual influência sobre Descartes, e pela sua originalidade, tínhamos que referir Francisco Sanches (1551-1623), pensador português que escreveu uma obra inovadora, *Quod Nihil Scitur* (*Que nada se sabe*), aparecida em Lyon em 1581 e reeditada em Frankfurt em 1628, de onde é provável que Descartes tenha tirado algumas ideias para a sua obra cimeira. Francisco Sanches propunha-se chegar, através da dúvida, a uma certeza fundamental. A ciência fundamental é a que pode provar que ‘*nihil scimus*’ (nada sabemos): ‘*quod magis cogito, magis dubito*’ (quanto mais penso, mais duvido). O desenvolvimento posterior de uma tal ciência devia ser, primeiro, o *Methodus sciende* (o método de conhecer); depois o *Examen rerum* (a observação das coisas) e, em terceiro lugar, *De essentia rerum* (a essência das coisas). Por isso, ainda que ‘*scientia est rei perfecta cognitio*’ (a ciência é o conhecimento perfeito da coisa), na realidade nunca se alcança.

Do mesmo modo, Gómez Pereira, judeu sefardita convertido, nascido em Medina del Campo, famoso médico e filósofo que estudou em Salamanca, escreveu uma obra científica autobiográfica (tal como *O Discurso do Método*), que tem o estranho título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis...*, em que se lê, depois de, como os nominalistas, ter posto em dúvida todas as certezas: “*Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum*”⁴⁵ (Gómez, 2000: 328). No ambiente filosófico do século XVI, um certo cepticismo em relação ao antigo abria as portas ao novo paradigma filosófico da modernidade do século XVII.

A influência destes autores do Sul na Europa central e nos Países Baixos foi determinante no início do século XVII. Eles romperam a estrutura do antigo paradigma (árabe-latino da Idade Média).

4. O Primeiro Antidiscorso Filosófico da Modernidade Inicial. A Crítica à Europa do Império-Mundo:

Bartolomé de Las Casas

Ainda que seja anterior aos outros pensadores expostos, deixámos a posição filosófica de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) para último lugar para mostrar com maior claridade a diferença com as outras posições. Bartolomé é o *primeiro crítico frontal da modernidade*, dois decénios depois do próprio momento do seu nascimento. Mas a sua originalidade não se situa na *Lógica* ou na *Metafísica* mas, sim, na *Ética*, na *Política* e na *História*. Tudo tem início num Domingo de Novembro de 1511 quando Antón de Montesinos e Pedro de Córdova lançaram, na cidade de Santo Domingo, a primeira crítica contra o colonialismo inaugurado pela modernidade. A partir de textos semitas (de *Isaías* e de *João* 1, 23), exclamaram: “*Ego vox clamantis in deserto [...] Eu sou uma voz [...] no deserto desta ilha [...] todos estais em pecado mortal, e nele viveis e morreis, pela crueldade e tirania que usais com essas inocentes vítimas*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 176). Trata-se de um *ego clamo* acusativo, que critica a nova ordem estabelecida, um *eu crítico* perante o *ego conquiro* originário da modernidade. “*Não são homens [os índios]? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? [...] Como estais em tanta profundidade de sono tão letárgico adormecidos?*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 176).

Durante cinco séculos, toda a modernidade permanecerá nesse estado de *consciência ético-política* em situação ‘letárgica’, como ‘adormecida’, sem ‘sensibilidade’⁴⁶ perante a dor do mundo periférico do Sul.

Só três anos depois, e não sem relação com esta irrupção crítica em Santo Domingo, desta vez em Cuba, na aldeia de Sancti Spiritus, e três anos antes de Lutero ter exposto as suas teses em Erfurt ou de Maquiavel ter publicado *O Príncipe*, Bartolomé de Las Casas compreende claramente a razão desta crítica. Quando a Europa ainda não tinha despertado do choque causado pelo *descobrimento* (para ela) de todo um Novo Mundo, Bartolomé já dava início à sua *crítica* perante os efeitos negativos desse processo civilizador moderno.

De uma forma estritamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta a) a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da qual se deduz a barbárie das culturas indígenas; b) com uma posição filosófica sumamente criativa, define a diferença clara entre b1) outorgar ao Outro (ao índio) a pretensão universal da sua verdade, b2) sem deixar de afirmar honestamente a própria possibilidade de uma pretensão universal de validade na sua proposta a favor do Evangelho; e,

por, último, c) demonstra a falsidade da última causa possível de fundamentação da violência da conquista, a de salvar as vítimas dos sacrifícios humanos, por ser contra o direito natural e injusta sob qualquer ponto de vista. Tudo é provado argumentativamente em volumosas obras escritas no meio de contínuas lutas políticas, a partir de uma praxis corajosa e no meio de fracassos que não vergam a sua vontade de serviço aos injustamente tratados habitantes recém-descobertos do Novo Mundo: o Outro da modernidade nascente.

A vida de Bartolomé de Las Casas pode dividir-se em fases que permitem descobrir o seu desenvolvimento teórico-filosófico. Desde a sua chegada ao Caribe até ao dia da ruptura com uma vida de cumplicidade com os conquistadores (1502-1514). De jovem soldado de Velásquez em Cuba a sacerdote católico (ordenado em Roma em 1510), e como padre encomendeiro em Sancti Spiritus até Abril de 1514, quando lê o texto de *Ben Sira* (34, 20-22), numa celebração litúrgica pedida pelo governador Vélasquez: “*É imolar o filho em presença de seu pai oferecer em sacrifício o roubado aos pobres. O pão é a vida do pobre, quem lho tira comete um assassinato. É matar o próximo subtrair-lhe o seu alimento; é derramar o seu sangue privá-lo do salário devido.*”⁴⁷

Num texto autobiográfico escreveu: “*Começou — recorda Bartolomé —, disse, a considerar a miséria e servidão que padeciam aquelas gentes [os índios]. [...] Aplicando um [o texto semita] ao outro [a realidade do Caribe] determinou em si mesmo, convencido da mesma verdade, ser injusto e tirânico tudo quanto acerca dos índios nestas Índias [Ocidentais] se cometia*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 356).

E aquele filósofo da primeira hora refere ainda:

Em **confirmação** disso, tudo quanto lia achava favorável e usava dizer e afirmar que, desde a primeira hora que começou a rejeitar o obscurantismo daquela ignorância, nunca leu em livro de latim ou razão ou autoridade para **Provar** e **corroborar** a justiça daquelas gentes índias, e para condenação das injustiças que se lhes têm feito e males e danos (Las Casas, 1957, vol. 2: 357).

Os anos de 1514 a 1523 são de viagens a Espanha, conselhos com Cisneros (regente do Reino), com o Rei, de preparação para a fundação de uma comunidade pacífica de camponeses espanhóis que haviam de partilhar a vida com os índios em Cumaná (o primeiro projeto de colonização pacífica), o fracasso posterior e o seu retiro em Santo Domingo.⁴⁸ A nova etapa (1523-1539) será de muitos anos de estudo, o início da *Historia de las Indias*, em

1527, livro que deve ser lido sob a perspectiva de uma nova filosofia da história, e a monumental *Apologética historia de las Indias*, em que começa a descrição do desenvolvimento exemplar e do tipo de vida ético das civilizações ameríndias, contra as críticas da sua barbárie:

Divulgaram que não eram gentes de boa razão para se governarem, carentes de humana política e de ordenadas repúblicas [...]. Para **demonstração** da verdade que é ao contrário, trazem-se e compilam-se neste livro [*inúmeros exemplos*]. Quanto à política, digo, não só se mostraram ser gentes muito prudentes e de vivos e notáveis entendimentos, tendo as suas repúblicas [...] prudentemente regidas, abastecidas e com justiça em prosperidade (Las Casas, 1957, vol. 3: 3-4).

Todas estas universas e infinitas gentes a todo o género criou Deus as mais simples sem maldades nem duplicidades, obedientíssimas e fidelíssimas aos seus senhores naturais, sem rancores nem alvoroço — que há no mundo (Las Casas, 1957, vol. 5: 136).

Prova então que em muitos aspectos eram superiores aos europeus, e certamente do ponto de vista ético, no cumprimento rigoroso dos seus próprios valores. Por isso não pode suportar, e explode em imensa cólera, a brutalidade violenta com que os modernos europeus destruíram estas ‘infinitas gentes’:

Duas formas gerais e principais têm tido os que lá têm passado, **que se chamam cristãos** [*e não o são nos atos*], em extirpar e arrancar da face da terra aquelas miserandas nações. Uma, através de injustas, cruéis e sangrentas guerras. A outra, depois de terem morto todos os que podiam desejar ou aspirar ou pensar em liberdade,⁴⁹ ou em sair dos tormentos que padecem, como são todos os senhores naturais e os homens varões (porque comumente não deixam nas guerras a vida senão os moços e as mulheres), oprimindo-os com a mais dura, horrível e áspera servidão em que jamais homens e bestas puderam ser postos (Las Casas, 1957, vol. 5: 137).

Em 1537 — um século antes do *Discurso do Método* de Descartes⁵⁰ — escreve em latim *De unico modo* (*Do único modo* de atrair a todos os povos para a verdadeira religião) e com essa obra na mão empreendeu a pregação pacífica entre os povos indígenas que receberam o nome de Vera Paz, na Guatemala. O que mais chama a atenção na parte do livro que chegou até nós (apenas os capítulos quinto a sétimo⁵¹) é a potência teórica do escritor, o entusiasmo pelo tema, a imensa bibliografia com que devia contar na cidade de Guatemala naquela altura. Trata-se de uma obra intelectual impressionante. Com uma lógica precisa, com um incrível conhecimento dos textos semitas, da tradição grega e latina dos Padres da Igreja e da filosofia latino-medieval, com um imperturbável sentido das distinções, vai esgotando os argumentos com uma quantidade profusa de citações, que ainda hoje em dia faria inveja a um escritor meticoloso e prolífero. Bartolomé tinha 53 anos, uma povoação de conquistadores contra ele e um mundo indígena maia que desconhecia em concreto, mas que respeitava como iguais. É um manifesto de filosofia

intercultural, de pacifismo político e de crítica certa e por antecipação a todas as ‘guerras justas’ (como a justificada por John Locke) da modernidade (desde a conquista da América Latina, que se prolonga depois com a conquista puritana da Nova Inglaterra, da África e da Ásia, das guerras coloniais até à guerra do Golfo Pérsico, do Afeganistão ou do Iraque na atualidade). Seria útil que os dirigentes europeus e norte-americanos relessem esta obra cimeira do próprio início *crítico* do pensamento moderno.

O argumento central está formulado filosoficamente da seguinte forma:

O entendimento conhece voluntariamente quando aquilo que conhece não se lhe manifesta imediatamente como verdadeiro, sendo então necessário um prévio raciocínio para que possa aceitar que se trata, na ocasião, de uma coisa verdadeira [...] procedendo de uma coisa conhecida a outra desconhecida por intermédio do discurso da razão (Las Casas, 1942: 81).

Aceitar como verdadeiro o que diz o Outro significa um ato prático, *um ato de fé* no Outro que pretende dizer algo verdadeiro, e isto “*porque o entendimento é o princípio do ato humano que contém a raiz da liberdade [...]. Efetivamente, a razão de toda a liberdade depende do modo de ser do conhecimento, porque tanto a vontade quer como o entendimento entende*” (Las Casas, 1942: 82). Tendo-se adiantado em séculos à ética do discurso, recomendou por isso “*estudar a natureza e os princípios da retórica*” (Las Casas, 1942: 94). Ou seja, o único modo de atrair os membros de uma cultura estranha a uma doutrina para eles desconhecida é, aplicando a arte de convencer (por “*um modo persuasivo, por meio de razões em relação ao entendimento e suavemente atrativo em relação à vontade*”⁵²), contar com a livre vontade do ouvinte para que, sem coação, possa aceitar as razões racionalmente. É evidente que o temor, o castigo, o uso das armas e a guerra são os meios mais afastados de uma tal eventual aceitação de uma argumentação.

Para Bartolomé é claro que a imposição ao Outro de uma teoria pela força, pelas armas, se tratava da mera expansão do ‘Mesmo’ como o ‘mesmo’. Era a inclusão dialéctica do Outro num mundo estranho e como instrumento, como alienado.⁵³

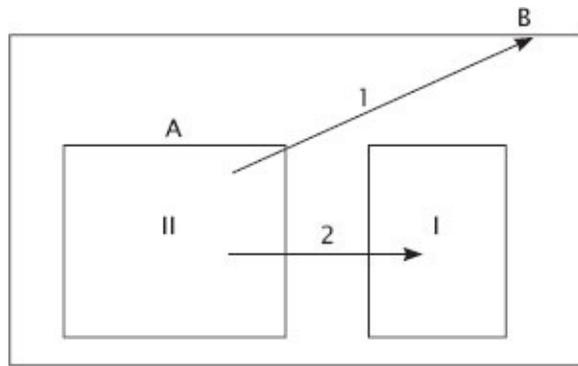


FIG. 1 Movimento violento de expansão da modernidade

Explicação da figura: **I.** Mundo indígena. **II.** Mundo moderno europeu. **A.** Horizonte onto-lógico europeu. **B.** Horizonte da inclusão do Outro no projecto do Império-Mundo colonial moderno. **1.** Acto violento da expansão moderna (a conquista, que situa o mundo indígena **I** como um *ente*, um *objectum dominatum*⁵⁴). **2.** Acto de dominação do moderno sobre o mundo periférico.

Pelo contrário, Bartolomé de Las Casas propõe um duplo ato de fé: a) no Outro como outro (porque, se não se afirma a igual dignidade do Outro e se crê na sua interpelação, não há possibilidade de acordo racional ético); e b) na pretensão da aceitação pelo Outro da proposta de uma nova doutrina, o que exige por parte do Outro também um ato de fé. Para isso é necessário que o outro seja livre, que aceite *voluntariamente* as razões que se lhe propõem.

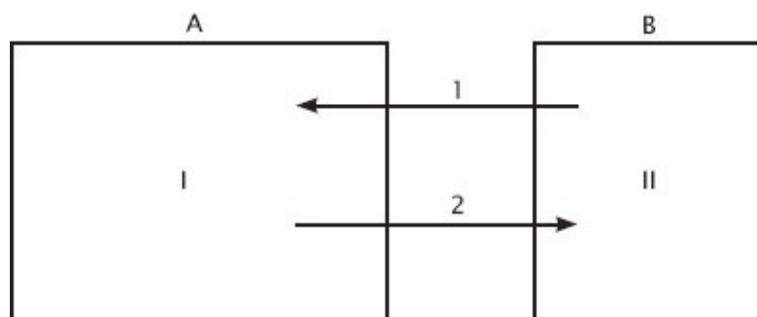


FIG. 2 Movimento da fé na palavra do Outro como responsabilidade pelo Outro

Explicação da figura: Em primeiro lugar: **I.** Mundo cristão (Bartolomé de Las Casas). **II.** Mundo indígena. **A.** Horizonte ontológico cristão. **B.** Alteridade do Outro. **1.** Interpelação do Outro à justiça (do indígena). **2.** Fé de Bartolomé na

sua palavra (a revelação da sua cultura outra). Em segundo lugar, se se inverte agora a situação, **I** seria o mundo indígena e **1** a interpelação fundamentada de Bartolomé de Las Casas. Esta interpelação deveria ser seguida de uma argumentação, sobre quais as *razões*, e pelo ‘suave movimento da vontade’⁵⁵ permitiria ao Outro (ao indígena) (seta **2**) aceitar as propostas dos que não usavam armas para propor o cristianismo (II: Bartolomé de Las Casas).

Tendo praticado em Vera Paz o método pacífico de doutrinar os maias, Bartolomé parte para Espanha, onde, graças a muitas lutas, consegue a promulgação das *Leis Novas* de 1542, que paulatinamente suprimiam as ‘concessões’ (*encomiendas*) em todas as Índias Ocidentais. É uma época de muitos escritos argumentativos em defesa do índio: o Outro da modernidade. Bartolomé é nomeado bispo de Chiapas, mas tem que renunciar pouco depois face à violência dos conquistadores (não só contra os maias, mas também contra o bispo).

A partir de 1547 instala-se em Espanha, ainda que tenha atravessado várias vezes o Oceano. É em Espanha que redige a maior parte das suas obras da maturidade. Em 1550 enfrenta Ginés de Sepúlveda em Valladolid, o *primeiro debate público filosófico e central da modernidade*. A pergunta constante face à modernidade será: Que direito tem a Europa de dominar colonialmente as Índias [Ocidentais]? Uma vez resolvida a questão (que, filosoficamente, Bartolomé, refuta convincentemente, mas que fracassa rotundamente na praxis colonial moderna das monarquias absolutas e do sistema capitalista como sistema-mundo), a modernidade *nunca mais* se perguntará, existencial e filosoficamente, por este direito à dominação da periferia até à atualidade. Este direito à dominação irá impor-se *como a natureza das coisas e estará subjacente* a toda a filosofia moderna. Ou seja, a filosofia moderna posterior ao século XVI irá desenvolver-se como pressuposto óbvio e oculto à não necessidade *racional* (porque é impossível e irracional) de fundamentar ética e politicamente a expansão europeia, o que não impede que se imponha essa dominação como o *facto* incontestável de se ter construído um sistema mundial assente na contínua exploração da periferia. No entanto, a *primeira filosofia moderna da modernidade inicial* tinha a consciência intranquila da injustiça cometida e refutou a sua legitimidade.

Quero, por isso, voltar aos argumentos racionais que provam a injustiça da

expansão colonial da modernidade. Refutando que a falsidade dos seus ídolos pudesse ser causa de guerra para os exterminar, Bartolomé argumenta:

Dado que eles [os índios] se comprazem em manter [...] que, ao adorar os seus ídolos, **adoram o verdadeiro deus** [...], e apesar da suposição de que eles têm uma consciência errónea, enquanto não se lhe pregar o verdadeiro Deus **com melhores e mais credíveis e convincentes argumentos**, sobretudo com os exemplos da sua conduta cristã, eles estão, sem dúvida, **obrigados a defender o culto dos seus deuses e a sua religião e a sair com as forças armadas** contra todos aqueles que tentem privá-los de tal culto [...]; estão, assim, **obrigados a lutar contra eles, a matá-los, capturá-los e a exercer todos os direitos que são corolários de uma guerra justa**, de acordo com o direito de gentes (Las Casas, 1989: 168).

Este texto mostra muitos níveis filosóficos para analisar. O essencial é que se outorga ao índio uma pretensão universal de verdade (já que, a partir da sua perspectiva, ‘adoram o *verdadeiro* Deus’), o que não quer dizer que o próprio Bartolomé, por seu lado, não tenha uma pretensão semelhante (já que ele opina que, por parte dos índios, se trata de uma ‘consciência errónea’). Bartolomé de Las Casas outorga essa pretensão aos índios porque eles não receberam ‘credíveis e convincentes argumentos’. Como não os receberam, têm todo o direito de afirmar as suas convicções e de as defender até à eventualidade de uma guerra justa.⁵⁶ Ou seja, inverte-se a prova de Ginés. Não é que a sua ‘barbárie’ ou os seus falsos deuses justifiquem que se lhes faça uma guerra justa, mas que, muito pelo contrário, ao terem ‘deuses verdadeiros’ (enquanto não se provar o contrário), são eles que têm motivos para travar uma guerra justa contra os invasores europeus.

O argumento chega ao paroxismo ao enfrentar a objeção mais difícil para um cristão, e que Ginés de Sepúlveda propõe, que justifica a guerra dos espanhóis para salvar a vida das vítimas inocentes dos sacrifícios humanos aos deuses astecas. Bartolomé de Las Casas argumenta da seguinte forma:

[Os] homens, por direito natural, estão obrigados a honrar a Deus com os melhores meios ao seu alcance e a oferecer-lhe as melhores coisas em sacrifício [...]. No entanto, corresponde à lei humana e à legislação positiva determinar que coisas devem ser oferecidas a Deus; esta última parte é confiada a toda a comunidade [...]. A própria natureza dita e ensina [...] que, à falta de uma lei positiva que ordene o contrário, **devem** imolar inclusivamente vítimas humanas ao Deus, verdadeiro ou falso, **considerado como verdadeiro**, de maneira que, ao oferecer-lhe a coisa mais preciosa, se mostrem especialmente agradecidos por tantos benefícios recebidos (Las Casas, 1989: 155-156, 157 e 160).

De novo se pode verificar, como sempre, que ao outorgar ao Outro a *pretensão de verdade* (‘falso, considerado [por eles, enquanto não se provar o contrário] como verdadeiro’). Bartolomé chega, assim, ao que se poderia

chamar ‘o máximo de consciência *crítica* possível para um europeu nas Índias’ — que, no entanto, não é a consciência *crítica* do próprio índio oprimido — e o argumento é tão original que depois confessa que “*tive e experimentei muitas conclusões que antes de mim nunca homem [nenhum] ousou tocar ou escrever e uma delas foi não ser contra a lei nem a razão natural [...] oferecer homens a Deus, falso ou verdadeiro (tendo o falso por verdadeiro), em sacrifício*” (Las Casas, 1957, vol. 5: 471). Com isto, conclui que a pretensão de Ginés de justificar a conquista para salvar a vida das vítimas humanas dos sacrifícios não só não prova o que se propõe, mas também mostra que os indígenas, ao considerar esses sacrifícios como o mais digno de oferecer segundo as suas convicções (que não foram refutadas com argumentos convincentes), têm o direito, se se lhes impedir pela força de os realizar, de travar uma guerra, neste caso uma ‘guerra justa’, contra os espanhóis.

Também na Filosofia Política, um século antes de Hobbes ou Espinosa, define a sua posição a favor do direito do povo (neste caso, povo índio) perante as instituições vigentes, inclusivamente o próprio rei, quando não cumprem as condições de legitimidade nem se respeita a liberdade dos membros da república. Na altura em que os encomendeiros do Peru desejavam pagar um tributo ao rei para praticamente se apropriarem para sempre dos serviços dos índios, Bartolomé escreveu *De regia potestate*, que está relacionado com o *De thesauris* e com o *Tratado de las doce dudas*. Na primeira das obras referidas, escreve:

Nenhum rei ou governante, por muito supremo que seja, pode ordenar ou mandar nada relativo à república, em prejuízo ou detrimento do povo (**populi**) ou dos súbditos, sem ter obtido o consenso (**consensu**) deles, de forma lícita e devida. De outra maneira não valeria (valet) por direito [...]. Ninguém pode legitimamente (**legitime**) [...] inferir prejuízo algum à liberdade dos seus povos (**libertati populorum suorum**); se alguém decidisse contra a comum utilidade do povo, sem contar com o consenso do povo (**consensu populi**), seriam nulas essas decisões. A liberdade (**libertas**) é o mais precioso e estimável que um povo livre pode ter (Las Casas, 1969, pp. 47 e 49).

Isto ia contra a pretensão do rei de exercer um poder absoluto. Para Bartolomé de Las Casas é claro que a sede do poder reside no povo, entre os súbditos (não apenas entre os Reinos que assinavam o pacto com o rei ou a rainha de Castela), e por isso a legitimidade das decisões políticas fundava-se no prévio consenso do povo. Estava-se no primeiro século da modernidade inicial, antes de se consolidar como óbvio e universal o mito da modernidade europeia como civilização que exerce o poder com direito universal sobre as colónias e o globo (o *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente

fetichizado na Filosofia *do Direito* de Hegel.⁵⁷ Explica Bartolomé de Las Casas:

Todos os infiéis, de qualquer seita ou religião que forem [...], quanto ao direito natural ou divino e ao que chamam direito de gentes, justamente têm e possuem senhorio sobre as suas coisas [...]. E também com a mesma justiça possuem os seus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdições e senhorios. O regente ou governador não pode ser outro senão aquele que toda a sociedade e comunidade elegeu no princípio (1957, vol. 5: 492).

Como o pontífice romano ou os reis hispânicos, sob a obrigação de ‘pregar o evangelho’, se outorgavam um ‘direito sobre as coisas (*iure in re*)’⁵⁸ — sobretudo os índios —, Bartolomé nota novamente que esse direito só se aplicava *in potentia* enquanto não ocorresse um consenso por parte dos indígenas (como ‘direito às coisas’ [*ius ad rem*]) para operar *in actu* e, como esse consentimento não existiu, a conquista é ilegítima. Daí que conclui de forma certa: “É, pois, obrigado o rei, nosso senhor, sob pena de não se salvar, a restituir aqueles reinos ao rei Tito [assim se chamava um Inca ainda vivo], sucessor ou herdeiro de Gayna Cápac e dos demais Incas, e de colocar nisso todas as suas forças e poder” (Las Casas, 1954: 218).

Trata-se da obra do início da modernidade mais argumentada racionalmente, da primeira filosofia *moderna*, que refutava minuciosamente as provas que se enunciavam a favor de uma justificação da expansão colonial da Europa moderna. Trata-se, como temos tentado provar, do *primeiro antidiscurso da modernidade* (antidiscorso esse que é filosófico e moderno), em cuja tradição haverá sempre representantes em toda a história da filosofia latino-americana ao longo dos cinco séculos seguintes.

O anti-discurso filosófico crítico de Bartolomé de Las Casas irá ser usado pelos rebeldes dos Países Baixos na sua luta de emancipação em relação a Espanha no começo do século XVII, será relido novamente na revolução norte-americana, na independência das colônias latino-americanas na década de 1810 e noutros processos de transformação profunda no continente. Derrotado politicamente, a sua filosofia irradiará até ao presente.

5. A Crítica à Modernidade a Partir da ‘Exterioridade Radical’. O Antidiscorso Crítico de Filipe Guamán Poma de Ayala

Mas *o máximo de consciência possível universalmente* é a consciência

crítica do próprio indígena que sofre a dominação colonial moderna, cujo corpo recebe frontalmente o traumatismo do *ego conquiro* moderno.

Nada melhor que o relato comovedor, o anti-discurso propriamente dito contra a modernidade de Guamán Poma de Ayala. É a própria vítima que profere a crítica. Iremos tentar rastrear os argumentos que Guamán Poma levantou contra a primeira modernidade inicial.

Naquela altura houve três momentos em que as comunidades indígenas sofreram de maneira crescente o processo de dominação colonial moderna. No primeiro, os indígenas sofreram os horrores da conquista e as comunidades indígenas que conseguiram sobreviver foram enquadradas no sistema da concessão (*encomienda*) e da repartição por sorteio (*mita*) para trabalhar nas minas e Bartolomé de Las Casas criticou frontalmente ambas as instituições. No segundo, a partir da denominada ‘Junta Magna’ que Filipe II convoca para unificar a política colonial, que é encabeçada pelo Vice-Rei do Peru, Francisco Toledo, as utopias messiânicas franciscanas e dos lutadores a favor das comunidades indígenas recebem o choque frontal de um novo projeto colonizador (1569). Nesta altura é decidida uma nova estratégia diretamente antilascasiana. O contra-argumento dentro da racionalidade moderna foi orquestrado durante o governo do referido Vice-Rei, eurocêntrico decidido, que encomendou (segundo parece) a seu primo Garcia de Toledo o *Parecer de Yucay*,⁵⁹ em que se tenta demonstrar que os incas eram ilegítimos e tirânicos, daí que os europeus tenham tido justificação para efetuar a conquista e ‘repartição’ dos índios, para os emancipar de uma tal opressão. A posição de Juan Ginés de Sepúlveda tinha sido alterada, mas de qualquer forma, nos factos, irá impor-se como a argumentação hegemónica. Da reciprocidade económico-comunitário das grandes culturas indígenas passou-se para o despotismo; houve uma hecatombe demográfica (em certas regiões apenas um terço da população sobreviveu), os indígenas abandonam as comunidades e vagueiam pelo vice-reino (são os *yanas*, de onde deriva o nome de *yanaconas*) para, entre outras razões, não pagar o tributo que agora lhes é exigido em moedas de prata.⁶⁰

No terceiro momento, sob os regimes da fazenda, a organização da exploração mineira da *mita*, o pagamento de tributos em prata e as ‘reduções’ (de muito diversos tipos), ficam os povos indígenas submetidos de maneira definitiva à estrutura de dominação da sociedade colonial. A *crítica* de Guamán situa-se neste terceiro momento.

Irei, pois, deter-me num relato dramático, num protesto crítico contra o colonialismo nascente moderno, uma última tentativa de salvar o que se pudesse da *antiga ordem* que reinava sob os incas — a impressionante obra de Filipe Guamán Poma de Ayala. *A Primeira Nova Crónica e Bom Governo* (a partir de experiências recolhidas provavelmente entre 1583 e 1612, mas redigida de forma definitiva até 1616)⁶¹ é um testemunho da *interpelação crítica* do Outro da modernidade, uma perspectiva única no género, já que nos permite descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de uma família inca, escrita e descrita com uma esplêndida capacidade semiótica, com uma mestria inimitável.

Guamán Poma, ainda mais do que no caso do inca Garcilazo de la Vega, por ser um indígena que domina a língua quechua e as tradições do seu povo dominado, mostra aspectos desconhecidos da vida quotidiana da comunidade indígena anterior à conquista e sob a dominação moderna colonial. De facto, Guamán Poma produz uma síntese interpretativa, uma narração *crítica* que contém uma ética e uma política a partir de uma ‘localização’ da sua visão que situa numa perspectiva central, tanto no tempo como no espaço, extremamente criativa. Em primeiro lugar, afirma: “*Considera como os índios do tempo dos Incas idolatraram como gentios e adoraram o Sol seu pai do Inca e à Lua sua mãe e às estrelas seus irmãos [...]. Com tudo isso guardaram os mandamentos e as boas obras de misericórdia de Deus neste reino, o que não guardam agora os cristãos* (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 854).

Adopta então a perspectiva cristã moderna que irá criticar, como parte de uma estratégia retórica que torna mais aceitáveis as suas propostas. A partir dela esboça o *passado*, época idolátrica, é verdade, mas em que cumpriam com exigências éticas semelhantes aos mandamentos cristãos. A única diferença é que os índios cumpriam essas exigências e os conquistadores modernos não. Ou seja, Guamán irá apresentar razões para demonstrar a *contradição* em que vive a modernidade. Critica, então, a praxis de dominação dos cristãos espanhóis a partir do próprio texto sagrado deles: a Bíblia. É uma argumentação cerrada que mostra a contradição performativa da modernidade na sua totalidade. Pretendo deixar claro, pois, que Filipe Guamán distingue entre a crença que poderíamos chamar teórica (ou ‘cosmovisão’) e a prática ou ética propriamente dita. No tempo dos incas, estes ‘idolatraram’ na sua cosmovisão (a partir da dogmática cristã), mas ‘guardaram os mandamentos’ no seu comportamento ético, ‘o que não guardam agora os cristãos’ europeus. Ou seja, os indígenas foram, praticamente, ainda antes da conquista, melhores ‘cristãos’, pelas suas práticas,

do que os cristãos espanhóis ‘agora’. Toda a *Crónica* é uma alegação contra a modernidade que traziam os espanhóis conquistadores em nome do próprio cristianismo que eles pregavam.⁶² Como os crioulos, o índio Filipe Guamán, já cristão, opina que o cristianismo não foram os espanhóis⁶³ que o trouxeram, e esta afirmação torna-se possível por causa de uma compreensão híbrida do tempo e do espaço própria da sua narrativa sincrética. Unifica num ‘grande relato’ (que não é meramente fragmentário como o pós-moderno) a visão inca e cristã a partir da existência oprimida dos índios, ‘os pobres de Cristo’. Por isto mesmo, é manifesto que tem uma visão própria (índia, americana, a partir dos pobres e dos oprimidos, periféricos, coloniais) do próprio cristianismo:

Digo verdadeiramente que Deus se fez homem e Deus verdadeiro e **pobre**, que se trouxesse a majestade e a luz não haveria quem se aproximasse, pois que o Sol que criou não se pode ver⁶⁴ [...]. E assim mandou trazer **a pobreza para que os pobres e pecadores se aproximassem e lhe falassem**. E assim o deixou mandado aos apóstolos e santos que fossem **pobres e humildes** e caritativos [...]. Digo certo, contando da minha pobreza, metendo-me como pobre entre tantos animais que comem pobres, comiam-me também a mim como a eles (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 845-846).

Todo o relato interpelador está construído, normativamente, a partir do horizonte da dialéctica que se estabelece entre a) a ‘*pobreza, a humildade e o feliz equilíbrio da satisfação das necessidades primárias*’ de todos na comunidade do passado inca, contra b) a ‘*riqueza, a soberba e o desejo infinito e insatisfeito*’ de ouro e prata, o ídolo da modernidade nascente. É uma crítica categórica da modernidade a partir do mundo anterior à modernidade; a partir de uma utopia ecológica de justiça ético-comunitária em que havia ‘bom governo’ e não havia violência, roubo, sujidade, fealdade, violação sexual, excessos, brutalidade, sofrimento, cobardia, mentira, ‘soberba’... morte.

A obra divide-se sistematicamente em três partes. Na primeira parte mostra-se — com muitas novidades informativas e em língua quechua — a ordem político-cultural anterior à conquista. É a utopia *ex quo*. Na segunda parte descrevem-se as atrocidades do domínio moderno colonial sobre a grande cultura inca, comparável no seu esplendor às dos impérios romano, chinês ou outros tidos como exemplares pelos modernos europeus. Na terceira parte, que começa sempre com ‘*conzedérese*’,⁶⁵ estabelece-se um frente-a-frente com o Rei de Espanha, Filipe III, para lhe explicar possíveis soluções perante o desastre da desordem colonial. A obra de Guamán foi escrita um século depois da obra clássica *O Príncipe*, de Maquiavel,⁶⁶ e tem um sentido mundial e já não

italiano provinciano, e uns quarenta anos antes de *Ming-i tai-fang lu* (*À Espera da Aurora*⁶⁷), de Huang Tsung-hsi (1610-1695).

Na primeira parte, Guamán Poma manifesta uma integração *sui generis* das tradições histórico-cronológicas modernas e incas, mas sob a lógica dominante das ‘cinco idades’ clássicas do mundo Asteca, Maia ou Inca. Parte, então, do Antigo e do Novo Testamento judaico-cristão e de uma visão histórica europeia, mas vai-se articulando de forma inesperada com a cronologia histórica dos incas. O ‘Primeiro Mundo’ (como o primeiro Sol dos astecas e dos maias) é o de Adão e Eva,⁶⁸ o ‘Segundo Mundo’, de Noé; o ‘Terceiro Mundo’, de Abraão; a ‘Quarta Idade do Mundo’ começa com o ‘rei David’,⁶⁹; a ‘Quinta Idade do Mundo’, que para a cosmovisão indígena é a ordem atual, inicia-se “*a partir do nascimento de Jesus Cristo*”.⁷⁰ Depois segue-se a história dos ‘papas’ São Pedro, Dâmaso, João e Leão.

Nesta altura da narrativa, até agora puramente europeia, interrompe-se o relato com um esquema exemplar: “*Pontifical mundo/as Índias do Peru no alto de Espanha/Cuzco/Castela abaixo das Índias/Castela*”.⁷¹ No imaginário espacial de Guamán Poma, ‘acima’, com as montanhas como horizonte e no céu o Sol (*Inti*), estava o Peru. Cuzco estava no centro com os ‘quatro’ *suyos*.⁷² ‘Abaixo’, ao centro, estava Castela, também com ‘quatro’ regiões. A lógica espacial inca organiza o mundo moderno europeu.

Ato contínuo aparecem Almagro e Pizarro que chegam da Europa com os seus barcos e situam agora o relato do Peru (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 39). Já localizado pelo ato da ‘irrupção’ da modernidade no Peru, *o relato nas Índias*, paradoxalmente só agora, e pela primeira vez — e sem descrição inca sobre a origem do cosmos, o que denota uma certa influência moderna no indígena ‘cristianizado’ —, começa a narrativa das ‘cinco idades’ ou ‘gerações’ dos mitos ameríndios,⁷³ e com isso expressa-se todo um discurso de grande complexidade, que indica a maneira particular de Guamán Poma estruturar hibridamente a sua ‘cosmovisão’. De facto, o relato tem diversos níveis de profundidade, bipolaridades próprias, estruturas significativas de grande riqueza.

Em primeiro lugar, tudo começa de novo com as ‘cinco gerações’ de indígenas (iniciando-se com as ‘quatro gerações’, de *Uari Vira Cocha Runa* até *Auca Runa*).⁷⁴ Sendo o Império Inca a ‘quinta’,⁷⁵ procede-se então à

descrição dos doze incas, desde *Capac Ynga*. Mas é interessante notar que no reinado do segundo Inca, *Cinche Roca Ynga*, todos os relatos se articulam (o moderno e o inca, equiparando os incas aos imperadores romanos). Guamán situa neste tempo o nascimento de “*Jesus Cristo em Belém*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 70).⁷⁶ Pouco depois, o apóstolo São Bartolomeu apareceu no Peru, instalando a ‘cruz de Carabuco’, na província de Collao, testemunhando a tradição da pregação do cristianismo na época dos apóstolos (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 72). Esta maneira de unir cronologias (a da cultura ocidental moderna com a dos incas) mostra-nos um modo próprio de relato histórico, do ‘sentido da história’, exemplar, que nos ensina a tentar efetuar comparações no *khrono-topos* centro-periferia, em que a periferia está ‘acima’ e não ‘abaixo’ e o Sul é o ponto de ‘localização’ do discurso, o *locus enuntiationis*.⁷⁷

Depois descreve os factos, a partir do princípio *dual* (de todas as cosmovisões, do Alasca à Terra do Fogo, na América), já que depois de descrever os incas, agora é a vez das doze “*rainhas e senhoras coyas* (princesas)”, esposas dos incas;⁷⁸ dos quinze ‘capitães’ do Império;⁷⁹ das quatro primeiras ‘rainhas senhoras’ das quatro partes do Império.⁸⁰ Pode observar-se que tanto as ‘coyas incas’ como as ‘rainhas’ das quatro regiões manifestam uma presença clara da mulher na cosmovisão andina: junto ao varão (o Sol) está sempre a mulher (a lua).

Terminada a longa lista de principais, Guamán descreve um conjunto desconhecido de ordenanças, mandatos ou leis promulgadas pelos incas,⁸¹ um ‘Código de Hamurábi’ peruano, mas muito mais completo que o mesopotâmico, (pelo menos na sua temática, que é mais variada). As autoridades do Império ‘mandam e ordenam’, a partir de Cuzco, às diversas regiões, províncias, povos e comunidades, às diversas estruturas de governo, de contabilidade, de administração, militares, de construção de aquedutos e caminhos, de templos, palácios e casas; de sacerdotes principais e secundários, de auxiliares, de festas, ritos, cultos, tradições e deuses (*huacas*); todas as maneiras de organizar o trabalho dos agricultores, dos que faziam as colheitas, dos que tinham que pagar tributo, formas de repartição de terras; assim como os códigos éticos da família, do casamento, da educação, dos juízes e dos juízos, dos testemunhos, que manifestam a complexidade política da civilização Inca.

Descreve depois as obrigações dos varões por idades (a que chama ‘vias’).⁸² Explica a situação dos doentes e dos que estão impedidos de trabalhar

(chamados *uncoc runa*):

Casavam o cego com uma cega, o coxo com uma coxa, o mudo com uma muda, o anão com uma anã, o corcunda com uma corcunda, o de lábio fendido com uma de lábio fendido. E estes tinham as suas sementeiras, casas, herdades e ajuda ao seu serviço e assim não havia necessidade de hospital⁸³ nem de esmolas com esta ordem santa e polícia deste reino, como nenhum reino da cristandade nem dos infiéis teve nem pode ter por mais cristão [*que seja*] (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 177).⁸⁴

De facto, quando nascia uma criança no Império Inca atribuía-se-lhe uma parcela de terra para seu ‘alimento e sustento’, que, no caso de a não poder trabalhar, outro o faria em seu lugar. Ao morrer, esse terreno era redistribuído. Por direito de nascimento não era dada à criança nem um certificado nem um documento, mas *os meios para reproduzir a sua vida até à sua morte*. É a este tipo de instituições que Guamán se refere como as que não se encontram no sistema civilizacional moderno.

Também se descrevem da mesma maneira as idades (‘caminhos’) das mulheres (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 190, ss). As atividades ou trabalhos também são explicados mês a mês (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 219, ss.).⁸⁵ Descrevem-se os deuses (‘ídolos’), ritos, sacrifícios,⁸⁶ cerimónias de feitiçaria, jejuns, penitências e enterros das ‘monjas *coyas*’ (virgens vestais do Sol).⁸⁷

A tudo isto segue-se um “*Capítulo da Justiça*”,⁸⁸ que contém os ‘castigos’ que o Inca aplicava aos que não cumpriam as suas ordens. Havia covas (*zancay*) em que animais peçonhentos comiam vivos os inimigos (*auca*), traidores (*yscai songo*), ladrões (*suua*), adúlteros (*uachoc*), bruxos (*hanpioc*) e os que falavam contra o Inca (*ynca cipcicac*) etc. Havia prisões menores, açoites, lapidação, força, puxar os cabelos dos culpados até morrerem etc.

Também havia grandes festas,⁸⁹ sagradas e profanas, ‘canções de amor’ (*haray harai*)⁹⁰ com bonitas músicas, bailes e danças, conforme as regiões do império. Descrevem-se ainda os grandes palácios (sempre com desenhos de grande valor) das diferentes cidades, os grandes depósitos de mercadorias, as estátuas, as carruagens do Inca, os tipos de presentes. Por último, descrevem-se algumas funções políticas:⁹¹ o vice-rei (*Yncap rantin*), o alcaide da corte, o aguazil-mor, o corregedor (*tocricoc*), o administrador (*suyucoc*), os mensageiros (*chasqui*) e os agrimensores (*sayua cchecta suyoyoc*) — que confirmavam os terrenos de cada um, do Inca, da comunidade. Além disso, refere os caminhos reais,⁹² as pontes suspensas etc. E conclui fazendo referência aos secretários do

Inca, ao contabilista e tesoureiro (com o seu quipoc: texto escrito em nós de cordas, onde registavam os seus cálculos, números, tributos, dívidas etc.⁹³), do visitador, do conselho real.

Guamán termina a primeira parte com um texto interpelador:

Cristão leitor, vê aqui toda a lei cristã.⁹⁴ Não encontrei que sejam tão cuidadosos em ouro e prata os índios, nem encontrei quem deva cem pesos nem mentiroso nem jogador nem preguiçoso nem puta nem puto. Dizeis que o haveis de restituir, não vejo que o restituíeis em vida nem em morte. Parece-me a mim, cristão,⁹⁵ [que] todos vós vos condenais ao inferno [...]. Em saindo a terra, logo sois contra os índios pobres de Jesus Cristo [...]. Como os espanhóis tiveram ídolos, como escreveu o reverendo padre frei Luys de Granada [...], os índios como bárbaros e gentios choravam dos seus ídolos quando lhos partiram no tempo da conquista. E vós tendes ídolos nas vossas fazendas e prata de todo o mundo.⁹⁶

Trata-se de uma crítica feroz ao novo fetichismo do capitalismo moderno, que irá imolar a humanidade do Sul e a natureza ao novo deus: o aumento da taxa de lucro (o capital). Guamán vê isso e descreve-o claramente.

Na segunda parte da sua obra magna começa, sistematicamente, a mostrar a contradição entre o cristianismo pregado e a praxis perversa da modernidade inicial. É a descrição mais desapiedada, irónica e brutal da violência da primeira expansão da cultura ocidental moderna. Começa o relato com a pergunta que o Inca Guaina Capac faz a Candía, o primeiro espanhol que chegou ao Peru: “*E perguntou ao espanhol o que é que comia; respondeu em língua de espanhol e por gestos que lhe fazia que comia ouro e prata. E assim deu muito ouro em pó e prata e baixelas de ouro*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 342).

De aí em diante é só buscar ansiosamente ‘ouro e prata’: “*Todos diziam: Índios, índias, ouro, prata, ouro, prata do Peru*”. Até os músicos cantavam o romance “*Índias, ouro e prata*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 342).

E pelo ouro e a prata já está despovoada parte deste reino, as aldeias dos pobres índios por ouro e prata (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 342).⁹⁷

Assim foram os primeiros homens; não temiam a morte com o interesse do ouro e da prata. Mas são os desta vida, os espanhóis corregedores, padres, encomendeiros. Com a cobiça do ouro e da prata vão para o inferno (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 347).

De como os índios andavam perdidos dos seus deuses e aucas e dos seus reis, dos seus grandes senhores e capitães. Neste tempo da conquista não havia Deus dos cristãos nem rei de Espanha nem havia justiça (Guamán Poma, 1980,

vol. 2: 361).

A acumulação originária do capital, da modernidade, tinha começado a sua expansão destruidora como sistema-mundo depredador. Depois do caos e da violência inicial começa “*o bom governo*” — escreve com ironia — a partir do Vice-Rei Mendoza, já que afirma:

Tontos e incapazes e pusilânimes pobres dos espanhóis, com soberba como Lúcifer. De Luzbel se fez Lúcifer, o grande diabo. Assim sois vós, que me espanto que queirais enforcar-vos e arrancar-vos vós próprios a vossa cabeça e esquartejar-vos e enforcar-vos como Judas e lançar-vos no inferno. O que Deus manda, quereis ser mais. Se não sois rei, por que quereis ser rei? Se não sois príncipe nem duque nem conde nem marquês nem cavaleiro, por que quereis sê-lo? Se sois sapateiro, alfaiate ou judeu ou mouro, não vos alceis com a terra, mas pagai o que deveis (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 405).

Guamán descobre o processo que passa do *ego conquiro*, subjetividade crescente, autocentrada, desmedida em superar todos os limites na sua soberba, até culminar no *ego cogito*, fundado no próprio Deus, como a sua própria mediação para reconstituir o mundo sob o seu domínio, ao seu serviço, para sua exploração, entre os quais as populações do Sul.

E Guamán descreve uma a uma as funções públicas e a forma como “*oprimem, roubam, castigam e violam os índios e as índias*”, pelo que “*se perderá a terra e ficará solitário e despovoado todo o reino e ficará muito pobre o rei*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 413). E depois dos primeiros tempos dos presidentes e ouvidores das Audiências, “*cristianíssimos,⁹⁸ jamais se achou que tenha vindo a favor dos pobres índios. Que, antes, todos vêm pôr mais carga nos índios e favorecer os vizinhos e os ricos e os mineiros*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 453). A Guamán escandaliza-o particularmente a forma como as autoridades, e até os outros espanhóis e os escravos, usam as mulheres dos índios, já que “*andam roubando as suas fazendas e fornicam as casadas e desvirginam as donzelas. E assim andam perdidas e tornam-se putas e parem muitos mesticecos⁹⁹ e não multiplicam os índios*”.¹⁰⁰ Os espanhóis, em especial o “*cristão [sic] encomendeiro de índios deste reino*”,¹⁰¹ são criticados pelas suas ações, que manifestam um sadismo especial, uma vez que “*castiga[m] os pobres de Cristo em todo o reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 523).¹⁰² Guamán dismantela, assim, uma a uma as injustiças de toda a ordem política e económica colonial da modernidade. Tão-pouco se salva a Igreja da sua certa, irónica e aguda crítica (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 533, ss).¹⁰³ Coleciona ainda alguns documentos sobre ‘acórdãos’ e ‘sentenças’, para dar

exemplos da opressão injusta que se exerce sobre os índios (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 670-687).

Quanto aos índios que colaboram com os conquistadores, a que chama de ‘mandõezitos’, é frequente fazerem passar-se por nobres, mesmo quando não são de famílias de incas, pelo simples facto de mandar em nome dos espanhóis. Havia incas, senhores ‘principais’, que tinham sob as suas ordens mil índios tributários (*quranga curaca*), ou quinhentos, ou ‘mandões maiores’ que tinham cem índios, ou ‘mandõezitos de cinquenta índios’, de dez e de cinco (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 688, ss). São também os *curacas* que dirigem as minas e as prestações de trabalho impostas aos índios (*obrajes*). Também os havia exploradores, ladrões, ‘borrachos’, mentirosos, ‘fingidores’, salteadores de caminhos, “*que levam os bens dos pobres índios*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 736).¹⁰⁴ Como sempre, segue-se a lista de ‘senhoras, rainhas ou *coyas*’, as mulheres dos ‘mandõezitos’, a que se chama ‘donas’ (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 707, ss).

Para cúmulo, os índios cristãos, colaboracionistas, postos pelos espanhóis para fazer ‘justiça’,¹⁰⁵ dada a corrupção generalizada (que não era permitida no tempo dos incas), nem sempre cumprem as suas funções.

Por último, Guamán capataz refere-se aos próprios índios, os do povo pobre. “*Se os padres, os curas das doutrinas e os referidos corregedores e encomendeiros e espanhóis o deixassem, haveria santos e grandes letrados e cristianíssimos. Mas os ditos tudo estorvam com os seus tratos*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 764).

Que ainda assim os índios sejam bons e ‘políticos’, deve-se mais à lembrança dos seus antigos costumes, apesar de todas as extorsões que os conquistadores exercem sobre eles. A modernidade neste caso é causa de corrupção e destruição. A seguir Guamán descreve as crenças, ‘a partir de baixo’, a partir dos indígenas (como antes tinha descrito os deuses e as *uacas* do tempo dos incas): o Cristo crucificado, a Trindade, Santa Maria, os santos, os purgatórios, as devoções, o baptismo, a esmola. Apesar de tantas verdades, agora as aldeias estavam cheias de pobres que pediam esmola (como referido, não havia possibilidade de haver pedintes no tempo dos incas): “*Disto têm a culpa os ditos visitantes da santa madre igreja por não visitarem os pobres, enfermos, parálíticos, coxos e mancos e velhos e cegos, órfãos de cada aldeia*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 791).

Isto mostra-nos uma grande miséria entre os índios. Miséria que era impossível no tempo do Inca. A situação do índio tinha piorado visivelmente com a presença da modernidade. Assim, apareceram os “*crioulos e crioulas índios, índios nascidos nesta vida do tempo dos cristãos*”, que se corrompem facilmente porque perderam a sua comunidade, transformaram-se em *yanaconas*,¹⁰⁶ em bêbados, viciados em coca, e “*o mais cristão, ainda que saiba ler e escrever, trazendo um rosário e vestindo como espanhol, com gola, parece santo, [mas] na bebedeira fala com os demónios e reverencia às guacas*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 809). Por isso já são poucos “*os índios filósofos, astrólogos que sabem as horas e domingos e dias e meses, anos, para semear e para colher as comidas de cada ano [...]*.”¹⁰⁷ Esta análise crítica termina com a descrição do estado lamentável das índias, indicando que o seu autor “*andou no mundo pobre [...] com os demais pobres índios para ver o mundo e alcançar e escrever este livro e crónica, para serviço de Deus e de sua Majestade e o bem dos pobres índios deste reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 845).

Na terceira parte, a partir da utopia do passado¹⁰⁸ e da negatividade do nefasto presente, Guamán imagina agora um projeto futuro de “*bom governo*”, a partir do horizonte utópico futuro da “*Cidade do céu para os bons pecadores*”¹⁰⁹ e da “*Cidade do Inferno*”¹¹⁰ [para] o rico avarento, ingrato, [para] a luxúria, soberba, castigo dos pecadores com soberba e dos ricos que não temem a Deus”.¹¹¹ A alegação ocupa a primeira parte (“*Consideração do cristão do mundo que existe Deus*”¹¹²). Entenda-se que a modernidade é colocada ‘no inferno’.

Segue-se o “*capítulo da pergunta*”,¹¹³ em que Guamán Poma argumenta numa lógica política de alta densidade racional, perante um leitor crítico, acerca dos problemas mais graves que se foram descobrindo no mundo colonial da modernidade, narrados na sua *Crónica*. Põe na boca do rei de Espanha ‘perguntas’ lançadas ao ‘autor’ [Guamán], que mereceriam ser tratadas em particular, mas dada a extensão deste trabalho não as podemos comentar.

Por último, descreve com tristeza “*o mundo [a que] volta o autor*”, o seu pobre ponto de partida, o povo ‘dos pobres de Cristo’, depois de terem passado mais de trinta anos, tempo durante o qual percorreu, pobre, todo o Peru para informar o rei de Espanha e lhe propor corrigir tanta desordem.

Essas ‘correções’, possíveis, denominam-se ‘Considerações’. Como em toda

a sua obra, essas propostas enquadram-se a partir de um horizonte que ganha o seu sentido a partir de uma profunda sabedoria cósmica, e que começa logo no início: “*Criou Deus o céu e todo o mundo e o que há nele*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 852). Aqui divide o tempo em dez idades, tendo o ‘Peru’ como eixo — e já não a modernidade nem o judaico-cristianismo. As quatro idades já conhecidas (da *Uari Vira Cocha* até à *Auca Runa*); a quinta dos Incas; a sexta do *Pachacuti Ruma* (a idade em que se pôs tudo de ‘cabeça para cima’ e tudo foi posto ‘ao contrário’: trata-se de uma revolução cósmica anterior à conquista); a sétima é a da própria ‘conquista cristã *runa*’; a oitava é a das guerras entre os conquistadores no Peru; a nona é a da ‘justiça cristã, o bem-estar’ (leia-se esta expressão com sentido irónico) da primeira época colonial; a décima é a da ordem colonial imposta. Guamán começa, a partir do quadro da origem e do processo do ‘universo’ (*pacha*), com uma primeira ‘consideração’: o serviço aos ‘pobres enfermos e peregrinos’, que cumpre com a ‘lei antiga¹¹⁴ e a lei de Deus’, com o *corpachanqui* (‘Deves hospedá-los!’). As ‘obras de misericórdia’ são o critério final da alegação de Guamán, a compaixão perante o fraco, o doente, o pobre. Nesta exigência ética e política coincidem a ‘lei antiga’ do Peru e o melhor do cristianismo reinterpretado por este autor. Na verdade, Guamán tinha uma interpretação messiânica do cristianismo, uma *Teologia da Libertação* explícita antecipada.

Morreu Jesus Cristo pelo mundo e pelos homens. Passou tormentos e mártir [...]. Nesta vida andou **pobre, perseguido**. E depois do dia do juízo virá [...] para **pagar aos pobres desprezados** (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 876). O primeiro sacerdote do mundo foi Deus e o homem vivo, Jesus Cristo, sacerdote que veio do céu **pobre** e amou mais o pobre do que o rico. Foi Jesus Cristo, o Deus vivo, que veio buscar as almas e não a prata do mundo [...]. São Pedro [...] deixou tudo aos pobres [...]. E todos [*os apóstolos*] foram pobres e não pediram salário nem renda nem procuravam bens (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 899).

E termina:

Quem defende os pobres de Jesus Cristo serve a Deus. Esta é a palavra de Deus no seu evangelho e, defendendo os índios de vossa Majestade, serve a vossa coroa real (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 906).

Além disso, recomendava que se ordenassem as instituições com uma certa unidade, uma vez que antigamente tudo se entendia porque estava sob o poder paterno de um só Inca, enquanto que na desordem da modernidade colonial “*há muitos Incas : corregedor Inca, doze tenentes são Inca, o irmão ou o filho do corregedor e mulher e o escrivão são Inca [...]*”.¹¹⁵ Também era necessário que se tivesse consciência que, com a presença dos europeus, tudo piorou para os

índios: “*considera que os índios têm [agora] tantos pleitos nesta vida. No tempo dos Incas não os tinha*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857).

Mas o grande argumento político para o “*bom governo*” consistia na ‘restituição do poder’ aos incas:

Que tendes de considerar que todo o mundo é de Deus e assim Castela é dos espanhóis e as Índias são dos índios e a Guiné é dos negros. Que cada um destes são legítimos proprietários, não tanto apenas pela lei [...]. E os índios são proprietários naturais deste reino e os espanhóis naturais de Espanha. Aqui neste reino são estrangeiros, **mitimays** (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857-858).

A partir da compreensão Inca da espacialidade geopolítica mundial, Guamán tenta justificar o seu projeto contando estrategicamente com o apoio do Rei de Espanha. Assim como antigamente o Império Inca tinha sido o ‘centro’ do universo (*Pacha*), com o seu ‘Umbigo’ (*Cuzco*), a partir do qual se estendiam as ‘quatro partes’ do mundo (em direção aos quatro pontos cardeais, como na China ou entre os Astecas no ‘*altepetl*’¹¹⁶), formando uma ‘cruz cósmica’, assim agora propunha, extrapolando essas estruturas geopolíticas imaginárias num mundo mais global, e colocando no ‘centro’ o Rei Filipe de Espanha, com as suas ‘quatro partes’ ou reinos (os incas, que retomavam o poder na América toda, os cristãos à volta de roma, os africanos da Guiné e os Turcos até à Grande China).¹¹⁷ Um ‘monarca do mundo’ com ‘quatro’ reinos (eram uma projeção globalizada do Império Inca, mas ao mesmo tempo propunha-se a restituição, como opinava Bartolomé de Las Casas, da autonomia dos incas, ainda que fosse ‘debaixo da sua mão mundo’¹¹⁸ do Rei de Espanha): “*Porque é Inca e rei, que nem outro espanhol e padre tem que entrar porque o Inca era proprietário e legítimo rei*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 858). Entrevê-se então claramente um projeto de libertação política futura — a atual ‘segunda emancipação’, a primeira cumpriu-se parcialmente em 1810, a segunda inclui a emancipação dos povos originários, anunciada por Evo Morales na Bolívia, um aymara, e não um quechua como Guamán.

A não ser possível esta ‘restituição’ era necessário pensar numa multitude de medidas a todos os níveis da estrutura administrativa, política, eclesiástica, militar, sexual, educativa etc., que Guamán, com paciência infinita, se ocupa a descrever nestas ‘considerações’. Como exemplo, uma última citação:

Considera isto que o corregedor entra a dizer: ‘Que eu te farei justiça’, e rouba. E o padre entra: ‘Eu te farei cristão. Batizarei e casarei e doutrinarei’, e rouba e desonra e toma mulher e filha. O encomendeiro e os demais espanhóis dizem: ‘Justiça, que sirva ao rei porque sou seu vassalo’. E rouba e furta quanto têm. E pior os caciques [índios] e mandões; arruinam de todo os pobres

desventurados índios (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 893).

Horkheimer e Adorno, em San Diego, não expressaram com tanta clareza a face mais obscura da modernidade, nem na sua *Dialéctica da Modernidade* (1998). Por isso, depois destas dramáticas ‘considerações’, Guamán passa ao segundo ponto, organizado com base em quinze perguntas que o autor põe na boca do Rei Filipe. Diz a segunda delas:

‘Diga-me, Dom Filipe [Guamán] Ayala, naquele tempo, como havia tantos índios nos tempos do **Inca**?’ Digo a Vossa Majestade que naquele tempo era só o **Inca** rei [...]. Mas vivia-se na lei e nos mandamentos dos **Incas**. E como havia um rei, serviam descansadamente neste reino e multiplicavam e havia fazenda e de comer, filhos e mulheres suas (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 896).

Na quinta pergunta, o Rei indaga:

‘Diga-me, autor, como se farão ricos os índios?’ Saiba Vossa Majestade que têm de ter fazenda em comunidade, que eles chamam de *sapci*, com sementeiras de milho e trigo, batatas, pimentos, **magno**, algodão, vinhas, **coca**, árvores de fruto (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 898).

O “*bom governo*”, por parte dos membros da modernidade, e nisso poderia resumir-se tudo, consistiria em “*que todos os espanhóis vivam como cristãos*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 902). Mas, se isto acontecesse, a modernidade como tal viria abaixo, não haveria acumulação de riqueza no centro. Vê-se então que Guamán, como Karl Marx, organiza a sua estratégia argumentativa seguindo o mesmo princípio que o crítico de Trier: colocar o que pretende ser cristão numa contradição performativa evidente entre os seus atos perversos e os atos éticos prescritos pelo próprio cristianismo.¹¹⁹

Que mundo encontrou o ‘autor’ ao regressar ao seu povo?

Trinta anos que estive ao serviço de Sua Majestade, encontrou tudo no chão, entrando-lhe nas suas casas e sementeiras e pastos. E encontrou os seus filhos e filhas esfarrapados, servindo a índios **picheros**. Os seus filhos e sobrinhos e parentes não o conheceram porque chegou muito velho; teria oitenta anos de idade, completamente encanecido e fraco e andrajoso e descalço (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 1008).

E não é tudo, já que a sua obra, a sua *Crónica*, ficará sepultada numa biblioteca de Copenhaga até 1908. O mundo dos pobres ‘índios’, os ‘pobres de Cristo’ em plena modernidade, ainda irá esperar séculos para que se faça justiça...

6. Conclusões

Também se poderia considerar o pensamento da sabedoria dos próprios povos originários americanos que não sofreram o impacto do cristianismo (ao contrário do que acontecia com Guamán Poma). Eles significam uma ‘reserva de futuro’, crítica pela sua exterioridade radical. Mas o relato fica por aqui.

Parece que em 1616 Filipe Guamán Poma de Ayala concluiu a sua *Crónica*. No ano anterior o jovem René Descartes abandonava, quase com vinte anos, os seus estudos no colégio jesuíta de La Flèche. Nada sabia, nem podia saber, o novel filósofo, de todo um mundo periférico e colonial que a modernidade tinha instaurado. O seu futuro *ego cogito* iria constituir um *cogitatum* que, entre outros entes à sua disposição, situaria a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis, dos índios na encomienda, da mita ou da fazenda latino-americana, ou dos escravos africanos na ‘casa grande’ das plantações do Brasil, do Caribe ou da Nova Inglaterra. Às *costas* da modernidade iria tirar-se para sempre aos sujeitos coloniais o seu ‘ser humano’, até hoje.

Se a suspeita que pretendi introduzir for verdadeira, iria derramar muita luz sobre novas investigações sobre o sentido da modernidade filosófica. Se a modernidade não começa filosoficamente com Descartes — e este deve ser situado como o grande pensador do *segundo momento* da modernidade *inicial*, quando já se tinha produzido irreversivelmente a ocultação, não do ‘ser’ heideggeriano, mas do ‘ser *colonial*’ —, deveria iniciar-se todo um processo de *descolonização filosófica*. A Holanda do século XVII à volta de Amesterdão, a da Companhia das Índias Orientais, seria um mundo surgido posteriormente à crise da Espanha dos reis hispânicos do século XV e do Império de Carlos V (o Império-Mundo de Wallerstein) que abriram a Europa ao amplo horizonte do primeiro *Sistema-Mundo*, colonialista, capitalista, eurocêntrico, moderno. O ano de 1637 do *Le Discours de la Méthode*, publicado nos Países Baixos, a partir de uma ordem já dominada pela burguesia triunfante, não seria a origem da modernidade mas, sim, o seu *segundo momento*. O paradigma solipsista da consciência, do *ego cogito*, inaugura o seu desenvolvimento esmagador, desbastador, durante a modernidade europeia posterior e chegará, já bastante alterado, até Hume, Kant, Hegel, Sartre ou Paul Ricoeur. No século XX será criticado radicalmente por Levinas que, partindo da quinta meditação das *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl (1963),¹²⁰ tenta abrir-se ao Outro, também ao Outro da modernidade europeia... mas ainda na Europa. O holocausto judeu será, de qualquer modo, um desastre irracional intra-europeu, fruto longínquo do Iluminismo — conforme é exposto por Horkheimer e

Adorno. No entanto, o próprio Levinas — e toda a Escola de Frankfurt nas suas três gerações — não consegue superar a modernidade por não ter observado a colonialidade do exercício do poder ocidental. Levinas permanece inevitavelmente eurocêntrico, ainda que descubra a irracionalidade da totalização da subjetividade moderna, mas não se pode situar na exterioridade da Europa metropolitana, imperial, capitalista.¹²¹

Referências bibliográficas

AUGUSTINE, Saint. *De Trinitate* (On the Trinity: Books 8-15, org. G. B. Matthews e trad. S. McKenna). Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

APEL, Karl-Otto; DUSSEL, Enrique. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 2005.

ARISTÓTELES. *Política* (obras de Aristóteles). Trad. P. Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1874.

———. *Ethica Nicomachea: translationis antiquioris quae supersunt B. Librorum II-X reliquiae sive 'Ethica Hoferiana' et 'Ethica Borghesiana'* (Burgundius Pisanus translator Aristotelis). Brepols: Turnhout, 2003 (Aristoteles latinus database). Disponível em: <<http://www.library.wisc.edu/databases/launch/ald.w3l>>. Acesso em: 22 out. 2008.

ARNIM, J. Von. *Stoicorum veterum Fragmenta*. Estugarda: Teubner, 1964.

ARRIGHI, Giovanni. *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of our Times*. Londres: Verso, 1994.

CARVALHO, Mário de. “Intellect et Imagination”, *Rencontres de Philosophie Médiévale*, 11 (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de La Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)). Porto, agosto 2002). Turnhout: Brepols Publishers, 2006, p. 119-158.

———. “Aos Ombros de Aristóteles (sobre o não-Aristotelismo do Primeiro Curso Aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 32, p. 291-308, 2007.

CASTRO Gomes, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editora Pontifica Universidade Javeriana, 2003.

COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DAMÁSIO, António. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Harcourt Inc., 2003

DESCARTES, René. *Œuvres et Lettres de Descartes*. Paris: La Pléiade/Gallimard, 1953.

———. *Œuvres de Descartes*. In: ADAM, Ch.; TANNERY, P. (org.). Paris: J. Vrin, 1996. 11 v.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana. La Política Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomas, Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1977.

———. *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983.

———. *The Invention of the Americas: eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*. Trad. M. D. Barber. Nova Iorque: Continuum, 1995.

———. *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1998.

- . *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brower, 2001.
- . *20 tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006.
- . *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta, 2007a.
- . *Materiales para una Política de la Liberación*. Madrid-México: Plaza y Valdés, 2007b.
- EDELMAN, Gerald M. *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*. Nova Iorque: Basic Books, 1992.
- FERRATER y Mora, José. “Suárez et la Philosophie Moderne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2), p. 155-248, 1963.
- FONSECA, Pedro de. *Commentariorum Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristotelis*. Roma: Franciscum Zanettum, 1577.
- . *Instituições Dialécticas*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964. v. 1-2.
- . *Isagoge Filosófica*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1965.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. Madrid: BAC, 1966.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- GILSON, Etienne. *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: J. Vrin, 1951.
- GOMES, Joaquim Ferreira (org.). *Instituições Dialécticas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1964.
- HABERMAS, Jürgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in Zwanzig Bände*. Frankfurt: Suhrkamp verlag, 1970. v. 1-20.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialectic of Enlightenment*. Trad. John Cumming. Nova Iorque: Continuum, 1998.
- HUANG Tsung-His. Ming-i tai-fang lu. In: BARY, W. T. (org.). *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Haia: Martinus Nijhoff, 1963.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Del Único Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- . *De Thesauris*. Madrid: CSIC, 1954.
- . *Obras Escogidas*. Madrid: BAE, 1957. v. 1-5.
- . *De Regia Potestate*. Madrid: CSIC, 1969.
- . *Apología*. Madrid: Alianza, 1989.
- LOCKHART, James. *Spanish Peru, 1532-1560: A Social History*. Madison WI: University of Wisconsin Press, 1994.
- LOYOLA, Inácio de. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1952.

- MARIZ, Antonii (org.). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros physicorum Aristotelis de Coelo*. Coimbra: Universitatis Typographi, 1592-1606. v. 1-8.
- MARX, Karl. *Marx Engels Werke (MEW)*. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- MAYOR, Juan. *Ioannis Maioris in Secundam Sententiarum*. Paris: Parvus et Ascensius, 1510.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- . *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard/Pléiades, 1967.
- PÄRSSINEN, Martti. *Tawantinsuyu. The Inca State and its political organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae, 1992.
- PAW, Cornelius de [1771]. *Europa y Amerindia: el Indio Americano en textos del siglo XVIII* (org. J. E. Juncosa). Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1991.
- POMA DE AYALA, Filipe Guamán [1615]. In: MURRA, J. V.; ADORNO, R. (orgs.). *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Trad. J. L. Urioste. México: Siglo XXI, 1980. 3 v.
- GÓMEZ, Pereira [1749]. *Antoniana Margarita*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela/Fundación Gustavo Bueno, 2000.
- PEREIRA, Miguel B. *Pedro da Fonseca. O método da filosofia*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1967.
- S/A. *Recopilación de las Leyes de Indias*. Madrid: Edición del Consejo Hispanidad, 1942.
- SANCHES, Francisco. *Quod Nihil Scitur*. Lugduni: Ant[onium] Gryphium, 1581.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- SUÁREZ, Francisco. *Metaphysicarum Disputationem IOANNEM; RENAUT, Andream* (orgs.). Salamanca, 1597. v. 1-2.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trad. T. Parsons. Londres: G. Allen & Unwin, 1930.

A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*

Nelson Maldonado-Torres

Até hoje, a fundamentação ontológica tem considerado o Centro como ponto de chegada e de partida. O ‘Ser’ tem sido, na verdade, o Centro. O ‘Pensamento’ tem sido um Pensamento Central. No Centro se encontraram ambos. Fora do Centro, encontra-se o ente, o contingente e o subdesenvolvido; aquilo que só passou a ser reconhecido através do Centro.

Na sua globalidade, a metafísica impôs uma fundamentação filosófica que passa pelo Centro. A teoria do conhecimento, em todas as suas formas, impôs e continua a impor um Centro Esclarecido. A ética, por sua vez, impõe um Centro através do qual os valores se fazem valer.

(Agustín T. de la Riega, *apud* Ardiles et al., 1973: 216)

Introdução

TORNOU-SE UMA VERDADE CORRIQUEIRA reconhecer que a teoria social sofreu, de um modo genérico, uma viragem espacial comparável à viragem linguística sofrida pela filosofia ocidental. No campo da filosofia também estão a emergir, gradualmente, reflexões em torno do modo como as ideias sobre a espacialidade modelaram o pensamento filosófico. Durante demasiado tempo, a disciplina da filosofia agiu como se o lugar geopolítico e as

ideias referentes ao espaço não passassem de características contingentes do raciocínio filosófico. Evitando, e bem, o reducionismo das determinações geográficas, os filósofos têm tido tendência para considerar o espaço como algo demasiado simplista para ser filosoficamente relevante.¹ De facto, exigem outras razões relevantes para explicar a alergia ao espaço enquanto fator filosófico provido de significado. Há questões referentes ao espaço e às relações geopolíticas que enfraquecem a ideia de um sujeito epistémico neutro, cujas reflexões não são mais do que a resposta aos constrangimentos desse domínio desprovido de espaço que é o universal. Tais questões também põem a descoberto as formas como os filósofos e os professores de filosofia tendem a afirmar as suas raízes numa região espiritual invariavelmente descrita em termos geopolíticos: a Europa.² A ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção de conhecimento vai a par com a falta de reflexão crítica quanto ao empenhamento da filosofia e dos filósofos ocidentais com a Europa enquanto local epistémico privilegiado.

Embora a introdução da espacialidade como fator significativo na compreensão da filosofia seja um importante avanço para a disciplina, pode ser um passo limitado se promover a reafirmação de um novo sujeito epistémico neutro, capaz, por si só, de cartografar o mundo e estabelecer associações entre pensamento e espaço. Isto constitui um risco não apenas para a filosofia, mas também para a teoria social. A ideia não é substituir a suposta neutralidade do filósofo pela imagem igualmente mítica do cartógrafo científico neutro. A introdução da espacialidade enquanto fator significativo na compreensão da filosofia e na produção da teoria social pode vir a ser o novo *locus* da ideia de um observador ou observadora distanciado(a) que só é capaz de examinar as intrincadas relações entre conhecimento e ideias de espaço porque, no fundo, se encontra para lá dessas relações. É minha convicção que este tipo de crença na imparcialidade tende, em última análise, a reproduzir uma cegueira, não a respeito do espaço enquanto tal, mas a respeito dos modos não-europeus de pensar e da produção e reprodução da relação colonial/imperial, ou daquilo a que, na esteira da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, gostaria de designar por *colonialidade*.³

Este artigo concerne ao que denomino por *esquecimento da colonialidade* por parte tanto da filosofia ocidental como da teoria social contemporânea. De facto, neste contexto só posso oferecer breves análises, desejavelmente suficientes para clarificar quer as minhas críticas relativamente às tendências

modernas e contemporâneas da filosofia e da teoria social, quer as minhas sugestões sobre como ultrapassar tais limitações. Na primeira seção do artigo, procedo a uma análise crítica de pensadores influentes da aludida viragem linguística. Centro-me na relação entre a ontologia de Martin Heidegger e a ética metafísica de Emmanuel Lévinas. A minha intenção é demonstrar que se, por um lado, a ontologia heideggeriana e a ética de Lévinas deram uma base sólida à viragem linguística e forneceram meios engenhosos de ultrapassar os limites da ideia ocidental de Homem, por outro, as suas filosofias permaneceram cúmplices de formações espaciais de cariz imperial. As filosofias de um e outro encontram-se marcadas pelo esquecimento da colonialidade. Na segunda seção, apresento um apanhado teórico da colonialidade, relacionando-a com o conceito de modernidade. Aí estabeleço uma distinção entre esta perspectiva crítica e as teorias críticas que concebem o global como uma rede pós-imperialista de relações, nomeadamente a obra *Império* de Michael Hardt e Antonio Negri. Na terceira e últimas seções, proponho uma alternativa à política de identidade ocidental tal como se encontra expressa no projeto da busca de raízes no Ocidente. Em vez de legitimar a busca de raízes europeias e norte-americanas e a respectiva ligação com um ponto de vista pretensamente universal, irei defender uma noção de diversalidade radical. A diversalidade radical é uma crítica das raízes que põe a claro não só a colonialidade mas também o potencial epistémico das epistemas não-europeus.

1. Entre Atenas e Jerusalém: Heidegger, Lévinas e a busca de raízes

A obra de Martin Heidegger ocupa um lugar central na lista de filósofos cujo trabalho influenciou a criação e propagação da perspectiva comumente conhecida como viragem linguística, especialmente nas suas variantes hermenêutica e desconstrucionista. Heidegger começou por atingir notoriedade internacional quando mudou as bases da filosofia, deslocando-as da epistemologia para uma forma de reflexão ontológica que oferecia novos modos de pensar o sujeito, a linguagem e a historicidade (Heidegger, 1996a). Para ele, a questão do significado do Ser representava o resgate de um ponto de partida radical caído em esquecimento devido à tradição da metafísica ocidental. Este ponto de partida fornecia os meios para responder à crise da modernidade, pois propunha uma posição filosófica indicadora de modos alternativos de ser e de

agir. Heidegger não estava a pensar especificamente na ética quando considerou modos de ser alternativos que desafiavam os parâmetros da modernidade. Os seus escritos procuraram, sim, formular posições do sujeito não inspiradas no primado do sujeito nem no modelo de ser humano que é dominante na modernidade, isto é, o modelo do Homem.

A chave para escapar aos problemáticos efeitos da metafísica e à concepção moderna de homem que, segundo Heidegger, sustentavam o ideal da vida moderna em termos de avanço tecnológico, residia em deslocar a reflexão filosófica das questões epistemológicas para as ontológicas. O que não significa que Heidegger não tivesse nada a ver com a epistemologia; em vez de propor a epistemologia como filosofia primeira, explorou as questões epistemológicas em termos do horizonte de questionamento aberto pela questão do significado do Ser. Embora os primeiros esforços de Heidegger neste sentido tenham conferido uma importância central à antropologia, a sua crítica da epistemologia e da ideia de Homem — o sujeito da epistemologia europeia moderna — levou-o a passar de uma perspectiva que via a existência humana como uma abertura ao Ser, para a própria linguagem e para a linguagem enquanto *lugar* da reflexão ontológica. Depois da viragem — a chamada *Kehre*— heideggeriana, a viragem ontológica acabou por representar também uma viragem linguística.⁴

A linguagem, como Heidegger viria a afirmar, é a casa do Ser, e os seres humanos não são tanto senhores dela como seus pastores. Ao voltar-se desta forma para a linguagem, Heidegger acreditava ter encontrado uma abertura que lhe permitia expressar uma alternativa à filosofia ocidental de orientação metafísica e epistemológica que fazia com que, em última análise, os seres humanos se tornassem prisioneiros das suas próprias criações. À semelhança de outros filósofos ocidentais que o antecederam, Heidegger acreditava estar a defrontar-se com um momento único e que as perspectivas filosóficas desempenhavam um papel fundamental na sustentação de ideias e projetos históricos definidores desse momento. O momento em causa era, a seu ver, a crise da Europa expressa no niilismo ocidental e no desenraizado cosmopolitismo dos modelos liberais de Estado-nação desenhados no contexto da revolução Francesa (Bambach, 2003: 6). Charles Bambach examinou com minúcia as ligações entre o pensamento de Heidegger e os termos com que este definiu e procurar enfrentar aquilo que considerava ser a crise da Europa. Uma breve exploração das teses de Bambach a respeito do projeto e do discurso filosófico de Heidegger elucidar-nos-á de que a viragem ontológica e linguística

de Heidegger não pode ser compreendida na totalidade sem que se perceba na sua obra uma viragem geopolítica que veio conferir uma nova base ao racismo.

Em *Heidegger's Roots*, Bambach analisa a obra de Heidegger no contexto de debates políticos e intelectuais em torno da crise da Europa. Vários pensadores alemães concebiam esta crise não como a crise da Europa *per se*, mas como uma crise do centro da Europa (Bambach, 2003: 137). Para eles, no centro da Europa encontravam-se a Alemanha e o *Volk*⁵ alemão. A crise da Europa viria, desta forma, a ser entendida como uma crise do *Volk* alemão e do ambiente rural em que grande parte dele vivia. Neste contexto, era importante o mito ateniense da autoctonia, segundo o qual o fundador de Atenas, Erictónio, se havia concebido a si próprio a partir da terra (Bambach, 2003: 52). Este mantinha uma relação indígena com a terra e a paisagem atenienses. A visão do mito é clara: a grandeza de Atenas dependia de uma relação igualmente íntima entre os cidadãos de Atenas e o seu solo. Na Alemanha, muitos pensadores consideravam a crise política do seu país em termos similares. Só a afirmação das raízes da terra poderia resistir à força do niilismo e do cosmopolitismo desenraizado do Iluminismo francês. E essas raízes encontravam-se, precisamente, no mundo dos gregos. Bambach refere que

Numa época em que a cultura alemã se desenvolvia sem o enquadramento de um Estado-nação unificado, uma série de filósofos e escritores recorria aos termos da sua visão da Antiguidade para afirmar os seus ideais nacionais. No contexto desta helenomania alemã, fortalecida pela invasão napoleónica de 1806, Fichte, Hegel e os seus contemporâneos viriam a invocar o mito de uma singular afinidade greco-germânica enraizada quer na linguagem, quer na Heimat (Bambach, 2003: 116).

Uma das principais observações de Bambach é a de que a viragem ontológica e linguística de Heidegger representa uma expressão original da procura de um lar ou pátria (*Heimat*).⁶ Enquanto Erictónio continua a ser o modelo para o mito político das raízes firmadas na terra, Heidegger considera que o pensamento pré-socrático, ‘que brota da *arche* do próprio ser’, é a raiz genuína do pensamento — um modo de pensar que iria contrastar fortemente com a metafísica e a epistemologia ocidentais (Bambach, 2003: 112).

A localização de uma *arche* na Grécia esteve por trás da tentativa de tornar a Alemanha (a língua alemã e o *Volk* alemão) na nova *arche* da Europa. A geopolítica de Heidegger é, como refere Bambach, uma política baseada na relação íntima entre o povo, a sua língua e a sua terra. A geopolítica é, simultaneamente, uma política da terra e uma política de exclusão. Havia que

proteger a Alemanha do “*espírito francês do Iluminismo e da latinidade tanto da cultura gaulesa como da igreja católica*” (Bambach, 2003: 117). A geopolítica também se torna, para Heidegger, uma política de um racismo e de um imperialismo epistémicos. O racismo e o imperialismo epistémicos não são modalidades novas do mundo de Heidegger. De certa maneira, foram parte intrínseca da modernidade ocidental, antecedendo os excessos tecnológicos ocidentais que Heidegger achava tão problemáticos. Ao explicar a crise da Europa em termos de niilismo e de tecnologia, e não nos termos desse racismo epistémico, Heidegger sentiu-se justificado na aventura que foi fazer à Europa o que a Europa fizera ao resto do mundo: a subordinação epistémica. A entrevista que deu à revista *Der Spiegel* deixa isto bem claro.

Spiegel: É precisamente no mesmo sítio em que o mundo tecnológico teve origem, que ele, a seu ver, tem de...

Heidegger: ... ser transcendido [aufgehoben] no sentido hegeliano do termo, não posto de parte, mas transcendido, ainda que não só através do homem.

S: Atribui aos Alemães, em particular, uma tarefa especial?

H: Sim, no sentido do diálogo com Hölderlin.

S: Acredita que os Alemães estão especialmente qualificados para esta inversão?

H: Tenho em mente sobretudo a relação íntima da língua alemã com a língua dos Gregos e com o pensamento deles. Hoje, os Franceses voltaram a confirmar-me isso mesmo. Quando começam a pensar, falam alemão, sendo certo que não o conseguiriam fazer na sua própria língua.

S: O que nos está a dizer é que foi por isso que teve uma influência tão forte nos países de língua românica, em especial entre os Franceses?

H: Porque eles vêm que já não conseguem sobreviver no mundo contemporâneo com toda aquela sua grande racionalidade, quando se trata de compreender o mundo na origem do seu ser (Heidegger, 1993a).

A ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da modernidade. Há séculos que esta lógica é aplicada ao mundo colonial. Heidegger retomou esta tradição mas transformou-a de modo a, através do germanocentrismo, poder fazer ao resto da Europa o que a Europa tinha feito a uma grande parte do globo. Esta viragem epistémica não surpreende, se considerarmos que, não muitos anos antes de Heidegger ter feito estas afirmações, os Alemães tinham ocupado Paris. De facto, em certos aspectos, como Aimé Césaire tão bem fez notar, os Alemães tentaram fazer à Europa, no plano político, aquilo que a Europa tinha feito ao mundo colonial (Césaire, 1978). Heidegger levou por diante este projeto, mas num sentido filosófico mais estrito. Na verdade, esta interpretação epistémica do projeto não o torna menos

ideológico ou racista.

As atitudes heideggeriana e nazi em relação à Europa tiveram antecedentes. Entre os finais do século XVI e o século XIX, os Franceses e os Ingleses haviam traçado uma linha divisória entre a Europa do Norte e a Europa do Sul.⁷ A diferença foi surgindo gradualmente através da propagação da lenda Negra, do prestígio do avanço tecnológico e da asserção do poder colonial em África e no Sudeste Asiático. Os Franceses e as revoluções industriais forneceram justificações acrescidas para que Portugal e Espanha fossem marginalizados da história da modernidade. O aparecimento de novas disciplinas no sistema universitário ocidental moderno durante o século XIX e a sua contínua expansão ao longo do século XX só vieram cimentar a posição subalternizada da Europa do Sul. A viragem linguística de Heidegger repete alguns destes padrões. A diferença é que, enquanto alguns estabeleciam uma divisão entre Europa do Norte e Europa do Sul, ele e outros pensadores conservadores alemães postulavam a metafísica da *Mittleuropa*. Para Heidegger, o novo início está no meio. E o meio é, precisamente, o que é ameaçado, primeiro pelos ideais franceses e depois pelas forças estrangeiras. Os pensadores conservadores alemães insistiram, desde cedo, na ameaça da *Zivilization* da França contra a *Kultur* da Alemanha. Como Bambach assinala, Heidegger não só comungou desta posição, como também chamou a atenção para a ameaça de duas potências emergentes: a União Soviética, por um lado, e os Estados Unidos da América, por outro.

A União Soviética tinha-se tornado uma importante força política após a revolução Bolchevique de 1917. Depois de Hitler ter quebrado o Tratado de Versalhes, na década de 30, a França fez um pacto com a União Soviética. O objetivo era, claramente, deixar a Alemanha isolada no centro. Em 1936, consciente da aliança entre o cosmopolitismo desenraizado da França e a ‘asiática’ União Soviética, Heidegger afirmava:

O nosso **dasein** histórico sente, com uma clareza e apreensão crescente, que o seu futuro equivale a uma nua e crua alternativa: ou o salvamento da Europa, ou a sua destruição. Porém, a possibilidade de salvamento exige duas coisas:

1. A preservação dos **Völker** europeus contra os asiáticos.
2. A superação do seu próprio desenraizamento e fragmentação.

Sem essa superação será impossível concretizar essa preservação. (Heidegger, 1993b, apud Bambach, 2003: 167-168).

Embora Heidegger tenha mantido o seu germanocentrismo até ao fim,

algumas das ideias centrais da sua posição traduziu-as para uma forma mais alargada de eurocentrismo. É certo que o seu eurocentrismo ainda pressupunha um forte germanocentrismo. De certa forma, a defesa da Europa tornou-se um prolongamento da sua diatribe contra o pensamento francês sobre quem era o dono do legado europeu. O pacto da França com a União Soviética indicava bem quão pouco europeu aquele país se mostrava capaz de ser. O mais desconcertante em tudo isto é que, para Heidegger, a ameaça mais perigosa para a Europa não vinha não do anti-semitismo e das políticas imperiais de Hitler, mas da reação da França à violação do Tratado de Versalhes pelo *Führer*.

Heidegger foi muito claro também em relação à ameaça dos Estados Unidos. Em 1942, após a entrada dos Americanos na Segunda Guerra Mundial, escrevia: “*sabemos hoje que o mundo anglo-saxónico do Americanismo decidiu aniquilar a Europa, ou seja, a pátria [Heimat], e isso significa: o princípio de um Mundo Ocidental*” (Heidegger, 1996b, *apud* Bambach, 2003: 177). Bambach resume o ponto de vista de Heidegger sobre a América da seguinte forma:

Apoiando-se numa série de declarações de Hegel, Burckhardt, Nietzsche, Scheler, Jünger, Rilke, entre outros, Heidegger considerava a América (termo com que pretendia designar Estados Unidos) uma terra sem história, uma cultura sem raízes, um povo aprisionado nas garras mortíferas de uma mobilização total, preocupado com o tamanho, a expansão, a magnitude e a quantidade ... Visto no contexto da sua interpretação geopolítica da **Mitteleuropa**, o Americanismo simboliza a falta de raízes, a perda da autoctonia e de toda e qualquer ligação significativa com a terra (Bambach, 2003: 163).

As geopolíticas filosóficas de Heidegger eram ambiciosas, grandiosas e racistas. Como bem observa Bambach, Heidegger, não obstante opor-se ao racismo biológico dos ideólogos nazis, manteve, mesmo assim, uma forma de racismo (Bambach, 2003: 5). O seu racismo não é biológico, nem cultural, mas sim epistémico. Tal como acontece com todas as formas de racismo, o epistémico está relacionado com a política e a socialidade. O racismo epistémico descarta a capacidade epistémica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos.

O racismo de Heidegger era muito claro na sua percepção dos judeus e da tradição hebraica. Numa carta escrita a um colega em 1929, afirma:

Gostaria de ser mais claro acerca daquilo a que apenas fiz uma breve referência no meu relatório. Em causa está, nada mais, nada menos do que a premente consideração de que nos encontramos perante uma escolha: ou damos, uma vez mais, à vida espiritual alemã forças genuínas e

educadores radicados no que há de vernáculo e autóctone, ou acabamos por entregá-la à crescente judaização (Bambach, 2003: 53).

A visão que Heidegger tinha dos judeus assentava na ontologia nacionalista da pátria (*Heimat*). Aos seus olhos, a vivência do êxodo e da diáspora transformava os judeus em sujeitos intrinsecamente desenraizados (Bambach, 2003: 53). Considerava que os judeus eram uma ameaça à pátria. Dotada de uma identidade urbana e não rural, esta gente errante desafia o princípio ateniense da autoctonia. Por este motivo, mesmo os judeus que falavam a língua alemã ainda representavam uma ameaça para o *Volk* germânico. O facto de Heidegger ter um sentimento de gratidão para com o seu professor Edmund Husserl não representa uma exceção ao que foi dito. A Heidegger não o preocupava tanto cada indivíduo *per se*, mas sim a ‘crescente judaização’, a qual tem que ver, não com a sua relação com um qualquer judeu em particular, mas com a sua atitude perante a influência coletiva globalmente exercida pelos judeus na Alemanha.

É claro que o racismo epistémico de Heidegger não passou sem contestação. Um dos mais virulentos críticos de Heidegger, senão mesmo o mais virulento de todos eles, foi um antigo aluno de Edmund Husserl em Freiburg, que também frequentou as aulas de Heidegger: Emmanuel Lévinas. Toda a obra mais madura de Lévinas é uma tentativa de subversão do pensamento de Heidegger. Na sua primeira grande obra, *Totalidade e Infinito*, Lévinas descreve a ontologia como uma filosofia do poder (Lévinas, 1988). Em contraposição à ontologia heideggeriana, Lévinas propôs a ética como filosofia primeira. E esta ética tinha uma base sólida precisamente naquilo em que Heidegger não conseguia encontrar valor nenhum: a tradição hebraica. Se a crítica ao Ocidente feita por Heidegger tem por base o pretenso esquecimento do Ser, a crítica empreendida por Lévinas assenta antes no esquecimento do fator hebraico por parte do pensamento ocidental. Lévinas encontrou nas fontes judaicas a possibilidade de expressar uma metafísica ética que impunha limites às ideias cristãs e liberais acerca da autonomia do sujeito. As fontes judaicas também lhe deram algumas pistas para desenvolver uma concepção de corporalidade muito diferente da lógica racial nazi.⁸

A viragem ética de Lévinas na filosofia salva a relevância epistémica do judaísmo ao mesmo tempo que retém o legado grego. Tal como Husserl já tinha feito, o que ele aproveitou e valorizou dos gregos não foi o mito da autoctonia, mas a ideia de universalidade. Lévinas insistia que essa ideia de universalidade

era perfeitamente compatível com as fontes judaicas. Para ele, a filosofia tornou-se precisamente a fusão criativa das fontes gregas e judaicas. A seu ver, Atenas e Jerusalém não constituíam princípios opostos, mas sim coabitações do universal no humano.

Lévinas respondeu de forma direta ao racismo epistémico de Heidegger, tentando demonstrar que os judeus não podiam ser excluídos da Europa ou do Ocidente por causa de alegadas diferenças epistémicas. A vivência e o conhecimento hebraicos baseados numa combinação das tradições de pensamento hebraicas e gregas não eram, neste aspecto, extra-ocidentais; eram, de certa forma, paradigmaticamente ocidentais. Lévinas reconfigurou a ideia do Ocidente e tentou construir um quadro filosófico alternativo que respondesse às ameaças de racismo e violência e que, simultaneamente, tornasse clara a relevância epistémica do judaísmo.

Lévinas tinha uma geopolítica filosófica diferente da de Heidegger. Ele conseguia imaginar Atenas e Jerusalém lado a lado, servindo de alicerce ao Ocidente. A questão é até que ponto esta aliança respondia satisfatoriamente aos desafios com que se confrontavam outras regiões e cidades do mundo. Enquanto Heidegger se apega ao chão ou à terra do ambiente rural, ao mito da autoctonia grega e ao alemão como língua do *Volk* do centro da Europa, Lévinas está mais determinado em adotar o cosmopolitismo da experiência urbana, embora as únicas línguas que lhe ocorram como veículo legítimo do pensamento sejam o grego e o hebraico. Finalmente, só Atenas e Jerusalém se destacam, na sua obra, como cidades do conhecimento. De algum modo, Lévinas escreve como se a inclusão epistémica do judaísmo na dinâmica interna do Ocidente bastasse para enfrentar a exclusão epistémica em todos os outros locais. Assim, ainda que Lévinas tenha defendido, com êxito, os judeus e o judaísmo em relação ao racismo epistémico heideggeriano (em relação, de facto, a um racismo epistémico endémico a grande parte da filosofia moderna), ele não escapa à lógica heideggeriana da busca de raízes nem à sua tendência para pensar a epistemologia apenas por referência às grandes realizações do mundo ocidental. Na sua qualidade de judeu europeu, Lévinas procura raízes no Ocidente e, assim, transforma a ideia hegemónica do Ocidente de modo a encaixar nela. Contudo, só parcialmente transgride o discurso de Heidegger (e de grande parte da filosofia europeia), pois continua preocupado com a busca de raízes e com a defesa da ideia de Europa (e, evidentemente, de Israel) enquanto projeto. A sua geopolítica encontra-se, portanto, limitada pelo seu forte desejo

de encontrar raízes na Europa.

Onde poderá encontrar-se uma resposta mais radical para o projeto de Heidegger? Lévinas tem uma resposta crítica para a visão antissemita de Heidegger. No entanto, o racismo epistémico de Heidegger, tal como o de muitos filósofos europeus, vai muito além desse âmbito. Não era só em relação a Jerusalém que Heidegger se mostrava céptico. Tal como já vimos, em causa estavam também Roma, a Ásia Menor, a Rússia e a América. Heidegger enunciou a sua filosofia num contexto em que o imperialismo europeu estava a ser alvo de uma contestação provinda de várias direções. Tendo em consideração este contexto geopolítico mais amplo, Bambach coloca em confronto os esforços de Heidegger no sentido de encontrar raízes no Ocidente com os de Frantz Fanon, psiquiatra e filósofo natural da Martinica (Bambach, 2003: 177-178). Fanon, que se bateu contra os Alemães na Segunda Guerra Mundial e, mais tarde, contra o imperialismo francês na guerra da Argélia, tinha em mente não apenas a difícil situação dos judeus durante o Holocausto, mas também a situação de outras vítimas do *ethos* imperial e racista europeu noutras partes do mundo, especialmente no mundo colonial. Esta experiência histórica e este seu comprometimento político levaram Fanon a afirmar, de forma claramente contrastante com Heidegger e Lévinas, que

O jogo europeu está definitivamente acabado; é preciso encontrar outra coisa... Durante séculos, em nome de uma pretensa aventura espiritual, [os Europeus] sufocaram quase toda a humanidade. Vejam-nos hoje oscilar entre a desintegração atômica e a desintegração espiritual [...]. A Europa adquiriu uma tal velocidade, louca e desordenada, que escapa hoje em dia a todo o condutor e a toda a razão [...]. Foi em nome do espírito, do espírito europeu, bem entendido, que a Europa justificou os seus crimes e legitimou a escravidão em que mantém quatro quintos da humanidade. Sim, o espírito europeu teve raízes singulares (1975-1976: 312).

O comentário de Bambach em relação a este passo é esclarecedor: “À semelhança de Fanon, Heidegger percebeu que a Europa ‘se precipitava de cabeça para o abismo’. Contudo, enquanto o antigo colonizado percebeu a necessidade da diferença, Heidegger procurou a saída para a crise da Europa na possibilidade de uma forma de identidade mais restrita” (Bambach, 2003: 178). Perante uma usurpação que não é exclusiva do projeto heideggeriano da busca de raízes na Pátria alemã, uma usurpação e um racismo que durante séculos se haviam apresentado aos povos colonizados em várias regiões do globo, Fanon veio propor uma deslocação radical da Europa e respectivas raízes. Para Fanon, a modernidade/niilismo não eram senão uma outra expressão da modernidade/racismo, a vil segregação e a pretensão de

superioridade da Europa sobre todos os outros povos da Terra (Fanon, 1975). A geopolítica filosófica de Fanon era transgressiva, descolonial e cosmopolita. Era sua intenção trazer à luz o que tinha permanecido invisível durante séculos. Reclamava a necessidade do reconhecimento da diferença, assim como a necessidade da descolonização enquanto requisito absoluto para o adequado reconhecimento da diferença humana e da concretização de uma forma de humanismo pós-colonial e pós-europeu (Fanon 1965, 1988).

O cosmopolitismo descolonial de Fanon assentava na luta do povo argelino pela descolonização. O seu cosmopolitismo não sacrificou o comprometimento com a luta local. Mais do que um cosmopolitismo propriamente dito, talvez se deva caracterizar este projeto como uma tentativa de dar expressão a uma consciência descolonial consistente. Para Fanon, a descolonização não se resume a alcançar a libertação nacional, antes implica a criação de uma nova ordem material e simbólica que leva em consideração o espectro completo da história humana, incluindo as suas conquistas e fracassos. É este o lado da história que nem Heidegger nem Lévinas conseguiram — ou quiseram — ver. A procura de raízes europeias cegou-os para este tipo de geopolítica descolonial. Ao invés de dar primazia à busca de raízes na Europa ou noutra lado qualquer, a consciência descolonial de Fanon pretende deslocar o sujeito, sensibilizando para uma resposta aos que se encontram aprisionados em posições de subordinação. Em vez de tentar encontrar raízes na *terra*, Fanon propôs-se dar uma resposta responsável aos *condenados da terra*. A geopolítica descolonial de Fanon oferece uma alternativa ao racismo filosófico de Heidegger e às perspectivas limitadas daqueles que, à semelhança de Lévinas, embora sejam críticos em relação a certos aspectos deste projeto, continuam, de alguma forma, a ser cúmplices dele.

O racismo de Heidegger e a cegueira de Lévinas refletem aquilo que, na sua *vontade-de-ignorar*, pode ser traduzido, em parte, como um *esquecimento da condenação*. O esquecimento dos condenados faz parte integrante da verdadeira doença do Ocidente, uma doença comparável a um estado de amnésia que por sua vez leva ao homicídio, à destruição e à vontade epistémica de poder — mantendo sempre uma boa consciência. A oposição à modernidade/racismo tem de saber lidar com esta amnésia e com a invisibilidade dos condenados. Para tal, é necessária uma visão histórica que combine espaço e tempo. Um grupo de académicos da América Latina e dos Estados Unidos tem vindo a trabalhar numa perspectiva geopolítica que resgata aquilo que designam por lógica da

colonialidade. Referir esta lógica permite que se faça referência não só à opressão ontológica, como também à colonialidade do Ser. Nesta minha tentativa de encontrar uma via crítica mais radical do que aquela que foi desbravada pelos projetos filosóficos de Heidegger e Lévinas, passarei a expender, na seção seguinte, alguns dos dados e desenvolvimentos teóricos que apontam nesta direção. Eles constituem uma importante parte daquilo que se poderia designar como meditações fanonianas.⁹

2. Modernidade, Colonialidade e a Colonialidade do Ser

O conceito de colonialidade do Ser surgiu no decurso de conversas tidas por um grupo de acadêmicos da América Latina e dos Estados Unidos, acerca da relação entre a modernidade e a experiência colonial.¹⁰ Ao inventar este termo, seguiram as passadas de estudiosos como Enrique Dussel e o sociólogo peruano Aníbal Quijano, que propuseram uma explicação da modernidade e uma concepção de poder intrinsecamente ligadas à experiência colonial (Dussel, 1996; Quijano, 2000). À primeira vista, parece existir uma dissonância entre o tema da modernidade e a relação imperial/colonial. Um dos conceitos tem a ver com tempo (o moderno), enquanto o outro faz referência ao espaço (expansionismo e controle das terras). Dir-se-ia que a modernidade implica a colonização do tempo pelo europeu, isto é, a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu. Todavia, os próprios laços que ligam a modernidade à Europa nos discursos dominantes da modernidade não conseguem deixar de fazer referência à localização geopolítica. O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. é por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica. Para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial.

Os problemas da modernidade vão além dos excessos da racionalidade instrumental. A cura para eles, se é que existe, reside muito para além da virtude redentora de uma viragem comunicativa supostamente intrínseca, como recomenda Jürgen Habermas.¹¹ A concepção de modernidade de Habermas, dos

seus limites e possibilidades, não teve suficientemente em conta os laços existentes entre a modernidade europeia e aquilo que J. M. Blaut denomina mito difusionista do vazio. Como escreve Blaut,

Esta proposição do vazio reivindica uma série de coisas, cada uma delas sobreposta às restantes em camadas sucessivas: (i) Uma região não-europeia encontra-se vazia ou praticamente desabitada de gente (razão pela qual a fixação de colonos europeus não implica qualquer deslocação de povos nativos). (ii) A região não possui uma população fixa: os habitantes caracterizam-se pela mobilidade, pelo nomadismo, pela errância (e, por isso, a fixação europeia não viola nenhuma soberania política, uma vez que os nómadas não reclamam para si o território). (iii) As culturas desta região não possuem um entendimento do que seja a propriedade privada — quer dizer, a região desconhece quaisquer direitos e pretensões à propriedade (daí os ocupantes coloniais poderem dar terras livremente aos colonos, já que ninguém é dono delas). A camada final, aplicada a todos os do setor externo, corresponde a um vazio de criatividade intelectual e de valores espirituais, por vezes descrito pelos europeus [...] como sendo uma ausência de ‘racionalidade’ (1993: 15).

O discurso da modernidade não permitiu aos seus inflexíveis seguidores explorar o modo como as concepções imperiais de espaço têm sido elementos de formação da experiência moderna. Quais são as relações entre, por um lado, as tendências instrumentalistas e monológicas da modernidade e, por outro, o mito do vazio das terras e do vazio de racionalidade dos povos dessas terras? Como se pode comunicar com sujeitos que *a priori* se suspeita não serem dotados de razão? A fim de abordar estas questões, é necessário introduzir um conceito de modernidade que tenha seriamente em consideração a relação que esta mantém com as relações geopolíticas. Isto é o que, em parte, o grupo da colonialidade dos Estados Unidos e da América Latina vem tentando fazer há já alguns anos.

Tal como salientou Walter Mignolo (2000), uma das formas mais eficazes de evitar as questões atinentes ao papel da experiência colonial da modernidade tem sido situar o nascimento da era moderna nos finais o século XVIII. É verdade que os estudos pós-coloniais chamaram a atenção para as questões da espacialidade e da colonialidade. No entanto, na maioria dos casos os pesquisadores dos estudos pós-coloniais acatam a autodefinição da modernidade, e em particular a fixação temporal do seu início, entre os finais do século XVIII e princípios do século XIX. Assim, embora sejam capazes de ilustrar o modo como as aventuras imperiais da Grã-Bretanha e da França no século XIX foram constitutivas da modernidade ocidental, acabam por perder de vista os padrões de mais longo prazo da dominação e exploração colonial.¹² Por exemplo, não é possível compreender os laços existentes entre a

modernidade e o mito difusionista do vazio de que Blaut fala, sem ter em conta a descoberta e a conquista das Américas. É por esta razão que Quijano e Wallerstein atribuem à americanidade um papel central na explicação que oferecem da modernidade:

Nas Américas [...] houve uma tamanha destruição generalizada das populações indígenas, especialmente entre as populações recoletoras, e uma tamanha importação generalizada de mão-de-obra, que o processo de periferização envolveu não tanto a reconstrução das instituições económicas e políticas como a sua construção, praticamente a partir do zero e um pouco por todo o lado (exceptuando talvez as zonas do México e dos Andes). Por esse motivo, desde o início o modo de resistência cultural às condições opressivas residiu menos nas pretensões de historicidade do que na fuga em frente, rumo à 'modernidade'. As Américas eram o 'Novo Mundo', uma divisa e um fardo assumidos desde os primórdios. Porém, à medida que os séculos foram passando, o Novo Mundo foi-se tornando o padrão, o modelo de todo o sistema-mundo (Quijano e Wallerstein, 1992).

Suscitar a questão da relação entre modernidade e experiência colonial na América Latina e em outras zonas das Américas, especialmente se tal for feito por sujeitos cépticos relativamente às promessas da modernização e às qualidades 'redentoras' do Estado-nação, é salientar a relevância do que Quijano e Wallerstein referem como sendo o longo século XVI na produção da modernidade. Se, por um lado, é certo que as aventuras imperiais do século XIX introduziram novas técnicas de subordinação e de controle colonial, reformulando, assim, de uma forma original, os laços entre a modernidade e a experiência colonial, por outro lado, a lógica que animou os projetos imperiais não foi assim tão diferente dos padrões que emergiram no contexto da conquista das Américas. De facto, seria impossível compreender esta lógica sem lhes fazer referência. A consciência dos padrões de longo prazo de racialização, dominação e dependência, testados e postos em prática no contexto da conquista das Américas (mas que obviamente se não restringiram ao território americano) foi o que levou alguns académicos da América Latina e alguns académicos 'latinos' dos Estados Unidos, incluindo gente envolvida em confrontos indígenas na América do Sul, a entrar num diálogo crítico com perspectivas como as defendidas por Quijano ou Wallerstein, que identificam a existência de padrões de relações de poder de longo prazo naquilo que viemos a chamar modernidade. Se a teoria pós-colonial, por um lado, constituiu um enorme contributo para a compreensão da modernidade na sua relação com a experiência colonial e a deslocação do Estado-nação enquanto unidade de análise — ideias que ainda têm de ser assumidas por inteiro a partir da perspectiva do sistema-mundo —, por outro lado, ela também se arrisca a tomar

como certa a narrativa da modernidade: veja-se, a este propósito, a sua fixação no secularismo, a sua crítica à tradição, o retrato que traça dos impérios de Espanha e Portugal, e os seus múltiplos sujeitos coloniais entendidos como antecedentes insignificantes da modernidade ocidental. A ideia aqui é que, embora seja verdade que a ‘Grã-Bretanha moderna foi produzida conjuntamente com a Índia moderna’, é impossível explicar cabalmente a ‘modernidade’ destas nações sem, de todo, fazer referência a um quadro mais vasto que torne visíveis as experiências dos povos colonizados das Américas ou de outros locais, pelo menos a partir do século XVI.¹³ Como Sylvia Wynter insiste em afirmar, também é especialmente relevante a relação de África, primeiro, com a Europa do Sul e, depois, com a Europa do Norte (Wynter, 1995 e 2000; Mudimbe, 1988). A relação da Europa com África é constitutiva tanto da primeira como da segunda modernidade.

De acordo com Wynter e com estudiosos como Aníbal Quijano, o que emerge no século XVI é uma nova maneira de classificar os povos de todo o mundo.¹⁴ Quando os *mappae-mundi* medievais passam a *Orbis Universalis Christianus*, ocorre uma significativa mudança na concepção dos povos e do espaço. À medida que iam sendo desenhados os mapas, descritos os povos e estabelecidas as relações entre conquistadores e conquistados, foi emergindo um novo modelo de poder. Segundo Quijano,

Dois processos históricos associados na produção daquele espaço/tempo convergiram e estabeleceram os dois eixos fundamentais do novo modelo de poder. Um consistiu em codificar, na ideia de ‘raça’, as diferenças entre conquistadores e conquistados, uma estrutura biológica supostamente diferente que colocava uns numa situação de natural inferioridade em relação aos outros... O outro processo foi a constituição de uma nova estrutura de controle do trabalho, dos seus recursos e produtos. Esta nova estrutura traduzia todas as estruturas historicamente já conhecidas de controle do trabalho, da escravatura, da servidão, da pequena produção independente de mercadorias e da reciprocidade, em torno e em função do capital e do mercado mundial (Quijano, 2000: 532-533).

O novo padrão de dominação e exploração envolvia uma articulação entre raça e capitalismo na criação e crescente expansão da rota comercial atlântica. Quijano referiu-se a esta complexa matriz de poder como colonialidade do poder. ‘Colonialidade do poder’ é um modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento (Quijano, 2001 e neste volume). No entanto, este carácter constitutivo da experiência colonial e da colonialidade perdem-se nas explicações de modernidade que desprezam a importância que as relações

espaciais tiveram para a emergência do mundo moderno. Para abordar esta situação, Mignolo introduz o conceito de mundo colonial/moderno. Conceitos como o de renascimento e período pré-moderno tendem a apagar o significado da espacialidade e da colonialidade. Para Mignolo,

A expressão **colonial/moderno** tem, relativamente a **período pré-moderno**, a vantagem de introduzir uma noção espacial que este último não possui. **Período pré-moderno** pressupõe uma narrativa linear e ascendente que vem em desde a Antiguidade, atravessa a Idade Média, a era pré-moderna, a moderna e a contemporânea. Em termos de espaço, uma macronarrativa deste tipo é delimitada pelo território que abarca desde a parte leste e norte do Mediterrâneo até ao Atlântico Norte, e pressupõe o Ocidente como moldura global. Em contraste com isto, a expressão **mundo colonial/moderno** convoca todo o planeta, na medida em que contempla, em simultâneo, o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e a sua expansão para as Américas, Ásia e África. Além disso, **mundo colonial/moderno** abre a possibilidade de contar histórias não só a partir da perspectiva do ‘moderno’ e da sua expansão para o exterior, mas também a partir da perspectiva do ‘colonial’ e da sua permanente posição subalterna (Mignolo, 2002: 452; sublinhados no original).

A ‘colonialidade do poder’ chama a atenção para a questão da espacialidade e exige um conceito do moderno que reflecta o papel constitutivo da colonialidade na ideia do moderno. Como afirma Mignolo, num contexto diferente, “[a] *colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado mais escuro da modernidade e o facto de nunca ter existido, nem poder vir a existir, modernidade sem colonialidade*” (Mignolo, 2004: 633).

Foi com base nestas reflexões sobre a modernidade, a colonialidade e o mundo moderno/colonial que surgiu o conceito de colonialidade do Ser. A relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de Ser. E se, então, existia uma colonialidade do poder e uma colonialidade do conhecimento (*colonialidad del saber*), pôs-se a questão do que seria a colonialidade do Ser.¹⁵ Mignolo expressou de forma sucinta a relação entre estes termos ao escrever:

A ‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenómenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser [**colonialidad del ser**] (Mignolo, 2004: 633).

Tal como Heidegger, Mignolo relaciona ser e linguagem. Mas ao contrário de Heidegger, que glorificou uma língua específica e adoptou uma forma forte de racismo epistémico, Mignolo indica o *locus* da colonialidade do ser como o *ser-colonizado* que forma o lado mais escuro das reflexões de Heidegger. Este *ser-colonizado* emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de

exclusão, tal como já haviam sido as propostas de Heidegger. É verdade que o *ser-colonizado* não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser.

Na esteira de Fanon, o *ser-colonizado* podia ser também referido como *damné* — ou o condenado — da terra. Os *damnés* são aqueles que se encontram nas terras ermas dos impérios, assim como em países e megacidades transformados, eles próprios, em pequenos impérios — como sejam as ‘favelas’ do Rio de Janeiro, a ‘villa miséria’ de Buenos Aires, os sem abrigo e as comunidades marcadas pela pobreza extrema no Bronx, em Nova Iorque. Estes são os territórios e as cidades que, quase sempre, são simplesmente ignorados nas diatribes filosóficas sobre o lugar do saber. Vimos isto na seção anterior. Heidegger privilegiava Atenas e a Floresta Negra. Lévinas questionou este germanocentrismo situando a verdadeira filosofia (a ‘sabedoria do amor’) em Atenas e Jerusalém. O contraste entre Heidegger e Lévinas resume-se, até certo ponto, ao seguinte: enquanto Heidegger se atormentava com a judaização da Europa, Lévinas viu na filosofia uma oportunidade de combater o anti-semitismo epistémico e, assim, legitimar a presença dos judeus na Europa e os seus contributos epistémicos para a civilização ocidental. O problema do projeto de Lévinas é que, no processo de redenção da tradição hebraica enquanto *raiz* significativa do Ocidente — sendo Atenas e Jerusalém as duas mais importantes fontes do pensamento ocidental —, Lévinas *esquece* ou põe de parte a relevância da experiência colonial nas reflexões sobre o ser e a modernidade. Por esse motivo, não foi capaz de tratar a questão da faceta colonial do Ser.

O esquecimento da colonialidade nas reflexões sobre o Ser não é exclusivo da tradição fenomenológica. Encontramo-lo, como já sugeri antes, em muitas outras explicações da modernidade que tendem a interpretar a dialéctica do Iluminismo apenas e só em termos de razão instrumental ou da emergência de regimes totalitários. Estas interpretações podem levar a uma crítica dos excessos do Ser como algo que é, de um modo geral, violento ou até mesmo genocida, mas não colonizador. Um passo de uma obra de Antonio Negri, recentemente publicada em francês e já traduzida em português mostra claramente o que quero dizer com isto:

O livro de Job é não apenas um protesto contra a sedução da razão, mas também a descoberta fenomenológica e a sugestão metafísica do desastre a que a coerência da razão instrumental

conduz. A tragédia atinge o Ser e a dor penetra-o profundamente. O que não pode ser medido não pode ser nomeado. A razão fica louca e confusa se tentamos dar-lhe nome. A tragédia não pode ser vivida e muito menos manipulada ou dominada. A tragédia domina todas as perspectivas e bloqueia todos os meios de fuga possíveis. A tragédia derruba qualquer meio de salvação possível. É isto que acontece a Job. O obstáculo com que se confronta repete-se incessantemente na história: como acreditar na razão depois de Auschwitz ou Hiroxima? Como continuar a ser comunista depois de Estalin? (Negri, 2007: 33).

Em consonância com um tema que, com o trabalho da Escola de Frankfurt, se tornou moeda corrente, Negri explica a tragédia da modernidade à luz da extrema coerência da racionalidade instrumental. Tal como indicam as referências que faz a Auschwitz, Hiroxima e Estalin no final da citação, está claramente presente uma geopolítica no seu texto. A tragédia a que Negri se refere constitui (para um europeu) o fracasso mais evidente de três projetos da modernidade: o fascismo (Auschwitz), o liberalismo (o bombardeamento de Hiroxima pelos EUA) e o comunismo (Estalin na União Soviética). Aqui, a Alemanha, os EUA e a União Soviética surgem, não como *loci* de salvação ou como ameaças, a exemplo do que sucede em Heidegger, mas como lugares geopolíticos de crise. Negri começou a escrever o seu livro sobre Job em 1982-83, quando já estava na prisão e não lhe restava mais do que tentar conformar-se com a derrota. Da mesma forma que Heidegger se manteve alicerçado na Alemanha aprofundando os pontos de contato entre o alemão e o grego, Negri, em tempos de crise, também cultivava as suas raízes ocidentais, mas através de uma reflexão sobre as fontes judaico-cristãs, neste caso, o livro de Job. De certa forma, o essencial, para estes pensadores, é manter viva a modernidade ocidental. Esta forma de política hegemónica de identidade não seria tão problemática se não partisse do princípio de que a crítica da razão instrumental é suficiente para explicar a lógica da colonialidade. Em grande parte do pensamento crítico existe uma tendência para reconhecer a presença deste apenas quando usa os termos de debate resultantes da consideração de certas coordenadas, que, por regra, se situam em espaços cruciais para a produção de ideologias modernas e pós-modernas. Na geopolítica de Negri quase não existe uma reflexão séria sobre a condição do racismo ou do sexismo que é visível na relação do Ocidente com as suas colónias. As tragédias causadas por séculos de incursões, genocídios, de submissão e de segregação da maior parte do planeta parecem passar despercebidas no quadro que este autor traça do mal. É como se se quedassem por um papel secundário à luz das manifestações mais abertamente maléficas (para um europeu) das ideologias modernas. Contrariamente a esta atitude, Fanon tentou debruçar-se sobre as formas do mal

tal como se apresentam em Auschwitz e na Argélia, em Hiroxima e nas Caraíbas Francesas, na União Soviética e onde quer que as vidas de alguns seres humanos se hajam afigurado dispensáveis aos olhos de outros. Visto desta perspectiva, o mal não aparece como um acontecimento que vem perturbar as tranquilas águas do Ser, mas sim como um sintoma do próprio Ser. À semelhança de Lévinas, Fanon insinuou que o próprio Ser pode conter em si um lado mau e que o próprio mal pode ser produto do excesso do Ser.¹⁶ Fanon estabeleceu esta conexão prestando atenção aos processos duradouros (colonialidade) que fazem as comunidades colonizadas sentirem-se encurraladas num mundo em que, às vezes, até Deus parece ser um inimigo (Jones, 1998).

Lévinas propôs a ideia do lado mau do Ser, mas não o relacionou com a colonialidade.

Qual a estrutura desse ser puro? Será a universalidade que Aristóteles lhe confere? Será o contexto e o **limite** das nossas preocupações como pretendem certos filósofos modernos? Não será, pelo contrário, senão a marca de uma certa civilização instalada no facto consumado do ser e incapaz de dele sair (escapar, evadir-se) [**en sortir**]? (Lévinas, 2001: 64).

Para Lévinas, a doença da civilização ocidental pode ser relacionada com um tal investimento no Ser que o Ocidente se viu aprisionado por ele. É bastante curioso constatar que esta noção de aprisionamento num domínio ilimitado também aparece numa das obras mais recentes e influentes de Negri. Compare-se a concepção do problema do Ser de Lévinas com a concepção que Michael Hardt e Antonio Negri têm de império, na obra do mesmo título. Um império “*caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o governo do Império **não tem limites**. Sobretudo, o conceito de império estabelece como princípio um regime que engloba efetivamente a totalidade do espaço ou que governa o mundo ‘civilizado’ no seu conjunto. Nenhuma fronteira territorial circunscreve o seu reino*” (2004: 14).

De certo modo, o Império dá uma expressão consistente à descrição que Lévinas dá do Ser. Ser e Império estão intimamente ligados na medida em que, mais do que ser limitados, são limitadores. Eles dão expressão ontológica e geopolítica aos imperativos da expansão, do poder e do controle.

Distinta da tematização inicial do Ser por Heidegger, a associação entre ontologia e formações imperiais põe em destaque a relevância do espaço para a ontologia. Contudo, o ilimitado espaço do Ser dificilmente admite diferenciações coloniais, o que torna impossível justificar o carácter seletivo da

violência imperial/ontológica no mundo moderno e pós-moderno. Esta é uma das dificuldades da concepção de Império proposta por Hardt e Negri. Um dos traços característicos da proposta destes dois autores é o facto de o Império ser, de algum modo, um *não-lugar*. Segundo eles,

[...] este espaço estriado da modernidade construiu **lugares** continuamente implicados e fundados num jogo dialéctico com os respectivos lados de fora. O espaço da soberania imperial, pelo contrário, é liso e sem estrias. Dir-se-ia livre das divisões binárias e da estriação das fronteiras modernas, mas é, na realidade, cruzado por tantas linhas de fratura que acaba por ter o aspecto de um espaço contínuo e uniforme. Neste sentido, a crise da modernidade, claramente definida, cede lugar a uma omnicrise do mundo imperial. Neste espaço liso do Império não há um **lugar** do poder, que está ao mesmo tempo em toda a parte e em nenhuma. O império é uma **ou-topia**, ou seja, na verdade, um **não-lugar** (Hardt e Negri, 2004: 215).

Se juntarmos Lévinas a esta concepção de Império, poderá parecer que o Ser cumpre o seu destino imperial na formação do *não-lugar* que é o Império. Mas aqui, uma vez mais, a concepção de ser que surge nas obras de pensadores *enraizados* no Ocidente diverge daquela que emerge com pensadores que têm sobretudo em consideração o modo como diferentes sujeitos — com diferentes histórias e memórias —, vivenciam a modernidade e como respondem aos legados desta no mundo contemporâneo. Teorizando na tradição de W. E. B. Du Bois, no final do século que este autor considerava ser aquele que iria confrontar-se drasticamente com o problema da linha divisória da cor, Sylvia Wynter argumenta que essa divisória não é um problema apenas do século XX, mas da própria modernidade, o que inclui as suas expressões globais mais recentes.¹⁷ Wynter diz que

Em lado nenhum mais vincadas [*hoje*] do que na situação ainda subordinada e de pobreza generalizada dos descendentes dos idólatras/Outros Humanos, sejam eles indígenas ou de descendência ex-escrava africana ou afro-mestiça, estas desigualdades expressam-se vivamente na ilógica do atual rácio de 20/80 da distribuição global dos recursos mundiais. Este rácio, como Du Bois também anteviu, teve e tem uma correlação causal com a questão da linha divisória da cor enquanto problema maior do século XX (1995: 40).

Hardt e Negri, ao contrário de Wynter, limitam a análise de Du Bois ao século XX e defendem que “[o racismo imperial], *pelo contrário, tendo talvez por horizonte o século XXI, assenta no jogo das diferenças e na gestão das microconflitualidades dentro de um domínio em expansão permanente*” (2004: 220). A questão óbvia, aqui, reside em saber se a crescente desigualdade dos recursos mundiais, uma desigualdade que parece seguir, a vários títulos, um horizonte de significação particularmente moderno no que diz respeito a quem é humano e a quem não o é totalmente, poderá ser explicada por esta ênfase no

‘jogo de diferenças’ e na ‘gestão das microconflitualidades’.

Seguindo o exemplo de Du Bois e de Wynter, gostaria de sugerir que, na perspectiva dos grupos da modernidade reiteradamente racializados, sobretudo de povos indígenas e pessoas de descendência ex-escrava africana ou afro-mestiça, mas também de judeus e muçulmanos, um conceito de Ser assente na premissa daquilo a que normalmente se chama dialéctica da modernidade e da nação, bem como a sua suposta superação através do emergir da soberania imperial ou Império, passa ao lado do carácter não dialéctico da condenação. Ou seja, e resumindo, aquilo que para muitos são mudanças, para aqueles a quem Frantz Fanon chamou os *condenados da terra* mais parece ser a reencenação perversa de uma lógica que durante muito tempo funcionou contra eles. O espaço, para eles, nunca se torna liso, e o preconceito para com eles não pode ser compreendido através do ‘jogo de diferenças’ nem da ‘gestão das microconflitualidades’. Embora revele importantes dinâmicas na estrutura da soberania do mundo pós-moderno, o não-espaço do Império também pode servir um propósito ideológico, na medida em que esconde da vista a colonialidade ou a moderna lógica da condenação.

A colonialidade faz referência à raça e, conseqüentemente, ao espaço e à experiência. Os espaços pós-modernos podem ser definidos de uma forma pós-colonial, isto é, para além das restrições da relação entre império e colónias, mas isso não significa que, quer a raça, quer a colonialidade se tenham visto o seu poder reduzido. Sendo verdade que, até certo ponto, poderia existir um Império sem colónias, não existe Império sem raça ou colonialidade. O Império (se é que existe) opera dentro da lógica global ou da marca d’água da raça e colonialidade. É por isso que os muros e as fronteiras do Ocidente continuam a reforçar-se, com tanta facilidade, em tantos locais-chave do mundo moderno; também é por isso que os EUA são capazes de se referir explicitamente a alguns países como sendo malévolos e que, por exemplo, assistimos atualmente, em países como a França, a uma caça às bruxas que persegue muçulmanos críticos da nova direita.¹⁸ Passarei a desenvolver alguns desses aspectos antes da conclusão do presente artigo. O que quero deixar claro aqui é que esta concepção de espaço convida à reflexão não apenas sobre o Ser, mas, mais concretamente, sobre a sua faceta colonial, aquela que faz com que alguns seres humanos sintam que o mundo é uma espécie de inferno do qual não é possível escapar.

A colonialidade do Ser sugere que o Ser, de certa maneira, contraria a nossa

própria existência. Lévinas, um indivíduo racializado e perseguido, teve a percepção desta realidade. O Ser não era algo que lhe abrisse o reino da significação, mas algo que parecia torná-lo alvo da aniquilação. É esta experiência racial que, em parte, explica como aquilo que para Nietzsche, filho de um pastor protestante alemão, assumia a expressão de uma mistificação ascética, para Lévinas, judeu da Lituânia, se afigura claramente como maldade e violência. Ele vivencia um aspecto diferente das modalidades ocidentais de ser. Porém, embora Lévinas comece a afastar-se radicalmente das concepções europeias do Ser, o seu comprometimento com o Ocidente enquanto projeto de civilização e formação epistémica impede-o, em última análise, de expressar uma visão do ser que explique a lógica da condenação. é por isso que a sua visão do Ser parece desabar tão facilmente, dando lugar a uma concepção como a de Hardt e Negri.

Os limites da explicação de Ser de Lévinas vêm ao de cima, se ela for comparada com a de figuras que também responderam criticamente aos ideais ocidentais a partir da perspectiva de subjetividades racializadas. Na sua obra clássica *Is God a White Racist? (Será Deus um Branco Racista?)*, William Jones defende que o sofrimento do povo negro legitima que se introduza a questão do racismo divino. Ou seja, tal enormidade, quer seja não-catastrófica, quer seja natural, e, acima de tudo, a deficiente distribuição do sofrimento deveria, por si só, levar-nos a perguntar se Deus, ele próprio — ou ela própria — não será um(a) Branco(a) racista (Jones, 1998). A sensação de estar encurralado num paradigma de violência que já dura há séculos e a experiência de ver o modo como as mudanças para todos estão longe de se traduzir em mudanças para a pessoa individual e para a sua comunidade conduzem, naturalmente, à questão de saber se o ser é intrinsecamente colonizador ou se Deus é racista. É claro que existe uma importante diferença entre uma e outra coisa. Embora Deus seja capaz de, graças à sua capacidade de agência e autonomia, selecionar o objeto do seu divino preconceito, não fica claro como é que a violência do Ser enquanto tal se pode apontar para um determinado grupo ou população. Em suma, embora a violência ontológica possa dar origem a um Império, quer dizer, a uma forma transnacional e impessoal de soberania, não se torna claro como se encontra ligada ao colonialismo e ao racismo. O que não encontramos aqui é uma explanação do caráter preferencial da violência; pois quando o Ser é opressivo, não o é igualmente para todos. Poderemos, portanto, falar de uma violência ontológica generalizada, mas não, necessariamente, de uma colonialidade do Ser.

A colonialidade do Ser terá de se referir não apenas a um acontecimento de violência originário, mas também ao desenrolar da história moderna em termos de uma lógica da colonialidade.¹⁹ Proponho que, para concretizar isto, teremos de seguir Heidegger, relacionando o Ser com a historicidade e a tradição — um movimento que sustenta uma grande parte da hermenêutica de Gadamer. A diferença em relação a Heidegger e Gadamer seria que, em vez da historicidade e tradição, o que melhor explicaria o desenrolar do Ser e a colonialidade do Ser seria a diferença colonial e a lógica da colonialidade. Por outras palavras, considero que o Ser representa, para a história e a tradição, o mesmo que a colonialidade do Ser representa para a colonialidade do poder e para a diferença colonial. A colonialidade do Ser refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de caráter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades. O caráter preferencial da violência pode traduzir-se na colonialidade do poder, que liga o racismo, a exploração capitalista, o controle sobre o sexo e o monopólio do saber, relacionando-os com a história colonial moderna (Quijano, 2000). O que proponho, enfim, é o seguinte: para definir e desvelar a colonialidade do ser poderemos seguir o trajeto de Heidegger e Gadamer, mas apenas — como fez também, em parte, Lévinas — transgredindo as suas fronteiras e as suas perspectivas eurocentradas. Teremos de introduzir ideias nascidas da experiência da colonização e da perseguição de diferentes subjetividades. A colonialidade do Ser poderá vir a ser uma forma possível de teorizar as raízes essenciais das patologias do poder imperial e da persistência da colonialidade. Ela permitirá estabelecer relações entre Ser, espaço e história, que se encontram ausentes das explicações heideggerianas e que também se perderão se se associar o Ser ao Império. Além disso, a colonialidade do Ser introduzirá a questão do *ser-colonizado* ou do *condenado*, o qual se perfilará como uma alternativa não só ao *Dasein* de Heidegger, como também ao moderno conceito de ‘povo’ e ao conceito de ‘multidão’ de Hardt e Negri.²⁰ Apesar de não me ser possível aprofundar aqui estas ideias, é minha intenção descobrir por que razão Lévinas, que fez uma reflexão crítica sobre a ontologia com tanta originalidade e sofisticação, não percorreu o caminho que acabo de mencionar.²¹ Isto, por sua vez, levar-me-á a explorar a questão das conexões entre a busca de raízes étnicas (em Atenas) e a busca de raízes religiosas (em Jerusalém).

3. Entre Nova Iorque e Bagdá, ou a Cegueira Perante a

Condenação: Cristianismo, Judaísmo e a Renovada busca das Raízes

Gostaria de iniciar esta seção com a questão do porquê de Lévinas não sentir que tivesse de explicar o caráter complexo, mas seletivo da violência, tão visível no colonialismo. Pelo menos de uma certa forma, a resposta a esta pergunta diz-nos que, não obstante Lévinas ter fortes suspeitas em relação à bondade europeia, especialmente quando esta assentava exclusivamente em termos de inspiração liberal, não lhe interessavam os legados dos impérios europeus liberais e não-liberais nem deles tinha sequer consciência, e muito menos ainda da lógica da condenação que subjaz à modernidade. Ao passar em revista muitos dos seus escritos, torna-se claro que a crítica que Lévinas dirige à ontologia se baseia mais na sua experiência enquanto judeu europeu e no seu interesse em redimir o valor epistémico do judaísmo, do que nas conexões entre a sua posição e a dos povos colonizados interessados em projetos de descolonização e na formulação de cosmopolitismos descoloniais. Ou seja, o projeto intelectual de Lévinas está fortemente circunscrito pelo interesse em mostrar a pertinência das fontes judaicas para o pensamento ocidental e em apresentar provas das raízes ontológicas do antissemitismo. Lévinas faz isto muito bem. Porém, quando se trata de demonstrar como a civilização ocidental usa de parcialidade contra os vários outros colonizados, Lévinas retorque simplesmente defendendo a ideia de que esses outros são vítima do mesmo antissemitismo, do mesmo ódio pelo Outro homem.²² Para Lévinas, o Judeu denota quer a possibilidade de transformação epistémica, quer essa categoria mais generalizada que é a opressão. Todos os colonizados são, no seu sofrimento e marginalização, judeus. Sendo assim, por que razão a sociedade ocidental persegue os judeus? A perseguição encontra-se ligada à religião e à possibilidade de transformação epistémica. O que o Judeu vem introduzir de novo na cultura ocidental é aquilo que, para Lévinas, o torna único enquanto judeu, isto é, uma ética de responsabilidade suprema para com os outros seres humanos. O Judeu foi eleito por Deus para servir os outros e para, assim, lhes lembrar a responsabilidade dele para com os outros (Lévinas, 1990). Para Lévinas, o problema da civilização ocidental não reside no esquecimento do Ser, mas sim na perseguição aos judeus. Perseguição que é natural num contexto em que as exigências de preservação e conservação ofuscam as exigências da ética e da responsabilidade radical para com o outro, ou pelo menos é esse o entendimento de Lévinas.

Concluindo, portanto, é um facto que Lévinas aborda a questão da seletividade da dominação, mas a explicação que oferece é seriamente limitada pela sua visão filosófica e religiosa, bem como pela sua preocupação mais ou menos exclusiva com a identidade dos judeus, em especial os judeus europeus e os de Israel.²³ Infelizmente, a filiação étnica e o comprometimento religioso tomam o lugar da análise histórico-social rigorosa. Há um grande investimento na ideia do Ocidente que cega Lévinas para as várias formas de opressão, para as experiências de cariz colonial, para os legados imperiais, para os locais de conflito e para a mudança epistémica. é verdade que tal cegueira não é exclusiva de Lévinas. Em minha opinião, há que entendê-la, antes de mais, como um traço constitutivo da modernidade e da pós-modernidade enquanto tal. Por este motivo, não surpreende ver uma lógica semelhante noutros textos sobre os quais já me detive, como sejam *Job* de Negri e *Império* de Hardt e Negri.

A procura de respostas por parte de Negri, no livro de *Job*, e a sua particular interpretação do texto, também mostram como um comprometimento com o Ocidente, neste caso através do cristianismo ocidental, pode cegar um intelectual no que diz respeito à lógica da colonialidade. Na introdução de *Job*, Negri escreve:

Uma vez que **nós éramos** como Job, que lutou contra os poderes que escravizam e dominam o mundo e contra a miséria que os mais fortes e cruéis criam, houve a necessidade de insistir numa relação corpo a corpo, semelhante àquela que Job tinha com Deus.

Deste ponto de vista, é fácil compreender a importância da crença dos padres cristãos da antiguidade, que viam em Job uma prefiguração de Cristo: tal como **nós**, ele atravessou o deserto para que pudesse alcançar um nível de vida mais elevado, uma redenção absolutamente materialista, que corresponde à felicidade de revolucionar o mundo (2003: 20; sublinhados meus).

O que este excerto tem de peculiar é a forma como Negri faz substituir, com um vago ‘nós’, sujeitos que se encontram em posições inescapáveis de sofrimento semelhantes à de Job. Este gesto contrasta fortemente com outras leituras de Job que vêem nas respostas dadas por este a Deus uma descoberta da inocência do sofrimento dos outros e um comprometimento com a condição precária daqueles que parecem ser condenados por uma situação que nem criaram nem pediram (Gutiérrez, 1987; Nemo e Lévinas, 1998). No debate crítico em que se envolveu com Hardt e Negri, Timothy Brennan também chamou a atenção para a estranheza e a peculiaridade da substituição deste vago ‘nós’ de uma certa esquerda europeia, por sujeitos em múltiplas posições de subordinação:

Cada vez que os novos italianos falam de trabalhadores, vêem uma imagem de si próprios, ainda que essa imagem, necessariamente, se esbata em constructos que vão para além dos mexicanos à jorna, dos moços da entrega de comida rápida, das secretárias, domésticas e mecânicos de automóveis. Esse tipo de especificidade mancha a aura da ‘multidão’ — um termo com laivos do Novo Testamento, que os autores adoptam para escapar ao telos culposos da classe operária. Mas o termo **multidão** trai uma teleologia inversa, por assim dizer, uma etiologia que é religiosa na forma: a designada ‘**multitudo fidelium**’ (429). Apesar de quase ter passado despercebida, há que, neste contexto, mencionar a formação política e intelectual de Negri no radicalismo católico da década de 50 do século XX italiano. A maior parte dos autores de recensões críticas tem tido muito pouco a dizer acerca da inspiração inicial de Negri no radicalismo católico — a qual não deixa de ter uma certa relação com a harmonia universal das suas concepções mais recentes (Brennan, 2003: 364-365).

Tal como em Lévinas, existe na obra de Hardt e Negri uma ‘teologia velada’ que toma o lugar de uma cuidadosa elucidação das variedades de lutas e condições existenciais de sujeitos com diferentes legados imperiais, diferentes cosmologias e diferentes aspirações à transformação do ego e do mundo. O caso de Lévinas é o mais interessante, pois, embora desafie os constrangimentos do cânone filosófico ocidental e reative, com isso, as lições do Talmude e da Bíblia hebraica de uma forma crítica, mesmo assim acaba por não chegar a observar a colonialidade do saber em funcionamento. Portanto, não chega a associar, de uma forma significativa, a sua luta à de outros sujeitos racializados da modernidade. Trata-se de sujeitos cujos corpos e contributos epistémicos ficaram marcados, como Lévinas, pelo mal do racismo. Os estudiosos que se especializam em Lévinas normalmente centram-se nos seus contributos para a viragem linguística, lendo-o em diálogo com Heidegger, Derrida e outras figuras da filosofia continental. Ao abordarem o trabalho de Lévinas apenas no que diz respeito à genealogia e disciplina da filosofia ocidental, tendem a deixar as questões da espacialidade e da colonialidade totalmente de fora das suas reflexões. Tendem, assim, a repetir o mesmo tipo de problemas que encontramos na obra de Lévinas. A espacialidade, a colonialidade e a luta pela diversidade epistémica também são deixadas de lado na conceptualização que Hardt e Negri fazem do Império e na formação da ‘multidão’. As explicações como as de Lévinas e as de Hardt e Negri são incapazes de reconhecer o imperativo da pluriversalidade ética e epistémica no mundo. Um dos motivos para que assim seja é que as metanarrativas do judaísmo e do cristianismo são fortemente privilegiadas nos escritos destes autores. Enquanto Lévinas identifica o racismo com o anti-semitismo, Hardt e Negri (na verdade, muito mais Negri do que Hardt) conseguem apenas ver S. Francisco de Assis como o exemplo mais adequado de um militante comunista (Hardt e Negri, 2004: 413).

De alguma forma, Hardt e Negri querem fazer justiça a Roma (numa versão [católica] romana da utopia comunista), enquanto outros insistiram na Floresta Negra e outros ainda em Atenas e Jerusalém.

Voltar a fazer entroncar a esperança comunista no cristianismo europeu tornou-se muito importante para a esquerda europeia após a queda da União Soviética. Perante a incapacidade de encontrar um lar na União Soviética ou no partido comunista tradicional, não se perfilavam muitas opções para manter vivo o projeto comunista. Houve, por isso, a necessidade de reconciliar a esquerda marxista europeia com a Europa e com o cristianismo ocidental. Quando essa necessidade se tornou instantânea, a própria ideia de Europa passara a ser contestada por estudiosos que, retomando a visão de Fanon sobre as raízes da Europa, se voltaram para uma crítica severa do projeto da civilização europeia. Como alguém que, desesperado, andasse em busca das suas raízes, a esquerda tem mostrado tendência para se tornar cada vez mais reacionária, a ponto de adotar a ortodoxia como divisa da crítica.²⁴ O marxista lacaniano Slavoj Žižek representa a mais alta expressão da angústia das raízes que caracterizou o projeto esquerdista na Europa e também nos EUA.²⁵ A sua busca de raízes não é totalmente diferente da de Heidegger. À semelhança deste, na obra de Žižek está presente uma crítica extrema à modernidade ocidental e, simultaneamente, uma igual tentativa de salvar o Ocidente. A diferença reside no facto de Heidegger se ter voltado para o fascismo e o germanocentrismo, enquanto Žižek recupera o marxismo, o eurocentrismo e uma versão ortodoxa do cristianismo ocidental (Žižek, 2000, 1998). Esta diferença, contudo, só reforça a maior afinidade entre Heidegger e Žižek, e que é o seu racismo epistémico. Isto porque, se Heidegger não conseguia pensar uma filosofia genuína fora da língua alemã, Žižek não consegue considerar o radicalismo político fora da díade marxista-cristão.

Como o próprio afirma em *The Puppet and the Dwarf*,

O que aqui defendo não é só que sou um materialista por inteiro e que o cerne subversivo do cristianismo também se encontra acessível a uma abordagem materialista; a minha tese é muito mais forte: este cerne só é acessível a uma abordagem materialista — e vice-versa: para se ser um verdadeiro materialista dialéctico, deve-se passar pela experiência cristã.²⁶

O conservadorismo de Žižek é radical e, por isso, desafia a complacência tanto de conservadores como de não-conservadores. O radicalismo, porém, não esconde a dimensão do racismo epistémico, tal como as sugestivas análises do problema da tecnologia e do niilismo por parte de Heidegger não a escondiam.

Este racismo é evidente no passo acima transcrito. Uma vez que, na obra de Žižek, nunca aflora a ideia de que poderiam existir opções políticas verdadeiramente radicais para além dos horizontes do materialismo dialéctico, depreende-se que o cristianismo é a única fonte de verdadeiro radicalismo. Isto explica, entre outras coisas, o modo como o autor encara o budismo. A visão de Žižek sobre o cristianismo e a esquerda permitem-lhe aderir a uma nova forma de orientalismo que não conhece fronteiras. Depois de algumas páginas dedicadas à análise das declarações de uns quantos budistas zen e de uma parte do *Bhagavad Gita*, Žižek arroga-se autoridade suficiente para fazer a seguinte observação:

Isto significa que a Compaixão budista (ou hindu, já agora), que tudo abarca, se tem de contrapor à intolerância cristã, ao Amor violento. A atitude budista é, em última instância, uma atitude de Indiferença, de extinguir todas as paixões que procurem fixar diferenças; por seu lado, o amor cristão é uma paixão violenta que visa introduzir a Diferença, um fosso na ordem de ser, para privilegiar e elevar um qualquer objeto à custa de outros (Žižek, 2003: 33).

Žižek reifica o budismo e o cristianismo e atribui-lhes lógicas intrínsecas que ajudam a fazer a distinção entre um e outro de uma forma tão fácil como a que permitiu a Heidegger fazer a distinção entre línguas filosóficas e não-filosóficas. Para Žižek, a espiritualidade oriental é indiferente ao mundo e a sua lógica de não-distinção leva os seus seguidores a tornarem-se cúmplices dos poderes militares, se não mesmo a apoiá-los abertamente. Os monoteístas, pelo contrário, ou são tolerantes com as diferenças ou intolerantes em relação ao amor.²⁷ A busca de raízes inibe a capacidade de examinar cuidadosamente a forma como aquilo a que chamamos religião nunca funciona no vácuo. O extremismo do racismo epistémico de Žižek manifesta-se na medida em que ele, embora descartando a ‘espiritualidade oriental’ devido às afinidades desta com o militarismo, mantém Hegel no seu santuário, apesar de Hegel se ter mantido um dos mais fortes apoiantes da guerra no mundo ocidental.²⁸

Em contraste com Žižek, que tenta fazer uma distinção entre entidades discretas — a que se dá o nome de religiões ou espiritualidades —, proponho que os problemas de intelectuais como Lévinas ou Negri, que investem forte nas visões religiosas, não são tanto as visões religiosas em si mas também, e talvez mais essencialmente, o seu desejo de enraizamento no Ocidente. É muito mais um ímpeto e um projeto do que uma fonte ideológico-religiosa discreta que os cega em relação ao lado mais negro da modernidade. As referências à ética como filosofia primeira ou à experiência nómada não escondem as tendências

tautológicas que levam muitos pensadores críticos a permanecer dentro dos rígidos limites do cânone ocidental. É certo que o problema do cristianismo e, até certo ponto, do judaísmo é que ajudaram a definir o Ocidente, estando, por isso, implicados nas suas corruptas raízes. Esta consciência não deveria conduzir necessariamente ao derrotismo ou ao desespero, mas antes a um sentido de responsabilidade acrescida que ajude a trazer ao de cima aquilo que o projeto da modernidade europeia tornou invisível na Europa e em todo o lado. Um dos elementos mais óbvios que estão ausentes nas suas reflexões é a outra face menos proeminente do Ocidente e do monoteísmo: o Islão e os muçulmanos.

São várias as razões para aqui introduzir o tema do Islão e dos povos muçulmanos. Antes de mais porque, hoje em dia, qualquer referência à natureza da violência seletiva por parte das potências imperiais ou mesmo do Império torna obrigatório que pelo menos se lhes faça menção. Isto não é novidade, mas está a tornar-se mais notório nos anos do período pós Guerra-fria. Ora, se é óbvio o porquê de não ser correto subsumir os muçulmanos na ideia geral de multidão (hoje, os muçulmanos seriam como a multidão moribunda, a multidão visada no pós Guerra-fria), por que haveríamos de esperar que Lévinas mencionasse os muçulmanos ou pensasse sobre a sua condição? A primeira resposta a esta pergunta é o facto de Lévinas ter vivido não só no tempo do Holocausto, como também no tempo da cruel e sangrenta guerra da Argélia, que culminou na morte de muitos milhares de muçulmanos. A segunda é que o Estado de Israel manteve, desde os seus primórdios, uma espécie de relação imperial com os palestinianos, que são, na maioria, muçulmanos. Atualmente morrem três palestinianos por cada israelita. A terceira razão dá mais que pensar. O que Lévinas não menciona, mas Primo Levi não esquece, é que *Muselman*, *Muselmänner* ou muçulmano eram termos “que os prisioneiros dos campos de concentração nazis atribuíam a uma certa categoria de judeus desses campos que estavam prontos para morrer”. Primo Levi escreve:

Mas com os **Muselmänner**, os homens em decadência, nem vale a pena falar [...]. Vale ainda menos a pena fazer amizade com eles, porque não têm conhecidos de monta no campo, não ganham rações extra [...] daqui a umas semanas, não irá restar nada deles, senão um punhado de cinzas num terreno aqui perto e um número riscado numa lista. Apesar de engolidos e varridos juntamente com o resto pela incontável multidão dos seus semelhantes, eles sofrem e arrastam-se numa solidão íntima e opaca, e é na solidão que morrem ou desaparecem, sem deixar vestígio na memória de ninguém (Levi, 1986: 89).

Os *Muselmänner* são “aqueles que não têm história, que descem a encosta

em direção ao fundo, como riachos que correm para o mar” (Levi, 1986: 90). De facto, Levi é mais perturbador quando diz tratar-se de “não-homens que marcham e trabalham em silêncio, a divina centelha extinta dentro deles, já demasiado vazios para sofrerem realmente. Hesita-se em dizer que estão vivos, hesita-se em chamar morte à morte deles, perante a qual eles não têm medo, pois encontram-se demasiado cansados para entender” (Levi, 1886: 90). Como afirma Ebrahim Moosa, estudioso do Islão Medieval e da lei Islâmica, na esteira das perspectivas de Levi, neste contexto o significado de muçulmano ganha a conotação de “os fracos, os incapazes, os condenados à seleção, os verdadeiros condenados da história”.²⁹

A diabolização de indivíduos muçulmanos não é resultado exclusivo das iniciativas imperiais europeias do século XIX. O esquecimento dos contributos epistémicos do Islão e a sua exclusão enquanto fonte relevante do Ocidente vai muito além do judaísmo de Lévinas, do contexto católico romano de Negri ou da ortodoxia de Žižek. Se Mignolo está certo quando afirma que o imaginário do mundo colonial/moderno “*surgiu no processo de estabelecimento de diferenças coloniais na fronteira sul do Mediterrâneo (com o mundo árabe) e na fronteira ocidental do Atlântico (com os ameríndios)*”, então, estes traços podem muito bem fazer parte integrante da própria ideia de Ocidente moderno (Mignolo, 2002: 466). Eles definiram e continuam a definir o horizonte da modernidade e, com ele, legitimam o trabalho intelectual, a definição das políticas e o senso comum. Isto torna-se, hoje, patente na dinâmica geopolítica, agora que o mundo ocidental (os EUA e a Europa) está uma vez mais em conflito com o Médio Oriente. A ‘guerra contra o terror’ também gerou dinâmicas dentro do próprio Ocidente, que parecem corroborar a preocupação de Heidegger quanto à ‘ameaça’ que o americanismo dos EUA representa para o mundo europeu.

Atualmente, tal como aconteceu na Europa do século XVI, o império emergente está a refazer os limites e as fronteiras que irão definir a nova ordem imperial. À semelhança da própria Europa, o novo império ergue-se ‘no processo de estabelecimento de diferenças coloniais na fronteira sul do Mediterrâneo [e Médio Oriente] (com o mundo árabe) e na fronteira [sud] oeste com o Atlântico’. O facto de a reafirmação e a reformulação destas diferenças romperem, de algum modo, com o modelo político da relação entre império e colónia não lhes reduz o significado nem o poder. A lógica da colonialidade ajudou não só a interpretar os ataques terroristas como atos de guerra, mas

também a conceder a um líder político a autoridade moral para traçar no mapa um ‘eixo do mal’. O ataque à cidade do Império (ou cidade do *Empire State*) levou à criação do Homeland Security Office, ou gabinete para a Segurança da Pátria, que viria a ter na mira não só quem viaja para os EUA vindo do exterior, mas também todos os estrangeiros que, vivendo no país, sejam considerados uma ameaça à Pátria. Seguindo uma lógica semelhante àquela que fez com que os atos de terrorismo fossem considerados atos de guerra, a fronteira entre os EUA e o México foi sendo, a pouco e pouco, militarizada.³⁰

O Iraque e a fronteira entre o México e os EUA tornaram-se zonas da morte. No nosso mundo, as fronteiras surgem como mapas da morte imperiais. O discurso em torno da ideia de defesa da Pátria, com os seus ecos da querida *Heimat* de Heidegger, favorece geopolíticas racistas e conduz à justificação de agressões militares, que são vistas como trabalho missionário. A América tem de ser defendida dos homens maus que vêm de sítios maus. O Médio Oriente e a América Latina são os primeiros da fila, juntamente com esses outros sujeitos vindos de espaços liminares das modernidades ocidentais (africanos, negros, pessoas indígenas e, de modo geral, pessoas de cor).

O discurso dos EUA acerca do mal é acompanhado por uma oração pela Pátria (‘Deus abençoe a América’). O americanismo dos EUA funda a lógica da colonialidade na velha e tradicional onto-teologia que atribui a Deus uma função primordial, o poder sobre o bem e o mal. Desta perspectiva, compreende-se o receio de Heidegger em relação aos EUA. Enquanto o seu germanocentrismo é ontológico e ancora a Europa precisamente no seu centro, a metafísica da ‘US Homeland’ — a Pátria dos EUA — representa um retrocesso à onto-teologia e um reposicionamento do coração do Ocidente, da Europa para a América. É a partir deste centro reposicionado do Ocidente, que estão a produzir-se novos desenhos globais. O Sonho Americano, tal como é atualmente adoptado pelo Estado, expressa-se no desejo de alcançar a *pax americana* global, na qual os ideais dos EUA no que respeita a socialidade, governação e vida em geral, se tornam ideais reguladores para as pessoas de todo o mundo. O Islão, reconhecido como uma ‘religião da paz’, será aceitável na medida em que se assemelhar ao tipo de cristianismo praticado pelos habitantes dos EUA. O multiculturalismo esconde, assim, um multi-racismo mais profundo que apenas reconhece o direito à diferença quando as pessoas estão bem domesticadas pelo capitalismo, pela economia de mercado e pelos ideais liberais de liberdade e igualdade. A política (tanto externa como interna)

segue os contornos de uma divisão entre a bem-aventurança e o mal, o lugar de Deus na terra (a civilização ocidental alcançou-o em solo americano) e os lugares do mal. É esta a nova face da lógica da colonialidade; uma face que, como Heidegger temia, não iria deixar a Europa intacta.

Tal como discuti anteriormente, a ideia de Europa surgiu não só da produção de diferenças coloniais, mas também, como mostra Mignolo, através das diferenças imperiais entre a Europa do Norte e do Sul. O germanocentrismo de Heidegger e a metafísica da *Mitteleuropa* foram o reflexo de um projeto político que tentou reconstituir diferenças imperiais. Hitler mostrou, de forma bastante clara, como as sociedades com um passado imperial reagem à sua marginalização. Respondeu de forma vigorosa, tentando redesenhar as diferenças imperiais a favor da Alemanha. Heidegger foi um dos intelectuais mais sofisticados de quantos procuraram promover esta causa, formulando um projeto semelhante a nível epistémico. Quando se pronunciava publicamente em França ou Itália, Heidegger sublinhava a necessidade de uma unidade europeia para fazer frente à ameaça asiática e americana. A Europa encontrava-se entre a Ásia e a América, da mesma forma que a Alemanha se encontrava no meio da Europa. O apelo à defesa da Europa seguia a mesma lógica do seu germanocentrismo.

Hoje já não existe uma ameaça asiática — ou melhor, talvez agora o rosto dessa ameaça não seja soviético, mas sim do Médio Oriente. A pouco e pouco, à medida que os EUA se vão afirmando como único *hegemon* a nível mundial, o pesadelo de Heidegger começa a tornar-se realidade. A Europa começa a esbater-se na sombra da irrelevância. Em vez de alcançar a salvação através de uma associação íntima com uma Alemanha forte, a Europa, durante tanto tempo vista por muitos como o farol da civilização ocidental e o apogeu da racionalidade humana, perde a sua antiga e invejável relevância geopolítica. Uma ‘coligação da boa-vontade’ formada *ad hoc* (ou, como alguns lhe chamaram, uma coligação da boa-faturação) provou ser suficiente para ganhar a autoridade moral e política artificial de que os EUA precisam para levar por diante as suas incursões imperiais. O Sul da Europa, em especial Portugal e a Espanha, puseram-se ao lado dos EUA. Este passo contribuiu para fazer frente à lógica das diferenças imperiais intrínsecas ao continente europeu que tornaram a Europa meridional irrelevante em termos geopolíticos ao longo dos últimos duzentos anos. Agora, aqueles países fazem parte daquilo que os EUA denominam Nova Europa, que também é composta por países da Europa de

Leste que passaram a integrar a União Europeia. Os EUA estão a reforçar as diferenças coloniais (relativamente à América Latina e ao Médio Oriente) e a redesenhar as diferenças imperiais (relativamente à Europa e à União Soviética). A linha divisória que separa a Europa do Norte da Europa do Sul está também a reconstituir-se de acordo com a oposição binária entre velha Europa e Nova Europa. A Nova Europa diz respeito aos que favorecem a incontestada potência hegemónica, enquanto a velha Europa é o nome dado aos que, na Europa, não se resignam à sua posição na nova ordem mundial.

A reformulação da geopolítica imperial pelos EUA, que gerou uma certa instabilidade na União Europeia, explica por que razão os Europeus tiveram de reformular a sua própria metafísica da Pátria. Muito recentemente, um filósofo alemão e um francês, Jürgen Habermas e Jacques Derrida, juntaram-se para exigir uma política externa comum ‘a começar no núcleo da Europa’. À medida que a ameaça que Heidegger receava se foi tornando real, estes dois pensadores uniram forças numa tentativa de resistir à sua agora óbvia subalternização política. Habermas e Derrida tentam demonstrar “*o que mantém a Europa unida*”, articulando “*as raízes históricas de um perfil político*” (Habermas e Derrida, 2003: 295; sublinhado meu). Se Heidegger ainda fosse vivo estaria, provavelmente, simultaneamente contente e descontente: contente porque o projeto da busca de raízes continua vivo na Europa; descontente porque a Alemanha sucumbiu perante a França e a incluiu como fazendo parte do ‘núcleo’ da Europa.

Passando ao lado da distinção muito marcante que o romantismo alemão estabelece entre as ideias francesas de civilização e a *Kultur* alemã, a figura que estabelece uma ponte entre a França e a Alemanha é o mais notável iluminista alemão, Immanuel Kant. A obra de Kant aproxima a França e a Alemanha ao mesmo tempo que promove instituições globais de autoridade que, traduzidas no presente, fariam frente à unilateralidade dos EUA. Habermas e Derrida não se interrogam sobre os laços de Kant com a mentalidade imperial da época em que viveu ou sobre a forma como o apelo de ambos ‘a uma política externa comum, a começar no núcleo da Europa’ está totalmente ligado à problemática tradição de busca das raízes na Europa.³¹ Num gesto de grande condescendência, Habermas e Derrida escrevem que os Europeus “*poderiam aprender, a partir da perspectiva dos derrotados, a perceberem-se a si próprios no papel dúbio dos vitoriosos que são chamados a responsabilizar-se pela violência de um processo de modernização brutal e desenraizador. Isto poderia*

apoiar a rejeição do eurocentrismo e inspirar a esperança kantiana de uma política interna global” (2003: 297). Na sua referência aos ‘vitoriosos’ que são chamados a responsabilizar-se pelo ‘processo desenraizador da modernidade’, pareceria que Habermas e Derrida estão a pensar mais em Heidegger do que nos povos anteriormente colonizados. É também como se estivessem a responder mais às queixas dos românticos alemães, que eram muito críticos quanto ao Iluminismo, do que aos povos colonizados de todo o mundo. Eles reduzem os desafios do passado imperial da Europa ao ‘desenraizar causado pela modernidade’, um processo do qual os Europeus, entre outros, foram vítimas. Não conseguem ver a particularidade do desafio que emerge no mundo colonial. é por isso que postulam que a resposta à marginalização da Europa está na busca de raízes no núcleo da Europa. A afirmação de Fanon é hoje tão significativa como o era no tempo em que Heidegger estava a forjar o seu projeto mítico de busca de raízes:

Durante séculos, em nome de uma pretensa aventura espiritual, [*os Europeus*] sufocaram quase toda a humanidade. Vejam-nos hoje oscilar entre a desintegração atômica e a desintegração espiritual [...]. A Europa adquiriu uma tal velocidade, louca e desordenada, que escapa hoje em dia a todo o condutor e a toda a razão [...]. Foi em nome do espírito, do espírito europeu, bem entendido, que a Europa justificou os seus crimes e legitimou a escravidão em que mantém quatro quintos da humanidade. Sim, o espírito europeu teve raízes singulares (Fanon, 1975-1976: 312).

Até figuras como Habermas e Derrida se conformarem com esta afirmação, acredito que será impossível ultrapassarem o racismo epistémico que continua hoje a vigorar através dos mais diferentes meios.

Habermas e Derrida apelam quando muito a uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo. Ao invés de desafiarem as geopolíticas racistas do conhecimento que se tornaram tão centrais no discurso ocidental, eles perpetuam as por outros meios. Por que não levar a sério os intelectuais muçulmanos?³²

Por que não tentar compreender as reivindicações profundamente teóricas que surgiram em contextos que conheceram a colonialidade europeia? Por que não romper com o modelo do global ou do universal e promover o crescimento de um mundo diverso, do ponto de vista epistémico?³³ Fanon não fez tudo isso, mas, de certa forma, estabeleceu uma marca, abaixo da qual os teóricos e intelectuais deveriam evitar descer. O seu radicalismo tinha que ver com uma crítica das raízes, inspirada na necessidade de responder aos *condenados da terra*. Os conceitos de colonialidade do poder, colonialidade do conhecimento e colonialidade do ser seguem o radicalismo de Fanon. Ainda, também podem

tornar-se problemáticos se não derem espaço à enunciação de cosmologias não-ocidentais e à expressão de diferentes memórias culturais, políticas e sociais. A crítica radical deveria assumir formas dialógicas. Deveria também assumir a forma de um autoquestionamento e um diálogo radicais. O projeto da busca de raízes estaria, neste aspecto, subordinado ao projeto de crítica das raízes que mantêm vivas a dominante topologia do Ser e a geopolítica racista do conhecimento. A diversalidade radical implicaria um divórcio efetivo e uma crítica das raízes que inibem o diálogo e a formulação de uma geopolítica do conhecimento descolonial e não-racista. Parte do desafio consiste em pensar seriamente em Fort-de-France, Quito, La Paz, Bagdá e Argel, e não apenas em Paris, Frankfurt, Roma ou Nova Iorque, como possíveis lugares de conhecimento. Também precisamos de pensar naqueles que estão presos em posições de subordinação e que tentam entender quer os mecanismos que criam a subordinação, quer os que escondem a sua realidade da vista dos outros. No mundo, há muito para aprender com aqueles outros que a modernidade tornou invisíveis. Esta ocasião deveria servir mais para examinar a nossa cumplicidade com os velhos padrões de dominação e de procura de faces invisíveis do que para procurar raízes imperiais; servir mais para uma crítica radical do que para um alinhamento ortodoxo contra os que são persistentemente considerados os bárbaros do conhecimento.

Num ensaio escrito em 1955, em resposta à tentativa de Ernst Jünger de cartografar o niilismo e as respostas a ele, Heidegger escreveu:

Certamente que é necessária uma **topografia do niilismo**, da forma como se processa e da sua superação. Contudo, a topografia tem de ser antecedida de uma topologia: uma discussão que localize o lugar onde o ser e o nada se reúnem na sua essência, determinando a essência do niilismo e deixando-nos, assim, identificar rumos onde surgem formas possíveis de superar o niilismo (1988: 311-12).

Através de uma análise da implícita topologia do Ser de Heidegger, que se encontra inscrita na sua geopolítica, propus que a aparente neutralidade das ideias filosóficas pode muito bem esconder uma cartografia imperial implícita que funde espaço e raça. O racismo — sob a forma de *esquecimento da condenação*, racismo epistémico e muitas outras formas — está mais disseminado do que frequentemente se pensa. Está inscrito na cartografia do que muitas vezes se considera ser um pensamento crítico e um trabalho filosófico consistente. Para além das justificações biológicas de racismo, ou das justificações baseadas em diferenças de cultura ou maneiras de estar, é possível encontrar em algumas tendências influentes do pensamento ocidental uma

justificação ontológica e epistemológica mais subtil. As consequências são nefastas, uma vez que a fusão de espaço e raça está por trás de concepções militares e imperiais da espacialidade, que tendem a dar um novo significado à formulação clássica de Santo Agostinho acerca das cidades terrenas e divinas: a diferença entre a Cidade de Deus e a Cidade Terrena dos Homens traduz-se na divisão entre as cidades imperiais dos deuses humanos e as cidades dos condenados. Infelizmente, a busca de raízes na Europa e as geopolíticas racistas costumam andar de mãos dadas.

O projeto da busca de raízes na Europa também conduz, ou pelo menos assim o defendi neste artigo, à rejeição das relações geopolíticas mais amplas que operam na própria formação da modernidade. Frente a esta amnésia sistémica, Fanon propõe uma outra geopolítica. Enquanto Heidegger tenta encontrar raízes na terra e Lévinas alicerça a filosofia em duas cidades (Atenas e Jerusalém), Fanon abre um caminho de reflexão que encara a diferença colonial como ponto de partida para o pensamento crítico. Um diagnóstico crítico da topologia europeia do Ser e da sua geopolítica do conhecimento deverá, ou pelo menos foi o que tentei deixar claro aqui, tornar visível o que permaneceu invisível ou marginal até agora e desvendar como funcionam as categorias da condenação — por exemplo, o negro, o judeu e o muçulmano. Foi com este propósito que foram formulados conceitos como modernidade/colonialidade, colonialidade do poder, colonialidade do conhecimento e colonialidade do Ser. Estes são apenas alguns dos conceitos que teriam de fazer parte de uma gramática descolonial da análise crítica capaz de reconhecer a sua própria vulnerabilidade ao ficar aberta a posicionamentos críticos baseados nas experiências e memórias de povos que se confrontaram com a modernidade/o racismo sob qualquer uma das suas formas.

Referências bibliográficas

ANDREAS, Peter; BIERSTECKER, Thomas J. (orgs.). *The Rebordering of North America: Integration and Exclusion in a New Security Context*. Nova Iorque: Routledge, 2003.

ARDÍLES, Osvaldo et al. (org.). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM, 1973.

BAMBACH, Charles. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

BLAUT, James M. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Nova Iorque: The Guilford Press, 1993.

- BOGUES, Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nova Iorque: Routledge, 2003.
- BRENNAN, Timothy. 'The Empire's New Clothes', *Critical Inquiry*, 29 (2), p. 364-365, 2003.
- BUCK-MORSS, Susan. *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*. Londres: Verso, 2003.
- CASALLA, Mario. *América en el Pensamiento de Hegel: admiración y rechazo*. Buenos Aires: Catálogos, 1992.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Pref. Mário de Andrade. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- COLES, R. *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- DE LA RIEGA, Agustín T. "América Fuera del Centro: del Privilegio y de la Culpa". In: ARDÍLES, Osvaldo et al. (orgs.). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM, 1973.
- DUSSEL, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*. Trad. M. D. Barber. Nova Iorque: Continuum, 1995.
- . *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. In: MENDIETA, E. (trad. e org.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996.
- EZE, Emmanuel C. "The Color of Reason: the Idea of 'Race' in Kant's Anthropology". In: EZE, Emmanuel C. (org.). *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 1997, p. 103-140.
- FANON, Frantz. *A Dying Colonialism*. Trad. H. Chevalier. Nova Iorque: Grove Press, 1965.
- . *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Trad. Alexandre Pomar. Porto: Paisagem, 1975.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. José Massamo. Lisboa: Ulmeiro, 1975-1976.
- . *Toward the African Revolution: Political Essays*. Trad. H. Chevalier. Nova Iorque: Grove Press, 1988.
- GLISSANT, Eduard. *Le Divers du Monde est Imprévisible*. Comunicação de encerramento do colóquio 'Beyond Dichotomies', Stanford University, Stanford, CA, 8-10 maio 1998.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *On Job: Godtalk and the Suffering of the Innocent*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et al., rev. científica António Marques. Lisboa: D. Quixote, 1990.
- ; DERRIDA, Jacques. "February 15, or What Binds Europeans Together: a Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe", *Constellations*, 10 (3), p. 295, 2003.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. "Globalization and Democracy". In: ARONOWITZ, Stanley; GAUTNEY, Heather (orgs.). *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century World Order*. Nova Iorque: Basic Books, 2003.
- ; ———. *Império*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2004.
- HART, William D. "Slavoj Žižek and the Imperial/Colonial Model of Religion", *Nepantla: Views from the South*, 3 (3), p. 553-578, 2002.
- . "Can a Judgement Be Read? A Response to Žižek", *Nepantla: Views from the South*, 4 (1), p.

191-194, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. Buffalo: Prometheus Books, 1991.

HEIDEGGER, Martin. "On the Question of Being". In: McNEILL, W. (org.). *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 311-312.

———. "‘Only a God Can Save Us’: *Der Spiegel* Interview with Martin Heidegger (1996)". In: WOLIN, Richard (org.). *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993a, 113.

———. "Europa und die deutsche Philosophie". In: GANDER, H. H. (org.). *Europa und die Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, 1993b, 31.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1996a.

———. *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Trad. W. McNeill. Bloomington: Indiana University Press, 1996b.

JONES, William R. *Is God a White Racist?: a Preamble to Black Theology*. Boston: Beacon Press, 1998.

LANDER, Eduardo (org.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 1993.

LEVI, Primo. *Survival in Auschwitz: the Nazi Assault on Humanity*. Nova Iorque: Touchstone Books, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988a.

———. *Otherwise than Being or, Beyond Essence*. Trad. A. Linis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1998b.

———. *Nine Talmudic Readings*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

———. *Da Evasão*. Introd. e notas de Jacques Roland. Trad. André Veríssimo. Lisboa: Estratégias Criativas, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Thinking from the Limits of Being: Lévinas, Fanon, Dussel and the "Cry of Ethical Revolt"*, Ph.D. Dissertation, Brown University, 2001.

———. "Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas". In: GORDON, Lewis R.; GORDON, Jane Anna (orgs.). *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder: Paradigm Publishers, 2006.

———. "Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: from Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity". In: MORANA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JAUREGUI, Carlos (orgs.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press, 2008a.

———. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press, 2008b.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

———. "José de Acosta's *Historia Natural y Moral de las Índias*. Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference". In: ACOSTA, José de; MORGAN, Jayne E. (org.). *Natural and Moral History of the Indies*. Durham, NC: Duke University Press, 2002, p. 451-456.

———. "Second Thoughts on *The Darker Side of the Renaissance*: Afterword to the second edition". In: *Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003, p. 428-433.

- . “Os Esplendores e as Misérias da ‘Ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistémica”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências’ Revistado*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-709.
- MILBANK, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham (orgs.). *Radical Orthodoxy: a New Theology*. Londres: Routledge, 1999.
- MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- NEGRI, Antonio. *Job: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- NEMO, Philippe; LÉVINAS, Emmanuel. *Job and the Excess of Evil*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1998.
- QUIJANO, Anibal. “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, *Neplanta: Views from South*, 1 (3), p. 533-580, 2000.
- . “Globalización, Colonialidad y Democracia”. In: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gual” (org.). *Tendencias Básicas de Nuestra Época: Globalización y Democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos ‘Pedro Gual’, 2001, p. 25-28.
- ; WALLERSTEIN, Immanuel. “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-system”, *International Social Science Journal* 134, p. 549-557, 1992.
- RAMADAN, Tariq. *Muslims in France: the Way towards Coexistence*. Marksfield, Leicester: Islamic Foundation, 1999.
- RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- RISSER, James. *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- RORTY, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- VALLEGA, Alejandro. *Heidegger and the Issue of Space: Thinking and Exilic Grounds*. University Park: Pennsylvania State University, 2003.
- VAN DER VEER, Peter. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- WYNTER, Sylvia. “1942: a New World View”. In: HYATT, V. Lawrence; NETTLEFORD, R. (orgs.). *Race, Discourse and the Origin of the Americas: a New World View*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1995, p. 5-57.
- . “Africa, the West and the Analogy of Culture: the Cinematic Text after Man”. In: GIVANNI, June (org.). *Symbolic Narratives/African Cinema: Audiences, Theory and the Moving Image*. Londres: British Film Institute, 2000, p. 25-76.
- ŽIŽEK, Slavoj. “A Leftist Plea for ‘Eurocentrism’”, *Critical Inquiry*, 24 (4), p. 988-1009, 1998.
- . “The Politics of Truth, or Alain Badiou as Reader of Paul”. In: *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso, 1999, p. 127-170.
- . *The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* Londres: Verso, 2000.
- . “I Plead guilty — But Where is the Judgement?”, *Neplanta: Views from South*, 3 (3), p. 579-583,

2002.

———. *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira

Kabengele Munanga

EM *LA RAZA CÓSMICA*, obra publicada em 1925, o filósofo mexicano José Vasconcelos pensava que a América Latina ia se tornar uma nova raça, rica de todas as virtualidades das raças anteriores, a raça final, a raça cósmica. A sua previsão confirmou-se nos fatos, pois em nenhuma outra parte do mundo a mestiçagem foi tão importante como na chamada América Latina, a ponto de tornar impossível a determinação exata do *status* racial da maioria dos atuais latino-americanos. São numerosas as obras que oferecem cifras e percentagens precisas sobre a composição racial das nações latino-americanas. Dizem, por exemplo, que 65% dos venezuelanos são mestiços, 20% brancos, 8% negros e 7% índios; que 9,5% dos panamenhos são índios, 11,1% brancos, 13% negros e 65% mestiços. De um certo ponto de vista, as relações raciais e a mestiçagem constituem a trama de toda a história da América Latina (Munanga, 2003).¹ Mesmo admitindo que o aspecto puramente ‘racial’ dessa história tornou-se cada vez menos importante, ninguém pode negar que, no ponto de partida da evolução da América Latina, se situa o encontro de elementos mongoloides, caucasoides e negroides.

Darcy Ribeiro (1995) tem, a respeito do povo brasileiro, uma visão muito próxima da do célebre filósofo mexicano José Vasconcelos. Do entrelaçamento e do caldeamento do invasor português com índios e africanos escravizados

resultou, segundo ele, um povo novo, num novo modelo de estruturação societária.

Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes fundadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existiam (1995, p. 19).

A ideia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatistas, inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária.

Talvez esse processo de unificação política brasileira, feito num clima antidemocrático, explicaria por que a confluência de tantas e tão variadas matrizes formadoras não resultou na formação de uma sociedade multiétnica. Darcy Ribeiro lembra:

Ocorreu justamente o contrário, uma vez que, apesar de sobreviverem na fisionomia somática e no espírito dos brasileiros os signos de sua múltipla ancestralidade, não se diferenciaram em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais, vinculadas a lealdades étnicas próprias e disputantes de autonomia frente à nação (1995, p. 20).

O surgimento de uma etnia brasileira, capaz de envolver e acolher a gente variada que no País se juntou, passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus quanto pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem. Mas para não ficar apenas na especulação, Darcy coloca a questão concreta de saber quando surgiram os brasileiros conscientes de si e responde:

Isso se dá quando milhões de pessoas passam a se ver não como oriundas dos índios de certa tribo, nem africanos tribais ou genéricos, porque daquilo havia saído, e muito menos como portugueses metropolitanos ou crioulos, e a sentir-se soltas e desafiadas a construir-se a partir das rejeições que sofriam, com nova identidade étnico-racial, a de brasileiros (1995, p. 132-133).

Se a questão colocada é concreta, a resposta dada é especulativa. Nenhuma voz dos mestiços brasileiros constitutivos da nova etnia brasileira contou algo sobre o caminho por eles percorrido até a tomada de sua consciência enquanto autênticos brasileiros. Nenhum documento que pudesse apontar na direção do autor de *O povo brasileiro*. Por outro lado, o autor entra em contradição com a afirmação de que a nova identidade resultou de opressão e repressão das identidades anteriores.

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista (Munanga, 2003, 2005-2006). Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica.² Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social.

A construção dessa unidade, dessa identidade dos excluídos supõe, na perspectiva dos movimentos negros contemporâneos, o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação positiva na construção do Brasil, da cor de sua pele inferiorizada etc... Ou seja, a recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica. Ora, uma tal proposta se mostra contraditória à afirmação de uma identidade mestiça contida na obra *O povo brasileiro*. Se Darcy Ribeiro acredita na existência de uma cultura brasileira mestiça, o que é uma visão unicultural do Brasil (1995, 1996), os movimentos negros contemporâneos defendem a construção de uma sociedade plural, biológica e culturalmente.

Darcy aprofunda suas contradições a respeito da consciência própria do mestiço quando afirma que os mulatos só progridem na medida em que negam sua negritude e tentam participar biológica e socialmente do mundo branco:

[...] pode acertar-se melhor de sua cultura erudita e nos deu algumas das figuras mais dignas e cultas, que tivemos nas letras, nas artes, na política. Entre eles o escultor Aleijadinho; o escritor Machado de Assis; o jurista Rui Barbosa; o compositor José Maurício; o poeta Cruz e Sousa; o tribuno Luís Gama; como políticos, os irmãos Mangabeira e Nelson Carneiro; e, como intelectuais, Abdias do Nascimento e Guerreiros Ramos [...] Posto entre os dois mundos — o do negro, que ele rechaça, e o do branco que o rejeita —, o mulato se humaniza no drama de ser dois, que é o de ser ninguém (1995, p. 223).

Vê-se que Darcy Ribeiro, coerente na sua definição do atual brasileiro,

considera Abdias do Nascimento, seu suplente no Senado, como um mulato, contrariando a própria ideologia deste último, que não se considera como tal (Nascimento, 1978). Quanto à expectativa tão esperada do progressivo branqueamento da sociedade, Darcy a substitui por uma morenização bilateral que se opera tanto pela branquização dos pretos como pela negrização dos brancos: “desse modo, devemos configurar no futuro uma população morena em que cada família, por imperativo genético, terá por vez, ocasionalmente, uma negrinha retinta ou uma branquinha desbotada” (1995). Mas, apesar de acreditar na morenização do Brasil futuro, este autor fala do possível crescimento da população negra, tendo em vista os maiores índices de fertilidade em razão de sua pobreza:

[...] é verdade que com os maiores índices de fertilidade dos pretos, em razão de sua pobreza e da conduta que corresponde a ela, os negros iriam imprimir mais fortemente sua marca na população brasileira. Não é impossível que, lá pelos meados do próximo século, num Brasil de 300 milhões, haja uma nítida preponderância de pretos e mulatos (1995, p. 225).

Retomando quase Oracy Nogueira (1985) na distinção que este autor faz entre o racismo de origem e o racismo de marca, Darcy acrescenta um outro aspecto do branqueamento resultante não somente da miscigenação, mas sim da conjugação desta com os fatores socioeconômicos e culturais. Com efeito, todos os negros que social e economicamente tiveram ascensão passaram a integrar os grupos de convivência brancos da mesma classe social ou mesmo nível cultural. São aqueles designados popularmente como ‘negros de alma branca’. Para exemplificar esse outro aspecto do branqueamento, Darcy relembra o diálogo entre o pintor negro, Santa Rosa, e um jovem, também negro. Ao escutar as queixas desse jovem, candidato a uma carreira diplomática, sobre as barreiras que impedem a ascensão das pessoas de cor, o pintor respondeu comovido: “Compreendo perfeitamente seu caso, meu caro, eu também já fui negro”. Esse diálogo, bem lembrado por Darcy, nos coloca novamente na ambiguidade entre cor e classe social, que é uma das características do racismo brasileiro. Por isso, muita gente no Brasil, entre os mais esclarecidos, estudiosos das áreas das humanidades, políticos da esquerda, jornalistas etc... não se cansam de repetir a frase ‘a discriminação mais importante no Brasil é social’. Por mais que essas pessoas tentem conscientemente se libertar do mito de ‘democracia racial’, esse ronda sempre em suas cabeças por causa dessa ambiguidade cor/classe.

O povo brasileiro surgiu do cruzamento de uns poucos brancos com multidões de mulheres índias e negras. Daí a tolerância no Brasil das uniões

inter-raciais nunca tidas, segundo Darcy, como crime ou pecado. Embora rejeite o pensamento de Gilberto Freyre³ em ver na tolerância desse intercuro sexual entre branco e negro a configuração de uma democracia racial, porque a própria expectativa de que o negro desapareceria pela mestiçagem é um racismo, Darcy pondera: “Mas o certo é que contrasta muito, e contrasta para melhor, com as formas de preconceito propriamente racial que conduzem ao apartheid” (1995). Examinando bem essa frase, Darcy parece-me um dos pensadores que acreditavam, comparativamente ao *apartheid* e ao sistema *Jim Crow*,⁴ que o racismo brasileiro é o melhor por não ter criado uma linha de cor e por permitir o *passing*, ou seja, a drenagem dos mestiços mais claros na categoria de brancos.

Sem aderir a esse tipo de comparação que arriscaria levar o autor de *O povo brasileiro* a um julgamento de valor dos diversos racismos que existem no mundo, nós ficaríamos com Oracy Nogueira, para quem todos os racismos são abomináveis. Mas cada um deles tem uma dinâmica particular que conduz a resultados e a consequências diferentes na luta de suas vítimas.

O preconceito de origem leva à retenção do grupo racial oprimido de seus membros mais bem-sucedidos com a consequente acumulação, através das gerações, de suas conquistas culturais e patrimoniais; enquanto o de marca condiciona a progressiva incorporação ao grupo racial hegemônico dos mestiços, na medida em que perdem as características do grupo oprimido, com a consequente transferência das conquistas de um grupo para outro (1985, p. 23).

Nogueira acrescenta mais adiante, tocando o nó da diferenciação: “tais consequências — acumulação das conquistas, de um lado, e transferência de outro, intensificação da consciência grupal ou de sua diluição — têm implicação política e pragmática que seria ingenuidade ignorar” (1985, p. 23). Nos Estados Unidos, onde o preconceito enfatiza a origem, a identidade de um indivíduo ou de um grupo será construída com base na origem racial fundada no princípio de hipodescendência. No Brasil, onde a ênfase está na marca ou na cor, combinando a miscigenação e a situação sociocultural dos indivíduos, as possibilidades de formar uma identidade coletiva que aglutina ‘negros’ e ‘mestiços’, ambos discriminados e excluídos, ficam prejudicadas.

Por isso, fica difícil, para nós, aceitar a expressão “*contrasta para melhor*” utilizada por Darcy, expressão que, examinada ao extremo, nos levaria à ideia de que o racismo brasileiro é o melhor, comparativamente aos sistemas odiosos praticados na África do Sul e no Sul dos Estados Unidos. Aqui, seu pensamento contrasta radicalmente com o do seu sucessor e companheiro de Partido, o

Senador Abdias do Nascimento, que caracteriza a mestiçagem brasileira como um genocídio deliberado para exterminar fisicamente a população negra, portanto um crime e um ‘pecado’ (Nascimento, 1978).

Darcy reconhece no *apartheid* conteúdos de tolerância que no Brasil se ignoram, porque, como disse: “quem afasta o ‘altero’ e o põe à distância maior possível admite que ele conserve, lá longe, sua identidade, continuando a ser ele mesmo” (1995). Do nosso ponto de vista, não encontramos sinal de tolerância num regime que, durante quase meio século, manteve separados do berço ao túmulo os brancos e não brancos. Para nós, a chamada tolerância das diferenças raciais e culturais na África do Sul durante o *apartheid* foi apenas uma estratégia ou um pretexto para legitimar a segregação racial e, conseqüentemente, a exclusão da população negra de seus direitos cívicos e políticos. Quem aparta e segrega não mostra nenhuma tolerância para conviver com as diferenças.

E tolerar, já disse Florestan Fernandes, falando do Brasil, não significa aceitar o outro como igual (1979). É apenas um jeito de evitar conflitos abertos e adiar a busca de soluções (o comentário é nosso). É certo que o *apartheid* na sua dinâmica (aqui estamos de acordo com Darcy Ribeiro) levou a certas conseqüências, induzindo à profunda solidariedade interna dos grupos apartados e segregados, capacitando-os a lutar por seus direitos sem admitir paternalismos.

Apesar de certo julgamento de valor, Darcy não perde de vista as conseqüências de um racismo assimilacionista como o brasileiro: “Nas conjunturas assimilacionistas, ao contrário, se dilui a negritude numa vasta escala de graduações, que quebra a solidariedade, reduz a combatividade, insinuando a ideia de que a ordem social é uma ordem natural, senão sagrada” (1995, p. 226).

Se, de um lado, a expectativa da miscigenação brasileira é discriminatória porque espera que os negros clareiem em vez de aceitá-los tal qual são, de outro ela é integradora como mecanismo de miscigenação:

[...] o preconceito de raça, de padrão anglo-saxônico, incidindo indiscriminadamente sobre cada pessoa de cor, qualquer que seja a proporção de sangue negro que detenha, conduz necessariamente ao apartamento, à segregação e violência, pela hostilidade a qualquer forma de convívio. O preconceito de cor dos brasileiros, incidindo diferencialmente segundo o matiz da pele, tendendo a identificar como branco o mulato claro, conduz antes a uma expectativa de miscigenação. Expectativa, na verdade, discriminatória, porquanto aspirante a que os negros clareiem, em lugar

de aceitá-los tal qual são, mas impulsora da integração (1995, p. 236).

Essa leitura do conteúdo integrador do racismo brasileiro é, sem dúvida, inspirada pela obra de Oracy Nogueira, *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem* (2006). Mas o que diferencia Darcy de Oracy é o fato de o primeiro erigir em valor positivo o que é apenas a consequência da dinâmica de um sistema racista. A rigor, esse julgamento de valor se aproxima do discurso ideológico defensor da democracia racial, ao buscar no racismo brasileiro algo de positivo ausente em outros tipos de racismo historicamente conhecidos. Para Darcy,

Essa ideologia integracionista encorajadora do caldeamento é, provavelmente, o valor mais positivo da conjunção inter-racial brasileira. Não conduzirá, por certo, a uma branquização de todos os negros brasileiros na linha das aspirações populares — afinal racistas, porque esperam que os negros clareiem, que os alemães amoremem, que os japoneses generalizem seus olhos amendoados — mas tem o valor de reprimir antes a segregação que o caldeamento (1995, p. 238).

Darcy acredita, embora pense que a ideologia integracionista não conduzirá a um branqueamento de todos os negros, na homogeneização cada vez maior da população brasileira, contrariando as lições da genética humana: “é de supor que, por esse caminho, a população brasileira se homogeneizará cada vez mais, fazendo com que, no futuro, se torne ainda mais coparticipado por todos um patrimônio genético multirracial comum” (1995, p. 238).

Como acreditar numa suposta harmonização quando o biológico e o social não se conjugam? No Brasil, apesar do conteúdo integrador e assimilacionista defendido por Darcy, os mestiços constituem, pela sua importância numérica, a categoria social mais excluída e mais discriminada. Basta olhar a cor das vítimas do Carandiru, de Vigário-Geral e da Favela de Diadema para nos convenceremos disso (Munanga, 2003, 2005-2006). Esses mestiços de hoje constituem a população que mais cresce demograficamente, não são mais filhos naturais dos senhores de engenhos que, segundo estudos anteriores, se beneficiaram de alguma proteção de seus pais. Eles ocupam, cada vez mais, a posição subalterna do negro, conjugando o critério da cor com o critério econômico.

Conta-nos Darcy Ribeiro que o mameluco, originado pelo cunhadismo e o mulato não eram nem europeus, nem índios e nem africanos. Eram ninguém. Tiveram de sair dessa ‘ninguedade’ para procurar uma identidade, para inventar a sua própria identidade, que viria a ser brasileira. “Essa mestiçagem de gente, que não são nem europeus, nem indígenas, nem africanos, nem nada” é o que

Darcy chama de gênero humano novo, “uma civilização que vai se apresentar ao mundo como outra coisa melhor que o mundo ainda não viu. Esta outra coisa é uma coisa melhor, porque tem uma humanidade incorporada (1996, p. 197-198)”.

Estamos de acordo que o Brasil é uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram. Apesar do fato colonial e da assimetria no relacionamento que dele resultou, isso não impediu que se processasse uma transculturação entre os diversos segmentos culturais, como se pode constatar no cotidiano brasileiro. Nessa nova cultura, que não chega, a meu ver, a se configurar como sincrética, mas que eu qualificaria como uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, é identificável a contribuição do índio, do negro, do europeu de origem italiana, portuguesa, alemã etc... e do asiático. Por exemplo, a música baiana (axé music) é cantada e dançada em todos os cantos do Brasil. Na sua estrutura, pode haver elementos de outras procedências (jamaicanos, americanos etc...) que dariam a ela certo conteúdo sincrético. Mas em termos de identidade que não é sinônimo de pureza, trata-se de uma música afro-baiana, apesar de ser cantada por todos os brasileiros sem discriminação racial. Perante o mundo é uma música brasileira e, portanto, um dos elementos da identidade brasileira a ser integrado numa cultura brasileira plural e não sincrética. Essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracterizaria, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro e faz com que a chamada cultura nacional, feita de colcha de retalhos e não de síntese, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, apesar da repressão que existiu no passado, mas apenas consiga inibir a expressão política dessas enquanto oposição dentro do contexto nacional.

Por isso, vejo difícil a tomada de consciência ao nível grupal dos diversos mestiços (mamelucos, mulatos e outros) para se autoproclamarem como povo brasileiro, com identidade própria, mestiça. Esse processo teria sido prejudicado pela ideologia e pelo ideal do branqueamento. Se todos — salvo as minorias étnicas indígenas —, negros, mestiços, pardos, aspiram à brancura para fugir das barreiras raciais que impedem sua ascensão socioeconômica e política, como entender que possam construir uma identidade mestiça quando o ideal de todos é branquear cada vez mais para passar à categoria branca?

A luta dos movimentos negros brasileiros contemporâneos, que enfatiza muito o resgate de sua identidade étnica e a construção de uma sociedade pluriracial e pluricultural na qual o mulato possa solidarizar-se com o negro, em

vez de ver suas conquistas drenadas no grupo branco, desmente a ideia de uma identidade mestiça conscientemente consolidada. Sem dúvida, o conceito de pureza racial, que biologicamente nunca existiu em nenhum país do mundo, se aplicaria muito menos ainda a um país tão mestiçado como o Brasil. No entanto, confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade, cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável. Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações do poder.

O exemplo de alguns países ocidentais construídos segundo o modelo Estado-nação, que passavam a imagem de que havia uma unidade cultural conjugada com a unidade racial e onde ressurgem hoje os conflitos étnicos e identitários, iluminaria o processo brasileiro e, sobretudo, a ideia de que existe uma identidade mestiça. Uma tal identidade resultaria, a meu ver, das categorias objetivas da racionalidade intelectual e da retórica política daqueles que não querem enfrentar os verdadeiros problemas brasileiros.

Referências bibliográficas

BERQUÓ, Elza. *Demografia da desigualdade. Algumas considerações sobre o negro no Brasil*. Comunicação apresentada na reunião “The demography of inequality in contemporary Latin América”. Universidade da Flórida, 1988.

FERNANDES, Florestan. *Mudanças sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1979.

MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2003.

———. Algumas considerações sobre ‘Raça’, Ação Afirmativa e Identidade Negra no Brasil: fundamentos antropológicos, *Racismo I. Revista USP/Coordenadoria de Comunicação Social*, 68, p. 46-57, 2005-2006.

MÖRNER, Magnus. *Le métissage dans l’histoire de l’Amérique Latine*. Paris: Fayard, 1971.

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

———. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”, *Tempo Social*, 19 (1), p. 287-308, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

———. Sobre a mestiçagem no Brasil. In: SCWARCZ, Lília Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Ed. Estação Ciência/EDUSP, 1996.

Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global

Ramón Grosfoguel

SERÁ QUE PODEMOS CRIAR UMA POLÍTICA anticapitalista radical que vá além da política identitária? Será possível formular um cosmopolitismo crítico que vá além do nacionalismo e do colonialismo? Será que podemos criar conhecimentos que vão além dos fundamentalismos terceiro-mundistas e eurocêntricos? Será que podemos superar a tradicional dicotomia entre economia política e estudos culturais? Será que podemos transpor o reducionismo económico e o culturalismo? Como podemos nós ultrapassar a modernidade eurocêntrica sem desperdiçar o melhor da modernidade, como fizeram muitos fundamentalistas do Terceiro Mundo? Neste artigo, proponho que uma perspectiva epistémica proveniente do lado subalterno da diferença colonial trará um grande contributo a este debate. Pode contribuir para a criação de uma perspectiva crítica capaz de transcender as dicotomias delineadas e para a redefinição do capitalismo enquanto sistema-mundo.

Em Outubro de 1998, teve lugar na Universidade de Duke, nos EUA, um

congresso/diálogo entre o grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos e o grupo latino-americano de Estudos Subalternos. O diálogo iniciado neste congresso viria a dar origem à publicação de vários números da revista científica *Nepantla*. Contudo, foi essa a última vez que o grupo latino-americano de Estudos Subalternos se reuniu, antes de se desagregar. Entre os muitos motivos e debates que causaram essa desagregação, existem dois que gostaria de salientar. Os membros do grupo latino-americano de Estudos Subalternos eram, na maioria, acadêmicos latino-americanistas a viver nos EUA. Apesar de terem tentado produzir um conhecimento alternativo e radical, eles reproduziram o esquema epistémico dos Estudos regionais nos Estados Unidos. Salvo raras exceções, optaram por fazer estudos sobre a perspectiva subalterna, em vez de os produzir com essa perspectiva e a partir dela. À semelhança da imperial epistemologia dos Estudos regionais, a teoria permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos a estudar se encontram no Sul. Esta epistemologia colonial foi determinante para o meu descontentamento com o projeto. Sendo eu um latino a viver nos Estados Unidos, fiquei descontente com as consequências epistémicas do conhecimento produzido por esse grupo latino-americanista. Os seus membros subestimaram, na sua obra, as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, dando preferência sobretudo a pensadores ocidentais. Isto está relacionado com o segundo aspecto que queria salientar: os latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram ‘os quatro cavaleiros do Apocalipse’ (Mallon, 1994; Rodriguez, 2001), ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos.

Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do grupo latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados) (Mignolo, 2000: 183-186, 213-214). Para todos nós que tomámos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o grupo latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente — ou seja, de descolonizar — a epistemologia e o cânone ocidentais. O principal projeto do grupo Sul-asiático de Estudos

Subalternos consiste em analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana. Porém, ao recorrer a uma epistemologia ocidental e ao privilegiar Gramsci e Foucault, tal perspectiva constrangeu e limitou a radicalidade da sua crítica ao eurocentrismo. Embora estes autores representem diferentes projetos epistémicos, o privilegiar do cânone epistémico ocidental por parte da escola subalterna sul-asiática acabou por espelhar o apoio dado ao pós-modernismo pelo setor do grupo latino-americano de Estudos Subalternos. Não obstante, ainda que com todas as suas limitações, o grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos representa um importante contributo para a crítica do eurocentrismo. O grupo insere-se num movimento intelectual denominado crítica pós-colonial (uma crítica da modernidade vinda do Sul global) por oposição à crítica pós-moderna do grupo latino-americano de Estudos Subalternos (uma crítica da modernidade feita pelo Norte global) (Mignolo, 2000). Estes debates tornaram claro para nós (aqueles que tomaram o partido da crítica descolonial acima descrita) que era necessário descolonizar não apenas os Estudos Subalternos mas também os Estudos Pós-coloniais (Grosfoguel, 2006a, 2006b).

Esta não é uma crítica anti-europeia fundamentalista e essencialista. Trata-se de uma perspectiva que é crítica em relação ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, quer eurocêntricos, quer do Terceiro Mundo. O pensamento de fronteira, uma das perspectivas epistémicas que serão discutidas neste artigo, é, precisamente, uma resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemónicos ou marginais. O que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistémica a partir da qual pode alcançar-se a verdade e a Universalidade. No entanto, há três aspectos importantes que têm de ser aqui referidos: 1) uma perspectiva epistémica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho — ou desígnio — universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistémicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais

subalternizados. Enquanto projetos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento.

No entanto, o que disse acerca do grupo latino-americano de Estudos Subalternos aplica-se aos paradigmas da economia política. Neste artigo, proponho que uma perspectiva epistémica que parta de lugares étnico-raciais subalternos pode contribuir em muito para uma teoria crítica descolonial radical, capaz de transcender a forma como os paradigmas da economia política tradicional conceptualizam o capitalismo enquanto sistema global ou sistema-mundo. A ideia aqui é descolonizar os paradigmas da economia política, bem como a análise do sistema-mundo, e propor uma conceptualização descolonial alternativa do sistema-mundo. A primeira parte consiste numa discussão epistémica sobre as implicações da crítica epistemológica que intelectuais feministas e de grupos étnico-raciais subalternizados dirigiram contra a epistemologia ocidental. A segunda parte apresenta as implicações destas críticas no modo como conceptualizamos o sistema-mundo ou global. A terceira parte é uma discussão da colonialidade global dos nossos dias. A quarta parte é uma crítica, quer à análise do sistema-mundo, quer aos estudos pós-coloniais/culturais que usam a colonialidade do poder como resposta ao dilema cultura *versus* economia. Por fim, a quinta, sexta, sétima e última partes são uma discussão do pensamento de fronteira, da transmodernidade e da socialização do poder como alternativas descoloniais ao atual sistema-mundo.

1. A Crítica Epistemológica

O primeiro aspecto a discutir é o contributo das perspectivas subalternas étnico-raciais e feministas para as questões epistemológicas. Os paradigmas eurocêntricos hegemónicos que ao longo dos últimos quinhentos anos inspiraram a filosofia e as ciências ocidentais do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno’ (Grosfoguel, 2005, 2006b) assumem um ponto de vista universalista, neutro e objetivo. Algumas intelectuais feministas chicanas e negras (Moraga e Anzaldúa, 1983; Collins, 1990) e também alguns estudiosos do Terceiro Mundo, tanto dentro como fora dos Estados Unidos (Dussel, 1977; Mignolo, 2000), vieram recordar-nos que falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa

às hierarquias de classe, sexuais, de género, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno’. Como afirma a feminista Donna Haraway (1988), os nossos conhecimentos são, sempre, situados. As estudiosas feministas negras apelidaram esta perspectiva de “*epistemologia afrocentrica*” (Collins, 1990) (o que não é o mesmo que perspectiva afrocentrista). Já Enrique Dussel, filósofo da libertação latino-americano, denominou-a “*geopolítica do conhecimento*” (Dussel, 1998), e eu, na esteira de Fanon (1967) e Anzaldúa (1987), irei usar a expressão “*corpo-política do conhecimento*”.

Esta questão não tem a ver apenas com valores sociais na produção de conhecimento nem com o facto de o nosso conhecimento ser sempre parcial. O essencial aqui é o *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ‘egopolítica do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ‘Ego’ não situado. O lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistémico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia.

Eis que se torna importante distinguir ‘lugar epistémico’ e ‘lugar social’. O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistémico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. As perspectivas epistémicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemónico nas relações de poder envolvidas. Não estou a reivindicar um populismo epistémico em que o conhecimento produzido a partir de baixo seja automaticamente um conhecimento epistémico subalterno. O que defendo é o seguinte: todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver

com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental.

René Descartes, fundador da filosofia ocidental moderna, inaugura um novo momento na história do pensamento do Ocidente.¹ Descartes substitui Deus, fundamento do conhecimento na teopolítica do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo Homem (ocidental), fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos. Todos os atributos de Deus são agora extrapolados para o Homem (ocidental). Essa verdade universal que está para além do tempo e do espaço, o acesso privilegiado às leis do universo, e a capacidade de produzir conhecimento e teorias científicas, tudo isto está agora situado na mente do Homem ocidental. O *ego-cogito* cartesiano (‘Penso, logo existo’) é o fundamento das ciências modernas ocidentais. Ao criar um dualismo entre mente e corpo e entre mente e natureza, Descartes conseguiu proclamar um conhecimento não-situado, universal, visto pelos olhos de Deus. A isto o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2003) chamou a perspectiva do “*ponto zero*” das filosofias eurocêntricas. O ‘ponto zero’ é o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. É esta visão através do olhar de Deus que esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstrato. A filosofia ocidental privilegia a ‘egopolítica do conhecimento’ em desfavor da ‘geopolítica do conhecimento’ e da ‘corpo-política do conhecimento’. Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade.

Esta estratégia epistémica tem sido crucial para os desenhos — ou desígnios — globais do Ocidente. Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores. Passámos da caracterização de ‘povos sem escrita’ do século XVI, para a dos ‘povos sem história’ dos séculos XVIII e XIX, ‘povos sem desenvolvimento’ do século XX e, mais recentemente, ‘povos sem democracia’ do século XXI. Passámos dos ‘direitos dos povos’ do século XVI (o debate Sepúlveda *versus* de las Casas na escola de

Salamanca em meados do século XVI), para os ‘direitos do homem’ do século XVIII (filósofos iluministas), para os recentes ‘direitos humanos’ do século XX. Todos estes fazem parte de desenhos globais, articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho feita segundo um centro e uma periferia, que por sua vez coincide com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não-europeus.

Porém, como nos lembrou Enrique Dussel (1994), o *ego cogito* cartesiano (‘Penso, logo existo’) foi precedido, 150 anos antes (desde o início da expansão colonial europeia em 1492), pelo europeu *ego conquistus* (‘Conquisto, logo existo’). As condições históricas, políticas, económicas e sociais que possibilitaram a um sujeito assumir a arrogância de se assemelhar a Deus e de se arvorar em fundamento de todo o conhecimento verídico foi o Ser Imperial, ou seja, a subjetividade daqueles que estão no centro do mundo porque já o conquistaram. Quais as implicações descoloniais desta crítica epistemológica na nossa produção de conhecimento e no nosso conceito de sistema-mundo?

2. A Colonialidade do Poder Enquanto Matriz de Poder no Mundo Colonial/Moderno

Salvo raras exceções, os estudos dedicados à globalização, os paradigmas da economia política e a análise do sistema-mundo não tiraram as ilações epistemológicas e teóricas da crítica epistémica proveniente dos lugares subalternos cavados pelo fosso colonial, que encontraram expressão no meio académico através dos estudos étnicos e dos estudos feministas. Com efeito, essas abordagens continuam a produzir conhecimento através dos olhos de deus, a partir do ‘ponto zero’ do homem ocidental. Isto gerou importantes problemas no que respeita à forma como conceptualizamos o capitalismo global e o ‘sistema-mundo’. Estes conceitos precisam de ser descolonizados e tal só pode ser conseguido por meio de uma epistemologia descolonial que assuma abertamente uma geopolítica e uma corpo-política do conhecimento descoloniais como pontos de partida para uma crítica radical. Os exemplos que se seguem podem ilustrar esta questão.

Se analisarmos a expansão colonial europeia de um ponto de vista eurocêntrico, o que obtemos é um quadro em que as origens do chamado sistema-mundo capitalista são produzidas sobretudo pela concorrência entre os diversos impérios europeus. O principal motivo para esta expansão foi encontrar

rotas mais curtas para o Oriente, o que, acidentalmente, levou à chamada descoberta e posterior colonização das Américas por parte da Espanha e de Portugal.² Segundo este ponto de vista, o sistema-mundo capitalista seria essencialmente um sistema económico que determina o comportamento dos principais atores sociais através da lógica económica da obtenção de lucro, manifestando-se na extração de excedentes e na incessante acumulação de capital à escala mundial. Além disso, o conceito de capitalismo subjacente a esta perspectiva privilegia as relações económicas sobre as relações sociais. Por conseguinte, a transformação das relações de produção origina uma nova estrutura de classes típica do capitalismo, em contraste com outros sistemas sociais e outras formas de dominação. A análise de classes e as transformações estruturais no âmbito económico são privilegiadas em relação a outras relações de poder.

Sem negar a importância da permanente acumulação de capital à escala mundial e a existência de uma estrutura de classes específica do capitalismo global, coloco a seguinte questão epistémica: Como seria o sistema-mundo se deslocássemos o *locus* da enunciação, transferindo-o do homem europeu para as mulheres indígenas das Américas, como, por exemplo, Rigoberta Menchu da Guatemala ou Domitilia da Bolívia? Não tenho a pretensão de defender ou representar a perspectiva destas mulheres indígenas. O que pretendo fazer é deslocar o lugar a partir do qual estes paradigmas são pensados. A primeira ilação a tirar do deslocamento da nossa geopolítica do conhecimento é que aquilo que chegou às Américas nos finais do século XVI não foi apenas um sistema económico de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias para serem vendidas com lucro no mercado mundial. Essa foi uma parte fundamental, ainda que não a única, de um ‘pacote’ mais complexo e enredado. O que chegou às Américas foi uma enredada estrutura de poder mais ampla e mais vasta, que uma redutora perspectiva económica do sistema-mundo não é capaz de explicar. Vendo a partir do lugar estrutural de uma mulher indígena das Américas, o que então surgiu foi um sistema-mundo mais complexo do que aquele que é retratado pelos paradigmas da economia política e pela análise do sistema-mundo. Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo, as quais, por motivos de clareza da presente exposição, passarei em seguida a enumerar como se fossem independentes umas das outras:

1) Uma específica formação de classes de âmbito global, em que diversas formas de trabalho (escravatura, semi-servidão feudal, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) irão coexistir e ser organizadas pelo capital enquanto fonte de produção de mais-valias através da venda de mercadorias no mercado mundial com vista ao lucro;

2) Uma divisão internacional do trabalho em centro e periferia, em que o capital organizava o trabalho na periferia de acordo com formas autoritárias e coercivas (Wallerstein, 1974);

3) Um sistema interestatal de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais (Wallerstein, 1979);

4) Uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os povos europeus relativamente aos não-europeus (Quijano, 1993, 2000³);

5) Uma hierarquia global que privilegia os homens relativamente às mulheres e o patriarcado europeu relativamente a outros tipos de relação entre os sexos (Spivak, 1988; Enloe, 1990);

6) Uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais relativamente aos homossexuais e lésbicas (e é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica);

7) Uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante);

8) Uma hierarquia epistémica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais relativamente ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais, e institucionalizada no sistema universitário global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991);

9) Uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e não-europeias que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (Mignolo, 2000).

Não é por acaso que a conceptualização do sistema-mundo feita segundo perspectivas descoloniais do Sul vai pôr em causa as tradicionais

conceptualizações produzidas por pensadores do Norte. Na esteira do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1991; 1998; 2000), poderíamos conceptualizar o atual sistema-mundo como um todo histórico-estrutural heterogêneo dotado de uma matriz de poder específica a que chama ‘matriz de poder colonial’ (*patrón de poder colonial*). Esta afeta todas as dimensões da existência social, tais como a sexualidade, a autoridade, a subjetividade e o trabalho (Quijano, 2000). O século XVI lança uma nova matriz de poder colonial que, nos finais do século XIX, havia alastrado a todo o planeta. Indo um passo além de Quijano, conceptualizo a colonialidade do poder como um enredamento ou, para usar o conceito das feministas norte-americanas de Terceiro Mundo, como uma interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003) de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (‘heterarquias’) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistémica, económica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. O que a perspectiva da ‘colonialidade do poder’ tem de novo é o modo como a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo (Quijano, 1993). Por exemplo, as diferentes formas de trabalho que se encontram articuladas com a acumulação de capital no âmbito mundial são distribuídas de acordo com esta hierarquia racial; o trabalho coercivo (ou barato) é feito por pessoas não-europeias situadas na periferia, e o ‘trabalho assalariado livre’ situa-se no centro. A hierarquia global das relações entre os sexos também é afetada pela raça: ao contrário dos patriarcados pré-europeus em que todas as mulheres eram inferiores aos homens, na nova matriz de poder colonial algumas mulheres (de origem europeia) possuem um estatuto mais elevado e um maior acesso aos recursos do que alguns homens (de origem não-europeia). A ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global. Contrariamente ao que afirma a perspectiva eurocêntrica, a raça, a diferença sexual, a sexualidade, a espiritualidade e a epistemologia não são elementos que crescem às estruturas económicas e políticas do sistema-mundo capitalista, mas sim uma parte integrante, entretecida e constitutiva desse amplo ‘pacote enredado’ a que se chama sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu (Grosfoguel, 2002). O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do

mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemónicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores.

Esta conceptualização tem enormes implicações, a que aqui não posso fazer senão uma breve menção:

1) A velha ideia de que, no âmbito do Estado-nação, as sociedades se desenvolvem de acordo com uma evolução linear que vai de modos de produção pré-capitalistas para o modo capitalista, encontra-se ultrapassada. Estamos todos envolvidos num sistema-mundo capitalista que articula diferentes formas de trabalho de acordo com a classificação racial da população mundial (Quijano 2000; Grosfoguel, 2002);

2) O velho paradigma marxista da infra-estrutura e da superestrutura é substituído por uma estrutura histórico-heterogénea (Quijano, 2000), ou 'heterarquia' (Kontopoulos, 1993), ou seja, uma enredada articulação de múltiplas hierarquias, na qual a subjetividade e o imaginário social não decorrem das estruturas do sistema-mundo mas são, isso sim, constituintes desse sistema (Grosfoguel, 2002). Nesta conceptualização, raça e racismo não são super-estruturais ou instrumentais para uma lógica preponderante de acumulação capitalista; são constitutivos da acumulação capitalista à escala mundial. A 'matriz de poder colonial' é um princípio organizador que envolve o exercício da exploração e da dominação em múltiplas dimensões da vida social, desde a económica, sexual ou das relações de género, até às organizações políticas, estruturas de conhecimento, instituições estatais e agregados familiares (Quijano, 2000).

3) A velha divisão entre cultura e economia política, tal como é apresentada nos estudos pós-coloniais e nas abordagens político-económicas, é superada (Grosfoguel, 2002). Os estudos pós-coloniais conceptualizam o sistema-mundo capitalista como sendo constituído principalmente pela cultura, ao passo que a economia política vê nas relações económicas o fator determinante primordial. Na abordagem da 'colonialidade do poder', a questão de saber o que vem primeiro, 'a cultura ou a economia', é um falso dilema, um dilema do ovo e da galinha, que turva a complexidade do sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2002).

4) Dizer colonialidade não é o mesmo que dizer colonialismo. Não se trata de uma forma decorrente nem antecedente da modernidade. Colonialidade e

modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda. Da mesma maneira que a revolução industrial europeia foi possível graças às formas coercivas de trabalho na periferia, as novas identidades, direitos, leis e instituições da modernidade, de que são exemplo os Estados-nação, a cidadania e a democracia, formaram-se durante um processo de interação colonial, e também de dominação/exploração, com povos não-ocidentais.

5) Chamar ‘capitalista’ ao atual sistema-mundo é, no mínimo, equívoco. Tendo em conta o eurocêntrico ‘senso comum’ hegemónico, a partir do momento em que usamos a palavra ‘capitalismo’ as pessoas pensam de imediato que estamos a falar de ‘economia’. No entanto, o ‘capitalismo’ é apenas uma das múltiplas e enredadas constelações da matriz de poder colonial do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu’. É importante, mas não a única. Dado o seu enredamento com outras relações de poder, destruir os aspectos capitalistas do sistema-mundo não seria suficiente para destruir o atual sistema-mundo. Para o transformar seria essencial destruir um todo histórico-estrutural heterogéneo a que se chama a ‘matriz de poder colonial’ do ‘sistema-mundo’.

6) A descolonização e a libertação anticapitalistas não podem ser reduzidas a uma única dimensão da vida social. é necessária uma transformação mais ampla das hierarquias sexuais, de género, espirituais, epistémicas, económicas, políticas, linguísticas e raciais do sistema-mundo colonial/moderno. A perspectiva da ‘colonialidade do poder’ desafia-nos a refletir sobre as mudanças e transformações sociais de uma forma que não seja redutora.

3. Do Colonialismo Global à Colonialidade Global

Não podemos pensar na descolonização como a conquista do poder sobre as fronteiras jurídico-políticas de um Estado, ou seja, como a aquisição de controle sobre um único Estado-nação (Grosfoguel, 1996). A velha emancipação nacional e as estratégias socialistas de tomada do poder ao nível do Estado-nação não são suficientes, porque a colonialidade global não é redutível à presença ou ausência de uma administração colonial (Grosfoguel, 2002) nem às estruturas político-económicas do poder. Um dos mais poderosos mitos do século XX foi a noção de que a eliminação das administrações coloniais conduzia à descolonização do mundo, o que originou o mito de um mundo ‘pós-colonial’. As múltiplas e heterogéneas estruturas globais, implantadas durante

um período de 450 anos, não se evaporaram juntamente com a descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma ‘matriz de poder colonial’. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de ‘colonialismo global’ para entrar num período de ‘colonialidade global’. Embora as ‘administrações coloniais’ tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana. As antigas hierarquias coloniais, agrupadas na relação europeias *versus* não-europeias, continuam arreigadas e enredadas na ‘divisão internacional do trabalho’ e na acumulação do capital à escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

É aqui que reside a pertinência da distinção entre ‘colonialismo’ e ‘colonialidade’. A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A expressão ‘colonialidade do poder’ designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da ‘colonialidade global’ imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.

A palavra ‘colonial’ não designa apenas o ‘colonialismo clássico’ ou um ‘colonialismo interno’, nem pode ser reduzida à presença de uma ‘administração colonial’. Quijano estabelece uma distinção entre colonialismo e colonialidade. Eu uso a palavra ‘colonialismo’ para me referir a ‘situações coloniais’ impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico, e, na esteira de Quijano, uso a designação ‘colonialidade’ para me referir a ‘situações coloniais’ da atualidade, em que as administrações coloniais foram praticamente erradicadas do sistema-mundo capitalista. Por ‘situações coloniais’ entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e económica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de

administrações coloniais. Cinco séculos de expansão e dominação colonial europeia criaram uma divisão internacional do trabalho entre europeus e não-europeus, que se encontra reproduzida no que se chama a atual fase ‘pós-colonial’ do sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1979, 1995). Atualmente, as zonas centrais da economia-mundo capitalista coincidem com sociedades predominantemente brancas/europeias/euro-americanas, tais como a Europa Ocidental, o Canadá, a Austrália e os Estados Unidos, enquanto as zonas periféricas coincidem com povos não-europeus outrora colonizados. O Japão é a única exceção que confirma a regra, na medida em que nunca foi colonizado nem dominado pelos europeus e, à semelhança do Ocidente, desempenhou um papel ativo na construção do seu próprio império colonial. A China, embora nunca colonizada na sua totalidade, viu-se periferizada pelo uso de entrepostos coloniais como Hong Kong e Macau, e por intervenções militares diretas.

A mitologia da ‘descolonização do mundo’ tolda as continuidades entre o passado colonial e as atuais hierarquias coloniais/raciais globais, além de que contribui para a invisibilidade da ‘colonialidade’ no momento presente. Durante os últimos cinquenta anos, os Estados periféricos que hoje são oficialmente independentes, alinhando com os discursos liberais egocêntricos dominantes (Wallerstein, 1991a, 1995), construíram ideologias de ‘identidade nacional’, ‘desenvolvimento nacional’ e ‘soberania nacional’ que produziram uma ilusão de ‘independência’, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’. Contudo, os seus sistemas económicos e políticos foram moldados pela sua posição subordinada num sistema-mundo capitalista que se organiza em torno de uma divisão hierárquica internacional do trabalho (Wallerstein, 1979; 1984; 1995). Os múltiplos e heterogêneos processos do sistema-mundo, juntamente com a predominância das culturas eurocêntricas,⁴ constituem uma ‘colonialidade global’ entre, por um lado, povos europeus/euro-americanos e, por outro, povos não-europeus. Por conseguinte, a ‘colonialidade’ interliga-se com a divisão internacional do trabalho, mas não pode ser reduzida apenas a isso. A hierarquia étnico-racial global de europeus/não-europeus é parte integrante do desenvolvimento da divisão internacional do trabalho no sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1983; Quijano, 1993; Mignolo, 1995). Nestes tempos de ‘pós-independência’, o eixo ‘colonial’ entre europeus/euro-americanos e não-europeus inscreve-se não só nas relações de exploração (entre capital e trabalho) e nas relações de dominação (entre Estados metropolitanos e Estados periféricos), mas também na produção de subjetividades e de conhecimento. Resumindo, parte do mito

eurocêntrico é que vivemos numa chamada era ‘pós’-colonial e que o mundo e, em especial, os centros metropolitanos, não necessitam de descolonização. Segundo esta definição convencional, a colonialidade é reduzida à presença de administrações coloniais. Porém, como comprovou o trabalho do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) com a sua perspectiva da ‘colonialidade do poder’, continuamos a viver num mundo colonial e temos de nos libertar das formas estreitas de pensar as relações coloniais, de modo a concretizar esse inacabado e incompleto sonho do século XX que é a descolonização. Isto obriga-nos a examinar novas alternativas coloniais utópicas, que vão além dos fundamentalismos eurocêntrico e ‘terceiro-mundista’.

4. Pós-colonialidade e Sistemas-mundo: um Apelo ao Diálogo

Repensar o mundo colonial/moderno a partir da diferença colonial altera importantes pressupostos dos nossos paradigmas. Aqui, gostaria de me centrar nas implicações que a perspectiva da ‘colonialidade do poder’ tem para o sistema-mundo e para os paradigmas pós-coloniais. A maioria das análises do sistema-mundo debruçam-se sobre a forma como a divisão internacional do trabalho e as lutas militares geopolíticas são elementos constitutivos dos processos de acumulação capitalista à escala mundial. Embora use esta abordagem como ponto de partida, pensar a partir da diferença colonial obriga-nos a considerar com maior seriedade as estratégias ideológico-simbólicas, bem como a cultura colonial/racista do mundo colonial/moderno. Recentemente, a análise do sistema-mundo desenvolveu o conceito de geocultura para se referir às ideologias globais. No entanto, o uso do termo ‘geocultura’ na abordagem do sistema-mundo enquadra-se no paradigma marxista da infraestrutura/superestrutura. Contrariamente a esta conceptualização, considero que as estratégias ideológico-simbólicas globais e a cultura colonial/racista, juntamente com os processos de acumulação capitalista e o sistema interestatal, são constitutivas das relações centro/periferia à escala mundial. Estas diferentes estratégias e processos formam uma heterarquia (Kontopoulos, 1993) de hierarquias heterogéneas, complexas e enredadas que não são passíveis de explicação através do paradigma infra-estrutura/superestrutura.

A pós-colonialidade e a abordagem do sistema-mundo partilham entre si

uma crítica ao desenvolvimentismo, às formas eurocêntricas de conhecimento, às desigualdades entre os sexos, às hierarquias raciais e aos processos culturais/ideológicos que fomentam a subordinação da periferia no sistema-mundo capitalista. Contudo, as visões críticas permitidas por uma e outra abordagem dão ênfase a diferentes causas determinantes. Enquanto as críticas pós-coloniais salientam a cultura colonial, a abordagem do sistema-mundo sublinha a acumulação interminável de capital à escala mundial. E se, por um lado, as críticas pós-coloniais dão ênfase à agência, por outro, a abordagem do sistema-mundo enfatiza as estruturas. Alguns académicos da teoria pós-colonial, como, por exemplo, Gayatri Spivak (1998), reconhecem a importância da divisão internacional do trabalho enquanto elemento constitutivo do sistema capitalista. Outros, porém, partidários da abordagem do sistema-mundo, como, por exemplo, Immanuel Wallerstein, reconhecem a importância de processos culturais como o racismo e o sexismo enquanto algo de inerente ao capitalismo histórico. No entanto, no geral, os dois campos permanecem divididos no que diz respeito às oposições binárias cultura *versus* economia e agência *versus* estrutura. Isto deve-se, em parte, ao legado das ‘duas culturas’ do saber ocidental, que divide as ciências das humanidades, uma divisão por sua vez assente no dualismo cartesiano que sobrepõe o espírito à matéria.

Salvo raras exceções, a maioria dos teóricos pós-coloniais vem do campo das humanidades, de áreas como a literatura, a retórica e os estudos culturais. Apenas uma pequena parte dos académicos do campo da pós-colonialidade vem das ciências sociais, nomeadamente da antropologia. Por outro lado, os académicos da análise do sistema-mundo são, na sua maioria, provenientes de disciplinas das ciências sociais, como a sociologia, a antropologia, as ciências políticas e a economia. Entre estes, são poucos os que vêm das humanidades — à exceção dos historiadores, que costumam ter maior afinidade com a abordagem do sistema-mundo —, e também são muito poucos os que vêm da literatura. Salientei as disciplinas que predominam em ambas as abordagens porque considero que estas fronteiras disciplinares são constitutivas de algumas diferenças teóricas existentes entre uma e outra.

A crítica pós-colonial caracteriza o sistema capitalista enquanto sistema cultural. Estes teóricos acreditam que a cultura é o fator constitutivo que determina as relações económicas e políticas no capitalismo global (Said, 1979). Por outro lado, a maioria dos académicos do sistema-mundo salienta a importância das relações económicas à escala mundial como fator constitutivo

do sistema-mundo capitalista. As relações culturais e políticas são conceptualizadas quer como instrumento, quer como epifenómeno, dos processos de acumulação capitalista. O facto é que os teóricos do sistema-mundo sentem dificuldades em teorizar a cultura, enquanto os teóricos pós-coloniais têm dificuldade em conceptualizar os processos político-económicos. Paradoxal é que muitos académicos do sistema-mundo reconheçam a importância da cultura, mas não saibam o que fazer com ela ou como a expressar de uma forma não redutora; por seu lado, muitos académicos pós-coloniais reconhecem a importância da economia política, mas não sabem como a integrar na análise cultural sem reproduzir um reducionismo de tipo ‘culturalista’. Assim, a bibliografia produzida de uma e outra banda oscila entre o perigo do reducionismo económico e o perigo do culturalismo. Tanto os estudos pós-coloniais como a análise do sistema-mundo estão a necessitar de uma intervenção descolonial. Eu sugiro que a dicotomia cultura *versus* economia é um dilema ‘do ovo e da galinha’, ou seja, um falso dilema que nasce daquilo a que Immanuel Wallerstein chamou o legado do liberalismo do século XIX (Wallerstein, 1991a: 4). Este legado implica que se faça uma separação da economia, política, cultura e sociedade em áreas autónomas. Segundo Wallerstein, a construção destas áreas ‘autónomas’ e a sua materialização em domínios de conhecimento separados, tais como a ciência política, a sociologia, a antropologia e a economia, nas ciências sociais, assim como as diferentes disciplinas das humanidades, são o pernicioso resultado do liberalismo enquanto geocultura do sistema-mundo moderno. Numa apreciação crítica da análise do sistema-mundo, Wallerstein afirma que

A análise do sistema-mundo pretende ser uma crítica à ciência social do século XIX. Porém, é uma crítica incompleta, inacabada, pois ainda não conseguiu encontrar uma forma de ultrapassar o mais persistente (e enganoso) legado da ciência social do século XIX — a divisão da análise social em três áreas, três lógicas, três níveis — o económico, o político e o sociocultural. Este trio atravessasse-nos no caminho, sólido como granito, a bloquear o nosso avanço intelectual. Muitos consideram-no insatisfatório, mas, a meu ver ainda ninguém arranjou maneira de prescindir dessa linguagem e respectivas implicações, algumas das quais corretas, mas a maioria delas talvez não (1991a: 4).

E mais adiante acrescenta:

[...] todos nós recorreremos ao uso da linguagem das três áreas em praticamente tudo o que escrevemos. É o momento de tentar enfrentar seriamente a questão. [...] estamos a ir atrás de falsos modelos e a comprometer a nossa argumentação quando continuamos a usar essa linguagem. É urgente começarmos a elaborar modelos alternativos (1991a: 271).

Há que desenvolver uma nova linguagem descolonial para representar os

complexos processos do sistema-mundo colonial/moderno, sem estarmos dependentes da velha linguagem liberal destas três áreas. Por exemplo, o facto de os teóricos do sistema-mundo caracterizarem o sistema-mundo moderno como uma economia-mundo leva muitas pessoas a pensar erroneamente que a análise do sistema-mundo consiste em analisar a chamada ‘lógica económica’ do sistema. É exatamente este tipo de interpretação que Wallerstein tenta evitar na sua crítica a estes três domínios autónomos. Contudo, como admite o próprio Wallerstein, a linguagem usada pela análise do sistema-mundo ainda está presa à velha linguagem da ciência social do século XIX e prescindir desta linguagem é um enorme desafio. E se o capitalismo for uma economia-mundo, não no sentido limitado de um sistema económico, mas no sentido de sistema histórico que Wallerstein define como “[...] *uma rede integrada de processos económicos, políticos e culturais, cuja soma garante a coesão do sistema*” (1991a: 230)? Precisamos de encontrar novos conceitos e uma nova linguagem se quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de género, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconómicos do sistema-mundo colonial/moderno, em que a incessante acumulação de capital é afetada por — e integrada em, e constitutiva de, e constituída por — essas hierarquias. A fim de encontrar uma nova linguagem descolonial para esta complexidade, precisamos de ‘sair’ dos nossos paradigmas, abordagens, disciplinas e campos. Proponho que examinemos a noção metateórica de ‘heterarquias’ desenvolvida pelo teórico social, sociólogo e filósofo grego Kyriakos Kontopoulos (1993) e também a noção de ‘colonialidade do poder’ desenvolvida por Aníbal Quijano (1991, 1993, 1998).

O pensamento heterárquico (Kontopoulos, 1993) é uma tentativa de conceptualizar as estruturas sociais através de uma nova linguagem que rompa com o paradigma liberal da ciência social do século XIX. A velha linguagem das estruturas sociais é uma linguagem de sistemas fechados, ou seja, de uma lógica única e abrangente que determina uma hierarquia única. Definir um sistema social como uma ‘hierarquia aninhada’, como propôs Wallerstein no relatório da Comissão Gulbenkian “*Para Abrir as Ciências Sociais*”,⁵ compromete a abordagem do sistema-mundo ao continuar a usar um modelo metateórico que corresponde a sistemas fechados, que é precisamente o oposto daquilo que a abordagem do sistema-mundo tenta fazer. Ao invés disso, as heterarquias fazem-nos transpor as hierarquias fechadas rumo a uma linguagem de complexidade, a sistemas abertos e a um enredamento de múltiplas e

heterogéneas hierarquias, níveis estruturais e lógicas estruturantes. A noção de ‘lógica’ é aqui redefinida para referir o enredamento heterogéneo das estratégias de múltiplos agentes. A ideia é a seguinte: não existe nem lógica autónoma nem uma única lógica, mas sim múltiplos, heterogéneos, enredados e complexos processos inseridos numa única realidade histórica. A noção de enredamento é fundamental aqui e está próxima da noção de sistemas históricos de Wallerstein, entendidos enquanto ‘redes integradas de processos económicos, políticos e culturais’. A partir do momento em que as relações hierárquicas múltiplas são vistas como enredadas, segundo Kontopoulos, ou integradas, segundo Wallerstein, deixam de existir lógicas ou domínios autónomos. A noção de uma lógica única corre o risco de reducionismo, o que é contrário à ideia de sistemas complexos, e a noção de lógicas múltiplas corre o risco de dualismo. A solução para estas questões ontológicas (o dilema reducionismo/dualismo) do pensamento heterárquico é superar a oposição binária monismo/dualismo, no sentido de um materialismo emergentista que implica múltiplos processos enredados a diferentes níveis estruturais, inseridos numa única realidade material histórica (que inclui o simbólico-ideológico como parte dessa mesma realidade material). As heterarquias continuam a usar a noção de ‘lógica’ apenas para fins analíticos, de modo a estabelecer determinadas distinções ou para tornar abstratos certos processos que, uma vez integrados ou enredados num processo histórico concreto, adquirem um efeito e um significado estruturais diferentes. O pensamento heterárquico fornece uma linguagem para dizer aquilo a que Immanuel Wallerstein chama um novo modo de pensamento capaz de romper com as ciências sociais do século XIX liberal e centrar-se em sistemas históricos complexos.

A noção de ‘colonialidade do poder’ também é útil em termos de descolonização do dilema cultura *versus* economia. O trabalho de Quijano oferece uma nova forma de pensar sobre este dilema, a qual ultrapassa os limites tanto da análise pós-colonial como da análise do sistema-mundo. Na América Latina, a maioria dos teóricos dependentistas privilegiam as relações económicas em processos sociais, em detrimento das determinações de ordem cultural e ideológica. A escola dependentista percepcionou a cultura como sendo um fator instrumental nos processos de acumulação capitalista. Em muitos aspectos, a análise dos dependentistas e a análise do sistema-mundo reproduziram parte do reducionismo económico das abordagens marxistas ortodoxas. Isto causou dois problemas: em primeiro lugar, um subestimar das hierarquias coloniais/raciais; e, em segundo lugar, um empobrecimento analítico

que se revelou incapaz de explicar as complexidades dos processos político-económicos heterárquicos globais.

As ideias dependentistas têm de ser compreendidas enquanto parte da *longue durée* das ideias da modernidade na América Latina. O desenvolvimento nacional autónomo é um tema ideológico central do sistema-mundo moderno desde finais do século XVIII. Os dependentistas reproduziram a ilusão de que o desenvolvimento e a organização racional podem ser alcançados por meio do controle do Estado-nação. Isto veio contradizer a posição segundo a qual desenvolvimento e subdesenvolvimento são o resultado de relações estruturais no interior do sistema-mundo capitalista. Não obstante definirem o capitalismo como um sistema global que está para além do Estado-nação, os dependentistas ainda acreditavam ser possível quebrar o vínculo, rompendo com o sistema-mundo ao nível do Estado-nação (Frank, 1969: 11, 104, 150, cap. 25). Isto significava que um processo revolucionário socialista de âmbito nacional poderia isolar o país em relação ao sistema global. Contudo, tal como sabemos atualmente, é impossível transformar um sistema que opere à escala global privilegiando o controle/administração do Estado-nação (Wallerstein, 1992b). Nenhum tipo de controle ‘racional’ do Estado-nação poderá, por si, alterar a localização de um determinado país na divisão internacional do trabalho. O planeamento e o controle ‘racional’ do Estado-nação contribuem para a ilusão desenvolvimentista da eliminação das desigualdades do sistema-mundo capitalista ao nível do Estado-nação.

No sistema-mundo capitalista, um Estado-nação periférico pode passar por transformações na sua forma de incorporação na economia-mundo capitalista, e uma minoria desses Estados pode mesmo deslocar-se para uma posição semiperiférica. No entanto, romper com ou transformar todo o sistema ao nível do Estado-nação está completamente fora do leque das suas possibilidades (Wallerstein, 1992a, 1992b). Por isso, um problema global não pode ter uma solução nacional. Não se trata de negar a importância das intervenções políticas ao nível do Estado-nação. O importante será não reificar o Estado-nação e compreender os limites das intervenções políticas, a este nível, para a transformação a longo prazo de um sistema que opera à escala mundial. Embora continue a ser uma importante instituição do capitalismo histórico, o Estado-nação é um espaço limitado para transformações políticas e sociais radicais. Para serem capazes de intervir eficazmente no sistema-mundo capitalista, as agências coletivas da periferia precisam de ter um âmbito global. Os conflitos

sociais ocorridos em níveis situados abaixo e acima do Estado-nação são espaços estratégicos de intervenção política frequentemente ignorados quando o foco dos movimentos privilegia o Estado-nação. Para que a intervenção política seja eficaz, as ligações locais e globais dos movimentos sociais assumem uma importância crucial. Os dependentistas não tiveram isto em conta, devido, em parte, à sua tendência para privilegiar o Estado-nação como unidade de análise e também à ênfase economicista das suas abordagens. Isto teve terríveis consequências práticas para a esquerda da América Latina e para a credibilidade do projeto político dependentista.

Para a maioria dos dependentistas e dos analistas do sistema-mundo, a 'economia' era a esfera privilegiada da análise social. Categorias como 'diferença sexual' e 'raça' eram frequentemente ignoradas e, quando usadas, eram reduzidas (instrumentalizadas) a interesses económicos ou de classe. Quijano (1993) é uma das poucas exceções a esta crítica. A 'colonialidade do poder' é um conceito que tenta integrar, como parte de um processo estrutural heterogéneo, as múltiplas relações em que os processos culturais, políticos e económicos se enredam com o capitalismo enquanto sistema histórico. Quijano usa a noção de 'heterogeneidade estrutural', muito próxima da noção de 'heterarquia' acima discutida. À semelhança da análise do sistema-mundo, a noção de 'colonialidade' conceptualiza o processo de colonização das Américas e a constituição de uma economia-mundo capitalista como fazendo parte do mesmo enredado processo. Contudo, ao contrário da abordagem do sistema-mundo, a 'heterogeneidade estrutural' de Quijano implica a construção de uma hierarquia étnico-racial global que é, temporal e espacialmente, coeva da constituição de uma divisão internacional do trabalho com relações centro-periferia à escala mundial.⁶ Desde o início da formação do sistema-mundo capitalista, a acumulação incessante de capital esteve sempre enredada com ideologias racistas, homofóbicas e sexistas. A expansão colonial europeia foi conduzida por homens europeus heterossexuais. Aonde quer que chegassem, traziam consigo os seus preconceitos culturais e formavam estruturas heterárquicas de desigualdade sexual, de género, de classe e raciais. Deste modo, no 'capitalismo histórico' — entendido como 'sistema heterárquico' ou 'estrutura heterogénea' — o processo de incorporação periférica na acumulação incessante de capital foi sendo constituído por, e enredado com, hierarquias e discursos homofóbicos, sexistas e racistas. Ao contrário da análise do sistema-mundo, Quijano sublinha, com a sua noção de 'colonialidade do poder', a ideia

de que não existe uma lógica abrangente de acumulação capitalista capaz de instrumentalizar as divisões étnico-raciais e que seja anterior à formação de uma cultura colonial, eurocêntrica global. A abordagem ‘instrumentalista’ da maior parte da análise do sistema-mundo é redutora e permanece presa à velha linguagem da ciência social do século XIX. Para Quijano, o racismo é constitutivo e indissociável da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista à escala mundial.⁷ A noção de ‘heterogeneidade estrutural’ implica que múltiplas formas de trabalho coexistam dentro de um único processo histórico. Contrariamente ao que sustentam as abordagens marxistas ortodoxas, não existe uma sucessão linear dos modos de produção (escravatura, feudalismo, capitalismo etc.). De uma perspectiva periférica como é a latino-americana, e de um modo geral, estas formas de trabalho articularam-se, todas elas, simultaneamente no tempo e enredaram-se no espaço, variando entre, por um lado, formas ‘livres’ de trabalho atribuídas no centro ou a populações de origem europeia, e por outro lado formas ‘coercivas’ de trabalho entregues à periferia ou a populações de origem não-europeia. A acumulação capitalista à escala mundial opera em simultâneo através de diversas formas de trabalho que são divididas, organizadas e atribuídas de acordo com a racionalidade racista eurocêntrica da ‘colonialidade do poder’. Além disso, para Quijano, não existe uma teleologia linear entre as diferentes formas de acumulação capitalista (primitiva, absoluta e relativa, segundo a ordenação da análise marxista eurocêntrica). Segundo este autor, as múltiplas formas de acumulação também são temporalmente coevas. Enquanto tendência a longo prazo, as formas ‘violentas’ (a que o marxismo eurocêntrico chama ‘primitivas’) de acumulação de capital são predominantes na periferia não-europeia, enquanto as formas ‘absolutas’ de acumulação predominam nas zonas de trabalho ‘livre’ do centro europeu.

O segundo problema decorrente do facto de a visão dependentista subestimar as dinâmicas culturais e ideológicas é que isso empobreceu a sua própria abordagem político-económica. Tanto as estratégias ideológico-simbólicas como as formas eurocêntricas de conhecimento são constitutivas da economia política do sistema-mundo capitalista. As estratégias simbólicas/ideológicas são um importante processo estruturante das relações centro-periferia no sistema-mundo capitalista. Os estados centrais, por exemplo, desenvolvem estratégias ideológico-simbólicas ao incentivar formas de conhecimento ‘ocidentalistas’ (Mignolo, 1995) que privilegiam o Ocidente, ou

‘Oeste em detrimento do resto’. Isto é claramente visível em discursos desenvolvimentistas que, no decurso dos últimos cinquenta anos, se tornaram uma forma de conhecimento dito ‘científico’. Este conhecimento privilegiou o ‘Ocidente’ enquanto modelo de desenvolvimento. O discurso desenvolvimentista oferece uma fórmula colonial de como se assemelhar ao ‘Ocidente’.

Apesar dos esforços para combater estas formas universalistas/ocidentalistas de conhecimento, os dependentistas viam este conhecimento como uma ‘superestrutura’ ou o epifenómeno de uma ‘infra-estrutura económica’, nunca considerando que ele fosse constitutivo da economia política da América Latina. A postulação de zonas periféricas, como a África ou a América Latina, como ‘regiões com problemas’ ou com ‘um atrasado nível de desenvolvimento’ dissimulou a responsabilidade europeia e euro-americana na exploração destes continentes. A postulação de regiões ‘patológicas’ na periferia, por oposição aos chamados padrões ‘normais’ de desenvolvimento do ‘Ocidente’, justificou uma intervenção política e económica ainda mais intensa por parte das potências imperiais. Devido ao tratamento do ‘Outro’ como ‘subdesenvolvido’ e ‘atrasado’, a exploração e a dominação por parte das metrópoles tornaram-se justificáveis em nome da ‘missão civilizadora’.

A pretensa superioridade do saber europeu nas mais diversas áreas da vida foi um importante aspecto da colonialidade do poder no sistema-mundo colonial/moderno. Os saberes subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e/ou ignorados. Isto não é um apelo a uma missão fundamentalista ou essencialista de salvamento da autenticidade. Do que aqui se trata é de colocar a diferença colonial (Mignolo, 2000) no centro do processo de produção de conhecimento. Os saberes subalternos são aqueles que se situam na intersecção do tradicional e do moderno. São formas de conhecimento híbridas e transculturais, não apenas no sentido tradicional de sincretismo ou *mestizaje*, mas no sentido das ‘armas milagrosas’ de Aimé Césaire ou daquilo a que chamei ‘cumplicidade subversiva’ (Grosfoguel, 1996) contra o sistema. Estas são formas de resistência que reinvestem de significado e transformam as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocêntrica das subjetividades subalternas, pensadas a partir de uma epistemologia de fronteira. Elas constituem aquilo a que Walter Mignolo (2000) chama uma crítica da modernidade baseada em experiências geopolíticas e memórias da colonialidade. Segundo Mignolo (2000), este é um espaço novo

que merece ser alvo de maior exploração, como nova dimensão crítica da modernidade/colonialidade e, simultaneamente, como um espaço a partir do qual podem conceber-se novas utopias. Isto traz importantes implicações à produção de conhecimento. Iremos nós produzir um novo conhecimento que repita ou reproduza essa espécie de perspectiva dos olhos de deus que é a visão universalista e eurocêntrica? Dizer que a unidade de análise é o sistema-mundo, e não o Estado-nação, não equivale a uma visão neutra do mundo através do olhar divino. Acredito que a análise do sistema-mundo precisa de descolonizar a sua epistemologia, levando a sério o lado subalterno da diferença colonial: o lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados/colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos anti-sistémicos que participam no processo de produção de conhecimento. Isto significa que, embora o sistema-mundo tome o mundo como unidade de análise, ele pensa a partir de uma determinada perspectiva no mundo. Contudo, a análise do sistema-mundo não encontrou uma maneira de incorporar os saberes subalternos nos processos de produção de conhecimento. Sem isto não pode haver uma descolonização do conhecimento nem uma utopística capaz de superar o eurocentrismo. A cumplicidade entre as ciências sociais e a colonialidade do poder na produção de conhecimento e dos desenhos imperiais globais requer novos lugares institucionais e não-institucionais, a partir dos quais o subalterno possa falar e ser ouvido.

5. O Pensamento de Fronteira

Até ao momento, a história do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno tem privilegiado a cultura, o conhecimento e a epistemologia produzidos pelo Ocidente (Spivak, 1988; Mignolo, 2000). Nenhuma cultura no mundo permaneceu intacta perante a modernidade europeia. Não há, em absoluto, como estar fora deste sistema. O monologismo e o desenho monotópico global do Ocidente relacionam-se com outras culturas e povos a partir de uma posição de superioridade e são surdos às cosmologias e epistemologias do mundo não-ocidental.

A imposição do Cristianismo a fim de converter os chamados selvagens e bárbaros no século XVI, seguida da imposição do ‘fardo do homem branco’ e da sua ‘missão civilizadora’ nos séculos XVIII e XIX, da imposição do ‘projeto desenvolvimentista’ no século XX e, mais recentemente, do projeto imperial das

intervenções militares apoiadas na retórica da ‘democracia’ e dos ‘direitos humanos’ no século XXI, tudo isto foi imposto com recurso ao militarismo e à violência sob a retórica da modernidade, com o seu apelo a salvar o outro dos seus próprios barbarismos. Em face da imposição colonial eurocêntrica, surgem duas respostas: os nacionalismos e os fundamentalismos do Terceiro Mundo. O nacionalismo apresenta soluções eurocêntricas para um problema global eurocêntrico; reproduz uma colonialidade interna de poder dentro de cada Estado-nação e reifica o Estado-nação enquanto lugar privilegiado de mudança social (Grosfoguel, 1996). Os conflitos que ocorrem em níveis acima e abaixo do Estado-nação não são tidos em consideração pelas estratégias políticas nacionalistas. Além do mais, as respostas nacionalistas ao capitalismo global reforçam o Estado-nação enquanto forma político-institucional por excelência do sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno. Neste sentido, o nacionalismo é cúmplice do pensamento e das estruturas políticas eurocêntricas. Por outro lado, os fundamentalismos terceiro-mundistas da mais variada espécie respondem com a retórica de um essencialista ‘puro espaço exterior’ à modernidade, uma ‘absoluta exterioridade’ relativamente a esta. São forças ‘modernas antimodernas’ que reproduzem as oposições binárias do pensamento eurocêntrico. Se o pensamento eurocêntrico reivindica que a ‘democracia’ é um atributo natural do Ocidente, os fundamentalismos do Terceiro Mundo aceitam esta premissa eurocêntrica e reivindicam que a democracia não tem nada que ver com o não-Ocidente. Ela é, assim, um atributo intrinsecamente europeu e imposto pelo Ocidente. Ambos negam o facto de muitos dos elementos que hoje consideramos parte da modernidade, como por exemplo a democracia, terem sido criados numa relação global entre o Ocidente e o não-Ocidente. Os europeus foram buscar muito do seu conhecimento utópico aos sistemas históricos não-ocidentais que encontraram nas colónias, apropriando-se deles e fazendo-os parte dessa sua modernidade eurocentrada. Os fundamentalismos do Terceiro Mundo respondem à imposição da modernidade eurocentrada enquanto desenho global/imperial com uma modernidade antimoderna que é tão eurocêntrica, hierárquica, autoritária e antidemocrática como aquela.

Uma das muitas soluções plausíveis para o dilema eurocêntrico *versus* fundamentalista é aquilo a que Walter D. Mignolo, inspirado em pensadores chicanos(as) como Gloria Anzaldúa (1987) e José David Saldívar (1997), chamou “*pensamento crítico de fronteira*” (Mignolo, 2000). O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistémica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se re-colherem

num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações económicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica.

Um bom exemplo disto mesmo é a luta zapatista no México. Os zapatistas não são fundamentalistas antimodernos, não rejeitam a democracia nem se remetem a uma espécie de fundamentalismo indígena. Pelo contrário, os zapatistas aceitam a noção de democracia, mas redefinem-na partindo da prática e da cosmologia indígena local, conceptualizando-a de acordo com a máxima ‘comandar obedecendo’ ou ‘todos diferentes, todos iguais’. O que parece ser um slogan paradoxal é, na verdade, uma redefinição crítica descolonial da democracia, recorrendo às práticas, cosmologias e epistemologias do subalterno. Isto leva-nos à questão de como transcender o monólogo imperial estabelecido pela modernidade europeia-eurocêntrica.

6. A Transmodernidade ou Cosmopolitismo Crítico enquanto Projetos Utópicos

Um diálogo intercultural Norte-Sul não pode ser alcançado sem que ocorra uma descolonização das relações de poder no mundo moderno. Um diálogo de tipo horizontal, por contraposição com o diálogo vertical característico do Ocidente, exige uma transformação nas estruturas de poder globais. Não podemos presumir um consenso habermasiano ou uma relação igual entre culturas e povos globalmente extremados nos dois pólos da diferença colonial. Porém, podemos começar a imaginar mundos alternativos para lá do eurocentrismo e do fundamentalismo. A transmodernidade é o projeto utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel (2001) propõe para transcender a versão eurocêntrica da modernidade. Ao contrário do projeto de Habermas (2000), em que o objetivo é concretizar o incompleto e inacabado projeto da modernidade, a transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e

incompleto projeto novecentista da descolonização da América Latina. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo. Na interpretação que Walter Mignolo faz de Dussel, a transmodernidade seria equivalente à ‘diversalidade enquanto projeto universal’, que é o resultado do “*pensamento crítico de fronteira*” enquanto intervenção epistêmica dos diversos subalternos (Mignolo, 2000). As epistemologias subalternas poderiam fornecer, segundo a redefinição do conceito do pensador caribenho Édouard Glissant por Walter Mignolo (2000), uma ‘diversalidade’ de respostas para os problemas da modernidade, conduzindo à ‘transmodernidade’.⁸

Para Dussel, a filosofia da libertação só pode surgir se os pensadores críticos de cada cultura entrarem em diálogo com outras culturas. Uma das ilações é que as diferentes formas de democracia, os direitos civis e a emancipação das mulheres só podem surgir das respostas criativas de epistemologias locais subalternas. Assim, e por exemplo, as mulheres ocidentais não podem impor a sua noção de emancipação às mulheres islâmicas. Os homens ocidentais não podem impor a sua noção de democracia a povos não-ocidentais. Isto não é um apelo a uma solução fundamentalista ou nacionalista para a persistência da colonialidade ou para um particularismo de incidência local e isolada. É um apelo ao pensamento crítico de fronteira, como estratégia ou mecanismo conducente a um ‘mundo transmoderno’ descolonizado enquanto projeto universal que nos leve além do eurocentrismo e do fundamentalismo.

Nos últimos 510 anos do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano’, passámos do ‘cristianiza-te ou dou-te um tiro’ do século XVI, para o ‘civiliza-te ou dou-te um tiro’ do século XIX, para o ‘desenvolve-te ou dou-te um tiro’ do século XX, para o recente ‘neoliberaliza-te ou dou-te um tiro’ dos finais do século XX e para o ‘democratiza-te ou dou-te um tiro’ do início do século XXI. Não houve respeito nem reconhecimento pelas formas de democracia indígenas, fossem elas africanas, islâmicas, ou outras não-europeias. A forma liberal da democracia é a única aceite e legitimada. As formas outras de democracia são rejeitadas. Se a população não-europeia não aceita as condições da democracia liberal euro-americana, esta é imposta pela força em nome da civilização e do progresso. É

preciso reconceptualizar a democracia de maneira transmoderna, de modo a que seja descolonizada da democracia liberal, ou seja, da forma ocidental de democracia, que é uma forma racializada e centrada no capitalismo.

Ao radicalizar a noção levinasiana de exterioridade, Dussel vê uma potencialidade radical nos espaços relativamente externos que não foram totalmente colonizados pela modernidade europeia. Estes espaços externos não são puros nem absolutos. Foram afetados e produzidos pela modernidade europeia, mas nunca totalmente subsumidos ou instrumentalizados. É a partir da geopolítica do conhecimento desta relativa exterioridade, ou margens, que emerge o “*pensamento crítico de fronteira*” como uma crítica da modernidade, com vista a um mundo transmoderno pluriversal (Mignolo, 2000) de múltiplos e diversos projetos ético-políticos em que poderia existir um diálogo e uma comunicação verdadeiramente horizontais entre todos os povos do mundo. No entanto, para concretizar este projeto utópico é essencial transformar os sistemas de dominação e de exploração da atual matriz de poder colonial do sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno.

7. Os Conflitos Anticapitalistas na Atualidade

A influência nociva da colonialidade, em todas as suas manifestações aos diferentes níveis (global, nacional, local), assim como os respectivos saberes eurocêntricos, têm-se refletido em movimentos anti-sistêmicos e pensamento utópico por todo o mundo. Assim, a primeira tarefa de um projeto de esquerda renovado é confrontar-se com as colonialidades eurocêntricas não apenas da direita mas também da esquerda. Muitos projetos de esquerda, por exemplo, subestimaram as hierarquias étnico-raciais, e quando assumiram o controle das estruturas estatais acabaram por reproduzir, no seio das suas organizações, o domínio branco/eurocentrado sobre os povos não-europeus. A ‘esquerda’ internacional nunca problematizou, de forma radical, as hierarquias étnico-raciais construídas durante a expansão colonial europeia e que ainda hoje se encontram presentes na ‘colonialidade do poder’ mundial. Nenhum projeto radical poderá hoje ter êxito sem antes dismantelar estas hierarquias coloniais/raciais. A subestimação do problema da colonialidade contribuiu, em grande medida, para a desilusão popular perante os projetos ‘de esquerda’. A democracia (liberal ou radical) não poderá ser concretizada na totalidade enquanto as dinâmicas coloniais/raciais mantiverem grande parte ou, em alguns

casos, a maioria da população sob o estatuto de cidadãos de segunda.

A perspectiva aqui enunciada não é uma defesa da ‘política de identidade’. As identidades subalternas poderiam servir de ponto de partida epistémico para uma crítica radical dos paradigmas e modos de pensar eurocêntricos. Porém, uma ‘política de identidade’ não é o mesmo que a alteridade epistemológica. O âmbito da ‘política de identidade’ é limitado, não podendo alcançar uma transformação radical do sistema e da respectiva matriz de poder colonial. Uma vez que todas as identidades modernas são uma construção da colonialidade do poder no mundo colonial/moderno, a sua defesa não é tão subversiva como pode parecer à primeira vista. A identidade ‘negra’, ‘indiana’, ‘africana’ ou identidades nacionais como a ‘colombiana’, ‘queniana’ ou ‘francesa’ são construções coloniais. A defesa destas identidades poderá eventualmente servir propósitos progressistas, dependendo do que está em causa num determinado contexto. Por exemplo, nas lutas contra uma invasão imperialista ou em confrontos anti-racistas contra a supremacia branca, estas identidades poderão servir para unificar o povo oprimido contra um inimigo comum. Contudo, a política de identidade só serve os objetivos de um único grupo e exige a igualdade dentro do sistema, ao invés de desenvolver uma luta anticapitalista radical contra o sistema. O sistema de exploração é um espaço de intervenção crucial que requer alianças mais vastas, em termos não apenas de raça e diferença sexual, mas também de classes e entre uma diversidade de grupos oprimidos, em torno da radicalização da noção de igualdade social. Mas, ao contrário da noção limitada, abstrata e formal de igualdade que é típica da modernidade eurocêntrica, a ideia aqui é alargar a noção de igualdade a todas as relações de opressão, sejam elas raciais, de classe, sexuais ou de género. O novo universo de significação ou novo imaginário de libertação necessita de uma linguagem comum, apesar da diversidade de culturas e formas de opressão. Esta nova linguagem comum poderia ser obtida através da radicalização das noções libertadoras nascidas do velho padrão de poder colonial/moderno, tais como a liberdade (de imprensa, religiosa ou de expressão), as liberdades individuais ou a igualdade social, ligando-as a uma democratização radical das hierarquias políticas, epistémicas, de género, sexuais, espirituais e económicas do poder à escala global.

A proposta que Quijano (2000) faz de uma “*socialização do poder*”, por oposição a uma “*nacionalização estatista da produção*”, é fundamental aqui. Em vez de projetos ‘estatais socialistas’ ou ‘estatais capitalistas’ centrados na

administração do Estado e nas estruturas hierárquicas do poder, a estratégia da ‘socialização do poder’ em todas as esferas de existência social privilegia os conflitos locais e globais a favor de formas coletivas de autoridade pública.

As comunidades, empresas, escolas, hospitais e todas as instituições que atualmente regulam a vida social seriam autogeridas por gente apostada em alargar a igualdade social e a democracia a todos os espaços do existir social. Trata-se de um processo de capacitação e de democratização radical a partir de baixo que não exclui a formação de instituições públicas globais para democratizar e socializar a produção, a riqueza e os recursos a uma escala mundial. A socialização do poder também iria implicar a formação de instituições globais para lá das fronteiras nacionais ou estatais, de modo a garantir a igualdade e justiça na produção, reprodução e distribuição dos recursos mundiais. Isto exigiria algum tipo de organização global democrática autogerida, que funcionasse como uma autoridade coletiva global com o fim de garantir a justiça social e a igualdade social à escala mundial. A socialização do poder ao nível local e global implicaria a criação de uma autoridade pública que fosse exterior e contrária às estruturas estatais.

Baseando-se nas antigas comunidades indígenas dos Andes e nas novas comunidades urbanas marginais, em que a reciprocidade e a solidariedade são as principais formas de interação social, Quijano vê o potencial utópico de um elemento privado social, alternativo à propriedade privada, e de um elemento público não-estatal igualmente alternativo, para lá das noções capitalistas/socialistas de privado e público. Este elemento público não-estatal (por oposição à identificação do estatal com o público na ideologia liberal e socialista) não está, segundo Quijano, em contradição com um elemento privado de índole social (por oposição a uma propriedade privada de tipo empresarial e capitalista). O privado social e a sua autoridade institucional pública não-estatal não contradizem as liberdades pessoais/individuais nem o desenvolvimento coletivo. Um dos problemas do discurso liberal e socialista é que o Estado é sempre a instituição de autoridade pública em contradição com o desenvolvimento de um crescimento alternativo do ‘privado’ e dos ‘indivíduos’.

Os projetos desenvolvimentistas que se centram nas mudanças de políticas ao nível do Estado-nação são obsoletos no atual quadro da economia-mundo, conduzindo a miragens de tipo desenvolvimentista. Um sistema de dominação e exploração que opere à escala mundial, como é o caso do sistema-mundo capitalista, não pode ter uma ‘solução nacional’. Um problema global não pode

ser resolvido no plano do Estado-nação. São necessárias soluções descoloniais de âmbito global. Assim, a descolonização da economia política do sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno exige a erradicação das contínuas transferências de riqueza do Sul para o Norte e a institucionalização de uma redistribuição global e da transferência de riqueza do Norte para o Sul. Depois de séculos de “*acumulação por espoliação*” (Harvey, 2003), o Norte detém uma concentração de riqueza e recursos inacessíveis ao Sul. Poderia promover-se mecanismos globais com vista a redistribuir a riqueza do Norte para o Sul, por meio da intervenção direta de organizações internacionais e/ou pela aplicação de impostos sobre os fluxos globais de capital. Contudo, isto exigiria uma luta de poder descolonial e global, com vista a uma transformação da matriz global e colonial de poder e, por consequência, uma transformação do sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno. O Norte mostra-se relutante em partilhar a concentração e acumulação de riqueza gerada pelo trabalho não-europeu do Sul depois de anos de exploração e dominação. Ainda hoje, as políticas neoliberais representam uma continuação da “*acumulação por espoliação*” (Harvey, 2003) iniciada pela expansão colonial europeia com a conquista das Américas no século XVI. Muitos países periféricos viram-se privados da sua riqueza e recursos nacionais durante os últimos vinte anos de neoliberalismo à escala mundial, sob a supervisão e intervenção direta do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. Estas políticas conduziram à bancarrota muitos países da periferia e levaram à transferência da riqueza do Sul para grandes empresas e instituições financeiras transnacionais sediadas no Norte. O espaço de manobra das regiões periféricas é muito reduzido, devido aos constrangimentos à soberania dos Estados-nação periféricos impostos pelo sistema interestatal global. Resumindo, a solução para as desigualdades sociais exige que se imaginem alternativas descoloniais globais utópicas e que se superem os modos binários de pensamento em termos de colonialistas e nacionalistas, fundamentalistas eurocêntricos e fundamentalistas de Terceiro Mundo.

8. Rumo a um Projeto de “Diversalidade Anticapitalista Descolonial, Universal e Radical”

A necessidade de uma linguagem crítica comum de descolonização requer um tipo de universalidade que já não seja um desenho imperial global/universal

monológico e monotópico, quer de direita ou de esquerda, imposto ao resto do mundo pela persuasão ou pela força e em nome do progresso ou da civilização. A esta nova forma de universalidade, enquanto projeto de libertação, chamarei ‘diversalidade anticapitalista descolonial universal radical’. Ao contrário dos universais abstratos das epistemologias eurocêntricas, que subsumem/diluem o particular no que é indiferenciado, uma ‘diversalidade anticapitalista descolonial universal radical’ é um universal concreto que constrói um universal descolonial, respeitando as múltiplas particularidades locais nas lutas contra o patriarcado, o capitalismo, a colonialidade e a modernidade eurocentrada, a partir de uma variedade de projetos históricos ético-epistémicos descoloniais. Isto representa uma fusão entre a ‘*transmodernidade*’ de Dussel e a ‘*socialização do poder*’ de Quijano. A transmodernidade de Dussel conduziu-nos ao que Walter D Mignolo (2000) caracterizou como “*diversalidade enquanto projeto universal*” para descolonizar a modernidade eurocentrada, ao passo que a socialização do poder de Quijano faz um apelo a um novo tipo de imaginário universal anticapitalista radical que descolonize as perspectivas marxistas/socialistas dos seus limites euro-cêntricos. A linguagem comum deverá ser anticapitalista, antipatriarcal, anti-imperialista e contra a colonialidade do poder, rumo a um mundo em que o poder seja socializado sem deixar de se manter aberto a uma diversidade de formas institucionais de socialização do poder assentes nas diferentes respostas ético-epistémicas descoloniais dos grupos subalternos do sistema-mundo. Caso não seja redefinido e reconfigurado a partir de uma perspectiva transmoderna, o apelo de Quijano no sentido de uma socialização do poder poderá tornar-se em mais um universal abstrato conducente a um desenho global. As formas de luta anticapitalista e de socialização do poder que emergem no mundo islâmico são bastante diferentes das que emergem nos povos indígenas das Américas ou nos povos bantu da África Ocidental. Todas partilham o projeto anti-imperialista, antipatriarcal, anticapitalista descolonial, mas dão ao projeto da socialização do poder concepções e formas institucionais diversas, de acordo com as suas múltiplas e diferentes epistemologias. Reproduzir os desenhos globais eurocêntricos socialistas do século XX, que partiram de um centro epistémico eurocentrado e unilateral, não faria mais do que repetir os erros que conduziram a esquerda a um desastre global. Do que aqui se trata é de um apelo a um universal que seja um pluriversal (Mignolo, 2000), um apelo a um universal concreto que há de incluir todas as particularidades epistémicas rumo a uma ‘socialização transmoderna e descolonial do poder’. Como dizem os zapatistas,

“luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles”.

Referências bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*. S. Francisco: Spinster/Aunt Lute, 1987.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editora Pontificia Universidade Javeriana, 2003.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nova Iorque: Routledge, Chapman and Hall, 1990.
- CRENSHAW, Kimberlee. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”, *Feminism in the Law: Theory, Practice, and Criticism*. Chicago: University of Chicago Law School, 1989, p. 139-167.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de Liberación*. México: Edicol, 1977.
- . 1492 — *El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- . “Beyond the Eurocentrism. the World-system and the Limits of Modernity”. In: JAMESON, Frederic; MIYOSHI, Masao (orgs.). *The Cultures of Globalization*. Durham, NC: Duke University Press, 1998, p. 3-31.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- ENLOE, Cythia. *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Nova Iorque: Grove Press, 1967.
- FRANK, Andre Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1969.
- FREGOSO, Rosa Linda. *Mexicana Encounters: the Making of Social Identities in the Borderlands*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse* (trans. J. M. Dash). Charlottesville: University of Virginia Press, 1989.
- GROSGOUEL, Ramón. “From Cepalismo to Neoliberalism: a World-system Approach to Conceptual Shifts in Latin America”, *Review*, 19 (2), p. 131-154, 1996.
- . “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”, *Review*, 25 (3), p. 203-224, 2002.
- . “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”. In: ROBINSON, William; APPLEBAUM, Richard (orgs.). *Critical Globalization Studies*. Londres: Routledge, 2005, p. 283-292.
- . “From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies. A Preface”, *Review*, 29 (2), p. 141-142, 2006a.
- . “World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”, *Review*, 29 (2), p. 167-188, 2006b.

- GULBENKIAN Commission on the Restructuring of the Social Sciences. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade* (rev. A. Marques; trad. A. M. Bernardo). Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- HARAWAY, Donna. "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14, p. 575-99, 1988.
- HARVEY, David. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KONTOPOULOS, Kyriakos. *The Logic of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LANDER, Edgardo. "Eurocentrismo y Colonialismo en el Pensamiento Social Latinoamericano". In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (orgs.). *Pueblo, Época y Desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998, p. 87-96.
- MALLON, Florencia. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, 99, p. 1491-1515, 1994.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- . *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MORAGA, Cherrie; Anzaldúa, Gloria (orgs.). *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. Nova Iorque: Kitchen Table/Women of Color, 1983.
- . "Colonialidad y Modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 29, p. 11-21, 1991.
- . "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". In: MORGUES, Roland (org.). *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1993, p. 167-187.
- . "La Colonialidad del Poder y la Experiencia Cultural Latino-americana". In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (orgs.). *Pueblo, Época y Desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998, p. 139-155.
- . "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla: Views from the South*, 1 (3), p. 533-580, 2000.
- RODRIGUEZ, Ileana. "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: from Representation to Recognition". In: RODRIGUEZ, Ileana (org.). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001, p. 1-32.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Nova Iorque: Vintage Books, 1979.
- SALDÍVAR, José David. *Border Matters*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- SPIVAK, Gayatri. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nova Iorque: Routledge, Kegan and Paul, 1988.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System*. Nova Iorque: Academic Press, 1974.
- . *The Capitalist World-Economy*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.
- . *Historical Capitalism*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1983.

———. *The Politics of the World-Economy*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

———. *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press, 1991a.

———. *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991b.

———. "The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem", *American Behavioral Scientist*, 35 (4/5), p. 517-529, 1992a.

———. "The Collapse of Liberalism". In: MILIBAND, Ralph; PANITCH, Leo (orgs.). *The Socialist Register 1991*. Londres: The Merlin Press, 1992b, p. 96-110.

———. *After Liberalism*. Nova Iorque: The New Press, 1995.

Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira

Nilma Lino Gomes

PRETENDO TEMATIZAR NESSE CAPÍTULO algumas reflexões referentes ao intelectual negro e o seu lugar no contexto acadêmico brasileiro. Trata-se de uma discussão e um processo que têm a sua origem na tensa dinâmica social e racial da própria sociedade e não no interior da academia, entendida aqui como a universidade, principal instituição responsável pela produção e socialização do conhecimento científico. A inserção de negros e negras no campo da pesquisa científica e da produção do conhecimento não mais como objetos de estudo, mas como sujeitos que possuem e produzem conhecimento faz parte da história das lutas sociais em prol do direito à educação e ao conhecimento assim como da luta pela superação do racismo.¹

Algumas discussões sobre o lugar, o perfil e a produção dos intelectuais negros realizadas nesse texto têm como interlocução e diálogo as reflexões de Santos (2006)² sobre a pluralidade interna e externa da ciência, a superação da monocultura do saber e a construção de uma ecologia dos saberes.

Segundo Santos, a discussão sobre a pluralidade interna da ciência é marcada pelas contribuições das perspectivas feministas, pós-coloniais, multiculturais e pragmáticas e podem ser consideradas como epistemologias de

práticas científicas. Elas procuram uma terceira via entre a epistemologia convencional da ciência moderna e outros sistemas de conhecimentos alternativos à ciência. Trata-se de questionar a neutralidade da ciência, tornando explícita a dependência da atividade da pesquisa científica das escolhas sobre os temas, os problemas, os modelos teóricos, as metodologias, as linguagens e imagens e as formas de argumentação. Ou seja, toda investigação científica é contextualmente localizada e subjetivamente produzida.

A pluralidade externa, ou seja, a construção de outros saberes, diz respeito à abertura a uma diversidade de modos de conhecimento e as novas formas de relacionamento entre estes e a ciência.³ Esse processo, segundo Santos (2006), tem sido conduzido com resultados positivos, especialmente, nas áreas mais periféricas do sistema mundial moderno, onde o encontro entre os saberes hegemônicos e não hegemônicos é mais desigual e violento. É nesse contexto que se encontram os intelectuais negros brasileiros.

Para o autor supracitado, tal processo se dá em um contexto de luta contra uma monocultura do saber, não apenas no campo teórico, mas na prática constante dos processos de investigação. Afirmar a existência do potencial infinito da diversidade epistêmica do mundo e discutir o caráter contextual e incompleto do conhecimento são orientações presentes na ecologia de saberes ou de práticas de saberes.

Para Santos (2006: 154) “a ecologia dos saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para credibilizá-las e fortalecê-las”.

Ela se assenta em dois pressupostos:

1) Não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais. Quando falo de ecologia de saberes, entendo-a como ecologia de práticas de saberes (Santos, 2006, p. 154).

Dessa forma, a ecologia dos saberes poderá nos ajudar a compreender a produção, a história, as tensões e os desafios vividos pela intelectualidade negra brasileira destacando o caráter inovador, contestador e a radicalidade política do conhecimento e das práticas por ela produzidos.

1. Anos 90 e a Intelectualidade Negra: um novo contexto

Podemos dizer que, atualmente, a questão racial tem encontrado um espaço maior no campo da produção científica brasileira. Tal inserção aponta uma possível inflexão, a partir dos anos 90, na tentativa de melhor compreender as relações raciais no contexto das desigualdades sociorraciais. As pesquisas acadêmicas e oficiais começam a considerar com mais seriedade outras dimensões e categorias para além dos aspectos socioeconômicos. Esse processo não significa apenas uma mudança do olhar da ciência sobre a realidade. Representa, entre outros fatores, o resultado da pressão dos movimentos sociais de caráter identitário e os seus sujeitos sobre o campo da produção acadêmica: negros, indígenas, mulheres, homossexuais etc. (Gomes, 2008).

Aos poucos, pesquisadores e pesquisadoras oriundos de diferentes grupos sociais e étnico-raciais e/ou comprometidos com esses setores sociais começam a se inserir de maneira mais significativa nas diferentes universidades do país, sobretudo as públicas, e desencadeiam um outro tipo de produção do conhecimento.⁴ Um conhecimento realizado ‘por’ esses sujeitos que, ao desenvolverem suas pesquisas, privilegiam a parceria ‘com’ os movimentos sociais e extrapolam a tendência ainda hegemônica no campo das ciências humanas e sociais de produzir conhecimento ‘sobre’ os movimentos e os seus sujeitos.

Dentre os pesquisadores e pesquisadoras que inauguram essa nova fase na produção de um conhecimento articulado às suas vivências nos (e com) os movimentos sociais alguns passaram a ocupar lugar de destaque no cenário acadêmico local e nacional, nas associações de pesquisa, na formação de professores e em órgãos de gestão. A educação talvez seja o campo em que tal inserção se fez mais presente e visível. Tais sujeitos se configuram não só como pesquisadores que atuam no meio acadêmico. Eles produzem conhecimento e localizam-se no campo científico. São intelectuais, mas um outro tipo de intelectual, pois produzem um conhecimento que tem como objetivo dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sociorraciais e suas vivências. Para tal, configuram-se como um coletivo, organizam-se e criam associações científicas a fim de mapear, problematizar, analisar e produzir conhecimento. É aqui que se localizam os intelectuais negros.

O desafio desse grupo de intelectuais está na abertura do olhar da ciência e

de grupos que ocupam espaços de poder e decisão no campo da pesquisa científica para que enxerguem a realidade social para além do socioeconômico e compreendam o peso da cultura, das dimensões simbólicas, da discriminação, do preconceito, da desigualdade racial, de gênero e de orientação sexual na vida dos sujeitos sociais. Tal desafio está, também, no entendimento de que não há como hierarquizar desigualdades. Ou seja, toda e qualquer forma de desigualdade precisa ser superada. Esse grupo de intelectuais desafia a ciência a entender as imbricações das dimensões socioeconômicas, culturais e políticas e não de hierarquizá-las.

O papel dos intelectuais negros tem sido, nesse contexto, indagar a produção do conhecimento acadêmico e o lugar ocupado pelo 'outro', pelo diferente e pelas diferenças. Ao realizar essa indagação eles se colocam como sujeitos coletivos e políticos que questionam a relação entre a universidade, a ciência, a produção, o reconhecimento e a distribuição desigual do conhecimento na sociedade. Uma desigualdade que extrapola as fronteiras regionais e que possui aspectos étnico-raciais, de gênero, de orientação sexual e de idade. Trazem também a reflexão de que uma sociedade e uma universidade que se pretendem democráticas são reconhecidas não somente pela sua contribuição teórica para o campo da produção do conhecimento e para o avanço tecnológico que conseguem provocar na sociedade. Esse reconhecimento passa, necessariamente, pela sua capacidade de se colocar diante dos problemas e demandas sociais do seu tempo e gerar conhecimento e ações que impulsionem a sociedade e a própria ciência a se democratizarem cada vez mais e se redefinirem por dentro e por fora. Uma democracia que não se perca na construção de uma cidadania abstrata, mas, sim, na efetivação da igualdade de direitos e, dentre estes, o direito à diferença.

O racismo e a desigualdade racial que lamentavelmente ainda persistem no Brasil são exemplos de como este país, a despeito da intensa diversidade cultural e da propalada miscigenação racial, ainda precisa avançar. Esse é um dos temas trazidos por esse grupo de intelectuais, os quais articulam a militância política e a produção do conhecimento sobre a realidade étnico-racial a partir da sua própria vivência racial. Embora a presença, ainda que mínima, de tais sujeitos já se fizesse sentir nos círculos intelectuais brasileiros, é somente a partir dos anos 90 que ela passa a assumir uma especificidade no campo do conhecimento acadêmico. Esse momento é marcado pela formação de uma nova geração de negros e negras que concluem a pós-graduação nos anos 80 e se

inserem na universidade, sobretudo a pública, como pesquisadores.

Ao realizarem suas pesquisas e tematizarem a questão racial nas mais diversas áreas do conhecimento, com ênfase nas ciências sociais e humanas, esses sujeitos produzem um conhecimento pautado não mais no olhar do 'outro', do intelectual branco comprometido (ou não) com a luta antirracista, mas pelo olhar crítico e analítico do próprio negro como pesquisador da temática racial. Não mais um olhar distanciado e neutro sobre o fenômeno do racismo e das desigualdades raciais, mas, sim, uma análise e leitura crítica de alguém que os vivencia na sua trajetória pessoal e coletiva, inclusive, nos meios acadêmicos. Essa inserção, sem dúvida, traz tensões. Enriquece e problematiza as análises até então construídas sobre o negro e as relações raciais no Brasil, ameaça territórios historicamente demarcados dentro do campo das ciências sociais e humanas, traz elementos novos de análise e novas disputas nos espaços de poder acadêmico. É também colocada sob suspeita por aqueles que ainda acreditam na possibilidade de produção de uma ciência neutra e descolada dos sujeitos que a produzem.

Mas os intelectuais negros que assumem esse papel político e acadêmico não se contentam em somente produzir conhecimento sobre a realidade racial nas mais diversas áreas. Enquanto produzem conhecimento eles também se inserem politicamente na luta antirracista e desafiam a universidade e os órgãos do Estado a implementarem políticas afirmativas. São, portanto, intelectuais engajados. Mas por que será que a ciência se tornou um espaço de disputa teórica e política dos intelectuais negros? Será que os fóruns políticos da militância negra não seriam suficientes como espaços não acadêmicos de produção de saberes sobre a realidade racial? Não podemos nos esquecer de que foi no contexto científico do final do século XIX e início do século XX que os 'homens de ciência' ajudaram a produzir as pseudoteorias raciais que, naquele momento, atestavam a existência de uma suposta inferioridade e superioridade racial. A ciência serviu, naquele momento, como um instrumento de dominação, discriminação e racismo e a universidade foi o principal espaço de divulgação dessas ideias e práticas. No decorrer do processo histórico, tais teorias foram derrubadas, superadas e condenadas nos meios intelectuais e na realidade social, mas isso não isenta os prejuízos sociais e o imaginário racista que elas ajudaram a reforçar e produzir, principalmente, na trajetória dos grupos étnico-raciais sobre os quais elas incidiram. Tais resultados afetaram não somente o campo da produção intelectual e a sociedade de um modo geral, mas de maneira

específica, a vida e as trajetórias de crianças, adolescentes, jovens e adultos negros e negras, inclusive, na educação.

2. A configuração de um outro perfil intelectual: o Intelectual Negro

Mas é possível afirmar a existência do intelectual negro como um novo (ou outro) tipo de intelectual que, aos poucos, invade o cenário acadêmico brasileiro? Várias têm sido as reflexões, debates e tentativas de definição sobre quem é o intelectual e qual a sua relação com a produção de um conhecimento dito engajado. Gramsci, Sartre, Merleau-Ponty, Bourdieu, Bobbio e tantos outros já se debruçaram sobre esse debate.

Dentre estes, Bobbio (1997) vê o intelectual como aquele dotado de um certo distanciamento entre a produção das ideias e o poder:

[...] uma posição de separação crítica de toda forma de domínio exercido exclusivamente com meios coercitivos, e que tendem a propor o domínio das ideias [...] em substituição ao domínio dos instrumentos tradicionais do poder do homem sobre o homem, e portanto, em última instância, a transformar a sociedade existente, considerada distante demais da sociedade tal qual deveria existir (1997, p. 122).

O mesmo autor acrescenta ainda:

[...] um grupo de homens (e mulheres) não políticos, conhecidos por sua atividade prevalentemente literária, que tomam posição como homens de letras com respeito a uma prevaricação do poder político, e combatem a razão de Estado em nome da razão sem outras especificações, defendendo a verdade da qual se consideram os depositários e defensores contra 'mentira útil' (Bobbio, 1997, p. 123).

Diferentemente de Bobbio, a definição de Gramsci talvez seja a mais conhecida, pois refuta a existência de uma única camada de intelectuais, distinguindo dois grupos entre eles: o dos intelectuais tradicionais e o dos intelectuais orgânicos. Esse segundo grupo, em sua concepção, articularia o político e o cultural. Para esse autor, os grupos sociais, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, criam para si, ao mesmo tempo e de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (Gramsci, sd., p. 7).

Ser intelectual negro seria uma forma específica de intelectual orgânico? A

própria origem, vivência e atuação desse sujeito social e político nos orienta a ir mais além. Parto do pressuposto de que existem diferentes maneiras de ser intelectual negro e negra. Nem todos são partícipes de pensamentos e produções emancipatórias. Há aqueles que se nutrem de ideias conservadoras e outros não. Há aqueles que possuem uma relação mais orgânica com o Movimento Negro e outros não. Alguns produzem conhecimento mais ampliado e de maior reconhecimento acadêmico e outros nem tanto. Há diferenças de gênero entre ser homem e mulher negra e localizar-se no terreno da intelectualidade. Admitir as diferentes possibilidades e posicionamentos de tais sujeitos no campo científico é considerar a liberdade de expressão e a pluralidade de ideias que marca o lugar da universidade como lócus privilegiado de produção do conhecimento.

Ao falar sobre os intelectuais negros inspiro-me na discussão realizada pela intelectual e feminista negra bell hooks (1995), a respeito do lugar das intelectuais negras norte-americanas. Apesar das diferenças entre os dois contextos acadêmicos, as reflexões da autora trazem contribuições para o debate sobre o engajamento do intelectual negro brasileiro. Segundo ela,

Nos círculos políticos progressistas o trabalho dos intelectuais raramente é reconhecido como uma forma de ativismo; na verdade, expressões mais visíveis de ativismo concreto são consideradas mais importantes para a luta revolucionária do que para o trabalho mental. É essa desvalorização do trabalho intelectual que muitas vezes torna difícil para indivíduos que vêm de grupos marginalizados considerarem importante o trabalho intelectual, isto é, uma atividade útil (hooks, 1995, p. 464-465).

Mas, para além da discussão sobre a origem, o destino e o destinatário do conhecimento produzido pelos intelectuais negros, talvez a sua característica principal seja o fato de se localizarem em uma sociedade e uma academia racializados e se posicionarem politicamente nesse campo. Esse perfil de intelectual sempre existiu e vem aumentando nos últimos anos. É o que confirma Sales Santos:

[...] devemos deixar evidente que intelectuais negros sempre existiram no meio acadêmico brasileiro (inclusive intelectuais do porte de Milton Santos, geógrafo mundialmente famoso), embora estes fossem — e ainda sejam — poucos, mas não tão poucos quanto se afirma. [...] Contudo, no geral, a maioria desses poucos intelectuais negros provavelmente passou e passa por diversas dificuldades para chegar aonde eles chegaram, ou seja, para ocupar um cargo e ter o status de professor em uma universidade pública brasileira. Ademais, o isolamento a que, praticamente, estão relegados em seus departamentos, muito provavelmente os impossibilita de debater a questão racial brasileira de forma franca, profunda, sem medo de represálias e com apoio ou solidariedade racial, visto que raramente há pares intelectuais negros em suas unidades acadêmicas, como a pesquisa de Santos (2002) demonstrou (2008, p. 1-2).

O autor acima citado ainda faz uma distinção entre intelectuais negros e negros intelectuais. Este segundo grupo, segundo ele, seria aquele considerado mais raro na academia brasileira, como por exemplo, Alberto Guerreiro Ramos, Lélia González, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, entre outros. A diferença é que para Santos (2008) os negros intelectuais são portadores de uma ética da convicção do antirracismo adquirida ou incorporada dos Movimentos Sociais Negros, bem como um ethos acadêmico-científico ativo, posicionado em prol da igualdade racial e políticas de promoção dessa igualdade. A interatividade entre a ética construída nesses dois espaços seria, portanto, uma marca dos negros intelectuais.

Sem me prender à diferenciação proposta pelo autor e, ao mesmo tempo, buscando definir, nesse texto, o perfil de intelectual negro que emerge a partir dos anos 90, é possível dizer que a definição aqui adotada corresponde àquela apontada por Santos (2008) ao conceituar o negro intelectual. Sendo assim, o intelectual negro aqui discutido refere-se àquele profissional que constrói sua trajetória de produção, reflexão e intervenção na interatividade entre o ethos político da discussão da temática racial e o ethos acadêmico-científico adquirido no mundo da ciência moderna. No entanto, há um diferencial na definição que apresento. O intelectual negro é também aquele que indaga a ciência por dentro e problematiza conceitos, categorias, teorias e metodologias clássicas que, na sua produção, esvaziam a riqueza e a problemática racial ou transformam raça em mera categoria analítica retirando-lhe o seu caráter de construção social, cultural e política. E ainda, é aquele que coloca em diálogo com a ciência moderna os conhecimentos produzidos na vivência étnico-racial da comunidade negra.

Esse grupo de intelectuais é o principal responsável pela construção, desde o ano 2000, da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN).⁵ Esta associação, de caráter nacional, articula produção teórica e intervenção política e organiza o Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros — Copene —, o qual se encontra na sua quinta edição.⁶ O Copene é um momento de apresentação e mapeamento da produção científica realizada pelos intelectuais negros, discussões políticas, construção de estratégias acadêmicas e de diálogo sobre a temática racial com intelectuais africanos, afro-americanos e latino-americanos. É também um espaço/tempo de vivências fortes: desde laços de solidariedade até tensões e disputas teóricas e políticas.

A ABPN é uma associação sem fins lucrativos que se destina à defesa da

pesquisa acadêmico-científica e/ou espaços afins realizados prioritariamente por pesquisadores negros, sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil e todos os demais temas pertinentes à construção e ampliação do conhecimento humano. No artigo 3º do estatuto da Associação é possível encontrar a sua finalidade: a) congregar os Pesquisadores Negros Brasileiros; b) congregar os Pesquisadores que trabalham com temas de interesse direto das populações negras no Brasil; c) assistir e defender os interesses da ABPN e dos sócios, perante os poderes públicos em geral ou entidades autárquicas; d) promover conferências, reuniões, cursos e debates no interesse da pesquisa sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil; e) possibilitar publicações de teses, dissertações, artigos, revistas de interesse direto das populações negras no Brasil; f) manter intercâmbio com associações congêneres do país e do exterior; g) defender e zelar pela manutenção da Pesquisa com financiamento Público e dos Institutos de Pesquisa em geral, propondo medidas para seu aprimoramento, fortalecimento e consolidação; h) propor medidas para a política de ciência e tecnologia do País.

Os intelectuais negros que organizaram, fundaram e participam ativamente desta Associação são também aqueles que, na sua maioria, integram, fundam e coordenam os vários Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) existentes no Brasil, sobretudo, a partir de meados dos anos 90 do século passado. É também a partir dos anos 90 que assistimos à emergência de um número significativo de núcleos de pesquisa e extensão fruto do processo mencionado anteriormente, o qual se refere à entrada paulatina de um novo quadro de intelectuais negros nas universidades públicas e privadas do país, engajados na luta em prol da superação do racismo.⁷

Os NEABs são núcleos compostos de pesquisadores e pesquisadoras, na sua maioria negra, que tematizam a diversidade étnico-racial e realizam ações de ensino, pesquisa e extensão voltados para a mesma. Esses núcleos, apesar de nem sempre ocuparem lugares hegemônicos no interior das universidades onde estão localizados possuem uma atuação que se traduz na produção de um conhecimento politicamente posicionado. A questão étnico-racial não é considerada pelos pesquisadores que os integram apenas como mais um tema de pesquisa, mas, sim, como uma questão social, política e de pesquisa que demanda da universidade a produção de novos conhecimentos e do Estado novas formas de intervenção na luta antirracista. A produção acadêmica e política dos NEABs questiona a visão de conhecimento científico desconectada

da realidade social e política do país e das demandas colocadas pelos movimentos sociais e diferentes setores da sociedade.

É nesse contexto que os intelectuais negros brasileiros produzem hoje conhecimento. No seu discurso, na sua produção escrita, na sua intervenção social, literária e acadêmica esses intelectuais expressam um olhar marcado não só pela sua condição de classe, mas, também, pela raça. E mais, a raça na sua intermediação com o gênero, a idade e demais lugares sociais dos quais participam. São também sujeitos que não estão obrigados a somente produzir conhecimento sobre o negro, mas que dentro de qualquer campo do conhecimento onde estiverem, indagam a sociedade, a universidade e a ciência do lugar da raça, ou seja, não têm receio de expressar que já nascemos em um espaço/tempo racializado e até em um pensamento social racializado. Esses profissionais sabem a dimensão política desse posicionamento e, portanto, não negam que estamos em um campo no qual se cruzam relações de raça e poder. Essas mesmas relações, na realidade, fundam as ciências sociais no século passado.

Castro-Gómez (2005) alerta que as ciências sociais e humanas no contexto do projeto moderno desempenharam mecanismos produtores de alteridades. Segundo ele, a própria acumulação de capital tinha como objetivo a geração de um perfil de ‘sujeito’ que se adaptaria facilmente às exigências da produção: branco, homem, casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo. Retomando as ideias de Foucault, este autor destaca que as ciências humanas contribuíram para a criação desse perfil na medida em que formaram o seu objeto de conhecimento a partir de práticas institucionais de reclusão e sequestro, tais como prisões, hospitais, manicômios, escolas, fábricas e sociedades coloniais. Estes foram “os laboratórios que as ciências sociais obtiveram à contraluz aquela imagem de “homem” que devia promover e sustentar os processos de acumulação do capital” (Castro-Gómez, 2005, p. 181).

O autor discute ainda que “esta imagem do ‘homem racional’, obteve-se **contrafaticamente** mediante o estudo do ‘outro da razão’: o louco, o índio, o negro, o desadaptado, o preso, o homossexual, o indigente. A construção do perfil de subjetividade que requeria tal projeto moderno exigia então a supressão de todas estas diferenças (2005, p. 181).

Castro-Gómez reconhece que as mudanças da acumulação do capital da atualidade não demandam mais a supressão das diferenças, mas, sim, a sua

produção. Nesse sentido, o vínculo estrutural entre as ciências sociais e os novos dispositivos de poder passa por mudanças. As ciências sociais e as humanidades são impelidas a realizar uma ‘mudança de paradigmas’ que lhes permita ajustar-se às exigências sistêmicas do capital global. A questão que se coloca é se o olhar e o imaginário estigmatizador que historicamente recai sobre essas diferenças conseguiu ser alterado, de fato, nesse novo contexto paradigmático ou se ambos fazem parte de uma estrutura mais profunda de dominação racial que ainda persiste. Uma estrutura que alimenta a desconfiança a respeito da legitimidade do conhecimento produzido por sujeitos que historicamente foram considerados fora do lugar da razão.

Os intelectuais negros — principalmente aqueles que elegem a questão racial como seu foco de investigação — irrompem contra essa alteridade forjada em contextos de poder. A diferença étnico-racial que deveria ser suprimida no projeto moderno ou que é produzida em outros moldes no atual processo de globalização do capital adquire outro tipo de visibilidade. O ‘outro da razão’ passa a ocupar os lugares da racionalidade científica desafiando-a por meio de uma outra racionalidade que não se dissocia da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência da periferia, das culturas negras, das formas comunitárias de aprender. Conforme aponta Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 161) “aliás, as práticas de saber não têm que ser linguísticas e incluem outros tipos de expressão e comunicação”. Tudo isso se dá em meio a tensões e conflitos.

A tarefa de tornar visíveis os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização apontada por Castro-Gómez como uma tarefa da teoria crítica da sociedade e a descolonização das ciências sociais e da filosofia pode ser vista como um desafio também dos intelectuais negros. A este se soma mais um: a resignificação da ideia de raça, não se esquecendo do fato que ela pode ser compreendida como uma forma de classificação social construída no processo de dominação colonial moderno e eurocentrado. Se nesse contexto a raça pode se entendida como uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (Quijano, 2005),⁸ os intelectuais negros, ao elegerem a resignificação da raça, como categoria útil de análise para entender as relações raciais, colocam-se no terreno político e epistemológico de ‘desconstrução mental’, resignificação e descolonização de conceitos e categorias. Ao

tematizarem a raça como construção social, cultural, histórica e política, ao discutirem que a incidência do racismo sobre os negros (pretos e pardos) não se restringe à sua ascendência africana e nem à sua cultura, mas está vinculada às interpretações que recaem sobre os sinais diacríticos inscritos no corpo negro, os intelectuais negros repolitizam a raça e ressemantizam-na. Apesar de não ser consenso entre a intelectualidade negra brasileira, a adoção da raça como categoria analítica, sociológica, antropológica e política passou a operar com mais força no contexto acadêmico quando da chegada desses intelectuais e suas análises, interpretações e investigações.

O intelectual negro reconhece que, nesse contexto, ser negro ou negra e produzir conhecimento sobre a temática racial ou que contribua diretamente para a reflexão, discussão e problematização de questões concernentes à população negra e suas inter-relações na sociedade é produzir um conhecimento que extrapola o seu grupo étnico-racial específico, problematiza e traz novas questões para diferentes áreas do conhecimento, culturas e sujeitos sociais. Trata-se de uma produção do conhecimento e de uma postura acadêmica que procuram intervir. Uma produção que pode constituir novos sujeitos, subjetividades e sociabilidades e superar o epistemicídio ou o assassinio do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares (Santos, 1996).

Desse modo, nos dizeres do escritor Advair Francisco (1987) apud Santos (2005) o intelectual negro pode ser visto como um “*militante ativo da palavra*”. Poderíamos acrescentar um militante ativo do conhecimento sobre si e o seu universo étnico-racial articulado a uma realidade mais ampla. Mesmo não sendo assumido plenamente no circuito intelectual brasileiro ele impõe a sua perspectiva de mundo, mesmo que ela seja intitulada de marginal.

As palavras e os conceitos não estão separados da vida, do mundo, da realidade, das contradições, do sofrimento humano, das esperanças e desesperanças. Os intelectuais negros assumem um engajamento político e acadêmico porque acreditam que aquilo que produzem e escrevem não se reduz à interpretação da realidade segundo uma teoria específica ou um rol de conceitos. Na realidade, a sua produção tem um objetivo mais ousado: a emancipação social e a contestação de cómodas análises científicas alicerçadas no mito da democracia racial. Retirar-nos desse comodismo e libertar-nos do nosso silenciamento em relação ao peso da raça em nossa sociedade tem sido uma importante contribuição desse grupo.

Um dos maiores desafios do intelectual negro que assim se posiciona talvez seja a sua capacidade e coragem de romper com estruturas opressoras, de construir novas categorias analíticas e literárias através da criação. Isso o impele a não somente incorporar a língua e as categorias colonizadoras ou hegemônicas, mas problematizá-las e apontar os seus limites. Com essa atitude, o intelectual negro assume a sua própria voz, a sua fala, a sua cultura e a do seu grupo étnico-racial. Significa ser contra-hegemônico nas ciências, numa tensa relação de inclusão-excludente, a fim de explicitar a pluralidade interna dessa mesma ciência e não a sua homogeneidade. Ele não é um porta-voz, mas um sujeito que explicita o seu pertencimento a um grupo histórica-mente excluído do lugar de produtor da ciência e que carrega esse mesmo grupo na sua voz, no seu corpo, na sua forma de ler, interpretar e produzir conhecimento.

Portanto, o perfil de intelectual negro discutido nesse capítulo pode ser considerado como engajado ou politicamente posicionado. Sendo assim, também padece dos vários pontos de tensão e de busca de definição apontados por Chauí, na sua reflexão sobre o silêncio dos intelectuais. Dentre eles:

A nova situação do saber como força produtiva determina a heteronomia do conhecimento e da técnica, que passam a ser determinados por imperativos exteriores ao saber, bem como a heteronomia dos cientistas e técnicos, cujas pesquisas dependem do investimento empresarial. Ora a autonomia racional era a condição tanto da qualidade do saber como da autoridade do intelectual engajado para transgredir a ordem vigente. Perdida a autonomia, o que resta senão o silêncio? (Chauí, 2008, p.12).

Embora estejam inseridos no mesmo contexto, os intelectuais negros que se configuram a partir dos anos 90, no Brasil, ocupam um lugar particular. Estão na sua maioria nas áreas das ciências sociais e humanas e realizam pesquisas que não se tornam alvos tão fáceis do interesse empresarial. No entanto, são frutos da mesma onda de produtivismo acadêmico e ainda vivem sob suspeita devido ao tipo de conhecimento politicamente posicionado que realizam.

Diferentemente do contexto destacado pela autora, em que os intelectuais brasileiros considerados progressistas foram questionados por alguns setores da mídia a respeito do seu silêncio em relação aos rumos políticos do país no início dos anos 2000, os intelectuais negros são indagados devido a um outro fator: o incômodo provocado pelo seu discurso e pelo conteúdo deste. Um discurso que é, ao mesmo tempo, denúncia de uma situação de estabilidade inaceitável da desigualdade racial e anúncio de que algo novo é possível de ser realizado pela sociedade brasileira na superação desse quadro. Ou seja, quando a mídia indaga

os intelectuais negros, o questionamento não recai sobre o seu silêncio, mas sobre a sua fala e o conteúdo do seu discurso. Um discurso que não ocupa a mesma visibilidade midiática, mas é contestador o suficiente para causar ruído, constrangimentos e rumores.

Os intelectuais negros brasileiros privilegiados nesse texto são, portanto, sujeitos capazes de interpretar e pressionar a entrada para o campo do conhecimento científico de formas de saber e conhecer produzidas em um universo sócio-político-cultural que tem a sua história enraizada em um contexto de violência, opressão e luta. Eles constroem e organizam saberes a fim de superar a condição imposta aos negros brasileiros e seus conhecimentos, ou seja, de serem peças fragmentadas da história e memória afro-brasileira. Nesse sentido, eles produzem, interpretam e reinterpretam a experiência afro-brasileira vivida na religiosidade, memória, corporeidade, espaço, tempo, linguagens, transformando-a em produção de conhecimento e indagando a ciência desse lugar de pertencimento e vivência.

Em meio a um contexto tão complexo, esses sujeitos vivenciam uma identidade negra dinâmica. Uma identidade capaz de ser múltipla e plural e, ao mesmo tempo, politicamente unificadora de sujeitos cujas vidas, histórias e pertencimento foram e ainda são violentamente marcados pelo racismo. A identidade negra é, no contexto das relações sociais, culturais e do racismo brasileiro, suficientemente complexa, sinuosa e plural. Dependendo da forma e do lugar onde opera, ela poderá produzir alianças e distanciamentos entre os próprios negros e os seus diferentes. Ela se dá atravessada por questões culturais, subjetivas e de poder. Aproximar-se desse campo exige não só conhecimento teórico, mas também a sensibilidade histórica e política para entender as múltiplas identidades negras no contexto da regulação do racismo e da emancipação da resistência negra, nos movimentos hegemônicos e contra-hegemônicos da história. Esse é um desafio para a intelectualidade negra e para aqueles que se dedicam ao campo de produção do conhecimento sobre relações raciais.

3. Intelectuais negros e universidade: novos e velhos desafios

Esse grupo de intelectuais negros que hoje produz conhecimento sobre as relações raciais na universidade possui trajetórias e filiações diversas. Possuem

origens socioeconômicas diferentes, embora a maioria seja oriunda de experiências de pobreza, fazem escolhas políticas, partidárias diversas, porém, têm algo em comum: o Movimento Negro pode ser considerado o seu principal lugar de aprendizagem embora não seja necessariamente o seu espaço originário de atuação política. No entanto, o perfil de intelectual negro oriundo diretamente do Movimento Negro e do Movimento de Mulheres Negras está presente nesse grupo.

Nesse contexto, é possível observar que nos últimos anos, aos poucos, vem se constituindo um outro perfil de intelectual negro mais jovem cuja trajetória passa pelo movimento social, mas não se vincula diretamente a ele de forma orgânica. Todavia, se tivermos uma concepção mais alargada e menos estereotipada de militância negra que nos possibilite extrapolar, mas não desconsiderar o ativismo político do Movimento Negro será possível entender a atuação dos intelectuais negros que optam por produzir conhecimento sobre relações raciais no interior da universidade como uma forma de militância.

Militância entendida, aqui, como uma forma de produzir conhecimento na academia tão válida e tão científica quanto outras que já existem na universidade. Militância entendida também como produção de um conhecimento que não se esgota em si mesmo, mas propõe reflexões teóricas que induzem ações emancipatórias e de transformação da realidade. Uma realidade de grupos sociorraciais com histórico de discriminação e exclusão e cujos meios acadêmicos, em algum momento da sua história, contribuíram com pseudoteorias raciais que ajudaram a alimentar essa situação.

Entender esse contexto e construir novas formas de atuação acadêmica coloca esse grupo de intelectuais diante de velhos e novos desafios. Vejamos alguns deles:

Primeiro desafio. Compreender que, quanto mais adentram o universo acadêmico, os intelectuais negros se deparam com as tensões em torno de formas de conhecer hegemônicas e não hegemônicas, legitimadas e não legitimadas. Estas têm a ver com a imbricação entre ciência, poder, classe, raça, gênero e racismo. O espaço da universidade é um espaço marcado pelas relações de poder, portanto, mexer nas estruturas internas da universidade é deslocar focos de poder do lugar.

Segundo desafio. Compreender que há uma especificidade na forma como a academia e as humanidades lidam com a raça e com a intelectualidade negra,

pois vivemos no contexto do racismo ambíguo, do mito da democracia racial e a academia é ainda um forte espaço de expressão da branquitude.

Segundo Bento (2002), o padrão ideal de branqueamento fornecido pela elite branca à sociedade é projetado ao longo da história como um problema do negro. Este padrão retrata uma estratégia de proteção do privilégio real e simbólico da brancura vivido pela população branca brasileira tanto nos setores populares quanto nas camadas médias. Nesse processo, interesses, medos e enfrentamentos se cruzam e a branquitude, enquanto identidade racial do branco construída em contextos nos quais se cruzam raça e poder se realiza.

A questão que se coloca é que, ao reivindicar o direito ao conhecimento e o direito como produtores de conhecimento, os intelectuais negros desnaturalizam o cânone e ajudam a desvelar o quanto ele sempre foi racial, androcêntrico, eurocêntrico, adultocêntrico e classista. E é esse mesmo potencial de denúncia que exige desses intelectuais fôlego e competência para produzirem um conhecimento denso que se coloca como alternativa ao cânone e aos ideais da branquitude nele presentes. Exige, também, o desvelamento das formas por meio das quais a ideologia racista oculta a dominação econômica e étnico-racial e sustenta a alienação sobre os conhecimentos produzidos pelos grupos sociais com histórico de discriminação e exclusão presente no imaginário e nas práticas sociais e acadêmicas. Trata-se de uma contribuição importante à recuperação da história, das conquistas e da memória afro-brasileiras. Os intelectuais negros são sujeitos autoconhecedores dessa história e das lutas do seu povo e as interpretam, reinterpretem, analisam e investigam no interior da ciência (King, 1996).

Terceiro desafio. A entrada dos ‘diferentes’ como produtores de ciência e a chegada dos ‘ex-objetos’ ao mundo da pesquisa acadêmica configuram um novo campo de tensão epistemológica e política. Como nos diz Santos (2004), todo conhecimento é situado, localizado e quer se tornar senso comum. A ciência moderna é uma forma de conhecer e não a única. A inesgotável experiência do mundo produz conhecimentos diversos os quais, no contexto do poder e na teoria social hegemônica, são produzidos como ausências. E para superar esse estado de coisas é preciso que os façamos emergir como presenças. E mais, é preciso construir entre nós uma ecologia de saberes, capaz de colocar em diálogo as constelações de saberes advindos das mais diferentes experiências sociais. Estes devem dialogar com o saber científico sem hierarquias ou discriminações.

Os intelectuais negros vivem, portanto, um processo de pressão e passagem do lugar não hegemônico para o contra-hegemônico na guerra entre racionalidades e nos espaços de poder historicamente instaurados. A eficácia da entrada dos intelectuais negros nesse espaço e as mudanças que eles têm trazido para a produção do conhecimento não dependem apenas da sua capacidade de formulação teórica e do domínio dos instrumentais acadêmicos, mas da sua capacidade de articulação interna e externa em contextos racializados e marcados por disputas de poder. Depende, também, da sua capacidade de não se perder em meio a um contexto tão complexo e de resistir às cobranças e acusações oriundas daqueles que advogam pela ciência de tradição positivista. O desafio é produzirem conhecimento sem perder a sua forma de ser e ver o mundo em uma perspectiva afro-brasileira.

4. A atuação política e acadêmica

A atuação acadêmica e política dos intelectuais negros que tematizam e pesquisam as relações raciais possui um triplo efeito. Ela problematiza, politiza e tensiona o próprio campo do conhecimento científico a se abrir para o concurso democrático de diferentes formas de conhecer, inclusive, aquelas produzidas pelos diversos movimentos sociais, ações coletivas e grupos étnico-raciais. Ou seja, ao focar a questão racial, esses intelectuais colocam em cena dimensões de gênero, de idade, de orientação sexual, da relação campo/urbano, entre outros.

A produção de saberes do universo afro-brasileiro da qual os intelectuais negros são sua expressão e/ou seus pesquisadores apresenta vários desafios de investigação, tais como: investigar as formas por meio das quais esse universo articula todo um campo de conhecimento, as suas formas de transmissão construídas por meio da memória, da oralidade, da ancestralidade, da ritualidade, da temporalidade, da corporeidade.

Nem sempre os instrumentais metodológicos e as tradicionais categorias de análise construídas sob a égide da lógica da racionalidade ocidental moderna dão conta de interpretar a complexidade de expressões e vivências afro-brasileiras. Tal situação impele esse grupo de intelectuais a conhecer o cânone e as teorizações sobre relações raciais por ele já realizadas e produzir outros conhecimentos, teoria e metodologias que possibilitem um outro tipo de análise mais aprofundada sobre a complexidade da dimensão étnico-racial brasileira e

latino-americana sob o ponto de vista dos próprios negros. Trata-se, portanto, de uma luta semântica no interior da própria ciência, assim como o Movimento Negro o faz no contexto da política e das representações sobre relações raciais. Como já foi dito, estamos diante do desafio da produção de um conhecimento sobre as relações raciais feita pelo negro e não sobre o negro ou para o negro, como tem sido a tradição acadêmica ocidental.

A atuação dos intelectuais negros se dá dentro da ciência, porém, articulada com as lutas sociais dos negros. O retorno, as opiniões e as críticas da população negra sobre a produção teórica e a atuação desses intelectuais são um elo importante e uma energia vital que os alimenta, anima e, ao mesmo tempo, tensiona. Esse é um fator importante. Diante da especificidade do intelectual aqui apresentado, o reconhecimento da importância de uma produção intelectual que se insurge na relação com o cânone não poderá vir só do cânone e nem somente das agências e órgãos de financiamento e monitoramento das pesquisas. Tem de vir dos principais sujeitos que motivam a produção e inserção intelectual, ou seja, a comunidade negra e o Movimento Negro.

Por isso, não cabe a um intelectual negro, no Brasil, se colocar desavisado e desinformado, por exemplo, sobre o contexto das ações afirmativas. Elas podem não ser o seu foco de estudo ou tema da sua área do conhecimento, mas dizem respeito à sua vida e a longevidade escolar do seu grupo étnico-racial. Trata-se de uma questão que vai além da ideia de inclusão social ou de direito à educação superior. Na história da educação da população negra brasileira, as ações afirmativas estão vinculadas à luta pela dignidade, à cidadania e ao acesso ao conhecimento. Elas representam um momento privilegiado do ponto de vista acadêmico e político. Expressam as tensões, desvelam posições e interpretações sobre a raça e trazem à tona uma profusão de saberes políticos, identitários e estéticos.

No entanto, entendendo a academia como um espaço privilegiado de produção do saber científico sob a égide da racionalidade ocidental moderna e que, ao mesmo tempo, é espaço de expressão da branquitude podemos levantar um questionamento: quais são as possibilidades e perspectivas reais da universidade, enquanto espaço acadêmico, vir a desempenhar o papel de instituição capaz de articular os saberes oriundos de outras tradições e universos sociorraciais, sem hierarquias e discriminações (Abib, 2005)? A universidade e sua estrutura organizacional, curricular e de poder nos permite isso? Ela é capaz de redefinir-se por dentro?

Diante de tais indagações, os intelectuais negros terão que, além de pesquisar e realizar as ações concernentes de quem atua no campo científico, continuar tensionando a própria universidade e ocupando espaços políticos, a fim de conseguirem algum nível de flexibilização. Um dos caminhos a fim de superar tal situação poderá ser o fortalecimento de estruturas mais autônomas de produção do conhecimento numa perspectiva emancipatória, tal como a proposta da Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS) discutida por Santos (2006).

O objetivo principal da UPMS é contribuir para aprofundar o interconhecimento no interior da globalização contra-hegemônica por meio da criação de uma rede de interações orientadas para a promoção do conhecimento e a valorização crítica da intensa diversidade de saberes e práticas desenvolvidas pelos diferentes movimentos e organizações. A UPMS possui um caráter intertemático na promoção de reflexões/articulações entre movimentos feministas, operários, indígenas, ecológicos etc. Tem como ponto de partida o reconhecimento da ignorância recíproca e como ponto de chegada a produção partilhada de saberes tão globais e diversos como os próprios processos de globalização. Dela podem participar: ativistas e líderes dos movimentos sociais, sindicalistas, investigadores das ciências sociais e humanidades (Santos, 2006, p. 167-178). Dessa forma, ela poderá ser um caminho para a realização do trabalho da tradução e da hermenêutica diatópica, as quais serão discutidas no decorrer do texto.

5. Reflexões finais: a articulação dos intelectuais negros dentro e fora da ciência

Na configuração do intelectual negro aqui discutido a força organizativa da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) se faz mais do que necessária. Não somente como espaço para dar visibilidade aos intelectuais negros e sua produção como, também, de articulação, socialização e construção de novas estratégias conjuntas. Um espaço capaz de produzir uma articulação interna à ciência sintonizada com as lutas sociais dos negros.

Que característica terá essa articulação? Uma articulação aberta o suficiente para construir alianças com intelectuais de outros pertencimentos étnico-raciais engajados nas lutas emancipatórias, no debate e na produção teórica sobre a questão racial e, ao mesmo tempo, prudente o suficiente para desconfiar e inibir

supostas alianças que, na realidade, são formas reeditadas do racismo científico.

A intelectualidade negra brasileira vive ainda mais dois desafios. O primeiro refere-se a uma importante responsabilidade: a passagem e abertura de caminhos para uma geração mais nova de negros e negras que, aos poucos, vem se inserindo no mundo acadêmico os quais, com limites e avanços, vêm sendo mais bem preparados do ponto de vista do domínio dos instrumentais acadêmicos, da produção crítica, da fluência em língua estrangeira e mais bem orientada sobre as tensões entre conhecimento, poder e branquitude do que a atual geração. Um desdobramento desse desafio é formar essa nova geração negra competente academicamente, mas sem perder o olhar e a postura solidários sobre si, o seu segmento étnico-racial, a realidade sociorracial da qual faz parte e que não reproduza as formas viciadas de disputa acadêmica contra as quais os intelectuais negros adultos lutam para superar. É também formar essa nova geração em um processo identitário que abarque a complexidade do ser negro no mundo da produção científica, mas que não deixe de denunciar e propor alternativas de superação do racismo, nem se perca na sedução das novas edições e versões acadêmicas do mito da democracia racial.

O segundo desafio é entender que não há uma concepção de identidade negra unificada entre os negros, quer sejam intelectuais ou não. É compreensível que nos momentos de ditadura e autoritarismo os grupos que lutam pelo direito à diferença se unam e construam discursos unificadores de identidade. No entanto, no exercício da democracia, a insistência em discursos unificadores como os únicos e possíveis sai na contramão do próprio direito à diferença.

A fim de não se prender a esse tipo de discurso e de interpretação, será preciso construir novos espaços de diálogo e de confronto democrático de argumentos e interpretações, no seio da intelectualidade negra, tendo o discernimento de que, em determinados momentos, alguns argumentos e interpretações se tornarão hegemônicos e outros não. Apoiando-me no pensamento de Santos (2006), trata-se do exercício da tradução e da hermêutica diatópica como forma de comunicação.

Tendo a compreensão de que a identidade negra não é um bloco monolítico nem uma construção universal, a compreensão das formas por meio das quais essa construção opera, no Brasil, seja nos fóruns políticos, seja na produção do conhecimento realizada pelos intelectuais negros desafia um diálogo mais

profundo. Um diálogo intercultural entre aqueles que são partícipes de um mesmo contexto cultural e sociorracial.

Esse diálogo poderá ser realizado entre diferentes perfis de intelectuais negros, oriundos de filiações teóricas e políticas diferenciadas, entre as jovens gerações negras que aos poucos entram na universidade (sobretudo depois das iniciativas de cotas raciais) e entre os militantes políticos do Movimento Negro. Trata-se de saberes, culturas, sentidos diversos dentro de um mesmo universo cultural afro-brasileiro, na construção de novas indagações sobre a vivência do ser negro no Brasil. Essa vivência poderá contribuir para novas teorizações acerca da identidade negra e suas complexas formas de realização.

O exercício da hermêutica diatópica, nesse caso, envolveria em primeiro lugar a compreensão de que os argumentos que os diferentes sujeitos e grupos produzem sobre a identidade negra possuem carências e lacunas e, portanto, são incompletos. A busca do preenchimento dessas lacunas e a ampliação do seu sentido só poderão ser feitos mediante um diálogo aberto e intercultural no interior do universo cultural afro-brasileiro.

Ampliar ao máximo a inconsistência da completude das análises sobre a identidade negra, inclusive aquelas que são produzidas pelos próprios intelectuais negros, poderá ser uma contribuição da hermenêutica diatópica. Diferentemente do que realizar esse procedimento entre culturas e movimentos sociais distintos, a vivência acadêmica dos intelectuais negros e o seu lugar como um lugar ‘diferente’ que produz conhecimento sobre a sua própria diferença dentro da ciência, nos impele ao desafio do diálogo intercultural entre sujeitos de um mesmo grupo étnico-racial que ocupam lugares distintos na sociedade e na universidade. Este diálogo deverá se desenrolar com um pé na academia e um pé nas lutas sociais e aqui se encontra o seu caráter diatópico e inovador. Como alerta Santos (2006), o maior desafio é não hierarquizar os argumentos, mas compreendê-los na trama complexa das identidades e da diferença.

Finalizando, esse texto apresenta os desafios, reflexões, tensões e novas proposições vividas pelo perfil de intelectual negro que emerge nos anos 90, dentro do qual a autora está incluída. Trata-se de um movimento dinâmico que entende a racionalidade envolta em emoção, energia e sofrimento. Retomando mais uma vez as reflexões de bell hooks (1995) é possível afirmar que, muitas vezes, o trabalho intelectual leva ao confronto com duras realidades. Ele pode

nos lembrar que a dominação e a opressão continuam a moldar as vidas de todos, sobretudo das pessoas negras e mestiças. Esse trabalho tanto nos arrasta para mais perto do sofrimento como nos faz sofrer. Mas, como afirma bell hooks,

Andar em meio a esse sofrimento para trabalhar com ideias que possam servir de catalisador para a transformação de nossa consciência e nossas vidas, e de outras, é um processo prazeroso e extático. Quando o trabalho intelectual surge de uma preocupação com a mudança social e política radical, quando esse trabalho é dirigido para as necessidades das pessoas, nos põe numa solidariedade e comunidade maiores. Enaltece fundamentalmente a vida (1995, p. 478).

Referências bibliográficas

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Salvador: EDUFBA, 2005.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES NEGROS — ABPN. Disponível em: <www.mulheresnegras.org/abpn>. Acesso em: 23 out. 2008.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARON, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-57.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. Trad. M. A. Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da ‘Invenção do Outro’. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais — perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 169-186.

CHAUI, Marilena. Intelectual engajado: uma figura em extinção?, 2008. Disponível em: <www.boaventuradesousasantos.pt/documentos>. Acesso em: 23 out. 2008.

FRANCISCO, Adivair A. Intervenção dos poetas e ficcionistas negros no processo de participação política. In: *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1987, p. 125-129.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial e formação continuada de professores(as) da Educação Básica: desafios enfrentados pelo programa Ações Afirmativas na UFMG. In: DINIZ-PEREIRA, Júlio Emílio; LEÃO, Geraldo (orgs.). *Quando a diversidade interroga a formação de professores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 109-131.

GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. hooks, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n.2, p. 464-478, 1995.

KING, Joyce Elaine. A passagem média revisitada: a educação para a liberdade humana e a crítica epistemológica feita pelos estudos negros. In: SILVA, Luiz Heron et al. (orgs.). *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais*. Porto Alegre: Sulina, 1996, p. 75-101.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais — perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma Pedagogia do Conflito. In: SILVA, Luiz Heron et al. (orgs.).

Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais. Porto Alegre: Sulina, 1996, p. 15-33.

———. Por uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente. 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 777-821.

———. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Jussara. *Intelectualidade negra ou outsiders no Brasil*. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa) — Belo Horizonte: PUC/Minas, 2005.

SANTOS, Sales Augusto dos. *De militantes negros a negros intelectuais*. Trabalho apresentado ao V Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, Goiânia, 2008. (Mimeo).

PARTE 4

As Reinvenções dos Lugares

Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal

Boaventura de Sousa Santos

É POSSÍVEL UM OCIDENTE NÃO-OCIDENTALISTA? Para mostrar o que entendo especificamente por ocidentalismo e ilustrar a sua possibilidade começo por me deter num autor cuja obra tem sido dedicada a desmontar, um a um, todos os argumentos históricos e sociológicos que têm sido invocados pela história canónica da Europa e do mundo. Centro-me no seu livro mais recente, *The Theft of History* (2006). Ao longo do livro, Jack Goody refere-se ao ‘west’ (ocidente), entendendo por tal a Europa, ‘frequentemente a Europa ocidental’, como uma pequena região do mundo que, por razões várias e sobretudo a partir do século XVI, conseguiu impor ao resto do mundo as suas concepções de passado e de futuro, de tempo e de espaço. Com isto, impôs os seus valores e instituições e transformou-os em expressões da excepcionalidade ocidental, ocultando assim continuidades e semelhanças com valores e instituições vigentes noutras regiões do mundo. A hegemonia desta posição assume tais proporções que está presente sub-repticiamente mesmo nos autores que mais crédito deram às criações doutras regiões do mundo, de Joseph Needham, a Norbert Elias, de Fernand Braudel a Edward Said. Acabam por ser eurocêtricos na sua luta contra o eurocentrismo, “*uma armadilha em que caem frequentemente o pós-colonialismo e o pós-modernismo*” (Goody, 2006: 5).

Segundo Goody, uma verdadeira ‘história global’ só será possível na medida em que for superado tanto o eurocentrismo como o antieurocentrismo eurocêntrico, tanto o ocidentalismo como o orientalismo. Uma tal história é mais correta no plano epistemológico e mais progressista no plano sociopolítico e cultural. Só ela permitirá que o mundo se reconheça na sua infinita diversidade a qual inclui também a infinita diversidade das influências cruzadas, das semelhanças e continuidades. Trata-se de uma história que põe fim a todas as teleologias porque estas pressupõem sempre a eleição de um passado específico como condição da legitimação de um futuro único. É possível uma tal história? Sim, se entendida como emanção da pluralidade de lugares e tempos a partir dos quais é escrita e, portanto, como tendo sempre caráter parcial. Em que consiste a parcialidade da história global proposta por Goody? Goody entende que a melhor maneira de combater não eurocentricamente o eurocentrismo consiste em mostrar que tudo o que é atribuído ao Ocidente como sendo excepcional e único — sejam ela a ciência moderna ou o capitalismo, o individualismo ou a democracia — têm paralelos e antecedentes em outras regiões e culturas do mundo. Por isso, o domínio do Ocidente não se explica por diferenças categoriais mas por processos de elaboração e intensificação.

Esta história tem o grande mérito de propor um ocidente humilde, um ocidente que partilha com outras regiões e culturas um mosaico muito mais vasto de criatividade humana. A relatividade das criações do ocidente é um desmentido da força das razões que as impuseram mundialmente. Mais plausivelmente, esta imposição explicar-se-á pelas razões da força, os “*guns and sails*”¹ (Cipolla, 1965), de que ocidente se soube munir. A parcialidade da história proposta por Goody reside em que a humildade do ocidente ante o mundo é obtida à custa da ocultação dos processos, em si nada humildes e pelo contrário bem arrogantes, com que certas versões do ocidente se impuseram internamente ao mesmo tempo que se impunham ao resto do mundo. Sem dúvida que Goody está consciente disto mas, pela menor ênfase que lhe confere, dá por vezes a ideia de que a unidade geográfica do ocidente (em si, problemática) se transfere para a unidade das suas criações políticas, culturais e institucionais. A excepcionalidade das criações do ocidente é questionada, não os processos históricos que levaram ao entendimento que hoje temos delas. A continuidade com o mundo oculta as descontinuidades categoriais internas. Em suma, o ocidente humilde pode redundar num ocidente pobre.

Será isto uma forma insidiosa de ocidentalismo? O termo ocidentalismo tem gerado alguma controvérsia nos últimos anos e pelo menos duas concepções muito distintas podem ser identificadas. O ocidentalismo como contra-imagem do orientalismo: a imagem que o ‘outro’, as vítimas do orientalismo ocidental, criam a respeito do ocidente,² o ocidentalismo como imagem dupla do orientalismo: a imagem que o ocidente tem de si próprio quando submete o ‘outro’ ao orientalismo.³ A primeira concepção contém a armadilha da reciprocidade: a ideia de que o ‘outro’, vítima de estereótipos ocidentais, tem o mesmo poder — porque tem a mesma legitimidade — para criar estereótipos a respeito do ocidente. A segunda concepção é a que me interessa neste texto. A crítica do ocidente hegemónico que ela implica é hoje património da teoria crítica e subjaz à obra de Jack Goody. Para desmontar o ocidentalismo entendido na segunda concepção são imagináveis duas vias. A primeira, prosseguida por Goody em *The Theft of History*, consiste em identificar a relatividade externa do ocidente, ou seja, a continuidade entre as inovações (valores e instituições) que lhe são atribuídas e as experiências similares em outras regiões e culturas do mundo. A segunda consiste em identificar a relatividade interna do ocidente, a infinita diversidade das experiências do ocidente e a continuidade ou descontinuidade entre as que prosperaram e acabaram por ser identificadas como específicas do ocidente e as que foram abandonadas, suprimidas ou simplesmente esquecidas. Qualquer destas vias é legítima e como ambas podem ser prosseguidas *ad infinitum* a globalidade da história ou da sociologia a que conduzem será sempre parcial. Apesar disso, ou talvez por isso, temos a ganhar se ambas forem prosseguidas com a mesma perseverança.

Neste capítulo centro-me na segunda via e para isso parto dos próprios argumentos de Goody. Dentre os vários ‘furtos de história’ analisados por Goody seleciono três: as concepções de antiguidade, de ciência moderna e de teleologia do futuro. Tentarei mostrar que estes furtos cometidos sobre propriedades alheias, não-ocidentais, foram também cometidos entre co-proprietários do ocidente. Desses furtos intramuros resultou um enorme empobrecimento do ocidente. Vivemos num período em que as críticas do ocidente dentro do próprio ocidente atingem um elevado nível de autoflagelação, o que me parece necessário e saudável, tamanho foi e continua a ser o dano causado pelo imperialismo e neocolonialismo de que se alimenta o ocidente hegemónico. Penso, no entanto, que devolver alguns dos objetos

furtados intramuros é fundamental para criar um novo padrão de interculturalidade, não só no mundo, como também, em especial, no interior do ocidente. Não há muito a esperar da interculturalidade que é hoje defendida por muita gente no ocidente se ela não partir da recuperação de uma experiência originária de interculturalidade. No princípio houve interculturalidade e dela passámos à culturalidade. Só um ocidente intercultural poderá querer e entender a interculturalidade do mundo e contribuir ativamente para ela. E o mesmo se aplica a outras culturas do mundo passado e presente.

Os exercícios que proponho visam ampliar a experiência histórica do ocidente. Dão voz a tradições do ocidente que foram esquecidas ou marginalizadas porque não se adequavam aos objetivos imperialistas e ocidentalistas que vieram a dominar a partir da fusão entre modernidade ocidental e capitalismo.⁴ Trago à colação estas experiências e tradições sem qualquer intenção de recuperação histórica. O objetivo é intervir no presente como se ele tivesse outros passados para além daquele que fez dele o que ele é hoje. Se podia ter sido diferente, poderá ser diferente. O meu interesse é mostrar que muitos dos problemas com que hoje se debate o mundo decorrem não só do desperdício da experiência que o ocidente impôs ao mundo pela força, mas também do desperdício da experiência que impôs a si mesmo para sustentar a imposição aos outros.⁵

No que respeita à Antiguidade, Goody (2006: 26-67) argumenta que a ideia da excepcionalidade da Antiguidade clássica — *polis*, democracia, liberdade, economia, primado do direito, arte, *logos*— é uma criação helenocêntrica e teleológica que, contra a verdade dos factos, visa atribuir a excepcionalidade da Europa moderna a um começo tão excepcional quanto ela. Com isto, perde-se de vista a continuidade entre as criações da Grécia clássica e as culturas com que teve profundas relações, da Pérsia ao Egito, da África à Ásia, e menosprezam-se as contribuições que elas deram para o acervo cultural de que o ocidente se apropriou. Neste texto, socorro-me de Luciano de Samosata para ilustrar a existência de uma outra Antiguidade clássica, centrífuga em relação às criações canónicas da Grécia e multicultural em suas raízes. O meu interesse em Luciano reside em que ele nos pode ajudar numa das tarefas que eu considero centrais para reinventar a emancipação social: criar distância em relação às tradições teóricas que nos conduziram ao beco sem saída em que nos encontramos.

O segundo tema é a ciência moderna. A discussão de Goody sobre a ciência

moderna é feita em diálogo com Joseph Needham, com a sua obra monumental *Science and Civilization in China* (1954). Para Needham, até 1600, a China era tão ou mais avançada que a Europa no domínio da ciência. Foi com base na renascença, um processo cultural exclusivo da Europa, que a Europa pôde ganhar vantagem sobre a China através da conversão da ciência num conhecimento exato, assente na matematização das hipóteses sobre a natureza e na sua verificação experimental sistemática. Goody (2006: 125-153) refuta esta ruptura ou diferença categorial assente na renascença e na afinidade com o capitalismo que lhe é atribuída, dada a relação que a burguesia estabeleceu entre conhecimento exato e lucro. Para ele, não houve revolução científica e a ciência moderna não se distingue qualitativamente da ciência anterior. Consiste apenas na intensificação de uma tradição científica que vinha de longa data. Não é meu propósito entrar neste debate. O que ponho em causa é o facto de Goody, apesar de sublinhar os antecedentes da renascença e a existência de outras renascenças noutras culturas e noutros tempos, concordar com Needham — e de resto, com a história convencional da modernidade europeia — quanto às características homogêneas da renascença e as ligações entre elas e a ciência moderna. Ora existiram muitas concepções diferentes na renascença, algumas delas muito diferentes das vieram a caucionar a ideia do conhecimento exato subjacente à ciência. Para ilustrar uma dessas concepções recorro a Nicolau de Cusa (1401-1464), um grande filósofo da renascença cujas teorias em nenhum caso poderiam servir de suporte à arrogância com que o ocidente engendrou o orientalismo e por isso não tiveram seguidores. Podem-nos ser muito úteis hoje, num momento em que a confiança epistemológica da ciência parece abalada.

Finalmente, o livro *The Theft of History* é uma crítica radical do teleologismo que domina a tradição canónica e eurocêntrica da história europeia e do mundo. O teleologismo consiste em projetar no passado mais ou menos longínquo do ocidente uma característica ou vantagem única que explica a dominação do ocidente no mundo atual e a certeza linear da sua trajetória futura. Goody critica o teleologismo, pondo em causa, uma a uma, todas as vantagens ou características originárias que supostamente estarão na origem da diferença categorial ou qualitativa do ocidente em relação ao resto do mundo. Também aqui o meu propósito não é questionar Goody a este respeito, mas antes apresentar uma outra tradição da modernidade ocidental, uma tradição esquecida ou marginalizada precisamente por rejeitar o teleologismo da história — sob a forma de um questionamento teológico — e não poder, por isso, ser posta ao serviço das certezas religiosas e civilizadoras do ocidente. Essa

tradição é a aposta de Pascal.

Luciano de Samosata, Nicolau de Cusa e Blaise Pascal são os meus pontos de partida para refletir sobre as condições teóricas e epistemológicas da superação do ocidentalismo e do fim do roubo da história.

1. **A Filosofia à Venda**

Suponhamos que, por deixarem de ser úteis aos seus adeptos, eram postas à venda as filosofias e as teorias que nos acompanharam nos últimos séculos ou mesmo apenas nas últimas décadas: determinismo, livre arbítrio, universalismo, relativismo, realismo, construtivismo, marxismo, liberalismo, neoliberalismo, estruturalismo, pós-estruturalismo, modernismo, pós-modernismo, colonialismo, neocolonialismo, pós-colonialismo etc. Suponhamos ainda que os adeptos das diferentes teorias tinham chegado à conclusão que não só as suas próprias teorias tinham deixado de ser úteis como também todas as outras. Não estariam, pois, interessados em comprar nenhuma delas. Os potenciais compradores, supondo que os havia, seriam necessariamente gente estranha ao mundo onde as diferentes teorias tinham sido desenvolvidas, mundo que, por comodidade, podemos chamar o mundo académico. Antes de se disporem a comprar, fariam naturalmente duas perguntas: qual a utilidade que esta ou aquela teoria poderá ter para mim? Qual o seu preço? As diferentes teorias, elas próprias ou pela voz dos seus criadores, teriam de responder a estas perguntas sob pena de ficarem por vender e tentariam responder da maneira mais apelativa e de modo a suscitar no cálculo do potencial comprador uma boa relação entre utilidade e preço. Por estarem muitas teorias à venda, por certo que a concorrência entre elas seria elevada. A dificuldade das teorias em responder às perguntas seria tanto maior quanto é certo que as teorias estão habituadas a impor a sua utilidade, não a oferecê-la, e a defini-la em termos de verdade a qual, obviamente, não tem preço. O resultado da venda dependeria não só da bolsa dos compradores, como do valor dos préstimos que eles atribuísem às teorias, não tendo estas qualquer possibilidade de influenciar nem a bolsa nem o valor e, portanto, as decisões.

Convenhamos que, se para todos nós esta venda seria em si mesma um escândalo, a hierarquia de valor-preço que ela estabeleceria entre as teorias seria ainda muito maior. Mas o escândalo dos escândalos seria se os compradores afortunados, achando utilidade em teorias que consideramos antagónicas (por

exemplo, determinismo e livre arbítrio), as comprassem num só lote para permitir usos complementares.

Antes que o escândalo ser vire contra mim próprio, gostaria de acrescentar duas notas. A primeira é que, se tal venda ocorresse, ela não seria inédita. Ela foi proposta aproximadamente no ano 165 da nossa era por um personagem centrífugo da antiguidade clássica, um clássico marginal da cultura ocidental que nasceu ‘bárbaro’ da Síria, em Samosata, junto ao rio Eufrates. Refiro-me a Luciano de Samosata e ao seu diálogo *A Venda de Filosofias* (1905: 190), em que Zeus, ajudado por Hermes, põe à venda as diferentes escolas de filosofia grega, algumas delas trazidas pelos seus fundadores: pitagóricos, Diógenes, Heráclito e Demócrito (num só lote), Sócrates, Crisipo, epicurismo, estoicismo, cepticismo peripatético. Hermes atrai os potenciais compradores, todos comerciantes, gritando alto e bom som “*À venda! Uma variedade sortida de filosofias vivas! Posições de todo o tipo! Pagamento à vista ou mediante garantia!*” (1905: 190). A ‘mercadoria’ vai sendo exposta, os comerciantes vão chegando e têm o direito a interrogar cada uma das filosofias à venda, começando invariavelmente com a pergunta pela utilidade para o comprador e sua família ou grupo. O preço é estabelecido por Zeus que, por vezes, se limita a aceitar ofertas feitas pelos comerciantes compradores. A venda tem pleno êxito e Hermes termina, ordenando às teorias que deixem de oferecer resistência e sigam com os seus compradores, ao mesmo tempo que avisa o público: “*Senhores, esperamos vê-los amanhã. Estaremos oferecendo novos lotes úteis para homens comuns, artistas e comerciantes*” (1905: 206).

A segunda nota é que não estou tão certo que esta hipotética e potencialmente escandalosa venda não esteja, de facto, já a ocorrer, sob formas muito mais subtis mas não menos eficazes e sem causar qualquer escândalo. Substituamos Zeus e Hermes por universidades, editoras, resenhas, revistas especializadas, congressos, jornais de divulgação cultural, catálogos, *amazon.com*, e os comerciantes por estudantes, colegas, público culto e solvente e o contexto da venda, das utilidades e dos preços aparecerá mais ou menos evidente. A diferença é que, estando tudo à venda e ao mesmo tempo, como num supermercado, ninguém passa pela experiência humilhante de se sentir objeto de um específico ato de compra e venda. Quando tudo acontece em geral os detalhes não são importantes.

A vantagem do método de Luciano de Samosata em relação ao contemporâneo é que ele permite criar distância em relação às teorias, ao

conhecimento constituído. Transforma-as de sujeitos em objetos, cria um campo de exterioridade em relação a elas e submete-as a testes para os quais não foram desenhadas. Não permite que se disputem entre si e antes que disputem a atenção de estranhos sobre cujas preferências não têm controle. Sujeita-as ao caos da sociedade em que são produzidas e mostra-lhes que a verdade a que aspiram — a verdade que Luciano descreve como “*esta criatura sombria, de compleição indefinida [...] nua e sem qualquer ornamento, furtiva à observação e sempre a desaparecer de vista*” (1905: 213) — não reside na correspondência a uma realidade dada e sim na correspondência a uma realidade por dar, à utilidade em função de critérios e objetivos sociais, em sentido amplo.

Esta distância em relação ao cânone teórico está inscrita na origem e trajetória de Luciano de Samosata. A cidade onde nasceu, hoje afundada pela barragem Ataturk, na Turquia, fora parte do reino de Commagene, da antiga Armênia, depois integrado no império romano. Era uma região de cruzamentos comerciais e culturais muito intensos, dotada de uma viva ‘Mischkultur’ onde a filosofia e a literatura gregas conviviam com o cristianismo e o judaísmo e com muitas outras culturas do próximo e médio oriente. Luciano, um ‘sírio helenizado’, que a si próprio se chamava de ‘bárbaro’, deixou a sua terra natal para prosseguir a sua carreira de retórico nos centros culturais do mundo romano.⁶

Em meu entender, este distanciamento é hoje mais necessário do que nunca e deve-se a uma das características mais centrais do nosso tempo, talvez a que melhor define o seu caráter transicional. Refiro-me à discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas. Vivemos um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. Ao contrário de Habermas (1990), para quem a modernidade Ocidental é ainda um projeto incompleto, tenho vindo a argumentar que o nosso tempo é testemunha da crise final da hegemonia do paradigma sociocultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática (Santos, 1995 e 2000). Os tempos de transição são, por definição, tempos de perguntas fortes e respostas fracas. As perguntas fortes dirigem-se não só às nossas opções de vida individual e coletiva, mas sobretudo às fundações que criam o horizonte de possibilidades entre as quais é possível escolher. São, portanto, questões que provocam um tipo particular de perplexidade. As respostas fracas são aquelas que procuram responder sem pôr em causa o horizonte de possibilidades, imaginando nele virtualidades para esgotar o

campo das perguntas e das respostas possíveis ou legítimas. Mas precisamente porque o questionamento dessa virtualidade está na raiz das perguntas fortes, as respostas fracas não atenuam a perplexidade que estas suscitam, podendo, pelo contrário aumentá-la. As perguntas e respostas podem variar de acordo com a cultura e a região do mundo. Contudo, a discrepância entre a força das questões e a fraqueza das respostas parece ser comum. Deriva da diversidade contemporânea de zonas de contato envolvendo diferentes culturas, religiões, economias, sistemas sociais e políticos, e modos de vida, resultante do que vulgarmente denominamos por globalização.⁷ As assimetrias de poder nestas zonas de contato são tão vastas hoje, se não mais ainda, do que no período colonial, sendo mais numerosas e intensas. A experiência de contato é sempre uma experiência de limites e fronteiras. Nas condições presentes, é a experiência de contato que provoca a discrepância entre as perguntas fortes e as respostas fracas.

A especificidade da discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas na transição paradigmática que vivemos resulta de os problemas do nosso tempo — os que suscitam as perguntas fortes — terem deixado de ser objeto de reflexão por parte do conhecimento privilegiado do nosso tempo, a ciência moderna, à medida que esta se institucionalizou e profissionalizou. Na sua origem, a ciência teve plenamente consciência de que os problemas mais importantes da existência lhe escapavam, por exemplo, na altura, o problema da existência de Deus, o problema do sentido da vida, o problema do modelo ou modelos de uma boa sociedade, o problema da felicidade, o problema das relações entre os homens e as outras criaturas que, não sendo humanas, partilhavam com os homens a dignidade de serem igualmente criações de Deus. Estes problemas convergiam para um outro bem mais dilemático para a ciência: o problema de a ciência não poder dar conta do fundamento da sua cientificidade, da verdade científica enquanto verdade. No mundo ocidental, estes problemas continuaram a ser do domínio da filosofia e da teologia durante os séculos XVII e XVIII. A partir do século XIX, porém, e com a crescente transformação da ciência em força produtiva do capitalismo, ocorreu uma dupla redução nesta complexa relação entre saberes. Por um lado, a hegemonia epistemológica da ciência converteu-a no único conhecimento válido e rigoroso. Com isto, os problemas dignos de reflexão passaram a ser apenas aqueles a que a ciência pudesse dar resposta. Os problemas existenciais foram assim reduzidos ao que deles pudesse ser dito cientificamente, o que implicou uma

dramática reconversão conceptual e analítica.

Assim se criou o que, na esteira de Ortega y Gasset (1987: 39) designo como *pensamento ortopédico*: o constrangimento e o empobrecimento causado pela redução dos problemas a marcos analíticos e conceptuais que lhes são estranhos. Com a crescente institucionalização e profissionalização da ciência — concomitante da passagem, assinalada por Foucault, do ‘intelectual universal’ ao ‘intelectual específico’ — a ciência passou a responder exclusivamente aos problemas postos por ela. A vastidão dos problemas existenciais que lhes subjaziam desapareceu. Mas desapareceu devido a uma outra redução que entretanto ocorreu. Como acontece, em geral, com qualquer hegemonia, a hegemonia da ciência estendeu-se para além da ciência, submetendo a filosofia, a teologia e as humanidades em geral a um processo de cientifização, um processo que ocorreu de múltiplas formas, correspondentes às múltiplas faces do positivismo, sobretudo na forma de positivismo ou empirismo lógico. Com isto, o pensamento ortopédico prolongou-se para além da ciência e, com a crescente institucionalização e profissionalização destas disciplinas, os problemas por elas tratados passaram a ser exclusivamente os problemas por elas postos. Em suma, respostas académicas para problemas académicos cada vez mais distantes e redutores dos problemas existenciais que estavam na sua origem, cada vez mais irrelevantes para dar conta deles.

Este vasto processo de monopolização epistemológica não ocorreu sem contradições. O sinal delas está precisamente na discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas que caracteriza o nosso tempo. Selecciono ao acaso quatro dessas perguntas. Primeira pergunta: se há uma só humanidade porque é tão grande a diversidade dos princípios, concepções e práticas de dignidade humana e tão óbvias as divergências e mesmo contradições entre elas? A resposta do pensamento ortopédico consiste em reduzir essa diversidade ao universalismo abstrato dos direitos humanos. Uma resposta fraca porque nega o que afirma (o universalismo) ao afirmar o que nega (a diversidade). Se os direitos humanos são múltiplos e internamente diversos, não há nenhuma razão para crer que tal multiplicidade e diversidade se confinem às que eles contêm. Basta pensar que a diferenciação interna dos direitos humanos, longe de ser um processo sistémico autopoiético, é o resultado de contradições e lutas sociais que, entre muitas outras manifestações, se condensam em direitos.

Segunda pergunta: existe realmente uma alternativa ao capitalismo? Depois do fracasso histórico de tantas tentativas de construção de uma sociedade não

capitalista, com consequências tão trágicas, não deveríamos buscar alternativas dentro do capitalismo em vez de alternativas ao capitalismo? A perplexidade causada por esta questão reside na teoria da história que lhe está subjacente. Se tudo o que existe na história é histórico, ou seja, tem um princípio e um fim, porque razão deveria o capitalismo ser diferente? Mas também provém de alguns factos perturbadores. Não existirá alternativa para um mundo em que 500 dos indivíduos mais ricos detêm um rendimento semelhante ao rendimento somado dos 40 países mais pobres, com uma população de 416 milhões de pessoas, (PNUD, 2005: 30) e onde a catástrofe ecológica é uma possibilidade cada vez menos remota? Devemos assumir como um facto inevitável que os problemas causados pelo capitalismo só poderão ser resolvidos por mais capitalismo, que a economia da reciprocidade não é uma alternativa credível à economia do egoísmo, e que a natureza não merece outra racionalidade que não seja a irracionalidade com que é tratada pelo capitalismo? A perplexidade causada por estas perguntas é tanto maior quanto se sabe que sem a concepção de uma sociedade alternativa e sem uma luta politicamente organizada que a possibilite, o presente, por mais violento e injusto, tende a ser despolitizado — a discussão das questões políticas dá lugar à discussão do carácter dos políticos — e, como consequência, deixa de ser uma fonte de mobilização para a revolta, o inconformismo e a oposição.

A resposta fraca é dupla. Por um lado, no plano filosófico, a igualdade essencial dos homens não colide com a desigualdade circunstancial do mérito entre eles. Por outro lado, no plano político, a fome e a desnutrição e as pandemias não são causadas pelo capitalismo mas pelo contrário, pela incipiente penetração deste em muitas partes do mundo. Não resultam de falhas de mercado, mas antes do facto de o mercado não estar ainda suficientemente implantado. São duas respostas fracas, por um lado, porque qualquer cidadão comum, dotado das simples luzes da vida, sabe que, se é verdade que a desigualdade depende do mérito, não é menos verdade que o mérito depende da desigualdade. E, por outro lado, porque as mesmas luzes mostram que, com exceção das vacinas, a causa de um problema não pode ser a sua solução.

A terceira pergunta pode formular-se assim: como é possível que tudo o que foi defendido em nome da paz perpétua, de Adam Smith a Kant, Locke e Hobbes (o mercado, a democracia, o direito e o Estado) tenha produzido ou tenha sido impotente para impedir a produção da situação de guerra perpétua em que nos encontramos? A resposta fraca é também aqui dupla. As guerras entre

países do Sul global são o resultado do despotismo e do atraso civilizacional enquanto as guerras entre os países do Norte global e os do Sul global (incluindo o colonialismo) são o resultado da luta contra o despotismo, em nome da democracia e do progresso civilizacional. A resposta é fraca porque para qualquer cidadão, dotado das simples luzes da vida, é estranho que, por razões tão opostas, se produza exatamente o mesmo resultado: a morte desnecessária de milhões de pessoas inocentes. Se, por definição, o despotismo não se pode impor democraticamente, é possível impor despoticamente a democracia? O atraso civilizacional de alguns é o oposto ou a consequência do avanço civilizacional de outros? O cidadão comum tem, assim, de guardar as perguntas fortes para si.

Finalmente, a quarta pergunta. Parece evidente que sem o que hoje designamos por natureza a humanidade não pode sobreviver. Como explicar então que o mais ambicioso projeto, posto em marcha nos últimos quatrocentos anos, para controlar a natureza e a colocar ao serviço do homem, tenha resultado no mais trágico descontrolo e na ameaça, cada vez mais iminente, à sobrevivência da humanidade? A resposta fraca é conhecida e também é dupla: os problemas ambientais são problemas científicos e tecnológicos que se podem resolver com mais ciência e tecnologia; a criação de mercados ambientais de indústrias da ecologia (não necessariamente ecológicas) pode trazer uma nova fonte de equilíbrio e de sustentabilidade ambientais. Esta resposta deixa o cidadão comum, dotado das simples luzes da vida, com uma inquietante perplexidade. Como é que estes mercados ambientais e indústrias da ecologia podem garantir a sustentabilidade ambiental se a sustentabilidade de uns e de outras depende da contínua ameaça da insustentabilidade ambiental?

Esta discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas é uma característica geral do nosso tempo, constitui o espírito epocal, mas os seus impactos nos países do Norte global e do Sul global são muito distintos. As respostas fracas têm alguma credibilidade no Norte global porque foi neste que mais se desenvolveu o pensamento ortopédico e porque, traduzidas em políticas, são as respostas fracas que asseguram a continuação da dominação neocolonial do Sul global pelo Norte global e permitem aos cidadãos deste último beneficiar dessa dominação sem que dela se dêem conta. No Sul global, as respostas fracas traduzem-se em imposições ideológicas e violências de toda a espécie no quotidiano dos cidadãos, exceto no das elites que constituem o pequeno mundo do Sul imperial, a ‘representação’ do Norte global no Sul

global. Adensa-se, no entanto, no espírito da época, o sentimento de que esta diferença de impactos, apesar de real e abissal, esconde a tragédia de uma condição comum: a saturação de conhecimento-lixo incessantemente produzido por um pensamento ortopédico que há muito deixou de pensar nas mulheres e nos homens comuns. Esta solidão exprime-se na carência inabarcável de conhecimento credível e prudente que nos garanta a todos, mulheres, homens e natureza, uma vida decente.⁸ Essa carência não nos permite sequer identificar e muito menos definir a verdadeira dimensão dos problemas que afligem a época. Eles manifestam-se como um conjunto de sentimentos contraditórios: exaustão que não esconde carência, mal-estar que não esconde injustiça, raiva que não exclui esperança. A exaustão decorre da incessante doutrinação de vitórias onde os cidadãos, com as simples luzes da vida, vêem derrotas, de soluções onde vêem problemas, de verdades periciais onde vêem interesses, de consensos onde vêem resignações. O mal-estar decorre da falta de razoabilidade cada vez mais patente da racionalidade proclamada pelo pensamento ortopédico, uma máquina de injustiça que se vende a si própria como máquina de felicidade. A raiva emerge da regulação social disfarçada de emancipação social, da autonomia individual usada para justificar servidões neoesclavagistas, da proclamação reiterada da impossibilidade de um outro mundo melhor, para calar a ideia difusa, mas muito genuína, de que a humanidade e a natureza têm direito a algo melhor de que o atual estado de coisas. Da exaustão aproveitam-se os mestres do pensamento ortopédico para a transformar em realização plena: o fim da história (Fukuyama, 1992). Quanto ao mal-estar e à raiva, são ‘tratados’ com próteses farmacêuticas, com a anestesia do consumo ou, na esmagadora maioria dos casos, com a anestesia da ideologia do consumo sem possibilidade realista de consumo e, finalmente, com a vertigem da indústria do entretenimento. Nenhum destes mecanismos, porém, parece funcionar de modo a disfarçar totalmente, com a eficácia do funcionamento, a abissal disfunção que ele próprio constitui ao ser necessário e eficaz.

Este espírito epocal suscita o mesmo distanciamento em relação às teorias e às disciplinas que nos é revelado por Luciano de Samosata. As teorias e as disciplinas estão demasiado ocupadas consigo mesmas para poderem responder às questões que o nosso tempo lhes coloca. O distanciamento explica a predominância de epistemologias negativas e, concomitantemente, de éticas e posturas políticas também negativas. As razões da rejeição do que existe ética, política e epistemologicamente são muito mais convincentes do que as que são

invocadas para definir e defender alternativas. Mesmo que o desequilíbrio entre rejeição e alternativa seja comum a todos os tempos, parece ser desproporcionalmente grande no nosso tempo. Porque o horizonte das revoluções modernas colapsou ou porque o nosso tempo se indecide em ser demasiado prematuro para ser pré-revolucionário ou demasiado tardio para ser pós-revolucionário? Assumir plenamente o nosso tempo significa reconhecer essa desproporção e proceder a partir dela. Significa, por outras palavras, radicalizar a rejeição e procurar as alternativas a partir da radical incerteza destas.

No plano epistemológico, o único de que me ocupo neste texto, a rejeição implica um certo tipo de ação directa epistemológica que consiste em ocupar as teorias e as disciplinas em desrespeito pelos seus proprietários (escolas ou correntes de pensamento, instituições) com um triplo objetivo:

1. Mostrar que as teorias e disciplinas perdem a compostura e a serenidade quando são interpeladas por questões que não tenham posto a si próprias, por mais simples que sejam;
2. Identificar complementaridades e cumplicidades onde as teorias e disciplinas vêm rivalidades e contradições;
3. Mostrar que a eficácia das teorias e disciplinas reside tanto no que mostram como no que ocultam, tanto na realidade que produzem como existente, como na realidade que produzem como não-existente.

Para realizar o primeiro objetivo será útil simular experimentações sociais em que as teorias e as disciplinas sejam postas na situação dos macacos do rei Egípcio, contada por Luciano de Samosata noutra diálogo, *O Pescador*:

É a história de um rei egípcio que ensinou aos seus macacos a dança da espada. As criaturas, com apurado instinto imitativo, rapidamente aprenderam e passaram a atuar na corte adornadas com trajes vermelhos e máscaras. Durante algum tempo o espetáculo foi um grande êxito. Até que um dia um engenhoso espectador trouxe consigo algumas nozes e as atirou para o palco. Num ápice, os macacos esqueceram a dança, deitaram fora a sua humanidade e voltaram à sua macaquite: ei-los rasgando os trajes e esmagando as máscaras, numa luta feroz pelas nozes. E assim ruiu o corps de ballet e a solenidade do auditório. (1905: 222)

A minha hipótese é que as teorias e disciplinas reagirão de modo não-teórico e não disciplinar quando forem objeto de questões não previstas por elas. A manipulação ortopédica que elas exercem sobre a realidade de nada lhes servirá no momento em que forem assim questionadas. A resposta não será ortopédica.

A imaginação epistemológica, filosófica e sociológica do nosso tempo exercita-se privilegiadamente identificando as questões que descompõem as teorias e disciplinas e as obrigam a confrontar-se com o impensado que habita o seu pensamento. Para realizar os dois últimos objetivos também nos podemos socorrer de Luciano de Samosata e metaforicamente pôr à venda, tal como Zeus e Hermes, as diferentes teorias e disciplinas. Compreende-se que haja resistência. É fácil imaginar o desconforto que terão sentido Demócrito e Heráclito ao serem vendidos no mesmo lote. Por outro lado, as teorias e disciplinas, que se consolidaram ditando utilidades à sociedade, não compreenderão que a sua utilidade possa ser objeto de avaliação. Do mesmo modo, as teorias e as disciplinas que teorizaram, a favor do capitalismo, a universalidade da concorrência contra a cooperação, da compra e venda contra a dádiva, do interesse próprio contra a generosidade não aceitarão que elas próprias sejam postas à venda e muito menos por agentes intrusos e não certificados.

Mas a rejeição das teorias e disciplinas sob a forma metafórica da compra e venda não é tão radical quanto se pensa. Afinal, se há compra e venda é porque as teorias e disciplinas têm alguma utilidade. Doutra modo, seriam simplesmente deitadas no lixo. A radicalidade reside em avaliá-las a partir de uma racionalidade mais ampla do que a que lhes subjaz. Não se trata de fazer uma sociologia convencional das teorias e das disciplinas, pois esta será sempre refém do seu objeto sob pena de se rejeitar a si mesma. Trata-se, outrossim, de construir um modo de interpelar as teorias e as disciplinas a partir de uma racionalidade mais ampla que designo por razão cosmopolita assente nos procedimentos inconventionais da sociologia transgressiva das ausências e das emergências. Como tratei detalhadamente deste tema noutra lugar (Santos, 2006: 93-135), limito-me aqui a reiterar que a sociologia das ausências parte da ideia de que a racionalidade que subjaz ao pensamento ortopédico ocidental é uma racionalidade indolente, que não reconhece e, por isso, desperdiça, muita da experiência social disponível ou possível no mundo. Muita da realidade que não existe ou é impossível é ativamente produzida como não existente e impossível. Para a captar, é necessário recorrer a uma racionalidade mais ampla que revele a disponibilidade de muita experiência social declarada inexistente (a sociologia das ausências) e a possibilidade de muita experiência social emergente, declarada impossível (a sociologia das emergências).

Como referi, assumir a condição do nosso tempo consiste não só em rejeitar

o pensamento ortopédico como também em procurar alternativas a partir da radical incerteza destas. Ou seja, a sociologia das ausências e das emergências deve assentar em procedimentos epistemológicos que credibilizem a busca de alternativas em condições de elevada incerteza. Antes de identificar esses procedimentos, passo a analisar as duas grandes incertezas que confrontam o nosso tempo e que o confrontam tanto mais quanto mais ele se liberta do pensamento ortopédico e da razão indolente.

O Paradoxo da Finitude e da Infinitude

A primeira incerteza diz respeito à diversidade inesgotável e inabarcável das experiências de vida e de saber do mundo. Os movimentos nacionalistas, em luta pela libertação do colonialismo e os novos movimentos sociais — do movimento feminista ao movimento ecológico, do movimento indígena ao movimento dos afrodescendentes, do movimento camponês ao movimento da teologia da libertação, do movimento urbano ao movimento LGBT⁹ — além de ampliarem o âmbito das lutas sociais, trouxeram consigo novas concepções de vida e de dignidade humana, novos universos simbólicos, novas cosmogonias, gnoseologias e até ontologias. Trouxeram também novas emoções e afetividades, novos sentimentos e paixões. Foram estes movimentos que criaram as condições para a sociologia das ausências e das emergências. Paradoxalmente este processo, que aponta para a infinitude da experiência humana, ocorreu de par com um outro, aparentemente contraditório, que foi revelando a finitude do planeta terra, a unidade da humanidade e da natureza que a habita (a hipótese gaia), os limites da sustentabilidade da vida na terra. O que designamos por globalização contribuiu, de maneira contraditória, para aprofundar a dúplice consciência de infinitude e de finitude.

A primeira incerteza coloca-nos, pois, perante o paradoxo da finitude e da infinitude. Como é que num mundo finito a diversidade da experiência humana é potencialmente infinita? Por sua vez, este paradoxo coloca-nos perante uma carência epistemológica aparentemente insuperável: o saber que nos falta para captar a inesgotável diversidade do mundo. A incerteza causada por esta carência é ainda maior se tivermos em mente que a diversidade da experiência do mundo inclui a diversidade dos saberes que existem no mundo e, portanto, das concepções, quer sobre a finitude do mundo, quer sobre a própria diversidade infinita do mundo.

O pensamento ortopédico e a razão indolente que lhe subjaz iludem esta complexidade, criando totalidades feitas de partes homogêneas. A carência a respeito da finitude transforma-se num problema técnico-científico, enquanto a carência a respeito da diversidade infinita é ignorada como um não-problema. Sabemos hoje do mal-estar que esta resposta (uma resposta fraca) nos cria. Daí a incerteza que nos assola. Não há, pois, como fugir à proposta de uma epistemologia que nos permita caminhar no meio de tanta incerteza e que permita ver esta, não como um constrangimento, mas antes como o outro lado da capacitante afirmação de uma insuspeitada e inesgotável diversidade dos saberes e das experiências humanas. Sem querer ser demasiado essencialista, poderá talvez afirmar-se, como fez Ortega y Gasset (1987: 51), que o ser humano é um ser condenando a transformar necessidade (finitude, sustentabilidade) em liberdade (diversidade, infinitude). É certo que mesmo que esta seja uma hipótese ontológica plausível, ela só resolve em parte o paradoxo. Deixa em aberto a questão epistemológica. Com que saberes revelar as experiências produzidas pelo pensamento ortopédico, como não existentes (sociologia das ausências) ou como impossíveis (sociologia das emergências)? Como identificar, avaliar e hierarquizar saberes tão diversos e os modos como constituem a experiência do mundo? Como articular os saberes que sabemos com os saberes que ignoramos?

A Urgência e a Mudança Civilizacional

A segunda condição de incerteza diz especificamente respeito às alternativas culturais, políticas, sociais, económicas que podem ser pensadas e acionadas a partir da inesgotável diversidade humana, existindo num mundo finito. Se a primeira incerteza nos coloca perante o paradoxo da finitude-infinitude, a segunda incerteza coloca-nos perante o paradoxo da urgência e da mudança civilizacional. Nos últimos duzentos anos, o pensamento ortopédico, tanto à esquerda como à direita, e a razão indolente que lhe subjaz, atribuíram um sentido e uma direção à história assente numa concepção linear do tempo (progresso) e numa concepção evolucionista das sociedades (do subdesenvolvimento ao desenvolvimento). Com base nesta concepção, foi possível definir alternativas, determinar o movimento da história e também definir o seu fim, o estado final da evolução (idade positiva de Comte, solidariedade orgânica de Durkheim, industrialismo de Spencer, comunismo de Marx etc. etc.). A crítica desta teoria da história está feita e dela não me ocupo

aqui. Concentro-me no que ficou do colapso dela. Apesar de o colapso ser da teoria no seu todo, os mestres do pensamento ortopédico manipularam-no para reduzir a vigência da teoria à definição do último estágio: as teses do fim da história. É nesta posição que se inspiram muitas das respostas fracas que têm sido dadas às perguntas fortes que o nosso tempo nos coloca. Vimos, porém, que as respostas fracas têm vindo a causar sentimentos de exaustão, carência, mal-estar, injustiça e raiva que estão na base do distanciamento em relação ao pensamento ortopédico. Resulta daqui que a incerteza das alternativas reside não nelas em si, mas no pensamento que as descredibiliza. Como tenho vindo a defender, não precisamos de alternativas mas de um pensamento alternativo de alternativas.

Este distanciamento em relação ao pensamento ortopédico manifesta-se na recusa dos futuros por ele propostos e na afirmação difusa e aspiracional de um futuro melhor, de um outro mundo possível.¹⁰ É uma afirmação fraca porque a sua força decorre mais das suas rejeições do que das propostas alternativas.¹¹ É a afirmação de um futuro melhor sem saber se ele é possível e muito menos como será. Tem a natureza de uma utopia mas de uma utopia muito diferente das utopias modernas. Para ela, é mais importante afirmar a possibilidade da alternativa do que definir o seu perfil. É uma exigência ética à revelia das necessidades históricas, uma luta *in extremis* pelo inacabamento da história. A necessidade de exigir vai de par com a incerteza do que se exige.

Desta conjunção decorre a preferência pelo futuro que está à mão, por agir aqui e agora, pela *actio in proximis*. Esta preferência é vivida como uma necessidade que decorre da urgência de agir sob pena de ser demasiado tarde. Também aqui a nossa condição utópica diverge fundamentalmente da condição utópica moderna que sempre se centrou num futuro tão brilhante quanto distante, na *actio in distans*, na submissão da tática à estratégia.

Mas também neste domínio a condição do nosso tempo é paradoxal. Se, por um lado, domina o sentimento de urgência, por agir agora já que amanhã pode ser demasiado tarde, por outro lado, e paradoxalmente, domina a ideia de que a dimensão do que há a fazer para garantir a possibilidade de um mundo melhor implica uma mudança civilizacional, a qual só poderá ocorrer a longo prazo, uma *actio in distans*.

O paradoxo traduz-se na polarização entre as duas temporalidades extremas da ação coletiva de transformação social: a moldura temporal da ação urgente e

a moldura temporal da mudança civilizacional. A moldura temporal da ação urgente decorre de fenómenos como o aquecimento global e a sensação de uma eminente catástrofe ecológica, a preparação mal disfarçada de uma nova guerra nuclear, a erosão das condições de sustentabilidade básica (a água, por exemplo) da vida de camadas cada vez mais vastas de população, o impulso descontrolado para uma guerra eterna e a destruição injusta de tantas vidas humanas provocadas pelo esgotamento dos recursos naturais, o crescimento exponencial da desigualdade social, as novas formas de despotismo social e a emergência ou reemergência de regimes sociais regulados apenas pela força de diferenças de poder extremas ou por hierarquias estamentais de novo tipo, ditas neo-feudais. Todos estes fatores parecem impor que seja dada prioridade imediata à ação de curto prazo, aqui e agora, uma vez que o longo prazo pode nem sequer existir se as tendências expressas evoluírem fora de controle. Certamente que a pressão da urgência tem origem em fatores distintos no Norte global e no Sul global, mas parece estar presente em toda a parte.

Por sua vez, a moldura temporal da mudança civilizacional assenta na ideia de que as realidades do nosso tempo exigem mudanças civilizacionais mais profundas e a longo prazo. Os factos acima mencionados são sintomas de estruturas profundamente enraizadas e de organizações que não podem ser confrontadas por intervencionismo de curto prazo já que a lógica de tais intervenções pertence ao atual paradigma civilizacional e, portanto, só pode contribuir para o reproduzir mesmo se diz combatê-lo. O século XX provou com uma crueldade imensa que tomar o poder não é suficiente, e que em vez de tomar o poder é necessário transformá-lo.¹²

A coexistência destas polaridades temporais produz uma enorme turbulência em velhas distinções e clivagens do pensamento crítico social e político como sejam as dicotomias entre tática e estratégia e entre reformismo e revolução. Enquanto o sentido de urgência apela para posições táticas e reformistas, o sentido paradigmático de mudança civilizacional apela para posições estratégicas e revolucionárias. Mas o facto de ambos os sentidos coexistirem e pressionarem conjuntamente ainda que em direções opostas desfigura os termos das distinções e clivagens, tornando-os mais ou menos irrelevantes e desprovidos de sentido. Na melhor das hipóteses, transformam-se em significantes vagos, susceptíveis de apropriações contraditórias.

Se a primeira incerteza da condição do nosso tempo — a inesgotável diversidade do mundo — nos põe perante o paradoxo da finitude e infinitude, a

segunda incerteza — sobre a possibilidade de um outro mundo melhor — põe-nos perante o paradoxo da urgência e da mudança civilizacional. Esta dupla e paradoxal incerteza coloca-nos desafios epistemológicos e políticos novos. Para os enfrentar, socorro-me de duas tradições esquecidas da modernidade ocidental: a douta ignorância de Nicolau de Cusa e a aposta de Pascal. Foram formuladas por autores que viveram intensamente as incertezas do seu tempo e foram esquecidas porque se adequavam mal às certezas que a modernidade ocidental pretendia garantir. Estão, pois, nos antípodas do pensamento ortopédico e da razão indolente que passaram a dominar nos séculos seguintes. Foram esquecidas por eles mas, em contrapartida, também não foram colonizadas por eles. São pois, mais transparentes, quer quanto às suas potencialidades, quer quanto aos seus limites. Porque não partilharam da aventura moderna ocidental, permaneceram no Ocidente à margem do Ocidente. Eram inúteis e até perigosas para uma aventura que era tanto epistemológica como política: o projeto imperial do colonialismo e do capitalismo globais que criou a divisão abissal entre o que hoje designamos por Norte global e Sul global.¹³ Estas duas tradições são, por assim dizer, o Sul do Norte e por isso estão em melhores condições do que qualquer outras para aprender com o Sul global e colaborar com ele na construção de epistemologias que ofereçam alternativas credíveis ao pensamento ortopédico e à razão indolente.

2. A Douta Ignorância

Nicolau de Cusa, filósofo e teólogo, nasceu na Alemanha em 1401 e morreu em 1467. Entre 1438 e 1440, escreveu a obra intitulada *A Douta Ignorância* (2003). Confrontado com a infinitude de Deus, que não designa como tal e sim como ‘Máximo absoluto’, o autor propõe-nos uma reflexão centrada na ideia do saber do não saber. O importante não é saber, é sim saber que se ignora. Diz Nicolau de Cusa, “*com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente douto na sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber*” (2003: 5). A novidade de Nicolau de Cusa reside em que ele usa o pretexto da infinitude de Deus para propor um procedimento epistemológico geral, que vale para o conhecimento das coisas finitas, o conhecimento do mundo. Por ser finito, o nosso pensamento não pode pensar o infinito — não há proporção entre o finito e o infinito — mas além disso é limitado no pensar a

finitude, o mundo. Tudo o que conhecemos está sujeito a essa limitação, pelo que conhecer é, antes de tudo, conhecer essa limitação. Daí o saber do não saber.

A designação ‘douta ignorância’ pode parecer contraditória, pois o que é douto é, por definição, não ignorante. A contradição é, contudo, aparente já que ignorar de maneira douta exige um processo de conhecimento laborioso sobre as limitações do que sabemos. Em Nicolau de Cusa há, por assim dizer, dois tipos de ignorância, a ignorância ignorante, que não sabe sequer que ignora, e a ignorância douta, que sabe que ignora e o que ignora.¹⁴ Pode pensar-se que Nicolau de Cusa se limita a repetir Sócrates, mas, de facto, assim não é.¹⁵ É que Sócrates não conhece a ideia de infinitude que só entra no pensamento ocidental por via do neoplatonismo de raiz cristã.¹⁶ Esta ideia, sujeita a múltiplas metamorfoses (progresso, emancipação), vai ser fundamental na construção do paradigma da modernidade ocidental. Mas o seu destino no interior deste paradigma é muito diferente daquele que tem no pensamento de Nicolau de Cusa. As versões dominantes do paradigma da modernidade transformaram o infinito num obstáculo a superar: o infinito é o afã infinito de o superar, controlando-o, domesticando-o, reduzindo-o a proporções finitas. Assim, a infinitude que, à partida, devia suscitar um sentimento de humildade perante ela, transforma-se no fundamento último da arrogância das versões hegemónicas do pensamento ocidental: o pensamento ortopédico e a razão indolente. Ao contrário, em Nicolau de Cusa, a infinitude é aceite enquanto tal, enquanto consciência de uma ignorância radical. Não se trata de a controlar ou dominar, mas de a reconhecer por uma dupla via: pela total ignorância que temos dela; e pelas limitações que põe à precisão do conhecimento que temos das coisas finitas. Perante ela, não é possível a arrogância, tão só a humildade. Contudo, a humildade não significa negatividade ou cepticismo. Pelo contrário, a reflexão e o conhecimento dos limites do saber contêm uma insuspeitada positividade. É que, dialeticamente, e como afirma João Maria André, reconhecer os limites é, de algum modo, estar para além deles (1997: 94). O facto de não ser possível atingir a verdade com precisão não nos dispensa de a buscar. Ao contrário, o que está para além dos limites (a verdade) comanda o que é possível e exigível dentro dos limites (a veracidade, enquanto busca da verdade).

Sem surpresa, quase seis séculos depois, a dialéctica da finitude/infinitude, que caracteriza o tempo presente, é muito diferente da de Cusa. A infinitude com que nos debatemos não é transcendental;¹⁷ decorre da inesgotável

diversidade da experiência humana e dos limites para a conhecer. No nosso tempo, a douta ignorância será um laborioso trabalho de reflexão e de interpretação sobre esses limites, sobre as possibilidades que eles nos abrem e as exigências que nos criam. Acresce que da diversidade da experiência humana faz parte a diversidade dos saberes sobre a experiência humana. A nossa infinitude tem assim uma contraditória dimensão epistemológica: uma pluralidade infinita de saberes finitos sobre a experiência humana no mundo. A finitude de cada saber é assim dupla, constituída pelos limites do que conhece sobre a experiência do mundo e pelos limites (quicá bem maiores) do que conhece sobre os outros saberes do mundo e, portanto, sobre o conhecimento do mundo que outros saberes proporcionam. É sobretudo a diversidade epistemológica do mundo que causa incerteza no tempo atual. O saber que ignora é o saber que ignora os outros saberes que com ele partilham a tarefa infinita de dar conta das experiências do mundo. O pensamento ortopédico e a razão indolente não nos podem guiar adequadamente nesta incerteza porque fundam um saber (a ciência moderna na concepção hegemónica que temos dela) que conhece mal os limites do que permite conhecer da experiência do mundo e conhece ainda menos os outros saberes que com ele partilham a diversidade epistemológica do mundo. Aliás, mais do que não conhecer os outros saberes, recusa reconhecer sequer que eles existam. Entre as experiências disponíveis do mundo produzidas como não existentes, assumem particular importância os saberes que não cabem no pensamento ortopédico e na razão indolente. Por isso, uma das dimensões principais da sociologia das ausências é a sociologia dos saberes ausentes, ou seja, a identificação dos saberes produzidos como não existentes pela epistemologia hegemónica.

Ser um douto ignorante no nosso tempo é saber que a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita e que cada saber só muito limitadamente tem conhecimento dela. Também neste aspecto a nossa condição é diferente da de Nicolau de Cusa. Enquanto o saber do não saber de que ele parte é um saber único e, portanto, uma única douta ignorância, a douta ignorância adequada ao nosso tempo é infinitamente plural. Mas tal como acontece com a douta ignorância de Cusa, a impossibilidade de captar a infinita diversidade epistemológica do mundo não nos dispensa de procurar conhecê-la, pelo contrário, exige-a. A essa exigência chamo a ecologia de saberes. Por outras palavras, se a verdade só existe como busca da verdade, o saber só existe como ecologia de saberes.¹⁸ Conhecidas as diferenças que nos separam de

Nicolau de Cusa, torna-se mais fácil aprender a lição que ele nos dá. Ela só é frutífera se formos para além dele e o pusermos ao serviço das nossas preocupações e incertezas certamente diferentes das dele.

A Ecologia de Saberes

Sendo infinita, a pluralidade de saberes existentes no mundo é inatingível enquanto tal, já que cada saber só dá conta dela parcialmente, a partir da sua específica perspectiva. Mas, por outro lado, como cada saber só existe nessa pluralidade infinita de saberes, nenhum deles se pode compreender a si próprio sem se referir aos outros saberes. O saber só existe como pluralidade de saberes tal como a ignorância só existe como pluralidade de ignorâncias. As possibilidades e os limites de compreensão e de ação de cada saber só podem ser conhecidas na medida em que cada saber se propuser uma comparação com outros saberes. Essa comparação é sempre uma versão contraída da diversidade epistemológica do mundo, já que esta é infinita. É, pois, uma comparação limitada, mas é também o modo de pressionar ao extremo os limites e, de algum modo, de os ultrapassar ou deslocar. Nessa comparação consiste o que designo por ecologia de saberes.

Os limites e as possibilidades do que um dado tipo de saber permite conhecer sobre uma dada experiência humana decorrem de esta ser também conhecida por outros saberes que esse saber ignora. Os limites e as possibilidades de cada saber residem assim, em última instância, na existência de outros saberes e, por isso, só podem ser explorados e valorizados na comparação com outros saberes. Quanto menos um dado saber conhecer os limites do que conhece sobre os outros saberes, tanto menos conhece os seus próprios limites e possibilidades. A comparação não é fácil mas nela reside a doura ignorância adequada ao nosso tempo.

A dificuldade da comparação reside em que as relações entre saberes são assombradas por uma assimetria. Em princípio, cada saber conhece mais e melhor os seus limites e possibilidades e do que os limites e possibilidades de outros saberes. Esta assimetria constitui o que chamo diferença epistemológica. Ela ocorre nas relações entre saberes vigentes na mesma cultura e ainda mais intensamente nas relações entre saberes vigentes em diferentes culturas. Esta assimetria é complexa porque, sendo epistemológica, manifesta-se menos como uma questão epistemológica do que como uma questão política. Ou seja, a

assimetria entre os saberes ocorre sobreposta à assimetria dos poderes. Em termos de tipos-ideais, há dois modos opostos de acionar essa assimetria. A primeira consiste em maximizá-la, levando ao máximo a ignorância a respeito dos outros saberes, ou seja, declarando a sua inexistência. A este modo chamo fascismo epistemológico porque constitui uma relação violenta de destruição ou supressão de outros saberes. Trata-se uma afirmação de força epistemológica que oculta a epistemologia da força. O fascismo epistemológico existe sob a forma de epistemicídio cuja versão mais violenta foi a conversão forçada e a supressão dos conhecimentos não ocidentais levadas a cabo pelo colonialismo europeu e que continuam hoje sob formas nem sempre mais subtis. No polo oposto, está a tentativa de minimizar ao máximo essa assimetria na relação entre saberes. A complexidade desta tentativa decorre de ela não poder ser realizada com êxito unilateralmente por um dado saber. Ao contrário, pressupõe que a assimetria seja reconhecida por outros saberes e que todos façam dela o motor da comparação com outros saberes. Por outras palavras, a diferença epistemológica só pode ser minimizada através de comparações recíprocas entre saberes na busca de limites e possibilidades cruzadas. A este segundo modo de viver a assimetria chamo a ecologia de saberes. Da análise precedente decorre que o primeiro modo tem predominado nas epistemologias hegemónicas da modernidade ocidental e nos modos de racionalidade e de pensamento que elas sustentam, a razão indolente e o pensamento ortopédico. A proposta que faço, da ecologia de saberes, é a epistemologia da doura ignorância.

A ecologia de saberes confronta-se com dois problemas: a) como comparar saberes dada a diferença epistemológica; b) como criar o conjunto de saberes que participa de um dado exercício de ecologia de saberes já que a pluralidade de saberes é infinita. Para confrontar o primeiro, proponho a tradução e para confrontar o segundo proponho a artesanaria das práticas.

A Tradução

Por tratar deste tema noutra lugar (Santos, 2006: 137-165), limito-me aqui a uma breve referência. Pautado pela doura ignorância, cada saber conhece melhor os seus limites e possibilidades, comparando-se com outros saberes. A existência da diferença epistemológica faz com que a comparação tenha de ser feita através de procedimentos de busca de proporção e correspondência que, no conjunto, constituem o trabalho de tradução. Como referi, para que estes

procedimentos atuem é necessário que eles sejam levados a cabo por todos os saberes que compõem um dado círculo de ecologia de saberes. Na acepção que aqui lhe dou, a tradução é tradução recíproca. Através dela, a diferença epistemológica, ao ser assumida por todos os saberes em presença, torna-se uma diferença tendencialmente igual. Os procedimentos de proporção e correspondência são procedimentos indiretos que permitem aproximações sempre precárias ao desconhecido a partir do conhecido, ao estranho a partir do familiar, ao alheio a partir do próprio. Entre eles, menciono sinais, símbolos, conjecturas, enigmas, pistas, perguntas, paradoxos, ambiguidades etc.¹⁹

O uso recíproco destes procedimentos, longe de eliminar a incompletude de cada saber, aumenta-a. A douta ignorância consiste precisamente em levar ao máximo a consciência dessa incompletude. O aumento da incompletude resulta da astúcia da douta ignorância. O exercício reiterado da tradução vai revelando que os procedimentos desenvolvidos para conhecer outros saberes são os mesmos com que cada saber conhece a experiência do mundo em geral e não apenas a experiência epistemológica do mundo.

Os procedimentos da tradução, ainda que basicamente os mesmos, variam consoante os diferentes saberes pertencem à mesma cultura ou a culturas diferentes. Neste último caso, a tradução assume a forma de tradução intercultural e o seu exercício é particularmente complexo.

A Artesania das Práticas

Tal como o fascismo epistemológico, a ecologia de saberes é uma opção epistemológica e política. Sendo sempre limitado o conjunto de saberes que integra a ecologia dos saberes, há que definir como se constituem esses conjuntos. À partida, é possível um número ilimitado de ecologias de saberes, tão ilimitado quanto o da diversidade epistemológica do mundo. Cada exercício de ecologia de saberes implica uma seleção de saberes e um campo de interação onde o exercício tem lugar. Um e outro são definidos em função de objetivos não epistemológicos. A incerteza sobre a diversidade inesgotável da experiência do mundo decorre de uma preocupação em não desperdiçar a experiência do mundo num contexto em que este parece ter esgotado a capacidade de inovação libertadora. Do mesmo modo, a incerteza sobre a possibilidade e a natureza de um mundo melhor decorre de um sentimento contraditório de urgência e de mudança civilizacional a respeito de uma exigência de transformação social.

Desta dupla preocupação nasce o impulso para a ecologia de saberes e os contextos específicos em que a preocupação ocorre determinam os saberes que integrarão um dado exercício de ecologia dos saberes. A preocupação da preservação da biodiversidade pode levar a uma ecologia entre o saber científico e o saber camponês ou indígena.²⁰ A preocupação da luta contra a discriminação pode conduzir a uma ecologia entre saberes produzidos por diferentes movimentos sociais: feministas, antirracistas, de orientação sexual, de direitos humanos, indígenas, afrodescendentes etc. etc. A preocupação com a dimensão espiritual da transformação social pode levar a ecologias entre saberes religiosos e seculares, entre ciência e misticismos, entre teologias da libertação (feministas, pós-coloniais) e filosofias ocidentais, orientais, indígenas, africanas etc. A preocupação com a dimensão ética e artística da transformação social pode incluir todos esses saberes e ainda as humanidades, no seu conjunto, a literatura e as artes.

As preocupações que suscitam os exercícios de ecologia de saberes são partilhadas por diversos grupos sociais que, em dado contexto, convergem na ideia de que as suas aspirações e os seus interesses só podem ser pros-seguidos com êxito em articulação com outros grupos sociais e, portanto, com os saberes dos outros grupos sociais. A ecologia de saberes é a dimensão epistemológica de uma solidariedade de tipo novo entre atores ou grupos sociais. É uma solidariedade internamente diversa em que cada grupo apenas se mobiliza por razões próprias e autónomas de mobilização, mas, por outro lado, entende que as ações coletivas que podem transformar essas razões em resultados práticos extravasam do que é possível levar a cabo por um só ator ou grupo social. A ecologia de saberes sinaliza a passagem de uma política de movimentos sociais para uma política de intermovimentos sociais.

Esta caracterização das razões que criam a necessidade da ecologia de saberes e selecionam os saberes que, numa situação concreta, a integram ajuda-nos igualmente a identificar os campos de interação em que a ecologia de saberes ocorre. Esses campos não são epistemológicos. Os saberes que dialogam, que mutuamente se interpelam, questionam e avaliam, não o fazem em separado como uma atividade intelectual isolada de outras atividades sociais. Fazem-no no contexto de práticas sociais constituídas ou a constituir, cuja dimensão epistemológica é uma entre outras e é dessas práticas que emergem as questões postas aos vários saberes em presença. Tais questões só são epistemológicas na medida em que forem práticas, isto é, tiverem

consequências para o contexto das práticas em que a ecologia de saberes tem lugar. Daí que os saberes sejam confrontados com problemas que, por si, nunca poriam. Em geral, tais problemas tomam os saberes de surpresa e estes com frequência se revelam incapazes de os resolver. A interpelação cruzada dos saberes nasce do reconhecimento dessa incapacidade e da tentativa de a superar.

Esta prioridade das práticas produz uma transformação fundamental na relação entre os saberes em presença. A superioridade de um dado saber deixa de ser definida pelo nível de institucionalização e profissionalização desse saber para passar a ser definida pelo seu contributo pragmático para uma dada prática. Fica assim desativado um dos motores do fascismo epistemológico que tem caracterizado a relação da ciência moderna com outros saberes. Para certas práticas, a ciência será certamente determinante, tal como para outras será irrelevante ou até contraproducente. Esta deslocação pragmática das hierarquias entre saberes não elimina as polarizações entre os saberes mas redu-las às que decorrem dos contributos práticos para a ação almejada. Neste sentido, a ecologia de saberes transforma todos os saberes em saberes experimentais. Também aqui a lição de Nicolau de Cusa é frutífera. Em 1450 redigiu três diálogos, *De Sapientia*, *De Mente* e *De Staticis Experimentis*, em que a personagem central é o Idiota, um homem simples e iletrado, um pobre artesão que faz colheres de pau.²¹ Nos diálogos que ele tem com o filósofo credenciado (o humanista, o orador), ele é o sábio capaz de resolver os problemas mais complexos da existência a partir da experiência da sua vida ativa, à qual é conferida prioridade em relação à vida contemplativa. Como afirma Leonel dos Santos (2002:73), *“O Idiota é contraposto ao homem erudito e letrado, possuidor de um saber escolar, fundado em autores e autoridades, e que destes tira a sua competência, mas que perdeu o sentido do uso e cultivo autónomo das suas próprias faculdades”*. O Orador provoca o Idiota: *“Que presunção é a tua, pobre idiota completamente ignorante, que assim minimizas o estudo das letras, sem o qual ninguém progride?”* (2002: 78). O Idiota responde: *“Não é, grande Orador, presunção o que me não deixa calado mas a caridade. Pois vejo-te dedicado à busca da sabedoria com muito trabalho em vão [...] A opinião da autoridade fez de ti, que és livre por natureza, algo semelhante a um cavalo preso pelo cabresto à manjedoura, que só come aquilo que lhe é servido. O teu conhecimento alimenta-se da autoridade dos que escrevem, limitado a um pasto alheio e não natural”* (2002: 79). Pouco depois acrescenta: *“Eu, porém, digo-te que a sabedoria grita nos mercados e o seu clamor anda pelas praças”*

(2002: 79). A sabedoria exprime-se no mundo e nas tarefas mundanas, particularmente naquelas que são obra da razão e que implicam operações de cálculo, de medida e de pesagem (2002: 81).

São diálogos muito irônicos em que o Idiota é afinal o expositor da douda ignorância proposta por Nicolau de Cusa.²² Neles, as grandes disputas entre escolas de saber erudito deixam de ser importantes se a sua importância para a vida e para a experiência práticas não for demonstrada. Este descentramento dos saberes é fundamental para que a ecologia de saberes atinja os seus objetivos: a promoção de práticas sociais eficazes e libertadoras a partir da interpelação cruzada dos limites e das possibilidades de cada um dos saberes em presença.

O descentramento dos saberes tem ainda uma outra dimensão. O campo de interações práticas (isto é, com objetivos práticos), em que se realiza a ecologia de saberes, exige que o lugar da interpelação dos saberes não seja um lugar exclusivo dos saberes, por exemplo, universidades ou centros de pesquisa. O lugar de enunciação da ecologia de saberes são todos os lugares onde o saber é convocado a converter-se em experiência transformadora. Ou seja, são todos os lugares que estão para além do saber enquanto prática social separada. Significativamente, os diálogos de Nicolau de Cusa têm lugar ou no barbeiro ou na humilde oficina do artesão. O filósofo é, pois, levado a discutir num terreno que lhe não é familiar e para o qual não foi treinado, o terreno da vida prática. É o terreno onde se planeiam ações práticas, se calculam as oportunidades, se medem os riscos, se pesam os prós e os contras. É este o terreno da artefania das práticas, o terreno da ecologia de saberes.

Em conclusão, a douda ignorância e a ecologia dos saberes são as vias para enfrentar uma das condições de incerteza do nosso tempo: a diversidade infinita da experiência humana e o risco que se corre de, com os limites de conhecimento de cada saber, se desperdiçar experiência, isto é, de se produzir como inexistentes experiências sociais disponíveis (sociologia das ausências) ou de se produzir como impossíveis experiências sociais emergentes (sociologia das emergências).

3. A Aposta de Pascal

Para enfrentar a segunda condição de incerteza do tempo presente — a incerteza de não sabermos se o mundo melhor a que julgamos ter direito e de

que necessitamos com urgência será efetivamente possível — proponho outra sugestão filosófica da modernidade ocidental igualmente esquecida: a aposta de Pascal. Partilhando o mesmo esquecimento e marginalização a que foi sujeita a douta ignorância de Nicolau de Cusa, a aposta de Pascal pode, tal como a douta ignorância, servir de ponte ou de abertura a outras filosofias não ocidentais e para outras práticas de interpelação e de transformação social que não as que vieram a ser sufragadas pelo pensamento ortopédico e pela razão indolente. Aliás, entre a douta ignorância e a aposta há uma afinidade básica. Ambas assumem a incerteza e a precariedade do saber como uma condição que, sendo um constrangimento e uma fraqueza, é também uma força e uma oportunidade. Ambas se debatem com a ‘desproporção’ entre o finito e o infinito e ambas procuram elevar ao limite máximo as potencialidades do que é possível pensar e fazer dentro dos limites do finito.

Pascal parte de uma incerteza radical: a existência de Deus não pode ser demonstrada racionalmente. Diz Pascal: *“Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, uma vez que, não tendo nem partes nem limites, não tem qualquer comparação conosco. Somos, portanto, incapazes de saber o que ele é e se existe”* (1988: 103). Em face disso, põe a questão de saber como formular razões que levem um não-crente a mudar de opinião e passar a acreditar em Deus. A resposta é a aposta. Apesar de não podermos racionalmente determinar que Deus existe, podemos pelo menos encontrar um meio racional de determinar que apostar na sua existência nos traz mais vantagens do que acreditar na sua não existência. A aposta envolve um risco certo e finito de ganhar ou perder e a possibilidade de obter um ganho infinito. Apostar na existência de Deus obriga-nos a ser honestos e virtuosos. E, claro, também nos obriga a renunciar a prazeres nocivos e à glória mundana. Se Deus não existir, perdemos a aposta mas em compensação ganhámos uma vida virtuosa, cheia de boas obras. Em contrapartida, se ele existir, o nosso ganho é infinito, a salvação eterna. De facto, não perdemos nada com esta aposta e o ganho pode ser infinito: *“[...] a cada passo que derdes neste caminho vereis tanta certeza de ganho, e tão grande o nada que arriscais, que reconhecereis, por fim, que haveis apostado numa coisa certa, infinita, pela qual nada haveis dado”* (Pascal, 1988: 107)

A racionalidade da aposta consiste em que para apostar na existência de Deus não é preciso ter fé. É, contudo, uma racionalidade muito limitada, pois nada nos diz sobre a real existência de Deus e muito menos sobre a sua

natureza. Como a existência e natureza de Deus é sempre um acto de fé, Pascal tem de encontrar uma mediação entre a fé e a racionalidade. Essa mediação é o hábito. Diz Pascal: “*O costume é a nossa natureza. Quem se acostuma à fé crê nela*” (1988: 50). Ou seja, o apostador, ao apostar reiteradamente na existência de deus, acabará por acreditar nela.

Tal como aconteceu com Nicolau de Cusa, a preocupação que decorre da incerteza do nosso tempo é muito diferente da de Pascal. Para a grande maioria, o que está em causa não é a salvação eterna, o mundo do além, mas antes um mundo terreno melhor do que o mundo atual. Não havendo necessidade ou determinismo na história, não há nenhuma maneira racional de saber ao certo se um outro mundo é possível e muito menos como será a vida nele. O nosso infinito é a incerteza infinita a respeito da possibilidade ou não de um outro mundo melhor. Perante isto, a questão que nos confronta pode ser formulada assim: que razões nos podem levar a lutar por uma tal possibilidade, correndo riscos certos para obter um ganho tão incerto? Sugiro que a resposta seja a aposta, como única alternativa tanto às teses do fim da história como às teses do determinismo vulgar. A aposta é a metáfora da construção precária, mas minimamente credível, da possibilidade de um mundo melhor, ou seja, a possibilidade de emancipação social, sem a qual a rejeição da injustiça do mundo atual e o inconformismo perante ela não fazem sentido. A aposta é a metáfora da transformação social num mundo em que as razões e visões negativas (o que se rejeita) são muito mais convincentes do que as razões positivas (a identificação do que se quer e como lá chegar).

Acontece que a aposta do nosso tempo sobre a possibilidade de um mundo melhor é muito diferente da aposta de Pascal e bem mais complexa. São diferentes as condições da aposta e a proporção entre os riscos de ganhar e os riscos de perder. O que há de comum entre Pascal e nós são os limites da racionalidade, a precariedade dos cálculos e a consciência dos riscos. Quem é o apostador no nosso tempo? Enquanto para Pascal o apostador é o indivíduo racional, no nosso tempo o apostador é a classe ou o grupo social excluído, discriminado, em suma, oprimido e os seus aliados. Porque a possibilidade de um mundo melhor ocorre neste mundo, só aposta nessa possibilidade quem tem razões para rejeitar o *status quo* do mundo atual. Os opressores tendem a experienciar o mundo em que vivem como o melhor possível e o mesmo acontece com aqueles que, não sendo diretamente opressores, beneficiam das práticas opressivas destes. Para eles não faz sentido apostar no que já existe.

Dado o caráter transicional do nosso tempo há a considerar uma distinção no seio do grupo dos oprimidos e seus aliados. Trata-se da distinção entre aqueles que se formaram na convicção da necessidade determinística de um mundo melhor (a ilusão do futuro), para quem, por isso, nunca fez sentido apostar, e aqueles que, mais fustigados pela opressão ou mais sujeitos à doutrinação dos opressores, não acreditam na possibilidade, por mais remota, de um outro mundo melhor (a ilusão do presente), e, portanto, para quem não faz agora sentido apostar mesmo se no passado fez. Quanto aos primeiros, as razões para apostar estarão associadas à desilusão do determinismo do futuro; quanto aos segundos, as razões estarão associadas à desilusão do determinismo do presente.

Também as condições da aposta do nosso tempo divergem muito das da aposta de Pascal. Enquanto para o apostador de Pascal a existência ou não de Deus não depende dele, para o apostador do nosso tempo a possibilidade ou não de um mundo melhor depende da sua aposta e das ações que resultarem dela. Mas paradoxalmente os seus riscos são maiores. É que as ações que resultarem da aposta ocorrerão num mundo de classes e grupos em conflito, de opressores e de oprimidos, e, por isso, encontrarão resistências e serão objeto de retaliação. Os riscos (as possibilidades de perda) são, assim, duplos: os riscos decorrentes da luta contra a opressão; e os riscos decorrentes do facto de, afinal, um outro mundo melhor não ser possível. Daí que não seja convincente no nosso tempo a demonstração que Pascal faz ao seu apostador: “[...] *por toda a parte onde está o infinito e onde há uma infinidade de probabilidades de perda contra a de ganho, não há que hesitar: é preciso dar tudo*” (1988: 105).

Pelo contrário, no nosso tempo, há muitas razões para hesitar e para não arriscar tudo. São o outro lado da prevalência das razões negativas sobre as razões positivas. Daqui decorrem várias consequências para o projeto da aposta na emancipação social. A primeira diz respeito à pedagogia da aposta. Ao contrário da aposta de Pascal, as razões para apostar na emancipação social não são transparentes. Para se tornarem convincentes, devem ser objeto de argumentação e de persuasão. Em vez da racionalidade demonstrativa da aposta, a razoabilidade argumentativa da aposta. A pedagogia da aposta deve ter lugar em conformidade com a ecologia de saberes, nos contextos e campos de interação em que esta opera. Trata-se, em suma, de um projeto de educação popular em que o conhecimento académico e a ciência podem participar, desde que o façam nos termos da ecologia de saberes.²³

A pedagogia variará segundo o lugar e o contexto da sua prática e também segundo o tipo de apostadores. Por exemplo, em referência à distinção feita acima, a pedagogia da aposta visa, no caso da ilusão do futuro, transformar a necessidade do futuro na liberdade do presente, e, no caso da ilusão do presente, transformar a necessidade do presente na liberdade do futuro. Em ambos os casos, a pedagogia da aposta visa transformar uma negação dialéctica — quer o mundo atual seja visto como antítese ou com síntese — numa negação ética.

A segunda consequência diz respeito às relações entre razão e paixão. Enquanto Pascal incita o apostador a diminuir as suas paixões, já que estas o impedem de reconhecer as razões que justificam a aposta, o apostador do nosso tempo precisa de complementar as razões da aposta, e conseqüentemente da luta pela emancipação social, com as paixões da aposta e da aspiração de emancipação social. As paixões razoáveis²⁴ intensificam a razoabilidade das razões da aposta, sedimentam a indignação e o inconformismo ante a injustiça e fortalecem a coragem para enfrentar os riscos de lutar contra os interesses instalados.

A terceira consequência da condição da aposta do nosso tempo diz respeito ao tipo de ações que decorrem da aposta. A radical incerteza do futuro melhor e os riscos inerentes à luta por ele levam a privilegiar as ações que incidam no quotidiano e se traduzam em melhorias aqui e agora na vida dos oprimidos e excluídos. Por outras palavras, a aposta privilegia a *actio in proximis*. Este tipo de ação reforça, pelo seu êxito, a vontade da aposta e satisfaz o sentimento da urgência da transformação do mundo que referi acima, o sentimento de que é preciso atuar já sob pena de mais tarde ser demasiado tarde. A aposta não se adequa à *actio in distans*, pois esta constituiria um risco infinito perante uma incerteza infinita. Isto não significa que tal ação não esteja presente. Só que não está presente nos seus próprios termos. As transformações do quotidiano só ratificam a aposta na medida em que também são sinais da possibilidade de emancipação social. Para isso, devem ser radicalizadas e, ao serem-no com êxito, respondem ao sentimento da necessidade de mudança civilizacional para que um outro mundo melhor seja possível. A radicalização consiste na busca dos aspectos subversivos e criativos do quotidiano e que podem ocorrer na mais básica luta pela sobrevivência.²⁵ As transformações do quotidiano têm assim uma dupla valência: as melhorias concretas do quotidiano e os sinais que estas dão de possibilidades bem mais amplas. É por via destes sinais que a *actio in distans* se faz presente na *actio in proximis*. Por outras palavras, a *actio in*

distans só existe como dimensão da *actio in proximis*, como vontade e razão da radicalização da ação. Através da aposta torna-se possível juntar quotidiano e utopia sem, no entanto, os dissolver um no outro. A utopia é o que falta ao quotidiano para nos dispensar de pensar na utopia. O ser humano não é apenas o ser humano e a sua circunstância, como ensina Ortega y Gasset (1987), é também o ser humano e o que falta na sua circunstância para ele ser plenamente humano.

4. De Respostas Fracas-fracas às Respostas Fracas-fortes

A crítica do ocidentalismo é tanto mais convincente quanto, com base nela, se aponta para a possibilidade de um ocidente não ocidentalista. Neste capítulo procurei aprofundar essa possibilidade. Obviamente que vai uma distância muito grande entre conceber um ocidente não ocidentalista e transformar uma tal concepção em realidade política. Estou, aliás, convencido que tal distância é intransponível enquanto vivermos em sociedades capitalistas. A possibilidade de um ocidente não ocidentalista está intimamente ligada à possibilidade de um futuro não capitalista. As duas possibilidades visam o mesmo objetivo ainda que usando instrumentos e lutas muito distintos. Nas condições em que hoje pode ser pensada, a concepção de um ocidente não ocidentalista traduz-se em reconhecer problemas, incertezas e perplexidades e transformá-los em oportunidades de criação política emancipatória. Enquanto não confrontarmos os problemas, as incertezas e as perplexidades próprios do nosso tempo, estaremos condenados a neo-ismos e a pós-ismos, ou seja, a interpretações do presente que só têm passado. O distanciamento que propus em relação às teorias e disciplinas, construídas pelo pensamento ortopédico e a razão indolente, assenta no facto de elas terem contribuído para a discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas que caracteriza o nosso tempo. Essa discrepância traduz-se em grandes incertezas entre as quais salientei duas principais: a incapacidade de captar a inesgotável diversidade da experiência humana e o temor que com isso se desperdice experiência que nos poderia ser preciosa para resolver alguns dos nossos problemas; e a incerteza decorrente da aspiração a um mundo melhor sem que disponhamos de uma teoria da história que nos indique que ele é necessário ou sequer possível. Para enfrentar estas incertezas, propus duas sugestões epistemológicas construídas com base em duas tradições

particularmente ricas da modernidade ocidental, ambas marginalizadas e esquecidas pelo pensamento ortopédico e a razão indolente que têm vindo a dominar nos últimos dois séculos: a douta ignorância, com a ecologia dos saberes que dela decorre, e a aposta. Ambas revelam que o conhecimento erudito ou académico tem uma relação ingénua com o conhecimento que considera ingénuo. Ambas revelam a precariedade do saber (saber que ignora) e a precariedade do agir (apostar com base em cálculos limitados).

Como penso ter mostrado, estas propostas não visam eliminar as incertezas do nosso tempo. Visam antes assumi-las plenamente e usá-las produtivamente, transformando-as de constrangimento em oportunidade. Pode dizer-se que, em certo sentido, são respostas fracas. Em face disto, é necessário fazer uma distinção conceptual entre respostas fracas-fortes e respostas fracas-fracas.

Existem dois tipos de respostas fracas. O primeiro tipo é aquilo que denomino de resposta fraca-forte. Parafraseando Lucien Goldmann (1966, 1970), esta resposta representa o máximo de consciência possível de uma dada época. Transforma a perplexidade provocada pela pergunta forte em energia e valor positivos. Em vez de assumir que a perplexidade é inútil ou que pode ser eliminada por uma resposta simples, transforma a perplexidade num sintoma de complexidade implícita. Assim, a perplexidade transforma-se na experiência social de um novo campo aberto de contradições onde existe uma competição relativamente desregulada entre as diferentes possibilidades. Sendo os resultados desta competição muito incertos, existe lugar de sobra para a inovação social e política, logo que a perplexidade seja transformada na capacidade de viajar sem mapas fiáveis.

O outro tipo de resposta fraca é a resposta fraca-fracas. Representa o mínimo de consciência possível de uma determinada época. Descarta e estigmatiza a perplexidade como sintoma de um fracasso na compreensão de que o real coincide com o possível, valorizando as soluções hegemónicas como um produto ‘natural’ da sobrevivência dos mais aptos. A perplexidade é, neste caso, vista como uma debilidade decorrente da recusa em viajar de acordo com mapas historicamente testados. Porque os mapas não podem ser questionados, a resposta fraca-fracas convida ao imobilismo e, portanto, à rendição. Inversamente, a resposta fraca-forte é um convite para um movimento de alto risco.

As respostas fracas que mencionei no início deste trabalho são respostas

fracas-fracas. Pelo contrário, a douda ignorância, a ecologia dos saberes e a aposta são respostas fracas-fortes. Ainda que ocidentais na sua origem, representam uma racionalidade muito mais ampla (porque muito mais consciente dos seus limites) do que a que veio a dominar. Porque marginalizadas e esquecidas, mantiveram uma abertura a outras tradições e problemáticas não ocidentais que a modernidade ocidental foi perdendo à medida que ficou refém do pensamento ortopédico e da razão indolente. Porque marginalizadas e esquecidas, estas tradições tiveram um destino semelhante ao de muitos saberes e tradições não ocidentais e, por isso, estão hoje em melhores condições para aprender com eles e para, em conjunção com eles, contribuírem para as ecologias de saberes e para a interculturalidade.

A douda ignorância e a aposta, ainda que respondendo às incertezas criadas pelas concepções e práticas hegemônicas da modernidade ocidental, têm uma versatilidade e uma abertura que lhes permite serem utilizadas em contextos geopolíticos diferentes. Mas com uma ressalva importante de natureza geopolítica. Estas propostas implicam des-pensar ou desaprender o pensamento ortopédico e a razão indolente, o que procurei ilustrar com a metáfora das filosofias à venda que recolhi de um ‘bárbaro civilizado’, capaz de ver a barbárie da civilização, Luciano de Samosata. No entanto, des-pensar e desaprender assumem formas muito distintas no Norte global e no Sul global já que o pensamento ortopédico e a razão indolente têm sido os instrumentos que justificam a divisão Norte/Sul e a dominação imperial do Norte global sobre o Sul global. Em parte, a dominação tem consistido na imposição do des-pensamento e da desaprendizagem de saberes não ocidentais ou não imperiais, ou seja, na imposição de monopólios analíticos que produzem ausências e desperdiçam experiência. Com base no pensamento ortopédico, o Norte global só conhece do Sul global o que pode justificar a continuação da dominação sobre ele. Por isso, des-pensar e desaprender no Sul global visa sobretudo reinventar ou reabilitar, como sábios e válidos, saberes e experiências que o pensamento ortopédico e a razão indolente declararam ignorantes e produziram como ausentes. No Norte global, des-pensar e desaprender visa sobretudo aprender a ignorar. Uma boa metáfora disso mesmo é-nos oferecida por Luciano de Samosata: os filósofos podem ficar escandalizados por ver reunidas no mesmo lote de venda filosofias tão opostas como as de Heráclito e Demócrito, mas o comerciante que se aproxima de Zeus e de Hermes para as comprar pode ter boas razões para ver nelas uma complementaridade útil.

Por outro lado, o facto de a douta ignorância, a ecologia de saberes e a aposta privilegiarem, como lugar de enunciação, o quotidiano, onde a reflexão e a ação não se separam, permite ter presente as abissais diferenças do quotidiano no Norte global e no Sul global. Essas diferenças são ativamente ocultadas pelas abstrações conceptuais do pensamento ortopédico, com base nas quais se constroem os universalismos que intensificam a dominação na medida em que a eliminam conceptualmente. Pelo contrário, no quotidiano os conhecimentos e os conceitos purificados são devolvidos à vida donde emergiram e onde estiveram antes de serem o que são. Coladas à vida, a douta ignorância, a ecologia de saberes e a aposta são práticas de conhecimento que ocorrem no contexto de outras práticas, tal como, metaforicamente, a sabedoria do Idiota de Nicolau de Cusa se exercita na barbearia ou na oficina do artesão. Esta contextualização obriga a ter presente que o quotidiano da grande maioria da população do Sul global — que inclui o Sul global que existe no interior do Norte global, o ‘terceiro mundo interior’ — é uma luta incessante pela sobrevivência e pela libertação face às imposições com que o Norte global e a sua epistemologia imperial exercem a sua dominação sobre o Sul global. A douta ignorância é uma luta contra a ignorância ignorante do Norte global em relação ao Sul global; tal como a ecologia de saberes visa a construção de um senso comum emancipatório enquanto autoconsciência da luta contra a opressão; tal como a aposta tem presente que os apostadores habitam no Sul global ou assumem radicalmente a solidariedade com os que habitam no Sul global.

Da douta ignorância, ecologia dos saberes e aposta não emerge um tipo de emancipação social, nem sequer uma tipologia de emancipações sociais. Emerge tão só a razoabilidade e a vontade de luta por um mundo melhor e uma sociedade mais justa, um conjunto de saberes e de cálculos precários animados por exigências éticas e por necessidades vitais. A luta pela sobrevivência e libertação contra a fome e a violência é o grau zero da emancipação social e, nessas situações, é também o seu grau máximo. A emancipação social é algo como a ‘arte perfectoria’ do sábio idiota de Nicolau de Cusa, que faz colheres de madeira sem se poder limitar a imitar a natureza (não há colher na natureza), mas também sem nunca atingir com precisão a ideia da coclearidade (a essência da colher que pertence à ‘arte divina’). A emancipação social é assim toda a ação que visa desnaturalizar a opressão (mostrar que ela, além de injusta, não é nem necessária nem irreversível) e concebê-la com as proporções em que pode ser combatida com os recursos à mão. A douta ignorância, a ecologia de saberes e a aposta são as formas de pensar que estão presentes nessa ação. E, de facto,

da existência delas só temos prova no contexto dessa ação.

Quais as instituições da doura ignorância, da ecologia de saberes e da aposta? Da análise precedente torna-se evidente que não têm instituições específicas onde possam ser exercitadas independentemente das práticas sociais que as mobilizam. Em vez de instituições, há contextos douramente ignorantes, gnoseo-ecológicos e apostadores. Isto não significa que as instituições — universidades, centros de pesquisa — que foram moldadas pelo pensamento ortopédico e pela razão indolente estejam condenadas a ser reféns destes. Também elas são práticas sociais e nelas circulam — nas salas de aulas, nos corredores, nos bares, na extensão universitária, nas associações acadêmicas — muitos saberes e práticas, incertezas e preocupações, culturas não oficiais, lutas por sobrevivência e libertação que não são reconhecidos pelos objetos purificados da educação certificada do curriculum formal. Uma vez relativizado este pelo procedimento da filosofia à venda, abrem-se campos de interação onde a doura ignorância, a ecologia de saberes e a aposta podem ser exercitadas. Admito mesmo que, sobretudo nesta fase de transição, seja possível criar contextos híbridos onde intervêm as instituições do pensamento ortopédico e da razão indolente que logram distanciar-se relativamente deles e instituições e práticas de saber e agir que o pensamento ortopédico e a razão indolente consideraram ignorantes, inferiores ou produziram como ausentes.²⁶ Retiradas do seu refúgio indolente onde só respondem às perguntas que elas próprias põem, as teorias e disciplinas podem dar um contributo útil na construção de um senso comum emancipatório.

Por último, quais as forças políticas adequadas à promoção da aposta em articulação com a doura ignorância e a ecologia de saberes? Certamente muito distintas das que têm promovido concepções ortopédicas e indolentes da emancipação social. Serão certamente organizações douramente ignorantes, politicamente ecológicas e decididamente apostadoras nas potencialidades emancipatórias do quotidiano enquanto *actio in proximis*. Por agora, não é possível defini-las até porque a sua definição há de começar por um processo correspondente à filosofia à venda, um processo já em curso, ainda que de modo incipiente.²⁷ Captá-las constitui, pois, um exercício da sociologia das emergências.

Referências bibliográficas

- ANDRÉ, João Maria. *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997.
- . “A Actualidade do Pensamento de Nicolau de Cusa: ‘A Doutra Ignorância’ e o seu significado hermenêutico, ético e estético”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 20, p. 313-332, 2001.
- BILGRAMI, Akeel. “Occidentalism, the Very Idea: an Essay on Enlightenment and Enchantment”, *Critical Inquiry*, 32 (3), p. 381-411, 2006.
- BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*. Nova Iorque: Penguin Press, 2004.
- CARRIER, James G. “Occidentalism: the World Turned Upside-down”, *American Ethnologist*, 19 (2), p. 195-212, 1992.
- CHEN, Xiaomei. “Occidentalism as Counterdiscourse: ‘He Shang’ in Post-Mao China”, *Critical Inquiry*, 18 (4), p. 686-712, 1992.
- CIPOLLA, Carlo M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion*. Londres: Collins, 1965.
- CORONIL, Fernando. “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, 11 (1), p. 51-87, 1996.
- CUSA, Nicolau. *A Doutra Ignorância*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- DOYLE, John P. *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Londres: Penguin Books, 1992.
- GOLDMANN, Lucien. *Sciences Humaines et Philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire*. Paris: Gonthier, 1966.
- . *Structures Mentales et Création Culturelle*. Paris: 10/18 Union Générale d’Editions, 1970.
- GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GREGORY, Derek. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Malden, MA: Blackwell, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam, 1990.
- HOLLOWAY, John. *Change the World without Taking the Power: the Meaning of Revolution Today*. Londres: Pluto Press, 2002.
- ISASI-DÍAZ, Ada Maria. “Lo Cotidiano, Elemento Intrínseco de la Realidad”. In: FOURNET-BETANCOURT, Raúl (org.). *Resistencia y Solidariedad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 365-385.
- JONES, Christopher P. *Culture and Society in Lucian*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- MILLER, Clyde Lee. Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 37, 2003.
- NEEDHAM, Joseph. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El Tema de Nuestro Tempo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Mem Martins: Europa-América, 1988.
- PNUD. *Cooperação internacional numa encruzilhada: ajuda, comércio e segurança num mundo desigual* (Relatório de Desenvolvimento Humano), 2005. Disponível em:

<http://hdr.undp.org/en/media/hdr05_po_complete.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2008.

RANCIERE, Jacques. *Le Maître Ignorant*. Paris: Fayard, 1987.

ROBBINS, Bruce. “Not Without Reason: a Response to Akeel Bilgrami”, *Critical Inquiry*, 33 (3), p. 632-640, 2007.

SAMOSATA, Luciano. *The Works of Luciano of Samosata*. Oxford: Clarendon Press, 1905. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge, 1995.

———. *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

———. “Os Processos da Globalização”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002, p. 25-102.

———. *Um Discurso Sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 2003.

——— (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: ‘Um Discurso Sobre as Ciências’ revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

———; MENESES, Maria Paula G.; 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, p. 21-121.

———. *Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

———. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

———. “The World Social Forum and the Global Left”, *Politics & Society*, 36 (2), p. 247-270, 2008a.

———. “A Esquerda no Século XXI: as lições do Fórum Social Mundial”, *Oficinado CES*, 298, 2008b.

———. “If God were a Human Rights Activist: human rights and the challenge of political theologies”, *Law Social Justice and Global Development*, 1. Colectânea de Homenagem a Upendra Baxi, 2009.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “A Sabedoria do Idiota” In: ANDRÉ, João Maria; GÓMEZ, Mariano Alvarez (orgs.). *Coincidência dos Opostos e Concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2002, p. 67-98.

SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

ZAPPALA, Michael O. *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: an essay in literary and cultural translation*. Potomac, MD: Scripta Humanistica, 1990.

Encontros Culturais e o Oriente: um Estudo das Políticas de Conhecimento

—————
Shiv Visvanathan
—————

I

NUMA DE SUAS CONFERÊNCIAS, Johann Galtung menciona uma pintura exposta na ante-sala do falecido líder ganiano Kwame Nkrumah. Tratava-se de uma imagem gigante do próprio Nkrumah, libertando-se de correntes. Na imagem há trovões e raios no ar e, num dos cantos da pintura, estão três homens, três homens brancos. O primeiro é um capitalista, que carrega uma pasta. O segundo é um missionário, que segura uma Bíblia. O terceiro, de aparência dócil, carrega um livro cujo título quase não se consegue ler. O seu título é *Sistemas Políticos Africano* e o terceiro homem é um antropólogo.

A iconografia da imagem costumava perturbar-me. Nos anos 1970, quando dava as minhas aulas de antropologia política, esta imagem representava para mim um exemplo clássico do nacionalismo lutando contra as depredações do capitalismo ocidental, da cristandade missionária e da ciência colonial. Mas hoje a pintura parece antiquada, bolorenta e quase constrangedora. Os movimentos nacionalistas, que já foram considerados como libertadores, tornaram-se ditatoriais. As novas batalhas pela liberdade criaram estranhas

parcerias quando grupos comunitários lutam contra projetos de desenvolvimento e a globalização produz a sua comitiva de internacionalismo cívico. Há aqui uma política da memória que não permite a amnésia ou a inocência. A presença cultural de enormes diásporas indianas, chinesas e africanas altera a política dos encontros culturais, criando híbridos a partir de dualismos concorrentes.

Com efeito, a história dos encontros culturais não pode nunca ser lida através de registros simplistas. Tais encontros têm variado desde o banal e o surreal até o inimaginável. Eles integram tanto o sublime diálogo ‘Eu e Tu’, de Martin Buber, quanto o sinistro silêncio em relação a genocídios exemplificado pelo Rei Leopoldo no Congo Belga. Frente a esta dimensão e complexidade — e face à natureza política do tema que deu origem aos escritos de Gandhi, Tagore, Nirad C. Chaudhari, V. S. Naipaul e também de Fanon e Said — qualquer autor é obrigado a engajar-se em dois rituais preliminares: traçar um mapa de possibilidades e declarar sua posição política e acadêmica.

Modelos de Encontros

Genocídio Ecocídio	Museificação (Reserva)	Guetização (Apartheid)
Assimilação	Substituição (Substituição de importações pela Industrialização)	Hegemonia Imperial (Encontros Produtivos Primordiais)
Fundamentalismo	Milenarismo	Mistura Étnica
Hibridização diaspórica	Autonomia (Intercâmbio segmentado) a) Turismo b) Tráfico c) Difusão d) Transferência de Tecnologia	Pluralismo (Diálogo, Tradução, Florescimento)

Quando encarados sob o eixo do poder ou da economia, os encontros culturais produzem poderosos tratados sobre o Imperialismo ou o Colonialismo (veja-se o modelo apresentado acima). Eles recordam-nos que um dos custos do encontro entre Oriente e Ocidente foi o genocídio, a erradicação física de grandes massas populacionais, incluindo a extinção quase total das suas crenças, da sua música e dos seus modos de vida.¹ Este aspecto necrófilo dos encontros Oriente-Ocidente é capturado pelo paradoxo a que chamamos de

museu.

Para a mente ocidental, o museu é uma grande instituição humanitária, que reflete a sensibilidade ocidental para com as culturas do passado. Mas para o olhar oriental, o museu é quase que a racionalização da pirataria. Não é necessário fazer referência ao recente escândalo das esculturas de mármore do Parthenon.² Uma simples consulta aos arquivos nacionais indianos é suficiente para obter uma confirmação mais sistemática.

O geólogo e crítico de arte cingalês Ananda Kentish Coomaraswamy, citando um jornalista, questionava: “*Se Deus voltasse hoje e perguntasse a um homem ocidental civilizado onde estavam os astecas, os incas ou os aborígenes australianos, seria ele levado a um museu?*” (1947: 22).

Enquanto instituição, o museu representa o paradoxo dos encontros Oriente-Occidente apanhados no espartilho de metáforas evolutivas, que não apenas criaram uma hierarquia de culturas, como sancionaram a violência enquanto tática legítima contra os que foram rotulados de ‘primitivos’, ‘elementares’, ‘tradicionais’ ou ‘atrasados’. O museu incorporou a lógica do progresso que valoriza uma sociedade em detrimento da outra. Isto faz recordar uma história que Raimundo Pannikar contava numa das suas conversas extraordinárias. Era uma anedota sobre um encontro entre um norte-americano, do Texas, e um índio americano, membro de uma tribo. O texano comentava que tinha progredido muito mais do que o índio. O índio sorriu e retorquiu que estava feliz por ambos, já que cada um deles estava exatamente onde queria estar.

Coomaraswamy condenava o museu moderno enquanto encontro cultural porque ele o via como uma extensão e a corporificação da objetividade da ciência ocidental moderna, que cheirava a morte e a formol. O museu era um mero anexo do laboratório. Coomaraswamy lamentava que o museu representasse um encontro que preservava a música folclórica no exato momento em que destruía o cantor folclórico, e sugeria que o movimento nacional indiano deveria travar uma guerra de guerrilha contra a ideia do museu, porque ela corporificava uma curiosidade clínica sobre a morte e a mortalidade das culturas tradicionais que tinham encontrado o olhar ocidental.

II

Os aspectos necrófilos e hegemónicos dos encontros entre o Oriente e o

Ocidente têm sido narrados de maneira brilhante por antropólogos, marxistas e historiadores culturais. Um texto em especial, que enquanto discurso quase se apropriou dessa política da memória, é o *Orientalismo*, de Edward Said (2007 [1978]). De facto, é um tributo ao seu trabalho que o seu orientalismo — como mapa — ameaça abarcar o território. A descrição que Said fez do Oriente como uma carreira, uma construção, como um discurso hegemónico, tornou-se saber de compêndio, ensinado e celebrado em muitas universidades. Mas o Oriente não pode ser um texto congelado ou unilateral, nem mesmo nos termos propostos por Said. O presente dado por Said em *Orientalismo* demanda uma contrapartida, uma retribuição que compreenda a política da memória que ele tão habilmente criou. Graças a Said, não há mais inocência ou legitimidade afável em relação à obra orientalista.

Juntamente com os trabalhos de Chomsky e Zia-ud-din Sardar, o livro de Said ajuda-nos a compreender que o vírus ou o gene do orientalismo continua presente na política externa de muitas nações ocidentais. Ele ajuda-nos a compreender a gramática da política externa orientalista presente na violência no Vietnam, na Palestina ou até mesmo na lógica da divisão da Índia. O coeficiente genocida do orientalismo deve ser enorme. Há alguns anos, o poeta e escritor mexicano Octavio Paz cunhou o termo ‘silogismo cortante’ (1972). Octavio Paz inventou-o para fazer referência a conceitos banais abstratos, quase assépticos, como ‘progresso’, ‘desenvolvimento’, ‘revolução’, que — quando aplicados empiricamente como política —, apresentam custos enormes em termos de culturas destruídas e vidas perdidas. O orientalismo, como demonstrou Said, estava repleto de silogismos cortantes como punhais.

Todavia, o discurso orientalista exige múltiplas leituras. Ironicamente, uma das razões para esta diversidade de leituras é a própria carreira de Said que, de facto, não foi capaz de (re)conciliar as duas partes de seu eu intelectual. Os seus escritos sobre Conrad e a música ocidental permanecem paralelos aos seus estudos sobre a Palestina.

Edward Said é não apenas um palestino, é também um académico diaspórico. Juntamente com dezenas de outros académicos do Terceiro Mundo, como Gayatri Spivak, Stuart Hall, Ranajit Guha, Arjun Appadurai, Homi Bhabha, Tapan Roychaudhri, ele representa a formidável textualidade do saber do Terceiro Mundo nos Estudos Culturais nas universidades ocidentais. Enquanto intelectuais, eles são heróis não apenas para a comunidade académica do Terceiro Mundo, mas também para os indianos, cingaleses e paquistaneses

no Primeiro Mundo. Esta diáspora fornece um novo público, bem como uma nova imaginação. Com efeito, ela possibilita a criação de uma nova forma de orientalismo, uma carreira acadêmica que reinventa e medeia a Índia para o consumo não apenas do Ocidente, mas também para a nova geração de indianos, entre outros. A Índia é construída e consumida de uma nova maneira pelas crianças da diáspora, muitas das quais estão tão desconfiadas dela própria quanto qualquer orientalista estava, e igualmente presas aos estereótipos de pobreza, desenvolvimento, secularismo e Bollywood. Não apenas há um Ocidente em nós, há um ‘nós’ no Ocidente.

A diáspora e o seu impacto sobre os Estudos Culturais não foi reflexivamente compreendida. Nos nossos dias, o arquivo Orientalista está a ser criado não no Museu Britânico ou nos registros do Gabinete Indiano, mas nos campus das universidades norte-americanas, tendo as crianças da diáspora como consumidoras. Said comportou-se como um exilado. As suas reflexões sobre o exílio são comoventes, mas sua meditação enquanto ser diaspórico é vazia.

Há ainda uma segunda razão política, que tem a ver com a memória e a busca de alternativas. Os textos Orientalistas podem ser relidos fora de seu contexto hegemónico. A imaginação indiana em busca por alternativas pode usar o arquivo Oriental não apenas para procurar as formas tradicionais de produção de azul índigo, mas para pesquisar as imaginações alternativas que tais arquivos mantiveram vivas.

Basta considerar a carreira de um dos mais destacados historiadores indianos, Dharampal (2000), que demonstrou como a agricultura indiana era uma epistemologia alternativa à moderna ciência ocidental. É relevante apontar que a escavação que Dharampal fez nos arquivos foi um exercício orientalista: leu Reuben Barrow, H. W. Prinsep e William Jones enquanto testemunhas de um meio de vida alternativo.

De forma mais prosaica, a inquietação com o trabalho de Said provém de quatro fontes diferentes. Em primeiro lugar, o Oriente de Said encaixa-se melhor no Oriente da Arábia do que no Oriente da Índia. Os britânicos, especialmente sob o comando de Robert Clive e Warren Hasting, eram predadores, mas o orientalismo que eles criaram com a ajuda de James Mill, William Jones e H. W. Prinsep era de um tipo diferente (Inden, 1990). Este Orientalismo foi estabelecido dentro de um quadro de várias hegemonias concorrentes, com Ram Mohan Roy e outros modernistas reivindicando o

legado de Bacon, Newton e Locke, enquanto os primeiros orientalistas procuravam a hegemonia através da lei nativa.

Em segundo lugar, o orientalismo indiano, através do notável dinossauro intelectual que é a Sociedade Asiática de Bengala, tentou criar uma moldura diferente para a ciência ocidental. A tentativa por parte da Sociedade de representar todo o conhecimento e aproximar o amador e o especialista, mesmo se quixotesca, simboliza uma das grandes experiências do holismo. A Sociedade Asiática, enquanto encontro cultural entre Oriente e Ocidente, fez emergir a excitação das grandes descobertas em linguística, uma celebração obscurecida pelo provincianismo de Mill e Macaulay, que viam no Oriente uma civilização derrotada, pronta a ser apropriada enquanto objeto de museu, e nunca como uma temática acadêmica de uma universidade moderna.

Em terceiro lugar, o orientalismo indiano tinha um duplo, de que o orientalismo arábico carecia: a imaginação orientalista indiana, enquanto discurso hegemônico dividido, rivalizava com o poder intelectual da Teosofia,³ coisa que o orientalismo noutros lugares pôde ignorar. A imaginação teosófica enfatizava a fraternidade intelectual de todas as civilizações e de todas as pessoas. Tratava-se de uma busca por conhecimentos marginais e ocultos, e também por um outro Ocidente, um Ocidente derrotado que as imaginações ocidentais dominantes tinham suprimido. Entre a Teosofia e o orientalismo de Jones e Prinsep, encontrava-se a crítica cultural da ciência e da medicina ocidentais, que ainda hoje constitui um dos mais importantes registros daquele encontro cultural.

A descoberta ocidental da existência de um modelo pluralista de medicina recebeu o seu poder intelectual neste período. Estes debates forneceram um ímpeto tremendo à crítica feminista da ciência e da medicina no Ocidente. A Teosofia tornou-se um conduto, um terreno, uma fonte perene de metáforas através das quais o feminismo ocidental podia encontrar os princípios ‘orientalistas’ para uma crítica da ciência. As feministas pediram emprestado à Teosofia não apenas a crítica à violência vivissecionista da ciência moderna, mas também a pluralização de corpos, para além da metáfora dominante do corpo mecânico. As ideias teosóficas de ‘reencarnação’, do corpo oculto, do corpo ‘histérico’, proporcionaram uma defesa do feminismo através de metáforas que não estavam disponíveis à imaginação secularista ocidental (Nandy e Visvanathan, 1990).

A Teosofia era, obviamente, um espaço de discurso bidirecional. Os teosofistas trabalharam pela revitalização do budismo em Ceilão. Os textos teosóficos, incluindo a tradução do *Gita*,⁴ foram verdadeiros grãos para o moinho da imaginação gandhiana. Na África do Sul, Gandhi contou com o apoio da amizade de teosofistas — como Polak — que ajudaram a manter a *Phoenix Farm*.⁵

A Teosofia também alimentou as mais excêntricas fagulhas da imaginação nacionalista na Irlanda. De imediato somos obrigados a pensar na genialidade de William Butler Yeats. Yeats, AE (George Russell) e Bernard Shaw eram todos eles teosofistas, beligerantes ou comprometidos. De fato, se T. S. Eliot pediu alguma coisa emprestada à imaginação orientalista, Yeats, com suas ideias do círculo e do oculto, possuía uma imaginação essencialmente teosofista, uma mente que procurava raízes no outro Ocidente que a Teosofia tentava desesperadamente manter vivo. Incidentalmente, Yeats traduziu poemas de Tagore.

O outro do Ocidente, no período colonial, provinha de três canais diferentes — os Trópicos, o Oriente e a Teosofia. Poderia ainda ser acrescentado à lista o encontro missionário com as religiões indianas. O Hinduísmo que o Ocidente encontrou foi de sua própria invenção, construída ao redor de sua própria gramática da cristandade. Os britânicos procuravam um equivalente para a Bíblia e encontraram-no *Gita*. O Hinduísmo que os britânicos consumiram foi, em parte, de sua própria criação, mas teve um impacto fascinante na imaginação ocidental. O Ocidente encontrou no *Mahabharata* um texto mais complexo do que o da *Ilíada* ou da *Odisseia*, um modelo de guerra, de ética, conflito e destino que continua a fascinar qualquer um. Testemunhos disso são o impacto do filme *Mahabharata*, de Peter Brooks, ou a citação do *Gita* proferida por Robert Oppenheimer aquando da explosão da primeira bomba atômica (Jungk, 1958). O cenário triplo dos Trópicos, do Oriente e do Oculto teosófico garantiu um campo fértil de experimentações mentais à medicina, à poesia e à ciência, alimentando o movimento das sufragistas e a escrita criativa de poetas desde Eliot a Octavio Paz. Em paralelo, os paradigmas científicos mecanicistas da época beneficiaram dos trabalhos de J. C. Bose. Até hoje os matemáticos ocidentais permanecem intrigados pelo génio matemático de Srinivasa Ramanujan. Temos de nos recordar também da perplexidade de Hardy, matemático inglês, ao ouvir Ramanujan explicar-lhe, pacientemente, que tinha visto os seus teoremas num sonho, à medida que a deusa Namakkal ia

desenrolando a língua.

Finalmente, a própria Índia foi o local, o cenário para toda uma geração de mentes inglesas, europeias e americanas. Estas imaginações excêntricas viram na Índia um teatro de possibilidades que o Ocidente tinha perdido ou suprimido dentro de si mesmo. As suas ideias sobre a Índia e as pesquisas que aí levaram a cabo deram origem ao que poderia ser chamado de ‘Outros colonialismos’ ou ‘Outros orientalismos’, tentativas de sustentar o Ocidente recessivo na Índia. As mais profundas experiências nessa direção têm a sua origem nas pesquisas de três cientistas — Patrick Geddes, Albert Howard e J. S. Haldane.

III

Sustentando um Ocidente recessivo — Geddes

Patrick Geddes (1854-1932) foi um grande biólogo, ecologista e urbanista que, juntamente com seu ‘protegido’ Lewis Mumford, continua a ser uma das mais interessantes imaginações dissidentes do século XX. Como educador, biógrafo, jardineiro e pacifista, Geddes via na Índia uma metáfora do que o Ocidente havia perdido. Uma figura quixotesca, mais confortável no meio da imaginação nacionalista do que com o Departamento para as Colônias, Geddes desenvolveu mais de vinte planejamentos urbanos (nenhum dos quais foi implementado), e lecionou num curso de verão em Darjeeling, juntamente com J. C. Bose, o cientista, e Rabindranath Tagore, o poeta. É necessário admitir que o encontro de Geddes com Gandhi não foi empolgante. Geddes escreveu uma carta a Gandhi sugerindo que os seus encontros poderiam ter como modelo a *ágora* grega, mas não está claro se Gandhi reagiu positivamente a tal sugestão. A despeito disso, Geddes era, em geral, um mestre do encontro cultural, um sociólogo capaz de desenvolver uma perspectiva crítica ampla e recíproca.

Geddes via a colônia como um mundo tropical, ampliando as patologias do Ocidente. Ele defendia que havia algo de irreal na difusão extraordinária do inglês como meio educativo na Índia. Percebeu a calamidade de um sistema que estava “*a tentar transformar príncipes em crianças de escolas públicas, sábios em graduados com louvor, babus⁶ em secretários mal remunerados e camponeses em proletários*” (Geddes, 1904: 19). Não obstante, Geddes previu que o movimento nacionalista, no próprio momento de protesto, estava a

alimentar a tragédia, através da sua interpretação da situação. Geddes acreditava que o conflito não era entre o Oriente e o Ocidente; e acrescentava que os desenvolvimentos da ciência tinham criado as condições para a recuperação de um segundo Ocidente — o Ocidente outro da ecologia vitalista, ultrapassando o colonialismo reducionista e mecânico do primeiro Ocidente. Para Geddes, a reestruturação da universidade indiana tinha de acontecer através de um diálogo com este outro Ocidente. A universidade indiana do futuro tinha de compreender sua genealogia enquanto sistema de conhecimento.

Geddes argumentava que a vocação da universidade, enquanto organismo, refletia o diálogo, frequentemente violento, entre as noções concorrentes de conhecimento e de pedagogia existentes no seu ambiente. O sucesso da universidade residia em fornecer uma síntese funcional. A própria universidade medieval gerou-se na tentativa de reconciliar a doutrina da igreja cristã com a recuperação de Aristóteles. Em paralelo acontecia o diálogo dos sistemas médicos, no qual médicos de diversas fés vinham comparando não apenas os seus remédios, mas também as suas doutrinas. A universidade medieval tornou-se na universidade renascentista ao incorporar “*as novas aprendizagens dos gregos exilados, a nova astronomia dos hereges perseguidos e os resultados da nova arte de impressão de académicos e artesões errantes*” (Geddes, 1904: 3). A universidade renascentista transformou-se depois no sistema germânico contemporâneo. Para Geddes, portanto, nenhuma universidade estaria completa sem os seus académicos dissidentes: a relação entre eles garantia a ambos estabilidade e mutação.

A Índia, como Geddes enfatizava, enfrentava um desafio similar na reconstrução de suas universidades. Ao invés de importar mecanicamente a universidade ocidental, seria necessário inovar, contrapondo a esta as possibilidades civilizacionais inerentes aos sistemas indígenas de medicina, agricultura, direito ou arquitetura. A tragédia residia no facto de a Índia não ter conseguido responder positivamente ao desafio de criar uma universidade pós-germânica que desenvolvesse novas noções de biologia, de direito e de medicina; ao invés disso havia produzido universidades pré-germânicas de segunda mão em Calcutá, Madrasta e Bombaim. Tais universidades eram incapazes de responder criativamente às possibilidades de seu ambiente e estavam reduzidas a serem meras máquinas de certificação. O que valia para a universidade valia para o cientista.

Numa dada ocasião Geddes referiu que não era contrário à ida de indianos

ao exterior por razões científicas, mas alertou contra o poder insidioso do pensamento ocidental:

Deixe-se o estudante indiano vir a nós de todas as maneiras [...] embora pense que é apenas para serem uma reprodução mais ou menos fiel de nós mesmos, seja nos desportos ou em jogos, como funcionário subalterno ou convertido, mesmo que ele consiga superar o nosso ideal. O Príncipe Ranjitsinghi é muito bem-vindo; ele só nos fez coisas boas; elevou a estima e o respeito popular pela Índia entre os homens comuns, muito mais do que um novo Buda teria feito. Nós admiramos o saxão Ivanhoe por ter derrotado os campeões normandos nos seus próprios torneios. Apesar disso, Ivanhoe, disfarçando-se numa cultura estrangeira semelhante às suas mais profundas tradições e mais altas aspirações foi [...] o primeiro snobe, o primeiro exemplo equivocado da sua própria cultura (Geddes, 1918).

Assim, para Geddes havia dois Ocidentes: o Ocidente anacrónico da era mecânica-colonial, e o Ocidente renovado, vitalista e ecológico. O *swadeshismo*,⁷ como ele próprio indicava, ignorava as ciências neotécnicas e, no próprio momento do seu protesto, internalizava as categorias da mente mecânica.

É interessante apontar que tanto Geddes como Tagore, nos seus esquemas para uma nova universidade internacional, argumentavam de modo similar. O biólogo, enquanto cientista, ecoava o poeta na sua concepção de universidade, se não em todos os detalhes, pelo menos na visão geral.

Tagore acreditava que a universidade moderna, enquanto representação coletiva, incorporava a mundivisão fundamental da civilização ocidental (Tagore, 1913). Ele sentia que o Oriente não possuía qualquer instituição equivalente. E assim tentou construir um centro deste tipo em Santiniketan, insatisfeito com um *swadeshismo* que se contentasse com uma visão voyeurista da universidade ocidental. Tagore argumentava que, antes que o diálogo entre Oriente e Ocidente pudesse acontecer, deveria haver um centro intelectual que encarnasse o espírito do conhecimento no Oriente, refletindo cada uma das suas grandes civilizações. Somente a partir da existência de uma tal instituição poderia a interação entre Oriente e Ocidente ser equitativa, possibilitando a reciprocidade dialógica e a exploração da diferença.

Tagore argumentava que cada universidade era a corporização de um conjunto arquetípico. A universidade ocidental, enquanto microcosmos da *civitas*, refletia a mente da cidade. Todavia, na Índia, a civilização estava associada à floresta, “*tendo adquirido o seu carácter distintivo fruto da sua origem e do seu ambiente*” (Tagore, 1913). O seu intelecto buscava a harmonia espiritual com a natureza, ao passo que a mente da cidade visava subjugar-la,

estendendo as suas muralhas ao redor de suas aquisições. O sábio ermitão que habitava a floresta não estava interessado em adquirir e dominar, mas em compreender e alargar sua consciência ao crescer com, e em, o ambiente que o rodeava. Mesmo quando a floresta primordial foi cedendo espaço à fazenda e à cidade, “*o coração da Índia recordava com adoração o supremo ideal da auto-realização fatigante e da dignidade simples do eremitério na floresta*” (Tagore, 1913).

Tagore previu que o diálogo das duas universidades seria entre uma ciência da cidade e uma ciência da floresta, entre um modo de ser que visava a harmonia com a natureza e um modo de fazer que procurava possuí-la.

Sem negar quer o poder da ciência ocidental, quer o dinamismo da universidade ocidental, Tagore sentia, contudo, que o diálogo de conhecimentos só poderia começar quando as diferenças fossem entendidas e reconhecidas. Foi com espírito similar que Geddes tentou empreender um retorno a uma visão agrícola da ciência, a uma biologia que substituísse a hegemonia da máquina como metáfora reificada. A carta de Geddes à Irmã Nivedita sobre sua ideia para um futuro Instituto Indiano de Ciência em Bangalore poderia ter sido escrita por Tagore. Um chegou ao vitalismo através da poética de uma folha, através do entendimento das implicações da floresta enquanto significado; o outro através de uma visão sinótica que buscava a comunhão com as tendências vitalizadoras da ciência. É neste contexto que a perspectiva de Geddes sobre a universidade indiana deve ser encarada.

Vocês buscam a riqueza através da pobreza, através da simplicidade. Nós buscamos o domínio do homem e da besta; vocês conhecem o espírito que há neles. Na ciência, somos nós que dissecamos o corpo, somos nós que classificamos e nomeamos as plantas, mas é o estranho simbolismo do interior dos vossos templos que primeiro e mais completamente irradiou o segredo do crescimento e o renascimento de todas as coisas vivas — para nós, a forma exterior da vida e da morte, para vocês, os mistérios interiores. Nós podemos contar-vos a evolução com detalhes concretos, como a do cavalo a partir do desengonçado tapir, da flor a partir da humilde semente; mas vocês captaram a primeira inspiração de Brahma; a antítese do anabolismo e do catabolismo com os seus detalhes fisiológicos e as suas consequências.

O nosso mundo é a destreza do especialista moderno, mas no vosso tem estado o sentido cósmico. Com a renovação de vossa própria poesia, da vossa própria filosofia, acontece a renovação da vossa ciência anciã, alarga-se a inspiração e o aprofundamento do nosso pensamento ocidental, mais intenso mas menos profundo (Geddes, 1904: 17).

Os planos geddesianos para a universidade pós-germânica nunca foram concretizados. Os nacionalistas Swadeshi destruíram as suas esperanças de construir a nova Universidade de Banaras. A Universidade Central de Indore

permaneceu um sonho não realizado. O diálogo entre Geddes e Tagore não continuou por muito mais tempo. Pouco depois ele mudou-se para a Palestina para trabalhar nos planos para a Universidade de Israel. Mas a visão ecológica do mundo continua a ser extraordinariamente relevante nos dias de hoje, particularmente a sua visão sobre a cidade.

Howard e a agricultura

Se Geddes representava uma tentativa de sustentar um mundo neo-vitalista e pós-germânico na Índia, os anos de Albert Howard no país foram dedicados à criação de elementos de discurso sobre o cultivo orgânico. Juntamente com o *Farmers of Forty Centuries* de F. H. King (1911), *Um Testamento Agrícola*⁸ de Howard (1943) permanece uma obra de referência dos encontros culturais relativos à agricultura. O texto de King constitui uma celebração clássica da agricultura chinesa e da sua atitude face ao desperdício. Foi a compreensão que Howard teve da agricultura indiana que acabou por o levar a desafiar o Crime de Justus Liebig — a obsessão ocidental por fertilizantes sintéticos —, que Howard apelidou de mentalidade NPK.⁹

A carreira de Albert Howard na Índia compreende três fases distintas: ele foi para a Índia, para Pusa, na qualidade de Botânico Economista Imperial em 1904; em 1928 mudou-se para Indore, onde encabeçou o novo instituto agrícola, e regressou a Inglaterra em 1931, para popularizar a sua ideia de agricultura orgânica.

Um Testamento Agrícola foi uma notável antropologia da agricultura indiana. Diferentemente do químico de laboratório ocidental oficial, o agricultor indiano via o solo como algo vivo, como um ato de confiança, que ele tinha de utilizar, mas depois devolver sem danos à geração seguinte. A ode de Howard ao húmus é uma celebração de uma forma diferente de agricultura. Foi um grande estudo comparativo de três civilizações — China, Índia e Ocidente — centrado na atitude de cada cultura em relação ao solo e à saúde. O equivalente contemporâneo mais próximo que se pode invocar são os seminários de Hans Jenny na Universidade da Califórnia (Visvanathan, 1997: 90). Jenny entrava na sala de aula com uma coleção de slides e pedia aos estudantes para identificarem as imagens que iam sendo projetadas no ecrã. Os estudantes respondiam que se tratava de pinturas de Monet ou de trabalhos de outros

impressionistas. Jeny sorria e respondia com ironia que os slides correspondiam a diferentes espécies de solo, falando depois sobre os direitos do solo. Foi exatamente esta perspectiva que Howard articulou em *Um Testamento Agrícola*, uma visão clássica da cultura como agricultura. O trabalho de Howard conheceu um fraco impacto em Inglaterra depois das duas guerras, mas ajudou a inspirar J. I. Rodale e o movimento da agricultura orgânica nos EUA.

Haldane e a genética

Ainda mais intrigante em vários aspectos é J. B. S. Haldane e os seus encontros com a Índia. A história da peregrinação ou da viagem de Haldane pela Índia já foi contada três vezes, e cada uma delas de maneira brilhante. A primeira consiste nalgumas páginas contidas na biografia que Ronald Clark (1968) escreveu sobre Haldane; a segunda são as memórias de Dronamaraju (1968) sobre seu professor; a terceira é a interpretação fascinante das duas narrativas em “*Porque Haldane foi para a Índia?*”,¹⁰ de Francis Zimmerman (1996).

John Burdon Sanderson Haldane (1892-1964) foi um grande cientista, um marxista e um dos fundadores da genética das populações. Antes de imigrar para a Índia, em 1957, fora titular da Cadeira Weldon de Biometria no University College, em Londres. Já na Índia, inicialmente ensinou no Instituto Estatístico Indiano em Calcutá, tendo passado, durante um curto período, pelo Conselho pela Ciência e Pesquisa Industrial (CSIR), antes de criar o seu próprio laboratório em Bhubaneshwar, no estado indiano de Orissa.

Zimmerman observa que a causa aparente da partida de Haldane da Inglaterra foi a sua objeção à Crise de Suez. O próprio Haldane ajudou a alimentar o folclore em relação a este evento, ao protagonizar ruidosas atitudes de protesto no aeroporto, antes de seu embarque. Encenando para a imprensa, ele afirmou raivosamente que abandonava a sua terra natal como forma de protesto pelos assassinatos em massa perpetrados em Port Said. Zimmerman aponta que a Crise de Suez foi uma mera coincidência política, pois Haldane já tinha, então, praticamente negociada a sua nomeação na Índia.

As reminiscências de Dronamaraju têm um caráter mais anedótico do que analítico. Elas são um tributo despretensioso de um aluno para com o seu professor, uma história dos últimos anos em Bhubaneshwar. Não obstante, como

argumenta Zimmerman, estas reminiscências contêm pistas significativas. Dronamaraju testemunha que Haldane afirmava que a parte inovadora da obra de Darwin era não a teoria da evolução, mas o seu trabalho sobre a fisiologia das plantas. Num conjunto famoso de seminários, publicados sob o título *A Unidade e a Diversidade da Vida* (1965),¹¹ Haldane, agora firmemente enraizado na Índia, enfatizava que o conceito principal de Darwin não era a evolução, mas a diversidade. A evolução poderá ter sido mais importante numa cosmologia cristã, que acentua a descontinuidade entre o humano e o animal, mas, numa comunidade Taoísta ou Hindu, onde os animais têm direitos e até deveres, a diversidade pode, do ponto de vista político, ser muito mais vital e central. Para Dronamaraju, Haldane tinha-se tornado ‘Hindu’, desafiando o “*dualismo entre o corpo e a mente, entre animais e humanos — uma doença que contaminava o pensamento ocidental desde há milénios*” (Zimmerman, 1996: 287).

Francis Zimmerman, um indólogo francês conhecido pelo seu estudo clássico da Ayurveda, apresenta uma terceira leitura dos motivos que levaram Haldane à Índia. Ele aponta uma razão política: não a política do Suez ou do Marxismo, mas um protesto mais profundo contra a política do conhecimento no Ocidente. A Índia fornecia tanto os conceitos quanto o espaço para uma axiomática diferente da biologia.

Zimmerman refere que Haldane era um dissidente solitário, determinado a encontrar alternativas para a construção da biologia. Aqui, duas tendências são bastante óbvias. Em primeiro lugar, Haldane opunha-se determinantemente ao Darwinismo Social, dominante no Ocidente daquela altura, que propagava a sobrevivência bruta do mais apto. Em segundo lugar, a sua opção pela biologia populacional, privilegiando uma abordagem que enfatizava o universal, contrariava também a ideologia individualista da época. A população transcendia os indivíduos. Em viagens anteriores, Haldane já se havia impressionado com a diversidade da Índia. A Índia era um exemplo clássico do país do polimorfismo. Haldane tinha expressado sua afinidade com Gandhi, com o Hinduísmo e a não-violência, mas as intuições iniciais uniram-se à biologia de Haldane para criar uma ciência diferente.

Haldane via a teoria darwinista como um motor a dois tempos, integrando a variação e a seleção natural. As interpretações dominantes da biologia enfatizavam a seleção natural, ao mesmo tempo que também reduziam a teoria darwinista a uma perspectiva economicista e utilitária da natureza, onde a

aptidão acentuava a seleção. A leitura que Haldane fez de Darwin, na Índia, criou as condições para a emergência de uma atmosfera alternativa para a biologia.

Desafiando a brutalidade da noção do mais apto como um valor seletivo, Haldane defendia que a aptidão não poderia ser equiparada à adaptação a uma dada condição ambiental. No seu estudo clássico sobre a cauda do pavão, Haldane argumenta contra a biologia utilitarista: “*Nenhuma pessoa irá contestar que, à exceção de ter induzido aos Hindus a considerá-lo sagrado, a cauda suficientemente incômoda do pavão não representa qualquer vantagem para ele*” (Haldane, 1932: 119-20). Ao desvendar a questão, Zimmerman mostra como os pavões, o Hinduísmo, a biologia populacional, a diversidade e a Índia se tornaram os mitemas para uma nova problemática da biologia. Este artigo não permite uma elaboração mais completa sobre este tema, mas está claro que a Índia, enquanto local, enquanto campo de conceitos, ajudou a criar uma abordagem dissidente para a biologia, e é exatamente isto que eu gostaria de enfatizar.

Os historiadores têm salientado a Índia exótica, a Índia colonial de encontros cruciais, mas o que emerge a partir de meus exemplos é que a Índia ajudou a criar uma academia dissidente para a imaginação ocidental. Assim como as universidades do Ocidente não poderiam ter crescido sem absorver o conhecimento das academias dissidentes, a cultura do Ocidente não poderia ter crescido sem estes encontros recorrentes com a Índia. O Ocidente, enquanto paradigma, tem fios distintivamente indianos no trançado e na textura de sua imaginação. Não é sequer necessário um Hobson-Jobson¹² para testemunhá-lo.

IV

Ao acompanhar a carreira de três grandes biólogos, procurei demonstrar como a Índia ajudou a criar uma tessitura diferente para a biologia ocidental. Enfatizei a biologia porque as narrativas convencionais do encontro cultural encaram o baile de máscaras do imperialismo como um debate apenas sobre a arte, a arquitetura e o direito da Índia. A biologia oferece tanto um complemento, como um antídoto a tais perspectivas. Também gostaria de enfatizar que o encontro cultural do Ocidente na Índia não se limitou apenas à transferência de tecnologia ou à pirataria organizada da Companhia das Índias Orientais. Também incluiu a maneira como a Índia serviu de transformador

linguístico, redefinindo continuamente as alegorias que estão na base da identidade ocidental.

Este argumento pode ser estabelecido analisando, em primeiro lugar, a natureza dos romances policiais e, em segundo lugar, a apropriação criativa que foi feita de Gandhi.

Deixem-me antes de tudo sublinhar que o romance policial, tal como se constitui em Agatha Christie, Arthur Conan Doyle, G. K. Chesterton e P. D. James, é uma criação patentemente Cristã. Enquanto estrutura narrativa, o romance começa com uma ruptura da ordem social, seja através de um assassinato ou de um roubo. Todo o indivíduo é encarado como suspeito até ao último capítulo, quando o romance completa a sua passagem da desordem à ordem. No último capítulo, o detetive que se tinha vindo a encontrar com todos os suspeitos reúne-se com estes ao redor de uma mesa. A semelhança com a Última Ceia é assombrosa: o Detetive representa Deus e o cientista.

O que é intrigante a respeito do romance policial, enquanto género literário, é sua noção de bem e de mal. O bem e o mal exigem metáforas e o que eu gostaria de sugerir é que, pelo menos em dois casos clássicos, tais metáforas foram extraídas de estoques indianos. Afinal, onde estaria Sherlock Holmes sem os Trópicos e sem a colónia? Isso torna-se ainda mais claro na criação do Padre Brown¹³ de G. K. Chesterton. Chesterton é incapaz de exaurir a racionalidade da religião ou da ciência sem eliminar o encantamento da Teosofia oculta, ou ainda de fazer uma releitura da colónia e dos Trópicos. Infelizmente, a Índia é uma fonte de subterfúgio para eludir o que é considerado verdadeiramente importante nestes romances policiais, mas a nível inconsciente, é ela quem cria a gramática para uma imaginação mais ampla, sem a qual o romance policial teria ficado empobrecidamente limitado a Oxford e Cambridge.

Com efeito, a maneira mais simples para compreender isto é considerar a ficção científica. Enquanto género, a noção de mal presente na ficção científica é superficialmente adolescente, repleta de alienígenas e marcianos que nos parecem estranhamente familiares. Nas histórias de ficção científica o mal não é um ente polivalente, em parte porque o futuro não se beneficia do Oriente como imaginação. Nem mesmo apelar às histórias medievais mal recauchutadas ajudaria muito. Lamentavelmente, há uma dupla tristeza — tristeza que também devo qualificar.

A literatura indiana está desprovida de ficção científica. É uma estranha

ausência. Provavelmente, as únicas duas contribuições fortuitas são o facto do Capitão Nemo, personagem de Júlio Verne que era minha alegria na infância, ser, na verdade, um príncipe indiano que abandonou a terra natal após a ‘*Revolta dos Cipaiois*’,¹⁴ de acordo com a denominação arcaica de Verne. Em segundo lugar, o fato do clássico ET de Steven Spielberg estar baseado numa história de Satyajit Ray.¹⁵ Infelizmente, quando o filho de Ray a produziu como filme, redundou num fracasso.

Chegamos agora a Gandhi, em especial ao consumo de Gandhi depois de 1947.

Lamentavelmente, após a Independência, foi fora da Índia que Gandhi se tornou uma importante fonte de inovação. Dentro do país, ele tornou-se uma espécie de capital simbólico congelado, a ser articulado ao redor de uma gramática oficial e de uma mnemónica politicamente correta. No exterior, Gandhi inspirou Steve Biko na África do Sul, Lanza Vasto na França, Bayard Rustin e Martin Luther King nos EUA, e Fritz Schumacher na Inglaterra. Há improvisação na imaginação gandhiana fora do país e um embalsamento geral dela na Índia. A imaginação gandhiana também criou o filme de Richard Attenborough. É interessante observar que o Gandhi cinematográfico é encarado e consumido através do olhar ocidental. Gandhi é lido através de C. F. Andrews, de Polak, de Madeline Slade, da fotógrafa Margaret Bourke-White, do jornalista que cobriu a Marcha do Sal, do juiz branco que o saudou e o sentenciou. O indiano Gandhi é consumido e construído através de olhos ocidentais. Com efeito, o filme de Attenborough tornou-se uma fábula para a forma como o Oriente é consumido e construído hoje em dia.

É necessário encarar uma questão final. O que pode a Índia, enquanto fragmento daquela construção ‘o Oriente’, proporcionar na atualidade? Confrontamo-nos com a ironia de o próprio turismo indiano estar a orientalizar esse nosso legado. O que um dia foi uma peregrinação penosa está crescentemente a ser exotizada e apresentada como uma possibilidade turística para a classe média. Felizmente, a Índia não pode ser reduzida a TI’s¹⁶ e ao caril. Se a Índia pode proporcionar alguma coisa, eu acredito que seja a heurística da nossa civilização enquanto modelo de pluralidade, diversidade e complexidade. Numa época em que a identidade está a tornar-se oficialmente singular, a agricultura desesperadamente monocultural e a cultura empobrecidamente homogénea, o que a Índia pode oferecer é o carnaval das

suas ‘confusões’, que representa uma ordem diferente de pluralismos, ultrapassando a assimilação, a conversão, a redução, a confusão ou a mistura. A Índia, como uma provedora de ideias onde nenhuma delas morre e em que tudo é compostado, oferece um novo bem comum intelectual de experiências e heurísticas.

O biólogo americano Wes Jackson alertou-me de maneira brilhante e brutal durante uma conversa. Ele afirmou: “*É triste que vocês, indianos, pensem que os EUA são uma sociedade dotada de informação muito sofisticada e que a Índia é um país em desenvolvimento com baixa informação. Como você referiu, vocês têm 40.000 variedades de arroz e nós somos uma sociedade que reduziu 165 variedades de maçã a apenas seis*” (Jackson, 1987). Actualmente, num mundo onde Johnny Appleseed¹⁷ está sem lar, a diversidade da Índia, a sua etnicidade e o seu pluralismo podem ainda fornecer convites para novos encontros culturais, uma heurística para re-Orientar a imaginação do Ocidente.

Referências bibliográficas

- CLARK, Ronald. J. B. S.: *the Life and Work of J. B. S. Haldane*. Londres: Hodder & Stoughton, 1968.
- COOMARASWAMY, Ananda K. *The Bugbear of Literacy*. Londres: Dennis Dobson, 1947.
- DHARAMPAL. *Indian Science and Technology in the Eighteenth Century*. Mapusa: Other Indian Press, 2000.
- DRONAMARAJU, K. R. *The Life and Work of J. B. S. Haldane with Special Reference to India*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1968.
- GEDDES, Patrick. *On Universities in Europe and India: Five Letters to an Indian Friend*. Madrastra: National Press, 1904.
- GEDDES, Patrick. *The Proposed University for Central India at Indore*. Indore: Holkar State Printing Press, 1918.
- HALDANE, John Burdon Sanderson. *The Causes of Evolution*. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1932.
- . *The Unity and Diversity of Life*. Nova Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, 1965.
- HOWARD, Albert. *An Agricultural Testament*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1943.
- INDEN, Ronald. *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- JACKSON, Wes. *Altars of Unhewn Stone*. São Francisco: Northpoint Press, 1987.
- JUNGK, Robert. *Brighter Than a Thousand Suns*. Harmondsworth: Middx, Penguin Books, 1958.
- KING, F. H. *Farmers of Forty Centuries*. Madison, WI: Mrs. F. H. King, 1911.
- NANDY, Ashis; VISVANATHAN, Shiv. “Modern Medicine and its Non-modern Critics: a Study in

Discourse”. In: APFFEL-MARGLIN, Frédérique; MARGLIN, Stephen (orgs.). *Dominating Knowledges: Development, Culture, and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 145-184.

PAZ, Octavio. *The Other Mexico*. Nova Iorque: Grove Press, 1972.

SAID, Edward W. [1978]. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1972.

TAGORE, Rabindranath. *Modern Review*, XIV, July 1913. (Mimeo).

VISVANATHAN, Shiv. *A Carnival for Science*. Deli: Oxford University Press, 1997.

ZIMMERMAN, Francis. “Why Haldane Went to India: Modern Genetics in Quest of Tradition”. In: APFFEL-MARGLIN, Frédérique; MARGLIN, Stephen (orgs.). *Decolonizing Knowledge*. Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 279-305.

O lugar e o cotidiano

Milton Santos

Introdução

Nas atuais condições de globalização, a metáfora proposta por Pascal¹ parece ter ganho realidade: o universo visto como uma esfera infinita, cujo centro está em toda parte... O mesmo se poderia dizer daquela frase de Tolstoi, tantas vezes repetida, segundo a qual, para ser universal, basta falar de sua aldeia...

Como nos lembra Michel Serres, “nossa relação com o mundo mudou. Antes, ela era local-local; agora é local-global”. Recorda esse filósofo, utilizando um argumento aproximativamente geográfico, que “hoje temos uma nova relação com o mundo, porque o vemos por inteiro. Através dos satélites, temos imagens da Terra absolutamente inteira”.²

Na verdade, a globalização faz também redescobrir a corporeidade. O mundo da fluidez, a vertigem da velocidade, a frequência dos deslocamentos e a banalidade do movimento e das alusões a lugares e a coisas distantes revelam, por contraste, no ser humano, o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante de um universo difícil de apreender. Talvez, por isso mesmo, possamos repetir com Edgar Morin que “hoje cada um de nós é como o ponto singular de um holograma que, em certa medida, contém o todo planetário que o contém” (1990, p. 44).

Os lugares, deste ponto de vista, podem ser vistos como um intermédio entre o Mundo e o Indivíduo como nos lembra Zdravko Mlinar (1990, p. 57), para quem a lógica do desenvolvimento dos sistemas sociais se manifesta pela unidade das tendências opostas à individualidade e à globalidade.

Essa é uma realidade tensa, um dinamismo que se está recriando a cada momento, uma relação permanentemente instável, e onde globalização e localização, globalização e fragmentação são termos de uma dialética que se refaz com frequência. As próprias necessidades do novo regime de acumulação levam a uma maior dissociação dos respectivos processos e subprocessos, essa multiplicidade de ações fazendo do espaço um campo de forças multicomplexo, graças à individualização e especialização minuciosa dos elementos do espaço: homens, empresas, instituições, meio ambiente construído, ao mesmo tempo em que se aprofunda a relação de cada qual com o sistema do mundo.

Cada lugar é, à sua maneira, o mundo. Ou, como afirma Maria Adélia de Souza (1995, p. 65), “todos os lugares são virtualmente mundiais”. Mas, também, cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais. A uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade. É a esse fenômeno que Georges Benko (1990, p. 65) denomina “*glocalidade*”, chamando a atenção para as dificuldades do seu tratamento teórico. Para apreender essa nova realidade do lugar, não basta adotar um tratamento localista, já que o mundo se encontra em toda parte. Também devemos evitar o “risco de nos perder em uma simplificação cega”, a partir de uma noção de particularidade que apenas leve em conta “os fenômenos gerais dominados pelas forças sociais globais” (Benko, p. 65).

A história concreta do nosso tempo repõe a questão do lugar numa posição central, conforme, aliás, assinalado por diversos geógrafos. Fischer (1990, p. 73), por exemplo, refere-se à “redescoberta da dimensão local”. Impõe-se, ao mesmo tempo, a necessidade de, revisitando o lugar no mundo atual, encontrar os seus novos significados. Uma possibilidade nos é dada através da consideração do cotidiano (Buttimer, 1976; Garcia, 1992; Damiani, 1994). Esta categoria da existência presta-se a um tratamento geográfico do mundo vivido que leve em conta as variáveis de que nos estamos ocupando: os objetos, as ações, a técnica, o tempo.

1. Atividade racional, atividade simbólica e espaço

É largamente conhecida a tipologia da ação social proposta por Weber, segundo a qual se podem distinguir uma atividade racional visando a um fim prático e uma atividade comunicacional, mediada por símbolos. Jünger Habermas (1968, 1973, 1981, 1987) e outros autores retomaram essa questão, em extensão e profundidade, para realçar o papel da interação na produção dos sistemas sociais. Partindo dos fenômenos técnicos, Simondon (1958) já havia proposto distinguir entre, de um lado, uma ação humana sobre o meio e, de outro, uma ação simbólica sobre o ser humano. Sem o escrever explicitamente, Stiegler (1994, p. 25) aproxima essas duas propostas, quando reinterpreta Gehlen e Habermas, ao realçar a oposição entre uma interação mediada pelas técnicas e sua racionalidade e uma interação mediada pelos símbolos e pela ação comunicacional.

Uma dada situação não pode ser plenamente apreendida se, a pretexto de contemplarmos sua objetividade, deixamos de considerar as relações intersubjetivas que a caracterizam. Berger (1964, p. 173) já nos lembrava de que “o caráter humano do tempo da ação é **intersubjetivo**”. E Bakhtin (1986, 1993, p. 54), mais perto de nós, afirma que a arquitetura concreta do mundo atual dos atos realizados tem três momentos básicos: o Eu-para-mim mesmo; o Outro-para-mim; o Eu-para-o-outro.³ É desse modo que se constroem e refazem os valores, através de um processo incessante de interação.

Rodrigues Garcia (1994, p. 75) nos convida a estabelecer uma clara distinção entre informação e comunicação. Ele nos lembra de que “podemos nos comunicar com o mundo que nos rodeia, com os outros, e até mesmo conosco, sem procedermos à transmissão de quaisquer informações, tal como podemos transmitir informações sem criarmos ou alimentarmos quaisquer laços sociais”. Para esse autor, “na experiência comunicacional intervêm processos de interlocução e de interação que criam, alimentam e estabelecem os laços sociais e a sociabilidade entre os indivíduos e grupos sociais que partilham os mesmos quadros de experiência e identificam as mesmas ressonâncias históricas de um passado comum”.

‘Comunicar’, lembra-nos Laborit (1987, p. 38), “etimologicamente significa pôr em comum”. Esse processo, no qual entram em jogo diversas interpretações do existente, isto é, das situações objetivas, resulta de uma verdadeira negociação social, de que participam preocupações pragmáticas e valores simbólicos, “pontos de vista mais ou menos compartilhados”, em proporções variáveis, diz Sander van der Leecuw (1994, p. 34). Nessa construção, pois,

além do próprio sujeito, entram as coisas e os outros homens. Segundo ainda Berger (1943; 1964, p. 15) “a ideia dos outros implica a ideia de um mundo”. Seguindo Tran-Duc-Thao (1951; 1971, p. 260), os “esboços simbólicos”, providos pelo movimento de cooperação, prolongam a atividade própria do sujeito e abarcam a totalidade da tarefa comum, levando cada sujeito a tomar consciência de que a universalidade é o verdadeiro sentido de sua existência singular.

“A práxis se revela também como totalidade” diz Henry Lefebvre (1958, p. 238), e por isso, segundo este autor, “a análise da vida cotidiana envolve concepções e apreciações na escala da experiência social em geral” (1971, p. 28), o que inclui, paralelamente “uma apropriação profunda e uma compreensão imediata” (Sartre, 1960, p. 207). O mundo ganha sentido por ser esse objeto *comum*, alcançado através das relações de reciprocidade que, ao mesmo tempo, produzem a alteridade e a comunicação. É desse modo, ensina Berger (1964, p. 15), que o mundo constitui “o meio de nos unir, sem nos confundir”.

Essa transindividualidade, definida por Simondon (1959, p. 248), é constituída pelas relações inter-humanas que incluem o uso das técnicas e dos objetos técnicos. A territorialidade é, igualmente, transindividualidade, e a compartimentação da interação humana no espaço (Sanguin, 1977, p. 53; Raffestin, 1980, p. 146; Soja, 1971) é tanto um aspecto da territorialidade como da transindividualidade. A relação do sujeito com o prático-inerte inclui a relação com o espaço. O prático-inerte é uma expressão introduzida por Sartre, para significar as cristalizações da experiência passada, do indivíduo e da sociedade, corporificadas em formas sociais e, também, em configurações espaciais e paisagens. Indo além do ensinamento de Sartre, podemos dizer que o espaço, pelas suas formas geográficas materiais, é a expressão mais acabada do prático-inerte.

2. O papel da proximidade

No espaço — que é uno, mas diferenciado — impõe-se com mais força a unidade prático-inerte do múltiplo a que se refere Gorz (1959, 1964), essa “unidade exterior da atividade de todos em sua condição de outros”. O espaço se dá ao conjunto dos homens que nele se exercem como um conjunto de virtualidades de valor desigual, cujo uso tem de ser disputado a cada instante, em função da força de cada qual. Podemos comparar essa situação àquela com

que Sartre (1960, p. 210) define o fenômeno da escassez. No dizer de Sartre, nessa situação “cada qual sabe que figura como objeto no campo prático do outro” e “isso mesmo impede os dois movimentos de unificação prática de constituir com o mesmo entorno [*environnement*] dois campos de ação diferentes”.

A noção de socialidade, difundida entre os sociólogos, encontra em geógrafos como Di Meo (1991) e Lévy (1994), uma explicitação. Tal socialidade lembra Schutz (1967) será tanto mais intensa quanto maior a proximidade entre as pessoas envolvidas. Simmel (1903, p. 47) já o havia salientado, ao distinguir entre os extremos da distância espacial e da proximidade espacial (Werlen, 1993, p. 170). É apropriado dizer, como Muniz Sodré (1988, p. 18), que “a relação espacial, inapreensível pelas estruturas clássicas de ação e de representação, é inteligível como um princípio de coexistência da diversidade”, e constitui uma garantia do exercício de possibilidades múltiplas de comunicação.⁴ Os economistas também se preocupam com essa questão da proximidade, a distância sendo considerada como um fator relevante na estruturação do comércio internacional (Berthelot, 1994, p. 15-16). Mas a proximidade que interessa ao geógrafo — conforme já vimos — não se limita a uma mera definição de distâncias; ela tem que ver com a contiguidade física entre pessoas numa mesma extensão, num mesmo conjunto de pontos contínuos, vivendo com a intensidade de suas inter-relações. Não são apenas as relações econômicas que devem ser apreendidas numa análise da situação de vizinhança, mas a totalidade das relações. É assim que a proximidade, diz Guigou (1995, p. 56), “pode criar a solidariedade, laços culturais e desse modo a identidade”.

O papel da vizinhança na produção da consciência é mostrado por Duvignaud (1977, p. 20), quando identifica na “densidade social” produzida pela fermentação dos homens em um mesmo espaço fechado, uma “acumulação que provoca uma mudança surpreendente” movida pela afetividade e pela paixão, e levando a uma percepção global, ‘holista’, do mundo e dos homens. Quando ele se refere a “espaços fechados”,⁵ uma primeira leitura do seu texto pode levar a crer que a situação descrita estaria limitada àqueles lugares fortificados, medrosos do inimigo exterior, protegidos atrás de muralhas, dos quais as cidades medievais são o melhor exemplo. O fato, porém, é que, pela estruturação do seu território e do seu mercado — uno e múltiplo —, as cidades atuais, sobretudo as metrópoles, abertas a todos os ventos do mundo, não são

menos individualizadas. Esses lugares, com a sua gama infinita de situações, são a fábrica de relações numerosas, frequentes e densas. O número de viagens internas é muitas vezes superior ao de deslocamentos para outros subespaços. Em condições semelhantes, as grandes cidades são muito mais buliçosas que as médias e pequenas. A cidade é o lugar onde há mais mobilidade e mais encontros. A anarquia atual da cidade grande lhe assegura um maior número de deslocamentos, enquanto a geração de relações interpessoais é ainda mais intensa. O movimento é potencializado nos países subdesenvolvidos, graças à enorme gama de situações pessoais de renda, ao tamanho desmesurado das metrópoles e ao menor coeficiente de ‘racionalidade’ na operação da máquina urbana. Nelas, a copresença e o intercâmbio são condicionados pelas infraestruturas presentes e suas normas de utilização, pelo mercado territorialmente delimitado e pelas possibilidades de vida cultural localmente oferecidas pelo equipamento existente. A divisão social do trabalho dentro dessas cidades é o resultado da conjugação de todos esses fatores, não apenas do fator econômico.

O intercâmbio efetivo entre pessoas é a matriz da densidade social e do entendimento holístico referidos por Duvignaud (1977) e que constituem a condição desses acontecimentos infinitos, dessas solicitações sem-número, dessas relações que se acumulam, matrizes de trocas simbólicas que se multiplicam, diversificam e renovam. A noção de “*emorazão*” (Laflamme, 1995) encontra seu fundamento nessas trocas simbólicas que unem emoção e razão.

A noção de copresença, de que a sociologia vem servindo-se desde os seus fundadores, noção realçada por Goffman (1961) e retomada por Giddens (1987), ganha uma nova dimensão quando associada à noção e à realidade geográfica da vizinhança, essa “*condição de vizinhança*” referida por Sartre em *Questions de Méthode*. O território compartilhado impõe a interdependência como práxis, e essa “*base de operação*” da “*comunidade*” no dizer de Parsons (1952, p. 91) constitui uma mediação inevitável para o exercício dos papéis específicos de cada qual, conforme realça Werlen (1993, p. 190). Nas cidades, esse fenômeno é ainda mais evidente, já que pessoas desconhecidas entre si trabalham conjuntamente para alcançar, malgrado elas, resultados coletivos.

Teilhard de Chardin⁶ já se referia ao que chamava de ‘pressão humana’ resultado da acumulação crescente dos homens em espaços limitados, como um fator de mudança qualitativa e rápida das relações sociais no mundo

contemporâneo. Comentando essa ideia, Gaston Berger (1964, p. 249) assinala que “ao mesmo tempo [...] aumentam a agitação, o raio de ação e as relações” entre os homens e compara esse fato com o fenômeno físico pelo qual a pressão de um gás depende do número de moléculas comprimidas, e aumenta também com o aumento da temperatura, isto é, com a agitação das partículas. É bom pensar, ainda com Gaston Berger, que “entram em cena, hoje, massas que estavam estacionárias”.

Este último fenômeno é tanto mais significativo porque em nossos dias a cultura popular deixa de estar cantonada numa geografia restritiva e encontra um palco multitudinário, graças às grandes arenas, como os enormes estádios e as vastas casas de espetáculo e de diversão e graças aos efeitos ubiqüitários trazidos por uma aparelhagem tecnocrônica multiplicadora. Sob certos aspectos, a cultura popular assume uma revanche sobre a cultura de massas, constitucionalmente destinada a sufocá-la. Cria-se uma cultura popular de massas, alimentada com a crítica espontânea de um cotidiano repetitivo e, também não raro, com a pregação de mudanças, mesmo que esse discurso não venha com uma proposta sistematizada. “A cultura de massas ‘permissiva’ do século XX extraiu uma nova liberdade de um sistema cultural anteriormente repressivo e hierárquico” (Funtowicz e Ravetz, 1993).

3. A dimensão espacial do cotidiano

Com o papel que a informação e a comunicação alcançaram em todos os aspectos da vida social, o cotidiano de todas as pessoas assim se enriquece de novas dimensões. Entre elas, ganha relevo a sua dimensão espacial, ao mesmo tempo em que esse cotidiano enriquecido se impõe como uma espécie de quinta dimensão do espaço banal, o espaço dos geógrafos. Através do entendimento desse conteúdo geográfico do cotidiano poderemos, talvez, contribuir para o necessário entendimento (e, talvez, teorização) dessa relação entre espaço e movimentos sociais, enxergando na materialidade, esse componente imprescindível do espaço geográfico, que é, ao mesmo tempo, uma condição para a ação; uma estrutura de controle, um limite à ação; um convite à ação. Nada fazemos hoje que não seja a partir dos objetos que nos cercam. E enquanto outros especialistas podem escolher, na listagem de ações e na população de objetos, aqueles que interessam aos seus estudos setoriais, o geógrafo é obrigado a trabalhar com todos os objetos e todas as ações.

O espaço inclui, pois, essa “conexão materialística de um homem com o outro”, de que falavam Marx e Engels na *Ideologia alemã* (1947, p. 18-19), conexão que “está sempre tomando novas formas”. A forma atual, conforme já vimos, supõe informação para o seu uso e ela própria constitui informação, graças à intencionalidade de sua produção. Como hoje nada fazemos sem esses objetos que nos cercam, tudo o que fazemos produz informação. A localidade se opõe à globalidade, mas também se confunde com ela. O mundo, todavia, é nosso estranho. Entretanto se, pela sua essência, ele pode esconder-se, não pode fazê-lo pela sua existência, que se dá nos lugares. No lugar, nosso próximo, se superpõem, dialeticamente, o eixo das sucessões, que transmite os tempos externos das escalas superiores e o eixo dos tempos internos, que é o eixo das coexistências, onde tudo se funde, enlaçando, definitivamente, as noções e as realidades de espaço e de tempo.

No lugar — um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições — cooperação e conflito são a base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contiguidade é criadora da comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade.

4. Os pobres na cidade

Com a modernização contemporânea, todos os lugares se mundializam. Mas há lugares globais simples e lugares globais complexos. Nos primeiros apenas alguns vetores da modernidade atual se instalam. Nos lugares complexos, que geralmente coincidem com as metrópoles, há profusão de vetores: desde os que diretamente representam as lógicas hegemônicas, até os que a elas se opõem. São vetores de todas as ordens, buscando finalidades diversas, às vezes externas, mas entrelaçadas pelo espaço comum. Por isso a cidade grande é um enorme espaço banal, o mais significativo dos lugares. Todos os capitais, todos os trabalhos, todas as técnicas e formas de organização podem aí se instalar, conviver, prosperar. Nos tempos de hoje, a cidade grande é o espaço onde os fracos podem subsistir.

Durante muito tempo, a metrópole foi definida, nos países subdesenvolvidos pelo menos, como o lugar em que se concentravam os recursos da nação e a densidade capitalista era mais alta. Essa era a base da teoria do pólo e da periferia de Myrdal (1957), Hirschman (1958), Friedmann (1963), Perroux (1961) e Boudeville (1964). Hoje, graças ao fenômeno das redes e à difusão da modernidade no território, sabemos que o capital novo se difunde mais largamente, mais profundamente, e mais rapidamente, no campo do que na cidade. E nesta, o próprio meio ambiente construído frequentemente constitui um obstáculo à difusão dos capitais novos. Graças à sua configuração geográfica, a cidade, e, sobretudo, a grande, aparece como diversidade socioespacial a comparar vantajosamente com a biodiversidade tão prezada pelo movimento ecológico. Palco da atividade de todos os capitais e de todos os trabalhos, ela pode atrair e acolher as multidões de pobres expulsos do campo e das cidades médias pela modernização da agricultura e dos serviços. E a presença dos pobres aumenta e enriquece a diversidade socioespacial, que tanto se manifesta pela produção da materialidade em bairros e sítios tão contrastantes, quanto pelas formas de trabalho e de vida. Com isso, aliás, tanto se ampliam a necessidade e as formas da divisão social do trabalho, como as possibilidades e as vias da intersubjetividade e da interação. É por aí que a cidade encontra o seu caminho para o futuro.

Não pretendemos aqui reproduzir um velho esquema de análise da economia urbana, esquema dual, mas não dualista, utilizando primeiro para os países do Terceiro Mundo (Santos, 1979) e hoje ampliado aos países ricos, com o reconhecimento da existência de um setor dito informal ao lado de um setor dito formal da economia. Pode-se, entretanto, admitir que, nas condições atuais — e permeadas por uma infinidade de situações intermediárias — existem duas situações tipo em todas as grandes cidades. Há, de um lado, uma economia explicitamente globalizada, produzida *de cima*, e um setor produzido *de baixo*, que, nos países pobres, é um setor popular e, nos países ricos, inclui os setores desprivilegiados da sociedade, incluídos os imigrantes. Cada qual é responsável pela instalação, dentro das cidades, de divisões de trabalho típicas. Em todos os casos, a cidade é um grande sistema, produto da superposição de subsistemas diversos de cooperação, que criam outros tantos sistemas de solidariedade. Nas atuais condições de globalização, todos esses subcírculos ou subsistemas de solidariedade tendem a especializações que não tem a mesma natureza. Pode-se, também, dizer que há uma especialização de atividades de cima e uma especialização de atividades de baixo. Mas a primeira é rígida, dependente de

normas implacáveis, de cuja obediência depende a sua eficácia. Diz-se destas normas que são complexas por causa do seu conteúdo científico e tecnológico e de sua busca de precisão no processo produtivo. Mas, também, pode-se dizer que, na economia mais pobre, as divisões do trabalho consideradas mais simples pelo discurso dominante, são, de fato, as mais complexas?

Nas grandes cidades, sobretudo no Terceiro Mundo, a precariedade da existência de uma parcela importante (às vezes a maioria) da população não exclui a produção de necessidades, calcadas no consumo das classes mais abastadas. Como resposta, uma divisão do trabalho imitativa, talvez caricatural, encontra as razões para se instalar e se reproduzir. Mas aqui o quadro ocupacional não é fixo: cada ator é muito móvel, podendo sem trauma exercer atividades diversas ao sabor da conjuntura. Essas metamorfoses do trabalho dos pobres das grandes cidades criam o que, em um outro lugar (Santos, 1991) denominamos de “*flexibilidade tropical*”. Há uma variedade infinita de ofícios, uma multiplicidade de combinações em movimento permanente, dotadas de grande capacidade de adaptação, e sustentadas no seu próprio meio geográfico, este sendo tomado como uma forma-conteúdo, um híbrido de materialidade e relações sociais. Desse modo, as respectivas divisões proteiformes de trabalho, adaptáveis, instáveis, plásticas, adaptam-se a si mesmas, mediante incitações externas e internas. Sua solidariedade se cria e se recria ali mesmo, enquanto a solidariedade imposta pela cooperação de tipo hegemônico é comandada de fora do meio geográfico e do meio social em que incide.

No primeiro caso, avultam as relações de proximidade, que também são uma garantia da comunicação entre os participantes. Nesse sentido, os guetos urbanos, comparados a outras áreas da cidade, tenderiam a dar às relações de proximidade um conteúdo comunicacional ainda maior e isso se deve a uma percepção mais clara das situações pessoais ou de grupo e à afinidade de destino, afinidade econômica ou cultural.

Durante séculos, acreditávamos que os homens mais velozes detinham a inteligência do mundo.⁷ A literatura que glorifica a potência incluiu a velocidade como essa força mágica que permitiu à Europa civilizar-se primeiro e empurrar, depois, a ‘sua’ civilização para o resto do mundo.⁸ Agora, estamos descobrindo que, nas cidades, o tempo que comanda, ou vai comandar, é o tempo dos homens lentos. Na grande cidade, hoje, o que se dá é tudo ao contrário. A força é dos ‘lentos’ e não dos que detêm a velocidade elogiada por Virílio em delírio, na esteira de um Valéry sonhador. Quem, na cidade, tem

mobilidade — e pode percorrê-la e esquadrihá-la — acaba por ver pouco, da cidade e do mundo. Sua comunhão com as imagens, frequentemente pré-fabricadas, é a sua perdição. Seu conforto, que não desejam perder, vem, exatamente, do convívio com essas imagens. Os homens ‘lentos’, para quem tais imagens são miragens, não podem, por muito tempo, estar em fase com esse imaginário perverso e acabam descobrindo as fabulações. É assim que eles escapam ao totalitarismo da racionalidade, aventura vedada aos ricos e às classes médias. Desse modo, acusados por uma literatura sociológica repetitiva, de orientação ao presente e de incapacidade de prospectiva, são os pobres que, na cidade, mais fixamente olham para o futuro.

Na cidade ‘luminosa’, moderna, hoje, a ‘naturalidade’ do objeto técnico cria uma mecânica rotineira, um sistema de gestos sem surpresa. Essa historicização da metafísica crava no organismo urbano áreas constituídas ao sabor da modernidade e que se justapõem, superpõem e contrapõem ao resto da cidade onde vivem os pobres, nas zonas urbanas ‘opacas’. Estas são os espaços de aproximativo e da criatividade, opostos às zonas luminosas, espaços de exatidão. Os espaços inorgânicos é que são abertos, e os espaços regulares são fechados, racionalizados e racionalizadores.

Por serem ‘diferentes’, os pobres abrem um debate novo, inédito, às vezes silencioso, às vezes ruidoso, com as populações e as coisas já presentes. É assim que eles reavaliam a tecnoesfera e a psicoesfera, encontrando novos usos e finalidades para objetos e técnicas e também novas articulações práticas e novas normas, na vida social e afetiva. Diante das redes técnicas e informacionais, pobres e migrantes são passivos, como todas as demais pessoas. É na esfera comunicacional que eles diferentemente das classes ditas superiores, são fortemente ativos. Trata-se, para eles, da busca do futuro sonhado como carência e satisfazer — carência de todos os tipos de consumo, consumo material e imaterial, também carência do consumo político, carência de participação e de cidadania. Esse futuro é imaginado ou entrevisto na abundância do outro e entrevisto, em contrapartida, nas possibilidades apresentadas pelo Mundo e percebidas no lugar.

Então, o feitiço se volta contra o feiticeiro. O consumo imaginado, mas não atendido — essa “*carência fundamental*” no dizer de Sartre —, produz um desconforto criador. O choque entre cultura objetiva e cultura subjetiva torna-se instrumento da produção de uma nova consciência.

Segundo Rimbaud (1973: 283), “a cidade transforma tudo, inclusive a matéria inerte, em elementos de cultura”. A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio.

De que cultura estaremos falando? Da cultura de massas, que se alimenta das coisas, ou da cultura profunda, cultura popular, que se nutre dos homens? A cultura de massa, denominada cultura por ser hegemônica, é, frequentemente, um emoliente da consciência. O momento da consciência aparece quando os indivíduos e os grupos se desfazem de um sistema de costumes, reconhecendo-os como um jogo ou uma limitação (Santos, 1987, 1992, p. 64).

As classes médias amolecidas deixam absorver-se pela cultura de massa e dela retiram argumento para racionalizar sua existência empobrecida. Os carentes, sobretudo os mais pobres, estão isentos dessa absorção, mesmo porque não dispõem dos recursos para adquirir aquelas coisas que transmitem e asseguram essa cultura de massa. É por isso que as cidades, crescentemente inegalitárias, tendem a abrigar, ao mesmo tempo, uma cultura de massa e uma cultura popular, que colaboram e se atritam, interferem e se excluem, somam-se e se subtraem, num jogo dialético sem-fim.

A cultura de massa é indiferente à ecologia social. Ela responde afirmativamente à vontade de uniformização e indiferenciação. A cultura popular tem raízes na terra em que se vive, simboliza o homem e seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a continuidade, através da mudança. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se estabelecem entre o homem e o seu meio, mas seu alcance é o mundo. Essa busca de caminhos é, também, visão iluminada do futuro e não apenas prisão em um presente subalternizado pela lógica instrumental ou aprisionado num cotidiano vivido como preconceito. É a vitória da individualidade refortalecida, que ultrapassa a barreira das *práxis* repetitivas e se instala em uma *práxis* libertadora, a *práxis* inventiva de que fala Henry Lefebvre (1958, p. 240).

5. Os migrantes no lugar: da memória à descoberta

Vivemos um tempo de mudanças. Em muitos casos, a sucessão alucinante dos eventos não deixa falar de mudanças apenas, mas de vertigem. O sujeito no lugar estava submetido a uma convivência longa e repetitiva com os mesmos objetos, os mesmos trajetos, as mesmas imagens, de cuja construção

participava: uma familiaridade que era fruto de uma história própria, da sociedade local e do lugar, onde cada indivíduo era ativo.

Hoje, a mobilidade se tornou praticamente uma regra. O movimento se sobrepõe ao repouso. A circulação é mais criadora que a produção. Os homens mudam de lugar, como turistas ou como imigrantes. Mas também os produtos, as mercadorias, as imagens, as ideias. Tudo voa. Daí a ideia de *desterritorialização*. Desterritorialização é, frequentemente, uma outra palavra para significar estranhamento, que é, também, desculturização. Vir para a cidade grande é, certamente, deixar atrás uma cultura herdada para se encontrar com uma outra. Quando o homem se defronta com um espaço que não ajudou a criar, cuja história desconhece, cuja memória lhe é estranha, esse lugar é a sede de uma vigorosa alienação. Mas, num mundo do movimento, a realidade e a noção de residência (Husserl, Heidegger, Sartre) do homem não se esvaem. O homem mora talvez menos, ou mora muito menos tempo, mas ele mora: mesmo que ele seja desempregado ou migrante. A ‘residência’, o lugar de trabalho, por mais breves que sejam, são quadros de vida que têm peso na produção do homem. Como escreveu Husserl (1975, p. 26), “o fundamento permanente do trabalho subjetivo de pensar é o entorno vital”.

Segundo David Lowenthal (1975), o passado é um outro país... Digamos que o passado é um outro lugar, ou, ainda melhor, num outro lugar. No lugar novo, o passado não está; é mister encarar o futuro: perplexidade primeiro, mas, em seguida, necessidade de orientação. Para os migrantes, a memória é inútil. Trazem consigo todo um cabedal de lembranças e experiências criado em função de outro meio, e que de pouco lhes serve para a luta cotidiana. Precisam criar uma terceira via de entendimento da cidade. Suas experiências vividas ficaram para trás e nova residência obriga a novas experiências. Trata-se de um embate entre o tempo da ação e o tempo da memória. Obrigados a esquecer, seu discurso é menos contaminado pelo passado e pela rotina. Cabe-lhes o privilégio de não utilizar de maneira pragmática e passiva o pratico-inerte (vindo de outros lugares) de que são portadores.

Ultrapassado um primeiro momento de espanto e atordoamento, o espírito alerta se refaz, reformulando a ideia de futuro a partir do entendimento novo da nova realidade que os cerca. O entorno vivido é lugar de uma troca, matriz de um processo intelectual. O homem busca reaprender o que nunca lhe foi ensinado, e pouco a pouco vai substituindo a sua ignorância do entorno por um conhecimento, ainda que fragmentário. O novo meio ambiente opera como uma

espécie de detonador. Sua relação com o novo morador se manifesta dialeticamente como territorialidade nova e cultura nova, que interferem reciprocamente, mudando-se paralelamente territorialidade e cultura; e mudando o homem. Quando essa síntese é percebida, o processo de alienação vai cedendo ao processo de integração e de entendimento, e o indivíduo recupera a parte do seu ser que parecia perdida.

Em que medida a ‘territorialidade longeva’ seria mais importante que a ‘efemeridade’? A memória coletiva é apontada como um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro. Essa tese ganhou tal força que hoje, diante de uma sociedade e uma cultura em perpétua agitação, a cultura do movimento é apontada como o dado essencial da desagregação e da anomia.

Mas sabemos também que os eventos apagam o saber já constituído, exigindo novos saberes.⁹ Quando, como nos dias atuais, os eventos são mais numerosos e inéditos em cada lugar, a reinserção ativa, isto é, consciente, no quadro de vida, local ou global, depende cada vez menos da experiência e cada vez mais da descoberta. Não importa que, diante da aceleração contemporânea, e graças ao tropel de acontecimentos, o exercício de repensar tenha de ser heroico. Essa proibição do repouso, essa urgência, esse estado de alerta exigem da consciência um ânimo, uma disposição, uma força renovadora. A força desse movimento vem do fato de que, enquanto a memória é coletiva, o esquecimento e a conseqüente (re)descoberta são individuais, diferenciados, enriquecendo as relações interpessoais, a ação comunicativa. Assim, o que pareceria uma inferioridade, na realidade é uma vantagem. Ao contrário do que deseja acreditar a teoria atualmente hegemônica, quanto menos inserido o indivíduo (pobre, minoritário, migrante...), mais facilmente o choque da novidade o atinge e a descoberta de um novo saber lhe é mais fácil.

O homem de fora é portador de uma memória, espécie de consciência congelada, provinda com ele de um outro lugar. O lugar novo o obriga a um novo aprendizado e a uma nova formulação. A memória olha para o passado. A nova consciência olha para o futuro. O espaço é um dado fundamental nessa descoberta. Ele é o teatro dessa novação por ser, ao mesmo tempo, futuro imediato e passado imediato, um presente ao mesmo tempo concluído e inconcluso, num processo sempre renovado. Quanto mais instável e surpreendedor for o espaço, tanto mais surpreendido será o indivíduo, e tanto mais eficaz a operação da descoberta. A consciência *pelo lugar* se superpõe à

consciência *no lugar*. A noção de espaço desconhecido perde a conotação negativa e ganha um acento positivo, que vem do seu papel na produção da nova história.

O presente não é um resultado, uma decorrência do passado, do mesmo modo que o futuro não pode ser uma decorrência do presente, mesmo se este é uma “*eterna novidade*”, no dizer de Borelli (1992, p. 80).¹⁰ O passado comparece como uma das condições para a realização do evento, mas o dado dinâmico na produção da nova história é o próprio presente, isto é, a conjunção seletiva de forças existentes em um dado momento. Na realidade, se o Homem é Projeto, como diz Sartre, é o futuro que comanda as ações do presente.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. M. [1986]. *Toward a Philosophy of Act*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- BEAUD, Michel. *Le Système National Mondial Hiérarchisé*. Paris: La Découverte, 1987.
- BENKO, Georges B. Local Versus Global in Social Analysis: Some Reflections. In: KUKLINSKI, Antoni (org.). *Globality Versus Locality*. Warsaw: Institute of Space Economic, University of Warsaw, 1990, p. 63-66.
- BERGER, Gaston [1943]. *Phénoménologie du Temps et Prospective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- BERTHELOT, Yves. Globalisation et Régionalisation: une mise en perspective. In: GEMDEV (org.). *L'Intégration Régionale dans le Monde: innovations et ruptures*. Paris: Karthala, 1994.
- DAMIANI, Amélia Luisa. *O lugar e a produção do cotidiano*. Comunicação apresentada no Encontro Internacional “Lugar, Formação Socioespacial, Mundo”. ANPEGE (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia). Universidade de São Paulo, 8-10 set. 1994.
- DI MEO, Guy. *L'homme, la Société, l'Espace*. Paris: Anthropos-Economica, 1991.
- DUVIGNAUD, Jean. *Lieux et Non Lieux*. Paris: Ed. Galilée, 1977.
- FISCHER, André. Les Effets Géographiques des Technologies Nouvelles, approche générale, *Notes de Recherche*, Centre de Recherche sur l'Industrie et l'Aménagement, 22. CRIA. Paris: Institute de Géographie, 1994.
- FUNTOWICZ, Silvio; RAVETZ, Jerome R. *Epistemología política: ciencia con la gente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.
- GIDDENS, Anthony [1984]. *La Constitution de la Société*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- GOFFMAN, Erving. *Encounters*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.
- GORZ, André [1959]. *Historia y Enajenación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- GUIGOU, Jean-Louis (1995). *Une Ambition pour le Territoire: aménager le temps et l'espace*. Paris: L'Aube-Datar.
- GELLNER, Ernest [1988]. *El arado, la espada y el libro: la estructura de la historia humana*. México:

Fondo de Cultura Económica, 1992.

HABERMAS, Jürgen [1973]. *La Technique et la Science comme "Idéologie"*. Paris: Gallimard, 1968.

———. [1981]. *Théorie de l'Agir Communicationnel. Tome I: Racionalité del'agir et rationalisation de la société*. Paris: Fayard, 1987.

HUSSERL, Edmund [1935]. *La Crise de l'Humanité Européenne et la Philosophie*. Paris: La Pensée Sauvage Editeur, 1975.

LABORIT, Henri. *Dieu ne Joue pas aux Dés*. Paris: Grasset, 1987.

LAFLEME, Simon. *Communication et Émotion: essai de microsociologie relationnelle*. Paris: Harmattan, 1995.

LEECEW, Sander E. van der. La Dynamique des Innovations, *Alliage*, 20-21, p. 28-42, 1994.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la Vie Quotidienne*. Paris: Éditions l'Arche, 1958.

———. *Vers le Cybernanthrope, Contre les Technocrates*. Paris: Denöel-Gonthier, 1971.

LÉVY, Jacques. *L'Espace Légitime, sur la Dimension Géographique de la Fonction Publique*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994.

LOWENTHAL, David. Past Time, Present Place: Landscape and Memory, *The Geographical Review*, v. 65, n.1, p. 1-36, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *The German Ideology*. Nova Iorque: International Publishers, 1947.

MLINAR, Zdravko. Territorial Identities: Between Individualization and Globalization. In: KUKLINSKI, Antoni (org.). *Globality versus Locality*. Warsaw: Institute of Space Economy, University of Warsaw, 1990.

MORIN, Edgar. L'Homme Domine-t-il sa Planète?, *La Pensée, Aujourd'hui. Le Nouvel Observateur*, 2, p. 44-45, 1990.

PARSONS, René. *L'Économique et le Vivant*. Paris: Grasset, 1952.

RAFFESTIN, Claude. *Pour une Géographie du Pouvoir*. Paris: LITEC, 1980.

RIMBAUD, Placide [1969]. *Société Rurale et Urbanisation*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

RODRIGUES GARCIA, José Luiz. Nuestros Magníficos Pasados, *El Mundo*, 9 abr. 1994.

SANGUIN, André-Louis. *La Géographie Politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

SANTOS, Milton. Meio ambiente construído e flexibilidade tropical., *Revista de Arquitetura e Urbanismo*, 38, 1991.

———. *O espaço dividido*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

———. [1987]. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1992.

SARTRE, Jean-Paul (1960). *Critique de la Raison Dialectique* (precedida pelas *Questions de méthode. Tome I: Théorie des ensembles pratiques*). Paris: Gallimard.

SCHULTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Illinois: Northwestern University Press, 1967.

SIMMEL, Georg. Soziologie des Raumes, *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, v. 1, n. 1, p. 27-71, 1903.

SIMONDON, Gilbert. *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier, 1958.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOJA, Edward. *The Political Organization of Space*. Washington: Association of American Geographers,

1971.

SOUZA, Maria Adélia A. de. Razão global/Razão local/Razão clandestina/Razão migrante: reflexões sobre a cidadania e o migrante: relendo (sempre) e homenageando Milton Santos, *Boletim Gaúcho de Geografia*, 20, p. 64-67, 1995.

STIEGLER, Bernard. *La Technique et le Temps, 1. La faute d'Epiméthée*. Paris: Galilée, 1994.

SUE, Roger. *Temps et Ordre Social: sociologie des temps sociaux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

THAO, Tran-Duc- [1951]. *Fenomenologia y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.

VIRILIO, Paul. *Vitesse et Politique: essai du dromologie*. Paris: Éditions Galilée, 1977.

WERLEN, Benno. *Society, Action and Space: an Alternative Human Geography*. Londres: Routledge, 1993.

Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa académica e liberdade*

—————
Amina Mama
—————

NESTE CAPÍTULO NÃO ME DETEREI no trabalho dos africanistas, antes me debruçarei sobre o modo como as preocupações de ordem ética têm sido tratadas por uma pesquisa académica que, no que aos estudos africanos diz respeito, se insere numa tradição intelectual de orientação predominantemente progressista. Não é uma tradição que se possa definir em termos de trabalho académico convencional, preso a delimitações disciplinares. Pelo contrário, descrevê-la-ia como sendo uma tradição crítica, assente numa ética de liberdade. Trata-se, de facto, de uma pesquisa académica que a si própria se vê como parte integrante da luta pela liberdade, e que responde, não perante esta ou aquela instituição, regime, classe ou sexo, mas perante a imaginação, as aspirações e os interesses da gente comum. É uma tradição a que alguns chamarão radical, uma vez que procura ser social e politicamente responsável numa acepção que não é, propriamente, neutra ou liberal. Além disso, orienta-se por uma ética que exige dos estudiosos que se identifiquem com o amplo terreno dos movimentos de libertação e de defesa da democracia em África e que aí firmem os seus alicerces.¹

O contexto atual tem como particularidade o facto de a marginalização da

África dentro da ordem global parecer atingir novos extremos; a África é, porventura, o continente em que a globalização gera o mais profundo mal-estar e descontentamento. É a região em que se estão a viver muitos dos efeitos mais negativos do capitalismo de mercado livre e do ressurgimento do militarismo que caracteriza o período pós-Guerra Fria. No seu conjunto, este cenário é-nos familiar, e todos temos alguma ideia do que ele significa para as gentes dos diversos lugares que estudamos. É-nos, por isso, difícil entender por que razão é que, em alguns dos grandes textos sobre a globalização, não é dada uma atenção séria a este continente constituído por cinquenta e cinco nações e mais de oitocentos milhões de pessoas. A estudiosos africanos se devem algumas das mais fortes críticas à globalização, que no entanto são, em grande parte, ignoradas nas principais obras editadas sobre o tema. As mais rigorosas análises saídas de África são, deste modo, reduzidas à condição fútil de literatura de protesto, enquanto os destinos do continente continuam a piorar.²

Muito há a ganhar com um olhar africano sobre a globalização. Os dados empíricos da medição do impacto das receitas globais ministradas ao continente põem em causa as teorizações hegemónicas e dão origem a perspectivas críticas sobre a aplicabilidade das políticas neoliberais ao caso africano.³ Estas políticas, definidas a partir de fora, são aplicadas a África de uma forma dogmática, como se possuíssem uma validade universal. As análises que se proponham levar a sério os efeitos devastadores que tais políticas têm para o povo africano e que critiquem a bibliografia académica que lhes subjaz deixam de ser um mero assunto académico para ser um verdadeiro imperativo ético.

Acresce que, após o ataque às Torres Gémeas em Nova Iorque (11 de setembro de 2001), poucos são aqueles que negarão que os paradigmas e as políticas globais acabam, efetivamente, por se voltar contra os seus responsáveis. E se assim é, vale a pena levar mais a sério o descontentamento causado pela globalização, não o deixando, de modo nenhum, entregue aos interesses militares e de segurança nacional dos Estados Unidos da América, hoje dominantes no panorama mundial. Impõe-se tomar medidas para proteger a pesquisa académica da influência de tais interesses. Uma atitude pró-ativa exige que façamos algo mais do que simplesmente pormo-nos à margem. Exige, enfim, que ultrapassemos a nossa tradição liberal de neutralidade perante as políticas e que desenvolvamos uma ética mais radical, susceptível de questionar e interpelar ativamente as hegemonias globais.

Uma das coisas que uma tal ética deve incluir é o compromisso de elevar os

níveis de colegialidade e solidariedade para com os intelectuais radicais africanos e um esforço no sentido de levar mais a sério as suas perspectivas críticas no que se refere não só aos chamados ‘*area studies*’, mas também ao pensamento global. Os colegas que exercem a profissão a partir dos EUA, onde o meio académico é comparativamente mais favorecido quanto a recursos e financiamento, têm, a meu ver, a responsabilidade ética de apoiar e viabilizar essa troca e de nela participar, em vez de se limitarem a divulgar as suas próprias ideias, como se a África não pudesse, também ela, dar o seu contributo em intelectuais e em conhecimento.

Por que razão afirmo isto? A marginalização da África no contexto da ordem mundial reflete-se no terreno do conhecimento global, de tal forma que o contributo do continente para o conjunto das publicações científicas a nível mundial andar­á abaixo dos 0,5% (Zezeza, 2003). O facto de a maior parte dessa produção — e a quase totalidade do que se produz na área das ciências sociais — pertencer a apenas três países (o Egipto, a Nigéria e a África do Sul) significa que muitos países não contribuem com absolutamente nada. Os dados existentes não fazem distinção por sexo, mas o perfil das universidades africanas (com 6% de docentes, encontrando-se a maioria das mulheres nas categorias iniciais da carreira ou em cargos administrativos) é de molde a sugerir que as mulheres africanas produzem uma percentagem despidi­enda desse conhecimento. O quadro geral da sub-representação africana no conhecimento mundial repete-se em todos os campos, disciplinas e cursos. Além disso, não só não é mitigado pelas parcerias internacionais, como, pelo contrário, tende a ser por elas reforçado, já que tais acordos são criados para favorecer os parceiros ocidentais (Samoff e Carroll, 2004).

É claro que os levantamentos quantitativos internacionais daquilo que se publica não incluem a totalidade da pesquisa realizada e passada a escrito pelos autores africanos. Há, por certo, muitas teses que não chegam a ser publicadas e há, presentemente, muitos trabalhos que são encomendados fora das instituições académicas. Existe em África muita massa cinzenta por explorar, desenvolver e difundir, e existe também uma clara tradição de questionamento não só da definição de ‘ciência’ como também do controle do acesso exercido pela indústria global da edição. Mesmo assim, o que é facto é que tal desigualdade na produção resulta de uma realidade material caracterizada por desigualdades institucionais e financeiras. O quadro de desigualdade que hoje temos indicia a perpetuação de legados de opressão e exploração por parte de uma ordem

patriarcal e colonial que exclui — por vezes em dobro ou em triplo — largas faixas de intelectuais de todo o mundo, impedindo que o potencial de milhões de africanos se chegue a realizar.

Perdoar-se-nos-ia se, no que à pesquisa especificamente sobre África se refere, esperássemos um cenário diferente, contudo também aí são patentes, infelizmente, as mesmas desigualdades globais. A maior parte do que é recebido como conhecimento acerca de África é produzida no Ocidente. Mais concretamente, os estudos africanos sediados nos EUA dominam a produção do conhecimento sobre África. Nos estudos sobre a diferença sexual, uma área em se verificou um especial esforço por detectar e coligir pesquisa baseada a nível local, os levantamentos efetuados confirmam o predomínio externo das iniciativas de publicação. São norte-americanos os autores da maior parte dos livros e artigos de revistas publicados, seguindo-se-lhes os autores da Europa Ocidental (Mama, 1996; Lewis, 2003) — e tudo isto apesar da forte voz anti-imperialista que caracteriza o feminismo.

Paulin Hountondji (2002) é um dos filósofos africanos que problematizam os efeitos da internalização do pensamento hegemónico global por parte da pesquisa académica africana. Hountondji refere-se à incapacidade de descolonizar a vida intelectual como sendo uma ‘externalização’ persistente da pesquisa académica africana, caracterizada pelo recurso acrítico a paradigmas, conceitos e metodologias que são gerados no exterior e que reduzem a África a algo de simplista e homogeneizado. Mas essas críticas a mentalidades coloniais e a um imperialismo intelectual não constituem nada de novo.⁴ Precisamos, também, de dar maior testemunho da produção intelectual africana, quer passada quer presente, numa altura em que, no terreiro da produção de conhecimento, nos confrontamos com os mais recentes desafios colocados pela globalização e seus efeitos.

O atual cenário global aumenta as responsabilidades dos intelectuais cujo trabalho se situa nesse fosso cada vez mais cavado que separa a África e os EUA. Há mais de uma década, Claude Ake (1994) afirmava que aos intelectuais cabe a especial responsabilidade de desmistificar o funcionamento do capitalismo e de todas as suas opressivas manifestações nas vidas dos africanos. Recentemente, o antropólogo norte-americano Philippe Bourgois pronunciou-se no mesmo sentido:

[...] é imperioso escrever contra a desigualdade. Denunciar a injustiça e a opressão não é uma preocupação anti-intelectual ingénu e antiquada. (...) Pelo contrário, trata-se, intelectualmente, de

uma tarefa histórica vital, porque a globalização se tornou sinónimo de intervenção militar, de uma pobreza gerada pelo mercado, e de destruição ecológica. É impossível perceber o que se passa onde quer que seja se não se prestar atenção às dinâmicas de poder que, por toda a parte, moldam a desigualdade (2006: x-xi).

Presentemente os estudiosos africanos defrontam-se com inúmeros desafios, laborando em condições que restringem severamente — ou chegam mesmo a asfixiar das mais diversas formas — a pesquisa académica e a pesquisa em geral. No panorama que hoje em dia se nos depara quer a nível global, quer a nível do continente, não se pode tomar como adquiridas as possibilidades de manter uma ética libertadora em que pesquisa académica e liberdade sejam indissociáveis. Decidi, assim, trazer à discussão e submeter a uma reflexão crítica a ética variável que tem caracterizado a pesquisa académica e servido de quadro de referência à tradição intelectual radical de África, ao mesmo tempo que chamarei a atenção para algumas das limitações que acabaram por lhe frustrar os propósitos libertadores e minar o potencial transformador.

Ética

Aprofundar questões de ética é analisar os efeitos bons e maus do modo como vivemos e daquilo que fazemos, é questionarmo-nos a nós próprios e ao nosso trabalho. É, enfim, perguntar se é moral aquilo que fazemos e o modo como o fazemos, em vez de presumirmos, complacentes, a bondade intrínseca da nossa vocação e da nossa abordagem. A ética não existe num vácuo, antes é profundamente afetada pelas fatores identidade e contexto, que enformam as nossas epistemologias e as diversas aplicações dos métodos que utilizamos. Suscitar questões de ética a propósito da pesquisa académica é, por conseguinte, pôr em causa os valores morais — mais uma vez, o bom e o mau — de quem se dedica ao estudo e produz pesquisa académica. Em última análise, estamos perante questões de identidade, de epistemologia e de método.

Em *The Ethics of Identity* (2005), Appiah oferece uma reflexão filosófica sobre a relação entre a ética e a identidade. Segundo este autor, todos nós construímos as nossas vidas (e desempenhamos o nosso trabalho) através das nossas identificações com várias identidades coletivas — enquanto mulheres e homens, homossexuais e heterossexuais, africanos e americanos, e, acrescentaria eu, através de combinações várias destas facetas. Tais identidades, ainda segundo Appiah (2005), impõem-nos certas exigências éticas. Dito de

outro modo, as nossas predisposições éticas tendem a ser influenciadas pelas nossas identidades, por mais diversificadas e incipientes que estas sejam. As escolhas que fazemos tendem a apresentar as marcas da nossa ligação a coletivos definíveis.

Não se pretende, com isto, sugerir que as responsabilidades éticas e as pretensões de cada um são determinadas pela identidade, ou que somos incapazes de imaginar novos tipos de comunidade ou de identidade. Embora possamos exercer um certo grau ou capacidade de iniciativa quanto a determinar quem somos, a questão é que as nossas escolhas são, de algum modo, enquadradas pelo tipo de corpo que habitamos e pelo contexto social em que nos inserimos. As identidades disponíveis — e portanto o respectivo conteúdo — dependem, em grande medida, do nosso contexto histórico e lugar concreto. A orientação sexual, por exemplo, pode ser uma identidade social importante em São Francisco em 2007, tal como uma identidade africana pode ou não fazer parte do reportório da população negra da cidade, e seja como for, o significado de toda e qualquer identidade há de sempre variar em função do lugar e da época.

Se a todo o momento se inventam, contestam e negociam identidades, como sustenta a teoria social contemporânea, que espécie de exigências é que as nossas várias (e variáveis) identidades colocam à pesquisa académica que realizamos? Que sentido dar a tais exigências? que escolhas se nos oferecem com vista a defini-las e cumpri-las? Proponho, na esteira de Appiah (2005), que as nossas identidades intelectuais — e a ética que adoptamos para imprimir um rumo à nossa prática académica — são enformadas pelas nossas identificações com comunidades específicas e com os seus valores.

Defendo também que a nossa ética enquanto estudiosos é concretizada em função dos nossos paradigmas, ou seja, dos quadros epistemológicos e das metodologias de que nos servimos. É aqui que exercemos a nossa capacidade de ação profissional e a nossa integridade, fazendo escolhas que são não apenas técnicas ou racionais, mas também morais e políticas.

Qualquer avaliação da ética da pesquisa académica exige, por isso, que se ponderem os aspectos relacionados com a identidade, o lugar e a epistemologia. Embora a nossa prática académica tenda a defluir das nossas identidades e respectivos condicionalismos históricos, bem como a refletir os lugares geopolíticos e institucionais específicos de onde provimos, não nos faltam, por

outro lado, oportunidades de com eles nos debatermos de uma forma crítica e pensada quando começamos a conceptualizar os nossos estudos. Assim, poderemos, por exemplo, optar por conceber metodologias comprometidas, apostadas em desmistificar, interpelar e porventura pôr em causa as hegemonias globais, ou optar antes por nos mantermos descomprometidos e recusar tal responsabilidade. Essa é, a meu ver, uma escolha ética.

De facto, as questões éticas põem-se a todos os níveis do processo que é a pesquisa, desde a formulação das perguntas e a aquisição dos recursos até à interpretação, análise e divulgação, passando pela fase de concepção da própria pesquisa e pelos métodos de pesquisa de campo. Elas põem-se na relação entre a pesquisa e o contexto social e também na relação entre os pesquisadores e as comunidades a pesquisar, sendo que uns e outros habitam corpos que são objeto de uma percepção, um acolhimento e uma interação carregados de histórias e de relações históricas. É possível que o melhor que consigamos fazer seja tornarmo-nos mais conscientes do modo como as nossas identidades, quem nós somos, influencia aquilo que fazemos e o modo como o fazemos, de maneira a chegarmos a escolhas éticas mais informadas — escolhas relativas ao que de bom e de mau vamos fazendo.

Resumirei esta parte do meu capítulo propondo que é no contexto de uma profunda desigualdade global e sistémica que parece especialmente justo perguntar se será, de facto, ético estudar a África, e ponderar as implicações decorrentes das nossas identidades, lugares e filiações institucionais, bem como os constrangimentos e as escolhas epistemológicos e metodológicos que enformam tal estudo.⁵ Qual o contributo que a nossa pesquisa e o nosso conhecimento poderá trazer aos diversos contextos dos povos que estudamos? Como é que as nossas atividades de pesquisa afetam aqueles que estudamos? Será possível desenvolvermos os estudos sobre África de maneira a estes mostrarem um maior respeito para com as vidas e as lutas do povo africano e as suas agendas? será possível promovermos estudos que contribuam para o bem de África?

Para responder a tudo isto, e a pensar em todos quantos se dedicam ao estudo de África, debruçar-me-ei sobre as tradições éticas que têm enformado a pesquisa académica africana contemporânea. Defendo que a comunidade académica deste continente formulou éticas que vieram responder às preocupações coletivas de natureza social e política dos africanos. As éticas do nacionalismo e do pan-africanismo expressaram-se em termos de um amplo

comprometimento com a libertação africana e foram usadas como defesa contra os ataques internos e externos à integridade intelectual.

Mas sustento igualmente que esta ética se encontra, hoje, ultrapassada, na medida em que continuou a ter por premissa uma identidade unitária que não contempla as realidades da diversidade nem as implicações epistemológicas das divisões sociais. Ao fechar-se às perspectivas trazidas pelas intervenções epistemológicas do pós-colonialismo e do feminismo, a pesquisa académica africana continuou a revelar-se impreparada para enfrentar os desafios colocados pelos factores diferença sexual, classe, etnia, e outras divisões que tanto dizem respeito à realidade social de África como à de qualquer outro lugar. Neste aspecto, a pesquisa académica africana acaba por comprometer a sua própria agenda ética, limitando o contributo que poderia dar para o surgimento de uma ordem social mais livre e mais justa.

1. Será Ético os Africanos Estudarem a África? A Ética na Tradição Intelectual Pós-Colonial de África

Os intelectuais sabem perfeitamente que o pensamento não é um exercício inocente.

Joseph Ki-Zerbo

Os estudiosos africanos não estão isentados das considerações de ordem ética só porque estudam as sociedades de África. O nosso estatuto de estudiosos africanos a trabalhar em África confere-nos um certo sentimento de propriedade e de responsabilidade, contudo não deixa de colocar os seus desafios éticos. De facto, pode afirmar-se que estes aumentam com a proximidade, já que estamos sujeitos a todos os vínculos sociopolíticos e a todas as tensões decorrentes da circunstância de trabalharmos no nosso próprio quintal. Existe, com efeito, amplo fundamento para se considerar que as questões da identidade e do lugar têm sido centrais à ética da pesquisa académica africana ao longo dos períodos colonial e pós-colonial. Torna-se claro, a julgar pelas discussões travadas em todas as reuniões académicas de âmbito regional, que a formulação dessa ética foi definida com um profundo sentido de responsabilidade para com o continente africano e o seu povo. Por negar e descurar as especificidades da identidade e do lugar, e devido aos já referidos efeitos perniciosos que tem para o continente, a globalização coloca, portanto, desafios concretos a uma ética da pesquisa académica africana.

Uma Ética Africana de Libertação

A cultura intelectual africana emergiu da política de libertação. Quando, nos finais do século XIX, Africanus Horton apelou à criação de uma universidade africana, a ideia colheu adesão porque se partiu do princípio de que uma tal universidade desempenharia um papel chave na libertação do continente.

Entre o início e meados do século XX era diminuta a separação entre política e intelectualismo. Os membros da primeira geração de intelectuais africanos modernos envolveram-se, todos eles, nos movimentos anticoloniais e nacionalistas. Para eles não havia meio termo, pois que se esperava que toda a pessoa capaz de pensar desse a sua adesão e trabalhasse em prol da libertação não apenas nacional mas de todo o continente. Não o fazer, nessas décadas de 1950 e 1960, seria um ato de autotraição:

a opção nacionalista não foi, verdadeiramente, uma questão de escolha; foi, antes, algo de estruturalmente programado, um gesto de ruptura dialéctica e oposição às realidades, interesses e valores do Estado-nação colonial, de cujos intelectuais, provindos da escola colonial, se esperava precisamente que contribuíssem para a sua própria eternização no poder. [...] Era este o catecismo dos estudantes da época (Ki Zerbo, 2005: 81).

A ética nacionalista não era dissociável da filosofia pan-africanista. A ideia da libertação de todo o continente também suscitou o apoio dos pensadores da diáspora, como testemunha a pesquisa académica levada a cabo por homens como George Padmore, que trabalharam ao lado de Nkrumah, Nyerere, Azikiwe, e Awolowo, cujas vidas foram dedicadas à causa da libertação africana. Quanto a isto, não surpreende que tantos dirigentes políticos nacionalistas proviessem da comunidade intelectual radical.

Os anos subsequentes assistiram à continuação da tradição intelectual radical na obra de Eduardo Mondlane, Mário de Andrade, Amílcar Cabral, e dos estudiosos da diáspora Frantz Fanon e Walter Rodney. A pesquisa académica ativista destes pensadores não se compaginava com as noções de imparcialidade ou neutralidade científica, nem com a organização disciplinar do conhecimento então introduzida nas novas universidades. Exemplo desses anos de nacionalismo é o episódio em que Fanon (1967), com a sua famosa discussão do trabalho de Octave Manoni sobre a psicanálise dos Malgaxes, questiona liminarmente a fragmentação das realidades sociais operada pelas análises de base disciplinar. Onde está — interroga com pertinência o autor — a ética de teorizar a existência de um ‘complexo de dependência’ determinado pela cultura

e que os predispõe a aceitar a superioridade branca, se não se levar em conta o contexto político, quer dizer, o facto de milhares de malgaxes terem sido vítimas de massacres no passado? Era preciso entender que a luta pela libertação exigia mudanças a todos os níveis da realidade social e que, por isso, não cabia nas grelhas das disciplinas.⁶ Um mesmo autor reflete sobre a consciência, cultura, ideologia, política e economia, muitas vezes no mesmo texto. O pensamento anti-imperialista africano é, neste sentido, indisciplinado.

Os primeiros anos da independência foram anos de construção da universidade, com a criação, por todo o continente, de academias novas e de cariz pós-colonial. Dentro das novas universidades discutia-se acesamente a relação entre pesquisa académica e política, normalmente a propósito do tema da liberdade académica. As disciplinas ocidentais foram introduzidas e institucionalizadas na maioria dos locais, dando-se pouca atenção às implicações epistemológicas do facto de se importarem paradigmas e metodologias originários dos mais diversos contextos históricos e culturais. Já foi afirmado que as circunstâncias materiais sob as quais as disciplinas académicas se desenvolveram na Europa — uma economia de guerra imperial tardia, o capitalismo industrial, o rápido florescimento económico — não podiam ser mais diferentes daquelas com que a África e outras antigas colónias se confrontavam nos primeiros anos da independência (Wallerstein *et al.*, 1996). Na época o continente vivia ainda, predominantemente, de uma economia de subsistência, dos recursos naturais e das riquezas minerais, no entanto iria continuar manietado pelas relações de exploração que mantinha com as potências coloniais. As condições sociais eram também vincadamente diversas das de hoje, porquanto as sociedades multi-étnicas e multilingues de África, caracterizadas por uma forte estratificação e por marcadas divisões entre os sexos, se encontravam organizadas de formas que dificilmente cabiam nas análises decorrentes dos paradigmas então vigentes. Eram, além disso, sociedades traumatizadas, não resgatadas ainda à violência epistémica e material do imperialismo, e que pareciam desafiar as tecnologias industriais capitalistas no respeitante a governação e controle social.

Apesar de tudo isto, a produção intelectual africana caracterizou-se por um grande vigor e pelas manifestas repercussões. Nas novas universidades despontavam académicos que se iam afirmando a nível local; artistas, escritores, historiadores, etnógrafos, cientistas políticos, economistas e cientistas da natureza começaram a produzir trabalho. Os grandes centros de historiografia

africana de Ibadan e Dakar, os extensos estudos etnográficos realizados em Cheikh Anta Diop, os estudos políticos e os debates levados a cabo em Dar Es Salaam e Makerere, e os projetos culturais pan-africanos desenvolvidos no Instituto de Estudos Africanos da Universidade do Gana e na Universidade de Ile-Ife, foram, todos eles, iniciativas motivadas e alimentadas por energias nacionalistas e pan-africanistas que confluíram num movimento intelectual à escala continental visando a recuperação, a restauração, a libertação e o avanço da África. Além disso, as universidades africanas foram gerando todo um leque de profissionais nativos entre os quais se contavam advogados, médicos, engenheiros, arquitetos, administradores, funcionários públicos, banqueiros e contabilistas.

Foram eles os patrióticos pais e tios que ocuparam a cena desde os anos 50 até à década de 70 do século XX, poucas mulheres havendo a registar nesse número. Apesar de as universidades pós-coloniais não excluírem as mulheres, a verdade é que continuaram a ser instituições de frequência predominantemente masculina, às quais durante décadas só muito poucas mulheres teriam acesso. Proponho que acrescentemos à nossa lista figuras como as nigerianas Funmilayo Ransome Kuti e Margaret Ekpo, e também Constance Agatha Cummings-John (neta de Africanus Horton). Proponho ainda que consideremos o pensamento político de ativistas de base como a tanzaniana Bibi Titi ou a nigeriana Gambo Sawaba, mulheres que não receberam uma instrução ocidental formal mas cultivaram e difundiram ideias radicais sobre uma considerável variedade de assuntos, incluindo os direitos das mulheres.

Do Nacionalismo Ao Servilismo Estatal

“*Silêncio! Desenvolvimento em curso*”. Foi assim que Joseph Ki Zerbo, dirigindo-se ao congresso que assinalou o quinquagésimo aniversário do Conselho para o Desenvolvimento da Investigação Económica e Social em África (CODESRIA), realizado em Dakar, caracterizou a atitude do Estado pós-colonial relativamente aos intelectuais. Ki Zerbo proferiu, então, uma crítica implacável aos ‘*apparatchiks*’, isto é, os académicos e os tecnocratas que se colocavam acriticamente ao serviço dos governos nacionais mesmo quando estes atribuíam à palavra desenvolvimento o significado que mais lhes convinha, deixavam de servir o povo que os pusera no poder, e se iam tornando cada vez mais ditatoriais.

A capitulação que parece ter havido por parte dos académicos africanos relativamente a certos regimes despóticos tem sido sujeita a uma crítica e uma autocritica implacáveis (veja-se, por exemplo, Ake, 1994). Zeleza (2003) faz o elenco da cumplicidade de alguns estudiosos com o regime do presidente Banda do Malawi e também com a África do Sul, o Ruanda e a Nigéria, salientando o papel por eles desempenhado na credibilização e propagação de ideologias chauvinistas e racistas, na legitimação de regimes desacreditados e na viabilização de políticas e práticas genocidas. Vale a pena referir, a este propósito, que, embora sempre tenha havido académicos conservadores que colaboraram com governos ditatoriais, nunca faltaram a África intelectuais radicais, apesar das consequências graves e do risco de vida que a dissidência perante as ditaduras por vezes acarreta.

Têm-se verificado, da parte de intelectuais íntegros e corajosos, importantes críticas ao Estado pós-colonial, pela forma antidemocrática e neocolonialista como este tem desprezado os interesses africanos. Por essa razão eles têm atraído sobre si a fúria dos regimes autoritários, que não hesitam em pressionar, intimidar e condenar esses académicos, atirando-os para as margens da sociedade. A história dos ataques à liberdade académica em África mostra que a repressão, as detenções, os assassinatos, as expulsões, o encerramento de instalações universitárias e os despedimentos em massa se contam entre as humilhações a que os estudiosos africanos têm sido sujeitos por parte dos regimes despóticos, para quem as críticas não passam de gestos ‘antipatrióticos’ (Diouf e Mamdani, 1994). Em meados da década de 1970 mais de metade do continente vivia sob lei militar. E tal como os regimes coloniais que os tinham antecedido, os dirigentes militares desses países nutriam uma profunda hostilidade para com os intelectuais africanos e esforçavam-se por diversas formas para cooptar, pacificar ou eliminar as vozes críticas.

Que uma ética de libertação tenha conseguido sobreviver num tal contexto é, porventura, algo de notável. No entanto sempre houve um fluxo ininterrupto de pesquisa académica marcada pela crítica áspera aos regimes não democráticos e às suas nocivas políticas, com o inerente risco para as vidas e a subsistência dos respectivos autores. Por cada livro cúmplice com as ditaduras têm-se publicado dezenas de textos críticos.⁷ Da mesma forma, por cada académico ao serviço dos ditadores tem havido dezenas a recusar nomeações, a ser contratados e logo despedidos por não se mostrarem alinhados, ou a demitir-se perante os sinais de ameaça iminente. Basta recordar o exemplo famoso de

Wole Soyinka, Prémio Nobel da Literatura, ou o da historiadora feminista Bolanle Awe. Um e outra acederam a trabalhar para o regime de Babangida:⁸ o Professor Soyinka foi, em certo momento, nomeado para criar um Organismo de Segurança Rodoviária, enquanto a Professora Awe, nomeada para encabeçar a Comissão Nacional das Mulheres, foi posteriormente encarcerada por não mostrar a devida deferência para com a Sra Babangida (Mama, 1995).

Em diversos lugares de África os estudantes têm-se erguido periodicamente em revoltas contra os regimes autoritários e as suas políticas. Assim, e por exemplo, ao longo das décadas de 1980 e 1990 a imposição de políticas de ajustamento estrutural na Nigéria e a aceitação, pelos governos do país, de empréstimos altamente condicionados concedidos pelo Banco Mundial para o ensino superior tiveram de se defrontar com significativas greves e manifestações dos corpos discente e docente (Jega, 1994). É possível encontrar exemplos semelhantes noutros países de África (Federici *et al.*, 2000). Com efeito, nem o encerramento dos *campus* universitários, nem as expulsões, nem as manobras de orquestração do ‘cultismo’⁹ e da violência dentro dos muros das instituições de ensino superior têm conseguido estancar a dissidência estudantil. Em alguns países — como sejam a Etiópia — as mais flagrantes práticas de repressão têm-se mantido até aos nossos dias.

É provável que a grande maioria dos académicos de África não tenha nunca travado confrontos diretos com o Estado repressivo nem nunca se tenha colocado diretamente ao serviço das estreitas agendas políticas e programáticas do Estado neocolonial. Pelo contrário, têm procurado viver com discrição as suas rotinas diárias de professores e pesquisadores, em condições cada vez mais difíceis de suportar. De um modo geral, as perspectivas radicais, com o seu entendimento mais visionário do que são a liberdade e o desenvolvimento, é que têm sido alvo de marginalização, o que frequentemente tem comprometido o papel dos intelectuais africanos na definição e concretização das aspirações e expectativas populares. O facto de haver um grande número de dissidentes não nos deve impedir de ver que a universidade nacional tem funcionado mais como servidora do Estado do que como o espaço visionário e o local de reflexão com que sonharam os seus arquitetos.

O contexto neocolonial é, por natureza, um terreno complicado e incerto. A expansão da parte do setor do ensino superior suportada por financiamentos públicos levou a que hoje ela compreenda mais de seiscentas universidades, frequentadas por mais de cinco milhões de alunos. Apesar disso, a África

continua a ter os índices de frequência terciária mais baixos do mundo, havendo muitos grupos que não conseguem ter acesso à formação que pretendem. Há grandes faixas da população cuja esperança de aceder ao ensino superior é mínima ou nula. As mulheres continuam a estar seriamente sub-representadas na maioria das instituições e ao nível do corpo docente constituem apenas uma pequena percentagem, concentrando-se a sua presença sobretudo nos escalões mais baixos e em lugares administrativos.

Se as condições locais já colocavam grandes obstáculos à integridade ética dos estudiosos africanos, elas foram agravadas pelo clima externo desfavorável, a partir do momento em que a crise do desenvolvimento se instalou e o estatuto da África no mundo se foi deteriorando. Por volta da década de 1980 foi preciso defender a universidade africana contra as receitas do Banco Mundial. Embora esse guião concreto tenha, entretanto, sido reescrito, a aplicação das políticas económicas neoliberais globais conduziu a um desinvestimento no setor público, acompanhado de novos apelos à revitalização das universidades africanas e a novos investimentos de doadores. O processo de reforma atualmente em curso coloca os estudiosos africanos perante novos desafios éticos, tanto no seio da universidade como fora dela.¹⁰

Globalização

Os reflexos que a globalização tem nas instituições de ensino superior vêm pôr novos desafios à integridade intelectual e ao comprometimento dos intelectuais africanos. A inclusão de “*serviços de ensino superior*” no Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (GATT), submetendo as universidades às forças do mercado global, pareceu, à partida, destinada a comprometer as possibilidades de essas mesmas universidades aspirarem sequer a cumprir as agendas regionais e nacionais (AAU, 2004).

Os observadores traçam um quadro tendencialmente consensual segundo o qual, ao longo das últimas décadas, os imperativos de ordem financeira acabaram por suplantar as restrições políticas à liberdade académica. Essa viragem dá-se num contexto geopolítico mais amplo, em que as agendas de justiça social foram, muitas vezes, comprometidas pelas políticas económicas, como se vê pelo desinvestimento no setor público. O desinvestimento verificado no setor do ensino superior africano, maioritariamente financiado e suportado por dinheiros públicos, já teve efeitos devastadores, principalmente no que se

refere à pesquisa e à oferta de estudos pós-graduados.

Com as preocupações de ordem intelectual a dar lugar às exigências de natureza administrativo-financeira, as reformas do ensino superior empreendidas tendo por pano de fundo as políticas económicas neoliberais representam uma enorme ameaça a uma ética de liberdade e responsabilidade social de raiz africana (Sall, 2003; Sawyerr, 2004; Zeleza, 2003). Os académicos com ligação à universidade vêem-se, assim, obrigados a preocupar-se com a mera sobrevivência institucional, o que deixa pouca margem à reflexão e às ideias. Trata-se de processos globais, mas quando afetam sistemas de ensino superior já de si empobrecidos e desgastados, os efeitos são mais imediatos e profundos.

Em termos práticos, onde não há recursos públicos para a pesquisa há menos liberdade para a prossecução de agendas de pesquisa independentes. Erinoshó (2002 — citado em Sawyerr, 2004) relata uma situação em que os fundos para a pesquisa são tão escassos e os académicos tão mal pagos, que estes, na tentativa desesperada de subsidiar os próprios salários, utilizam o tempo disponível para recorrer a um segundo emprego. Nos casos em que se faz pesquisa, o tempo para o trabalho de campo é escasso, com o resultado de que a orientação pós-graduada e as atividades de publicação acabam por ser prejudicadas.

A pesquisa atualmente em curso sobre as culturas institucionais e intelectuais de um conjunto selecionado de universidades africanas evidencia as formas como a ocorrência de condições institucionais perigosas conduzem a novos níveis de violência e insegurança nos *campus* universitários. Isto está a gerar uma cultura de medo que tem repercussões na liberdade e mobilidade dos estudantes, corpo docente e funcionários, especialmente as mulheres, com implicações drásticas para a cultura intelectual e para a expressão das ideias.¹¹ Há exemplos concretos no campo dos estudos sobre a diferença sexual, onde as pesquisadoras que trabalham com vista a denunciar e a pôr em causa o assédio sexual têm sido sujeitas à violência e à intimidação por parte de estudantes e colegas do sexo masculino (Phiri, 2000; Bennett *et al.*, 2006). Outro exemplo é o facto de as mulheres verem a progressão nas suas carreiras travada pelo recrudescimento dos valores patriarcais, expressos nos apertados códigos e regulamentos respeitantes ao vestuário e no policiamento de todos os aspectos do comportamento social.

Nestas circunstâncias, quais os dilemas éticos com que os pesquisadores se debatem? Irei de seguida debruçar-me sobre esta questão abordando exemplos concretos de estratégias institucionais e intelectuais que nos permitiram manter uma pesquisa académica independente em contextos da África dos nossos dias.

2. A Pesquisa Ética na África Pós-Colonial

Tracei até aqui um panorama geral segundo o qual a pesquisa académica africana vem enfrentando uma série de desafios à integridade vindos tanto de fora como de dentro. Os desafios externos representados pelo colonialismo e pela globalização tiveram impactos económicos, políticos e paradigmáticos negativos no desenvolvimento das instituições académicas de África e nas suas potencialidades intelectuais. Além disso, tiveram o efeito de incentivar uma forte ética de comprometimento com a causa da libertação, do desenvolvimento e da democratização. Tal facto reflete-se nos compromissos éticos e nas agendas intelectuais formulados pelas instituições e redes independentes surgidas com vista a enfrentar a tendência internacional para a progressiva incapacitação das universidades públicas. Estas redes de âmbito regional, sub-regional e nacional passaram a ter uma voz preponderante na definição do que é a pesquisa académica africana.

Como se viu já, os desafios internos têm partido, quer dos regimes repressivos que aplicam apertos financeiros para coarctar a autonomia das instituições e a liberdade académica, quer das forças conservadoras da sociedade civil, incluindo a própria comunidade intelectual, meio em que, quantitativa e culturalmente, os homens continuam a predominar. A intolerância para com as epistemologias e perspectivas radicais traduziu-se em concentrações disciplinares (como por exemplo a concentração em torno de disciplinas ‘duras’ como a política e a economia, em detrimento de áreas ‘moles’ como os estudos culturais e os estudos sobre a diferença sexual e a sexualidade), em autocensura, na recusa do compromisso e na recusa liminar das perspectivas de tipo radical.

O caso dos estudos feministas é bem ilustrativo, pois aí a resposta da comunidade académica foi muito semelhante à do Estado, já que se dispôs a incorporar mais umas tantas mulheres, mas aceitando apenas uma pequena e seletiva parte daquilo que elas têm para dar à pesquisa. Até agora esse gesto tem assumido a forma de uma aceitação crescente da necessidade de incluir

referências à ‘diferença sexual’ e à ‘análise da diferença sexual’, desde que entendidas num sentido restrito e aceitável para a maioria masculina. Por outro lado, não tem havido, no âmbito da pesquisa académica convencional ou *mainstream*, qualquer aceitação da epistemologia feminista ou das implicações metodológicas das análises feministas, tal como não tem havido um apoio efetivo às análises da diferença sexual, aos estudos sobre as mulheres ou aos estudos feministas. Assim, em termos gerais a cultura intelectual tem passado, em grande parte, ao lado das perspectivas potencialmente transformadoras da pesquisa académica feminista, embora seja crescente o número de referências pontuais a estatísticas sobre a diferença sexual utilizadas como recurso técnico. As implicações desse envolvimento seletivo e limitado com as ideias radicais tornam-se evidentes quando a ética e as epistemologias de tipo radical são traduzidas em práticas de pesquisa ou quando se aceita como desafio desenvolver pedagogias transformadoras e metodologias ativistas. Torna-se claro, a este respeito, que a pesquisa convencional ainda tem de ultrapassar as meras declarações sobre a liberdade académica e a responsabilidade social, de maneira a poder levar à prática, de formas novas e estimulantes, a ética radical, tanto na sala de aula como no trabalho de pesquisa. A experimentação levada à prática pelas redes feministas em África ao longo dos últimos anos facultou-nos lições valiosas nestes domínios, que a meu ver parecem ter implicações para o desenvolvimento intelectual a um nível mais amplo. Na última seção do presente capítulo passo em revista os desafios que se colocam em termos de identidade, instituições e metodologia, ilustrando a discussão com exemplos do campo emergente dos estudos feministas em África.

Desafios Identitários

Se, de facto (como referi atrás), as identidades acarretam obrigações éticas, o que é que a posse de uma identidade africana — com especificidades próprias no que concerne ao sexo, etnia, classe etc. — exige de nós, eticamente, enquanto estudiosas e estudiosos? As considerações atrás expendidas a respeito da ética na tradição intelectual radicam na premissa de uma identidade coletiva africana reconhecida pela comunidade de estudiosos. O que ser-se africano significa, no entanto, é algo que continua a ser objeto de muita discussão, como se pode ver pela bibliografia filosófica pertinente e pelas lutas ainda hoje travadas no seio da comunidade académica.

Assim, e por exemplo, algumas feministas pertencentes ao meio académico têm tido intervenções no terreno institucional e intelectual. No plano institucional, as mulheres têm vindo a questionar, na sociologia africana, não só a sua desigual presença quantitativa mas também a resistência intelectual à teoria feminista e às análises respeitantes à diferença sexual (Imam e Mama, 1994; *Feminist Africa*, 2002; Pereira, 2002; Mama, 2003). Nos últimos cinco anos, o entusiasmo pelas possibilidades radicais das epistemologias feministas levou a que alguns estudiosos — estudiosas, na sua maior parte ainda — criassem e participassem em novas redes e novos espaços independentes onde lhes seja possível avançar no reforço das teorias e metodologias feministas de raiz africana. Além disso, propuseram-se produzir publicações que vão para além do entendimento estreito e seletivo da questão da diferença sexual nesse contexto dominado pelos homens que é o meio académico do continente e as redes de estudiosos que o compõem. Reflexo destes desenvolvimentos são a *Feminist Studies Network* e a revista académica *Feminist Africa*, ambas fundadas em 2002.

Outro terreno de disputa crucial é o que tem envolvido a representação linguística, quer se trate das línguas africanas, quer esteja em causa a representação dos falantes de inglês, francês, árabe e português nas redes e projetos existentes no continente. Esta questão torna-se mais complicada devido às diferentes heranças intelectuais associadas às regiões linguísticas em causa. O CODESRIA tem vindo a desempenhar, juntamente com os seus parceiros das diferentes regiões linguísticas, um papel fundamental no que concerne a garantir a tradução de textos e pô-los a dialogar. No entanto, não obstante a maioria das redes reconhecer e aceitar como princípio ético a necessidade de alargar a inclusão a todo o continente, tal objetivo é considerado demasiado oneroso para poder ser concretizado.

Existe uma consciência crescente do abandono a que as tradições intelectuais não-anglófonas foram votadas no contexto da pesquisa académica continental, facto que constitui uma quebra da ética pan-africana. Embora esteja a ser feito algum trabalho sobre os saberes indígenas (Hountoundji, 1997), é a herança da tradição islâmica que está a ser objeto de atenção renovada. Ora isto afigura-se especialmente estimulante nos casos em que põe em causa a divisão colonial do continente em grandes blocos, como transparece do interesse gerado pela exploração aprofundada da herança intelectual maliana atualmente em curso. Igualmente de referir são as discussões geracionais, disciplinares e

ideológicas presentemente travadas, e que podemos considerar que não são senão o reflexo da complexidade, riqueza e fluidez das identidades na África pós-colonial. A escassez dos recursos e a concorrência tolhem o potencial criativo destas diferenças, fazendo com que, em vez de se tornarem produtivas, elas sejam politizadas.

Embora haja ainda aqueles que buscam uma identidade africana una e essencial, caracterizada por um conjunto de atributos passíveis de definição, existe entre a comunidade de estudiosos uma aceitação crescente de teorias pós-coloniais sofisticadas sobre a identidade africana (Appiah, 1992; Diagne, 2001). Hoje em dia os africanos entendem a ‘africanidade’ como algo que é múltiplo, fluido, histórica e institucionalmente construído de acordo com as diversas dimensões da diferença, e constantemente contestado e redefinido em resultado dos processos e lutas sociais. Vêem-na como sendo o produto, simultaneamente, de divisões culturais e dinâmicas ‘internas’ (relacionadas com a diferença sexual, a sexualidade, a classe, a etnicidade, a religião etc.) e de influências ‘externas’ originárias de um espaço cultural global que, não obstante a forma problemática como constroem os africanos, lhes garantiu uma história cosmopolita (Appiah, 2005).

Existem razões para pensar que as questões da identidade se têm revelado particularmente difíceis nos contextos africanos, sejam eles a experiência colonial ou as condições pós-coloniais do subdesenvolvimento cultural. Mesmo ao nível nacional, as identidades nunca geraram a singularidade que, a dada altura, caracterizou as identidades norte-americana e europeia, principalmente porque a África nunca criou instituições culturais e sistemas de regulação social como aqueles que se têm mostrado fundamentais para produzir as identidades nacionais e culturais relativamente homogêneas das nações industriais (Mama, 2001). A aplicabilidade da famosa teoria de Benedict Anderson sobre o nacionalismo (Anderson, 1983) torna-se duvidosa em contextos em que o aparelho que produz as identidades nacionais se manteve relativamente subdesenvolvido. Em grande parte da África, as identidades nacionais sempre foram mal alicerçadas e sujeitas a uma permanente contestação, nunca logrando sobrepor-se ao pulsar multi-étnico, multilíngue e multi-religioso do continente. Em suma, as identidades nacionais têm-se mantido, em grande parte, em formação, mostrando-se menos homogêneas, *imaginadas com menos nitidez*, e mais precárias do que, por exemplo, a ‘anglicidade’ ou a ‘germanidade’. Neste sentido, as identidades pan-africanas vêm sendo imaginadas há mais tempo do

que as identidades nacionais, o mesmo acontecendo com muitas das identidades comunitárias mais indígenas de África. Mas como nenhuma delas pôde contar com estruturas institucionais ou instituições culturais que lhes permitissem consolidar-se melhor no mundo moderno, também elas adquiriram e perderam aceitação ao sabor da variável fortuna política da região. Existe um interesse renovado pela integração continental, mas a infra-estrutura que a promove — como sejam o secretariado, a Comissão e o Parlamento da União Africana — ainda é frágil. Os intelectuais africanos, a maioria deles portadores de uma identidade múltipla, mantiveram, de uma maneira geral, o compromisso com o regionalismo e o nacionalismo, porém têm-se mostrado relutantes em assumir uma atitude mais pró-ativa no que diz respeito a divisões transversais como as que passam pelos fatores classe, diferença sexual, etnicidade, sexualidade, religião etc., porventura porque os consideram demasiado perigosos no contexto da sua própria precariedade. No entanto, a história recente da região — assolada pela pobreza, violência e conflitos, bem como pela opressão decorrente da diferença sexual e por uma pandemia de doenças sexualmente transmitidas — leva-nos a tomar a sério estes aspectos e a vê-los como realidades sociais que precisamos de transformar radicalmente para podermos avançar.

As investidas cada vez mais profundas do GATT pelo ensino superior adentro lançam novas dúvidas sobre se as instituições académicas africanas serão, alguma vez, capazes de recuperar e manter integridade institucional suficiente para definirem e levarem por diante agendas intelectuais de âmbito nacional e regional. Talvez seja esse o motivo pelo qual os intelectuais mais comprometidos de África continuam a investir a sua esperança e energias na criação de estruturas e de redes alternativas. A esperança é que estas estejam em melhores condições de manter viva a liberdade, através da manutenção, no plano local, nacional e continental, de uma cultura intelectual que seja atenta à realidade de África, independente, e socialmente responsável. Mas em que medida é que estas instituições e redes de pesquisa independentes conseguem, elas próprias, estabelecer as conexões entre as manifestações externas e internas de poder e de injustiça e enfrentam os desafios internos colocados pelas identidades diversas de África e pelas formas de opressão que nela se abrigam?

Desafios Institucionais

Sem apoio institucional, a ética da pesquisa académica tem escassas

possibilidades de sustentação. As universidades nacionais fazem grandes declarações genéricas sobre a sua missão e visão, mas a passagem desses propósitos à prática continua a ser provinciana na concepção, o que não é senão o reflexo das manobras das estruturas e sistemas administrativo-burocráticos nacionais, mais preocupados com a sobrevivência institucional e com o cumprimento das exigências financeiras do que com a pesquisa acadêmica ou com a liberdade.

Desde a década de 1970 que os estudiosos africanos vêm reagindo à crise do ensino superior através da criação, ao nível local, nacional e continental, de organizações e redes independentes.¹² Estas, por sua vez, criaram espaços de abertura coletivos que, de alguma forma, serviram de almofada para que os estudiosos não ficassem diretamente expostos às agendas dos governos e dos doadores nem sujeitos às pressões hegemônicas da sociedade civil. Desse modo potenciaram a liberdade intelectual, criando um espaço dentro do qual a ética continental pôde florescer. Assim se tornou possível a sobrevivência de uma cultura intelectual continental identificável, que poderia, de outra forma, ter perecido em consequência da invenção dos Estados-nação e das subsequentes crises de desenvolvimento. Em todo este esforço tem sido protagonista o CODESRIA, juntamente com uma quantidade de centros e de redes de pesquisa independentes que, na sua maioria, nele se têm mantido na qualidade de membros. Na sua Assembleia Geral, realizada de três em três anos, o CODESRIA produz uma agenda de pesquisa para todo o continente, através de um processo democrático de debate e reflexão coletiva. Tal agenda tem uma vasta influência junto dos estudiosos que desenvolvem trabalho nas universidades e nas redes, cujo alcance se estende muito para além dos projetos daquele Conselho.

A agenda de pesquisa do CODESRIA nos últimos vinte anos reflete os destinos diversos e desiguais vividos pelo continente durante esse período, revelando um comprometimento empenhado e constante com os contextos, as realidades e os interesses africanos. Assim, entre as questões-chave tratadas na última década do século XX contam-se os seguintes temas: movimentos sociais; Estado, autoritarismo e militarismo; conflitos; ajustamento estrutural e reforma económica; liberdade académica e responsabilidade social; democratização e governação; diferença sexual; identidade, etnicidade e raça; transformação da agricultura, setor informal, e reforma da terra; ensino superior e globalização.

Num esforço meritório para responder ao declínio da formação de

pesquisadores nas universidades, foram criados, nestes últimos quinze anos, vários institutos destinados ao reforço da capacidade instalada. Em lugar da publicação de coletâneas com estudos de casos produzidas por grupos de trabalho nacionais e multinacionais, passou-se também para o desenvolvimento de quadros comparativos interdisciplinares conceptualmente mais ambiciosos e para uma fase de novas e promissoras formas de cooperação Norte-Sul.

A ética da responsabilidade social e da pertinência para as realidades e aspirações africanas encontra-se expressa nos grandes princípios, nos planos estratégicos nas e declarações da maioria das redes consideradas representativas da comunidade de estudiosos; geralmente, no entanto, e a exemplo do que se passa com os trabalhos que se vão publicando, tais afirmações tendem a passar ao lado das implicações paradigmáticas e metodológicas daquilo que seria o efetivo compromisso ético com África. A Declaração de Kampala, por exemplo, embora abranja genericamente as liberdades e responsabilidades sociais tanto dos académicos como do Estado, apenas faz referência à necessidade de os académicos africanos estarem “*unicamente sujeitos a princípios de inquirição científica e a padrões ético-profissionais universalmente reconhecidos*” (citado em Mamdani e Diouf, 1994: 350).

O empenhamento ativista dos intelectuais africanos encontra-se reiterado na Declaração CODESRIA-TWN sobre o Desenvolvimento em África (2002), redigido no decurso de uma *workshop* resultante de um sentimento de revolta pela circunstância de a comunidade intelectual africana haver sido excluída do processo NEPAD:

A fim de concretizar o nosso amplo empenhamento com vista a contribuir para dar resposta aos desafios do desenvolvimento em África, propomo-nos trabalhar, coletiva e individualmente, e segundo as nossas capacidades, aptidões e lugar institucional, para promover um compromisso, renovado e extensivo a todo o continente, com as iniciativas de desenvolvimento que partam da própria África. Para tanto, disponibilizaremos os nossos recursos de pesquisa, formação e promoção, por forma a contribuir para a produção e divulgação de conhecimento relativo às questões em causa; envolveremos e participaremos na mobilização de grupos sociais com base nos seus interesses específicos e em estratégias de desenvolvimento que lhes sejam adequadas; e envolveremos os governos e as instituições responsáveis pela definição de políticas aos níveis local, nacional, regional e continental (TWN-CODESRIA, 2002).

Os exemplos acima ilustram compromissos genéricos com uma ética profissional de âmbito universal na área das ciências sociais, mas não respondem aos desafios éticos que se colocam para aqueles africanos que trabalham no próprio continente africano — ou seja, os desafios colocados

pelos nossos diferentes e sempre contestáveis lugares e identidades, ou pelas metodologias de que nos servimos. Para fazer avançar a ideia da pesquisa ética em África, é preciso ter em conta a forma como as responsabilidades sociais relativamente às aspirações do povo africano são operacionalizadas no trabalho que realizamos. Quer os estudiosos africanos, quer o povo no meio do qual vivemos e a cujo estudo nos dedicamos, possuem vastos recursos epistemológicos e intelectuais que estamos, ainda, longe de conseguir acionar. Esse facto põe-nos perante um desafio metodológico. Enfrentá-lo com êxito permitir-nos-á, enquanto comunidade de estudiosos africanos, ultrapassar as meras declarações de compromisso ético com a liberdade e efetivamente trabalhar no sentido de contribuir para ela, ao longo dos nossos percursos profissionais e, concretamente, das nossas práticas letivas e de construção de conhecimento.

Que significado é que tem pegar nessa ética radical, centrada nas pessoas, e levá-la para além das declarações e resoluções de Kampala e Acra, transpondo-a para as nossas salas-de-aula e os nossos projetos de pesquisa? O trabalho de reflexão em torno das questões de pedagogia e da metodologia da pesquisa tem sido pouco profundo. O levantamento que Sall faz da ciência social africana (2003) inclui uma discussão sumária dos paradigmas, em que este autor faz notar ter havido um debate sobre se se trata de uma ciência social ‘voltada para as metodologias’ ou ‘voltada para os problemas’. Mas aí a referência às metodologias refere-se à questão disciplinar, o que é fruto do predomínio de uma abordagem baseada na economia política. Sendo claro que a economia política — com destaque para a atenção dada ao Estado, aos movimentos sociais e às políticas económicas — dominou a ciência social em África durante as primeiras décadas do período pós-colonial, a verdade, por outro lado, é que desde então se tem verificado uma diversificação nas abordagens. Há farta evidência de interdisciplinaridade, seja no interior das grandes redes, seja no trabalho desenvolvido por associações de raiz disciplinar como a Associação de Ciência Política Africana, em cujos trabalhos se afirma participarem estudiosos provenientes dos mais variados campos. Ao longo dos últimos quinze anos abriram-se novos campos interdisciplinares, sendo de salientar os estudos sobre a diferença sexual, a democratização, os direitos humanos, e ainda os estudos do ambiente e os estudos culturais. Todos eles se debatem com desafios tremendos no que respeita a metodologia. Mesmo assim, tudo indica que, para além do nível muito geral da epistemologia, tem sido muito escassa, até ao momento, a

preocupação com o problema da metodologia da pesquisa.¹³

É, por tudo isto, fácil ficar-se com a impressão de que os estudiosos africanos continuam a encarar a metodologia como algo vazio de especificidade cultural e contextual — quer dizer, como ferramentas ‘científicas’ universalmente aplicáveis e ocas no que respeita a relações sociais, conteúdo cultural e significado. Como se verá adiante, não é isso que, verdadeiramente, se passa.

Metodologias Éticas

No campo dos estudos feministas, por exemplo, tem havido esforços concertados no sentido de responder aos desafios metodológicos resultantes das características sociais e contextuais da pesquisa sociológica em África. Para isso, os pesquisadores ou pesquisadoras baseiam-se num triplo alicerce. O primeiro destes é o lugar que ocupam no seio de uma comunidade intelectual progressista e empenhada na prossecução de uma pesquisa académica libertadora. O segundo é a sua filiação no campo internacional dos estudos feministas, hoje já razoavelmente firmado, e dentro do qual existe presentemente uma preocupação com as implicações metodológicas da epistemologia feminista e com as dificuldades inerentes à necessidade de se fazer a ligação entre o trabalho académico e o ativismo. Por último, os pesquisadores e pesquisadoras feministas baseiam-se nos exemplos disponíveis de pesquisa socialmente empenhada levada a cabo no interior dos movimentos de libertação, dos movimentos de democratização e dos movimentos de mulheres, bem como em exemplos retirados das disciplinas aplicadas — a educação, os estudos sobre o desenvolvimento, o serviço social, o trabalho comunitário, e a antropologia do desenvolvimento.

Podemos ver o que isto significa através de alguns exemplos de projetos de pesquisa que se propuseram desenvolver metodologias éticas em função das identidades dos próprios pesquisadores e de metodologias conscientes dos desafios decorrentes do próprio facto de se aplicar ao trabalho de pesquisa uma ética libertadora. Os dois projetos que deram forma aos princípios metodológicos aqui traçados foram, ambos, concebidos pelo *African Gender Institute* e levados a cabo por pesquisadoras da rede de pesquisa académica feminista, por sua vez parte integrante de uma iniciativa de âmbito continental — e de que se dá registo noutra local (Mama, 2003, 2006) — destinada a

reforçar a mudança no ensino e na pesquisa respeitante aos estudos sobre a diferença sexual e sobre as mulheres. Refiro-me ao projeto “*Mapeamento das Sexualidades Africanas*”,¹⁴ feito em colaboração com o Instituto de Estudos Africanos da Universidade do Gana, e ao projeto “*Diferença Sexual e Cultura Institucional nas Universidades Africanas*”,¹⁵ patrocinado pela Associação das Universidades Africanas.¹⁶

Pelo simples facto de serem africanos, estes dois projetos tentam responder ao que há de mais essencial nos fatores identidade, instituição e lugar. As instituições anfitriãs estavam sediadas no continente e tinham a beneficiar com as publicações e com a capacidade de desenvolvimento eventualmente resultante dos projetos. E quanto às equipas de pesquisa, eram constituídas por pesquisadoras e pesquisadores identificados como africanos, radicados nos respectivos contextos nacionais, e vinculados a instituições de pesquisa com implantação local. Eram, além disso, pesquisadoras e pesquisadores que se assumiam, na sua totalidade, como feministas e cujas histórias pessoais indicavam uma experiência de ativismo nos movimentos a favor das mulheres aliada a uma familiaridade com as redes e com a ética da pesquisa académica continental.

O projeto de Mapeamento das Sexualidades Africanas foi concebido no contexto de um exercício continental mais amplo, que visava o fortalecimento da pedagogia feminista nas instituições africanas. A iniciativa envolveu a revisão da bibliografia disponível e uma reflexão colectiva sobre as condições em que funcionam os movimentos de mulheres e sobre os temas contemporâneos por estes abraçados. O objetivo foi explorar as grandes áreas do ativismo e determinar se, atendendo às prioridades e estratégias ativistas, existe um défice de conhecimento. Identificou-se a sexualidade como um campo há muito caracterizado por um nível elevado de ativismo (de que são exemplo as campanhas contra as práticas tradicionais, contra a violência motivada pela diferença sexual e contra os maus tratos, ou as campanhas a favor da saúde e direitos reprodutivos), mas onde o ativismo é informado por níveis de pesquisa local bastante baixos. A pandemia do HIV/Aids teve como efeito o aumento dos financiamentos disponíveis para a pesquisa e uma grande procura do ensino público, contudo foi muito reduzida a pesquisa local a informar tudo isto e foi grande a susceptibilidade sentida também a nível local por causa da intromissão dos pesquisadores expatriados. O campo é dominado pelos métodos de inquérito por questionário e pelos discursos biomédico, epidemiológico, ou

ainda de natureza antropológico-colonial ou da área da patologia social. Verificou-se a existência de uma quantidade reduzida de trabalhos publicados sobre os entendimentos locais, sobre manifestações de sexualidade de tipo positivo ou caracterizadas pela afirmação da vida, ou simplesmente sobre a forma como a gente simples pensa a sexualidade.

Por último, resultou evidente que, não obstante a manifesta importância dos esforços para ministrar ensinamentos sobre a sexualidade aos jovens africanos que estão a crescer no atual contexto, tais esforços acabam por ser contrariados pela falta de meios adequados. Resultou igualmente clara a necessidade de trocar o quadro de referência de tipo étnico ou biomédico por estudos independentes sobre as culturas sexuais contemporâneas, levados a cabo por africanos numa perspectiva nacional e continental que leve em conta a centralidade da sexualidade nas relações entre os sexos. Este exercício levou à concepção de um projeto de pesquisa que iria envolver estudos aprofundados e de incidência local de um conjunto selecionado de exemplos ilustrativos dos desafios colocados pelas culturas sexuais contemporâneas às perspectivas de tipo emancipatório sobre as culturas africanas. Mais do que orientados para políticas concretas, os referidos estudos revestiram-se, por conseguinte, de um carácter elementar e educativo.¹⁷

O projeto GICAU dá resposta ao longo historial de desigualdades baseadas na diferença sexual nas universidades africanas, facto de resto comprovado pela limitada eficácia de anteriores intervenções envolvendo medidas para a promoção da igualdade nesta matéria. Apoiado pela Associação das Universidades Africanas, uma organização de âmbito continental, e aprovado pelos responsáveis das instituições sob observação, este projeto engloba uma série de estudos de caso de cariz institucional que são explorados em profundidade na tentativa de analisar as implicações que a diferença sexual tem sobre a cultura intelectual. Aos membros da equipa encarregada da pesquisa foi dada liberdade de conceberem perguntas que tivessem em conta o respectivo contexto institucional concreto. Além disso, os pesquisadores adotaram uma abordagem transdisciplinar que aliou o trabalho arquivístico ao tratamento de perfis estatísticos e ao recurso a estudos de campo, com a finalidade de documentar as dinâmicas da diferença sexual nos diversos contextos nacionais e institucionais em análise.

As metodologias de pesquisa de um e outro projeto foram concebidas de maneira a que tivessem as suas raízes — e a devida correspondência — nas

histórias locais, nas culturas coevas, e nas preocupações e aspirações dos pesquisadores que neles entrevistaram. Em termos concretos, o que isso significou foi que, para chegarem a um quadro geral e a uma análise de qualidade e devidamente alicerçados no respectivo contexto histórico-social, os pesquisadores tiveram que fazer pleno uso do conhecimento disponível nos planos local, oral, histórico e arquivístico, bem como apelar aos seus próprios conhecimentos e experiência e aos dos informantes locais. Apesar de também se ter procedido ao registo das condições existentes no respeitante à situação institucional e às orientações gerais em vigor, a pesquisa centrou-se sobretudo no levantamento e na exploração de material que pudesse ter escapado a métodos mais convencionais, nomeadamente certo tipo de saberes e de perspectivas reprimidos, como os que se encontram nos relatos e narrativas dos participantes da pesquisa. Os pesquisadores foram, a este propósito, incentivados a recorrer a estilos de interação locais. Na prática, isso traduziu-se na utilização das línguas faladas localmente, na promoção do diálogo presencial e no incentivo ao recurso a narrativas destinadas a dar voz aos participantes e a deles obter, diretamente, a sua perspectiva sobre as experiências de vida próprias. Dessa maneira procurou-se que o processo não só não diminuísse como reforçasse, em cada um dos participantes, o sentimento de pessoa singular e dotada de capacidade de ação

Quanto à divulgação, a estratégia dá prioridade à rápida partilha dos resultados da pesquisa não só com a comunidade académica que foi localmente objeto do estudo e com a comunidade académica do continente no seu todo, mas também com os ativistas e com o pessoal das instituições envolvidas, com os estudantes africanos e ainda com o público em geral.

Conclusão

A rápida expansão do ensino superior iniciada com o fim do domínio colonial originou o aparecimento de uma vasta e diversa *intelligentsia* pós-colonial que veio formular novas agendas intelectuais, alargar o escopo e a riqueza da pesquisa académica a nível mundial, e trazer novas epistemologias, novas perspectivas, novos campos de estudo e novos métodos.

A ascensão e declínio do ensino superior no período pós-colonial significaram que, não obstante o apoio público e o investimento de que o setor beneficiou no início, altura em que se assistiu à criação de centenas de

universidades, o subsequente desinvestimento, aliado ao aumento maciço do número de matrículas, levou a que a África continuasse a ter o sistema de ensino superior mais empobrecido do mundo. Ao mesmo tempo, o continente padece de um grave défice de capacidade que dá sinais de se intensificar em resultado da globalização, seja através do fosso digital, seja através da desigualdade económica que, cada vez mais, afasta a África do resto do mundo. A África alberga a maior parte da população pobre, que está a ficar cada vez mais pobre. O estrangulamento dos recursos e os remédios para a poupança de custos, hoje a ser testados em nome da reforma do ensino superior, geraram um contexto institucional que mal dá para sustentar a pesquisa, e muito menos ainda uma pesquisa capaz de permitir que os estudiosos africanos honrem a sua bem desenvolvida sensibilidade ética. O panorama global no que respeita aos aspectos institucionais e às políticas tem igualmente implicações importantes para a viabilidade da pesquisa ética levada a cabo por africanos. São muito poucas as oportunidades de que os estudiosos africanos dispõem de se reunirem e levarem a efeito projetos de pesquisa independentes, capazes de responder às aspirações e às agendas colectivas tanto dos africanos como dos movimentos sociais que pugnam pela democratização e pelo desenvolvimento da região.

As redes independentes de estudiosos que têm vindo a ser criadas oferecem algumas oportunidades para esse efeito, no entanto não podem, em termos de alcance e de escala, ser comparadas a universidades. Seja como for, tais redes dependem da comunidade preexistente de estudiosos — geralmente ligados a universidades —, pelo que a sua atividade se encontra cada vez mais afectada devido ao facto de as universidades se revelarem cada vez menos capazes de formar pesquisadores habilitados. A inclusão, na fase inicial dos projetos de pesquisa, de *workshops* sobre metodologia tornou-se prática rotineira, destinada a mitigar o declínio do nível de capacidade verificado em toda a região. Porém a situação tem continuado a deteriorar-se, tornando-se claro que a medida não consegue compensar a falta dos anos de formação elementar que só as grandes instituições públicas podem aspirar a proporcionar.

As questões éticas e a reflexão que é necessária para traduzir em metodologias éticas as grandes declarações sobre a ética libertadora da pesquisa académica acabam por se perder sob o peso da intensa pressão ditada pelos prazos de apresentação dos relatórios relativos aos contratos de financiamento, os quais obrigam a resultados rápidos e a um volume de trabalho elevado, seja em que circunstâncias for. Os pesquisadores clamam e competem entre si

mesmo por estas poucas oportunidades, porque, em face dos magros salários que auferem, os proventos modestos assim conseguidos tornaram-se-lhes essenciais à sobrevivência.

Estas minhas reflexões a propósito do contexto africano levam a pensar que a ética intelectual não tem, aqui, um cariz necessariamente universal, uma vez que é moldada, a um nível muito profundo, pelo contexto e pelos conflitos históricos e regionais. Esse contexto e esses conflitos são, em África, as circunstâncias que caracterizaram o colonialismo, do anti-imperialismo, do nacionalismo e do pan-africanismo. Há também epistemologias novas e de tipo radical cuja marca funda ainda está por se fazer sentir num meio académico convencional que ainda vai ter que cumprir o mandato libertador recebido do povo africano, o qual, por sua vez, acolheu e tem apoiado, de um modo geral, as universidades do seu continente. A tradição do estudo académico em África sempre rejeitou o pressuposto filosófico liberal que privilegia a exigência de não envolvimento e de distanciamento em relação ao contexto social, em detrimento do envolvimento comprometido e da ação. Para os africanos, a pesquisa académica ética é uma pesquisa socialmente responsável e que defende a liberdade, não uma pesquisa isenta de responsabilidade social.

Referências bibliográficas

AAU. *The Implications of WTO/GATS for Higher Education in Africa*. Proceedings of Accra Workshop 2, 29 April 2004. Association of African Universities. Final Report. Accra: Ghana.

AKE, Claude. "Academic Freedom and Material Base". In: DIOUF, Mamadou; MAMDANI, Mahmood (orgs) *Academic Freedom in Africa*. Dakar: CODESRIA, 1994, p. 17-25.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.

APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Londres: Methuen, 1992.

———. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

BENNETT, Jane. "Exploration of a 'Gap': Strategizing Gender Equity in African Universities", *Feminist Africa*, 1 (1), p. 34-65, 2002.

——— (org.). *Killing a Virus with Stones? Research on the Implementation of Policies against Sexual Harassment in Southern African Higher Education*. Cidade do Cabo: African Gender Institute, University of Cape Town, 2006.

BOURGOIS, Phillipe. "Foreword". In: SANFORD, Victoria; ANGEL-AJANI, Asale; BOURGOIS, Phillipe (orgs.). *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006, p. ix-xii.

DIAGNE, Souleymane Bachir. "Africanity as an Open Question", *Discussion Paper*, 12, 19-24. Uppsala:

Nordikafrika Institutet, 2001.

DIOUF, Mamadou; MAMDANI, Mahmood (orgs). *Academic Freedom in Africa*. Dakar: CODESRIA, 1994.

FANON, Franz. *Black Skin, White Masks*. Londres: Grove Press, 1967.

FEDERICI, Silvia; CAFFENTZIS, George; ALIDOU, Ousseina. *A Thousand Flowers: Social Struggles against Structural Adjustment in African Universities*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2000.

FERGUSON, James. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBLATT, David; PERRATON, Jonathan. *Global Transformations; Politics, Economics and Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

HOUNTONDJI, Paulin J. *African Philosophy: Myth and Reality*. Londres: Hutchinson, 1983.

——— (org.). *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Dakar: CODESRIA, 1997.

———. *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2002.

IMAM, Ayesha; MAMA, Amina. "The Role of Academics in the Restriction of Academics in Africa". In: DIOUF, Mamadou; MAMDANI, Mahmood (orgs.) *Academic Freedom in Africa*. Dakar: CODESRIA, 1994, p. 73-107.

JEGA, Attahiru. *Universities, Scholars and Societies in Nigeria*, 1994. (Manuscrito).

KI-ZERBO, Joseph. "African Intellectuals, Rationalism and Pan-Africanism: a testimony". In: MKANDAWIRE, Thandika (org.). *African Intellectuals: Rethinking Language, Gender and Development*. Londres: Zed Books, 2005, p. 78-93.

LEWIS, D. "African Women's Studies 1980-2001: A Review Essay". Trabalho apresentado no *African Gender Institute's "Strengthening Gender Studies for Social Transformation: An Intellectual Capacity-Building and Information Technology Development Project"*. Cidade do Cabo: African Gender Institute, University of Cape Town, 2003. <www.gwsafrica.org>.

MAMA, Amina. "Feminism or Femocracy: State Feminism and Democratisation in Nigeria", *Africa Development*, 20 (1), p. 37-58, 1995.

MAMA, Amina. "Women's Studies and Studies of Women during the 1990s", *Working Paper Series*, 5/96. Dakar: CODESRIA, 1996.

———. "Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts". In: DIAGNE, Souleymane Bachir; MAMA, Amina; MELBER, Henning; NYAMNJOH, Francis B. *Identity and Beyond: Rethinking Africanity*. Discussion Paper, 12. Uppsala: Nordiska Africainstitutet, 2001, p. 9-18.

———. "Restore, Reform but Do Not Transform: the Gender Politics of Higher Education in Africa", *Journal of Higher Education in Africa*, 1 (1), p. 101-125, 2003.

———. "Feminist Studies in African Contexts: the Challenge of Transformative Teaching in African Universities". In: ZELEZA, Paul T. (org.). *The Study of Africa: Disciplinary and Interdisciplinary Encounters*. Dakar: CODESRIA, 2006, p. 297-312.

MKANDAWIRE, Thandika. "Shifting Commitments and National Cohesion in African Countries". In: WOHLEGEMUTH, Lennart; GIBSON, Samantha; KLASSEN, Stephan; ROTHSCCHILD, Emma (orgs.). *Common Security and Civil Society in Africa*. Uppsala: Nordiska Africainstitutet, 1999, p. 14-41.

——— (org.). *African Intellectuals: Rethinking Language, Gender and Development*. Londres: Zed Books, 2005.

- ; SOLUDO, Charles C. *Our Continent Our Future: African Perspectives on Structural Adjustment*. Dakar: CODESRIA, 1996.
- MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Londres: James Currey, 1988.
- OLAGUNJU, Tunji; JINADU, Adele; OYOVBAIRE, Sam. *The Transition to Democracy in Nigeria (1985-1993)*. Ibadan: Spectrum Books, 1993.
- PEREIRA, Charmaine. “Between Knowing and Imagining: What Space for Feminism in Scholarship on Africa”, *Feminist Africa*, 1 (1), p. 9-33, 2002.
- PHIRI, Isabel A. “Gender and Academic Freedom in Malawi”. In: SALL, Ebrima (org.). *Women in Academia: Gender and Academic Freedom in Africa*. Dakar: CODESRIA, p. 47-63, 2000.
- SALL, Ebrima. “The Social Sciences in Africa: Trends, Issues, Capacities and Constraints”. Trabalho apresentado no *Human Capital Committee of the Social Science Research Council*, “Mapping Human Capital Globally”. Nova Iorque: Social Science Research Council, 2003.
- SALL, Ebrima (org.). *Women in Academia: Gender and Academic Freedom in Africa*. Dakar: CODESRIA, 2000.
- SAMOFF, Joel; CARROL, Bidemi. “The Promise of Partnership and Continuities of Dependence: External Support to Higher Education in Africa”, *African Studies Review*, 41 (1), p. 67-199, 2004.
- SAWYERR, Akilagpa. “Challenges Facing African Universities: Selected Issues”, *African Studies Review*, 47 (1), p. 1-59, 2004.
- STIGLITZ, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. Nova Iorque: WW. Norton, 2003.
- THIRD WORLD NETWORK (TWN)/CODESRIA, *Declaration on African Development*. Accra: Third World Network, 2002.
- WA THIONG’O, Ngugi. *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. Nairobi: Heinemann, 1986.
- WALLERSTEIN, Immanuel et al. *Para abrir as ciências sociais. Relatório da Comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. “African Universities and Globalization”, *Feminist Africa*, 1 (1), p. 64-85, 2002.
- . *Rethinking Africa’s Globalization. The Intellectual Challenges*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2003. v. 1.

1. Ao contrário do multiculturalismo — que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina — a interculturalidade pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural.

2. Este conceito foi formulado inicialmente por Boaventura de Sousa Santos em 1995 e posteriormente reelaborado em várias publicações. Veja-se, em especial, Santos (org.), 2003, 2004 e Santos, 2006, assim como Santos, Nunes e Meneses, 2004. Este conceito tem suscitado vários debates. Veja-se, por exemplo, Mignolo, 2006; Huish, 2006; Maldonado-Torres, 2006; Milani e Laniado, 2007. Vejam-se também os capítulos de Maria Paula Meneses e de João Arriscado Nunes neste volume.

* Este trabalho foi apresentado em diferentes versões no Fernand Braudel Center, Universidade de New York em Binghamton, na Universidade de Glasgow, na Universidade de Victoria, na Universidade de Wisconsin-Madison e na Universidade de Coimbra. Gostaria de agradecer a Gavin Anderson, Alison Phipps, Emílios Christodoulidis, David Schneiderman, Claire Cutler, Upendra Baxi, James Tully, Len Kaplan, Marc Galanter, Neil Komesar, Joseph Thome, Javier Couso, Jeremy Webber, Rebecca Johnson, e John Harrington, António Sousa Ribeiro, Margarida Calafate Ribeiro, Joaquín Herrera Flores, Cecília M. Santos, Conceição Gomes e João Pedroso pelos seus comentários. Maria Paula Meneses, além de comentar o texto, auxiliou-me no trabalho de pesquisa pelo que lhe estou muito grato. Este trabalho não teria sido possível sem a inspiração das longas conversas com Maria Irene Ramalho sobre as relações entre as ciências sociais e as ciências humanas. A Margarida Gomes, como sempre, cuidou zelosamente da versão final deste texto.

1. Não pretendo que o pensamento moderno ocidental seja a única forma de pensamento abissal. Pelo contrário, é muito provável que existam, ou tenham existido, formas de pensamento abissal fora do Ocidente. Não é meu propósito analisá-las neste texto. Defendo apenas que, abissais ou não, as formas de pensamento não-ocidental têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental. Também não trato aqui do pensamento pré-moderno ocidental nem das versões do pensamento moderno ocidental marginalizadas ou suprimidas por se oporem às versões hegemónicas, as únicas de que me ocupo neste ensaio. Este tema é retomado por mim no [capítulo 15](#) deste volume.

2. Sobre a sociologia das ausências como crítica à produção de realidade não existente pelo pensamento hegemónico, veja-se Santos, 2000, 2004, 2006a e 2006c, assim como Santos (org.), 2002a.

3. Esta tensão representa o outro lado da discrepância moderna entre as experiências atuais e as expectativas quanto ao futuro, também expressas no mote positivista da ‘ordem e progresso’. O pilar da regulação social é constituído pelo princípio do Estado, princípio da comunidade e princípio do mercado, enquanto o pilar da emancipação consiste nas três lógicas da racionalidade: a racionalidade estético-expressiva das artes e literatura, a racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito (Santos, 1995: 2). Veja-se também Santos, 2000 e 2002b.

4. Embora de formas muito distintas, Pascal, Kierkegaard e Nietzsche foram os filósofos que mais aprofundadamente analisaram, e viveram, as antinomias contidas nesta questão. Mais recentemente, merecem menção Karl Jaspers (1952, 1986, 1995) e Stephen Toulmin (2001).

5. Este tema é por mim analisado em maior detalhe no [capítulo 15](#).

6. Para uma visão geral dos debates recentes sobre as relações entre a ciência e outros conhecimentos, veja-se Santos, Meneses e Nunes, 2005. Veja-se também Santos, 1995: 7-55.

7. Em Santos, 2002, analiso em detalhe a natureza do direito moderno e o tópico do pluralismo jurídico (a coexistência de mais de um sistema jurídico no mesmo espaço geopolítico).

8. Neste trabalho, tomo por assente a ligação íntima entre capitalismo e colonialismo. Veja-se, entre outros, Williams, 1994 [1944]; Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer e Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo, 1995. Vejam-se igualmente vários dos capítulos deste volume.

9. Assim, o imperialismo é constitutivo do Estado moderno. Ao contrário do que afirmam as teorias convencionais do direito internacional, este não é produto de um Estado moderno preexistente. O Estado moderno, o direito internacional e o constitucionalismo nacional e global são produtos do mesmo processo histórico imperial. Sobre este tema veja-se Koskenniemi, 2002; Anghie, 2005; e Tully, 2007.

10. A definição das linhas globais ocorre gradualmente. Segundo Carl Schmitt (2003: 91), as linhas cartográficas do século XV pressupunham ainda uma ordem espiritual global vigente de ambos os lados da divisão — a *Respublica Christiana*, simbolizada pelo Papa. Isto explica as dificuldades enfrentadas por Francisco Vitoria, o grande teólogo e jurista espanhol do século XVI, para justificar a ocupação de terras

nas Américas. Vitoria pergunta se a descoberta é suficiente como título jurídico de posse da terra. A sua resposta é muito complexa, não só por ser formulada em estilo aristotélico, mas sobretudo porque Vitoria não concebe qualquer resposta convincente que não parta da premissa da superioridade europeia. Este facto, contudo, não confere qualquer direito moral ou positivo sobre as terras ocupadas. Segundo Vitoria, nem mesmo a superioridade civilizacional dos Europeus é suficiente como base de um direito moral. Para Vitoria, a conquista podia servir apenas de fundamento a um direito reversível à terra, a *jura contraria*, nas suas palavras. Isto é, a questão da relação entre a conquista e o direito à terra deve ser colocada inversamente: se os índios tivessem descoberto e conquistado os Europeus, teriam eles igual direito a ocupar as terras? A justificação de Vitoria para a ocupação de terras assenta ainda na ordem cristã medieval, na missão atribuída pelo Papa aos reis espanhol e português, e no conceito de guerra justa (Schmitt, 2003: 101-125; ver também Anghie, 2005: 13-31). A laboriosa argumentação de vitoria reflete o grau de cuidado da Coroa que, ao tempo, se preocupava mais com a legitimação dos direitos de propriedade do que com a soberania sobre o Novo Mundo. Veja-se também Pagden, 1990: 15, assim como os [capítulos 10](#) e [15](#) deste volume.

11. Do século XVI em diante, as linhas cartográficas, as chamadas *amity lines* — a primeira das quais poderá ter emergido em resultado do Tratado de Cateau-Cambresis (1559) entre a Espanha e a França — abandonaram a ideia de uma ordem comum global e estabeleceram uma dualidade abissal entre os territórios deste lado da linha e os territórios do outro lado da linha. Deste lado da linha, vigoram a verdade, a paz e a amizade; do outro lado da linha, a lei do mais forte, a violência e a pilhagem. O que quer que ocorra do outro lado da linha não está sujeito aos mesmos princípios éticos e jurídicos que se aplicam deste lado. Não poderá, portanto, dar origem ao tipo de conflitos que a violação de tais princípios causaria se ocorresse deste lado da linha. Esta dualidade permitiu, por exemplo, aos reis católicos de França manterem, deste lado da linha, uma aliança com os reis católicos de Espanha e, ao mesmo tempo, aliarem-se aos piratas que, do outro lado da linha, atacavam os barcos espanhóis.

12. Sobre as diferentes concepções do contrato social, veja-se Santos, 2002: 30-39.

13. De acordo com a Bula, “os Índios eram verdadeiros homens e [...] não eram capazes de entender a fé Católica mas, de acordo com as nossas informações, desejam ardentemente recebê-la”. “*Sublimis Deus*” encontra-se em <http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm> (acedido em 22 de setembro, 2006).

14. Como no caso famoso de Ibn Majid, um experiente piloto que, a ferros, indicou a Vasco da Gama o caminho marítimo de Mombaça à Índia (Ahmad, 1971). Outros exemplos podem encontrar-se em Burnett, 2002.

15. Diferentes perspectivas sobre esta ‘colónia privada’ e sobre o Rei Leopoldo podem encontrar-se em Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002: 89-112.

16. A profunda dualidade do pensamento abissal e a incomensurabilidade entre os termos da dualidade foram implementadas pelos monopólios bem policiados do conhecimento e do direito com uma poderosa base institucional — universidades, centros de investigação, escolas de direito e profissões jurídicas — e pela sofisticada linguagem tecnológica da ciência e da jurisprudência.

17. A suposta externalidade do outro lado da linha é, de facto, a consequência da sua pertença ao pensamento abissal: como fundação e como negação da fundação.

18. Fanon denuncia esta negação da humanidade com insuperável lucidez (Fanon, 1963, 1967). O radicalismo da negação fundamenta a defesa que Fanon faz da violência como uma dimensão intrínseca da revolta anticolonial. Embora partilhassem uma luta comum, Fanon e Gandhi divergiram a este respeito e essa divergência deve ser objeto de uma reflexão cuidada, particularmente pelo facto de se tratar de dois dos mais importantes pensadores-ativistas do século passado. Veja-se Federici, 1994, e Kebede, 2001.

19. Esta negação fundamental permite por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo, e por outro, que a criatividade exaltadora do pensamento abissal trivialize facilmente

o preço da sua destrutividade.

20. Sobre Guantânamo e tópicos relacionados, veja-se, entre muitos outros, McCormack, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human Rights Watch, 2004; Steyn, 2004; Sadat, 2005; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van Bergen e Valentine, 2006.

21. Em vésperas da Segunda Guerra Mundial, as colônias e ex-colônias cobriam cerca de 85% da superfície do globo.

22. As origens múltiplas e subsequentes variações destes debates podem encontrar-se em Césaire (2000 [1955]), Memmi, 1965; Dos Santos, 1971; Cardoso e Faletto, 1969; Frank, 1969; Rodney, 1972; Wallerstein, 1974, 2004; Bambirra, 1978; Dussell, 1995; Escobar, 1995; Chew e Denmark, 1996; Spivak, 1999; Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2000; Afzal-Khan e Sheshadri-Crooks, 2000; Mbembe, 2001; Dean e Levi, 2003.

23. Entre 1999 e 2002, realizei um projeto internacional sobre “*A Reinvenção da Emancipação Social*” que envolveu 60 investigadores de 6 países (África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia, Moçambique e Portugal). Os resultados principais da investigação estão publicados, em português, em cinco volumes Santos (org.). 2002a, 2002b, 2003, 2005a, 2005b, 2009. Estão também publicados em inglês, em espanhol e em italiano. Sobre as implicações epistemológicas deste projeto veja-se Santos (org.). 2004 e Santos, 2004. Sobre as ligações entre este projeto e o Fórum Social Mundial, veja-se Santos, 2005 e 2006c.

24. Entre outros, veja-se Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005; N. Graham 2005; Scheppele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

25. Veja-se Sassen, 1999; Miller, 2002; De Genova, 2002; Kanstroom, 2004; Hansen e Stepputat, 2004; Wishnie, 2004; Taylor, 2004; Silverstein, 2005; Passel, 2005. Para uma visão mais radical sobre este tema, veja-se Buchanan, 2006.

26. Baseado no Orientalismo analisado por Edward Said (1978), Akram (2000) identifica uma nova forma de estereótipo, a que chama neo-Orientalismo e que afeta a avaliação metropolitana dos pedidos de asilo e refúgio por parte de pessoas provenientes do mundo árabe ou muçulmano. Veja-se também Akram, 1999; Menefee, 2004; Bauer, 2004; Cianciarulo, 2005; Akram e Karmely, 2005.

27. Sobre as implicações da nova vaga anti-terrorista e das novas leis de imigração, vejam-se os artigos citados nas notas 23, 24, e 25 e também Immigrant Rights Clinic, 2001; Chang, 2001; Whitehead e Aden, 2002; Zelman, 2002; Lobel, 2002; Roach, 2002 (sobre o caso canadiano); Van de Linde *et al.*, 2002 (sobre alguns países europeus); Miller, 2002; Emerton, 2004 (sobre a Austrália); Boyne, 2004 (sobre a Alemanha); Krishnan, 2004 (sobre a Índia); Barr, 2004; N. Graham, 2005.

28. Refiro-me aqui às regiões periféricas e semiperiféricas e aos países do sistema mundo moderno, que foram denominados de Terceiro Mundo, após a Segunda Guerra Mundial (Santos, 1995: 506-519).

29. Como exemplo, os profissionais do direito são solicitados a adaptar-se à pressão proveniente da reorganização da doutrina convencional, alterando regras de interpretação, redefinindo o objetivo dos princípios e hierarquias entre eles. Um exemplo revelador é o debate sobre a constitucionalidade da tortura entre Alan Dershowitz e os seus críticos. Veja-se Dershowitz, 2002, 2003a, 2003b; Posner, 2002; Kreimer, 2003; Strauss, 2004.

30. Resolução 1566 do Conselho de Segurança das Nações Unidas. Esta resolução antiterrorismo foi aprovada a 8 de Outubro de 2004, na sequência da resolução 1373 que, por sua vez, foi aprovada como resposta aos ataques terroristas de 11 de Setembro nos EUA. Para uma análise detalhada do processo de aprovação da resolução 1566, veja-se Saul, 2005.

31. Utilizo o conceito de Estado de exceção para expressar a condição jurídico-política na qual a erosão dos direitos civis e políticos ocorre abaixo do radar da Constituição, isto é, sem a suspensão desses direitos, como acontece quando é declarado o Estado de emergência. Veja-se Scheppele, 2004b; Agamben, 2004.

32. Um bom exemplo da lógica jurídica abissal subjacente à construção de uma vedação separando a fronteira dos EUA do México pode ver-se em Glon, 2005.

33. Sobre condomínios fechados, veja-se Blakely e Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson e Blandy, 2005; Coy, 2006.

34. Veja-se Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. Um outro relatório elaborado pelo Comité Parlamentar Temporário Europeu sobre a atividade ilegal da CIA na Europa (Novembro, 2006) mostra como os governos europeus atuaram como facilitadores dos abusos da CIA, tais como a detenção secreta e a tortura. Estas operações à margem da lei envolveram 1.245 voos e aterragens de aviões da CIA na Europa (alguns deles envolvendo transporte de prisioneiros) e a criação de centros de detenção secreta na Polónia, Roménia e, provavelmente, também na Bulgária, Ucrânia, Macedónia e Kosovo.

35. O governo indireto foi uma forma de política colonial europeia largamente praticada nas antigas colónias britânicas, onde as estruturas tradicionais de poder local, ou pelo menos uma parte delas, foram incorporadas na administração colonial estatal. Veja-se Lugard, 1929; Perham, 1934; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948; Morris e Read, 1972; e Mamdani, 1996, 1999.

36. Análise em detalhe a emergência do fascismo social como consequência da quebra da lógica do contrato social em Santos, 2002: 447-458 e 2006b: 317-340.

37. Um dos exemplos mais dramáticos é a privatização da água e as consequências sociais daí resultantes. Veja-se Bond, 2000 e Buhlungu *et al.*, 2006 (para o caso da África do Sul); Oliveira Filho, 2002 (para o caso do Brasil); Olivera, 2005 e Flores, 2005 (para o caso da Bolívia); Bauer, 1998 (para o caso do Chile); Trawick, 2003 (para o caso do Peru); Castro, 2006 (para o caso do México). Sobre dois ou mais casos, veja-se Donahue e Johnston, 1998; Balanyá *et al.*, 2005; Conca, 2005; Lopes, 2005. Veja-se também Klare, 2001; Hall, Lobina e de La Motte, 2005

38. Para o caso da Colômbia, veja-se Santos e Garcia Villegas, 2001.

39. Uma análise eloquente pode ser encontrada em Wilson, 1987.

40. Uma vasta literatura tem vindo a ser produzida nos últimos anos teorizando e estudando empiricamente novas formas de governo da economia que assentam na colaboração entre atores não-estatais (firmas, organizações cívicas, ONGs, sindicatos etc.) em lugar da regulação estatal de cima para baixo. Apesar da variedade de designações sob as quais os cientistas sociais e académicos do direito têm vindo a prosseguir esta abordagem, a ênfase recai mais na “moleza” do que na dureza, na obediência voluntária mais do que na imposição: “regulação responsiva” (Ayres e Braithwaite, 1992), “lei pós-regulatória” (Teubner, 1986), “lei mole” (Snyder, 1993, 2002; Trubek e Mosher, 2003; Trubek e Trubek, 2005; Morth, 2004), “experimentalismo democrático” (Dorf e Sabel 1998; Unger 1998), “governança cooperativa” (Freeman, 1997), “regulação *outsourced*” (O’Rourke, 2003) ou simplesmente “governança” (Mac Neil, Sargent e Swan 2000; Nye e Donahue, 2000). Para uma crítica, veja-se Santos e Rodriguez-Garavito, 2005: 1-26 e 29-63; Rodriguez-Garavito, 2005: 64-91.

41. Veja-se Rodriguez-Garavito, 2005 e a bibliografia aí citada.

42. Este tipo de lei é eufemisticamente denominada *soft* por ser *soft* com aqueles cujo comportamento empreendedor era suposto regular (empregadores) e dura com aqueles que sofrem as consequências do seu não-cumprimento (trabalhadores).

43. Não me ocupo aqui dos debates atuais sobre o cosmopolitismo. Na sua longa história, cosmopolitismo significou universalismo, tolerância, patriotismo, cidadania global, comunidade global de seres humanos, culturas globais etc. O que ocorre mais frequentemente quando este conceito é aplicado — seja como instrumento específico para descrever uma realidade ou como instrumento em lutas políticas — é que a incondicional natureza inclusiva da sua formulação abstrata tem vindo a ser utilizada para prosseguir interesses excludentes de um grupo social específico. De certo modo, o cosmopolitismo tem

sido privilégio daqueles que podem tê-lo. A forma como revisito este conceito prevê a identificação dos grupos cujas aspirações são negadas ou tornadas invisíveis pelo uso hegemônico do conceito, mas que podem ser beneficiados pelo uso alternativo do mesmo. Parafraseando Stuart Hall, que levantou uma questão semelhante em relação ao conceito de identidade (1996), eu pergunto: quem precisa do cosmopolitismo? A resposta é simples: todo aquele que for vítima de intolerância e discriminação necessita de tolerância; todo aquele a quem seja negada a dignidade humana básica necessita de uma comunidade de seres humanos; todo aquele que seja não-cidadão necessita da cidadania mundana numa dada comunidade ou nação. Em suma, os socialmente excluídos, vítimas da concepção hegemônica de cosmopolitismo, necessitam de um tipo diverso de cosmopolitismo. O cosmopolitismo subalterno constitui, deste modo, uma variante de oposição. Da mesma forma que a globalização neoliberal não reconhece quaisquer formas alternativas de globalização, também o cosmopolitismo sem adjetivos nega a sua própria especificidade. O cosmopolitismo subalterno de oposição é uma forma cultural e política de globalização contra-hegemônica. É o nome dos projetos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social vão além dos horizontes do capitalismo global. Outros, com preocupações similares, também adjetivaram o cosmopolitismo: cosmopolitismo enraizado (Cohen, 1992), cosmopolitismo patriótico (Appiah, 1998), cosmopolitismo vernáculo (Bhabha, 1996; Diouf, 2000), etnicidade cosmopolita (Werbner, 2002), ou cosmopolitismo das classes trabalhadoras (Werbner, 1999). Sobre formas distintas de cosmopolitismo, veja-se Breckeridge *et al.* (org.). 2002.

44. Sobre a dimensão cosmopolita do Fórum Social Mundial, veja-se Nisula e Sehm-Patomäki, 2002; Fisher e Ponniah, 2003; Sen *et al.*, 2004; Polet, 2004; Santos, 2006c; Teivainen, no prelo.

45. Sobre o meu anterior confronto crítico com a epistemologia moderna, veja-se Santos, 2003, 1995: 7-55, 2000: 225-253, 2004; Santos (org.). 2004. Veja-se também Santos, Meneses e Nunes, 2005.

46. Gandhi é, provavelmente, o pensador-ativista dos tempos modernos que mais consistentemente pensou e atuou em termos não-abissais. Tendo vivido e experienciado as exclusões radicais típicas do pensamento abissal, Gandhi não se desviou do seu propósito de construir uma nova forma de universalidade capaz de libertar tanto o opressor como a vítima. Como Ashis Nandy reafirma corretamente: “*A visão gandhiana desafia a tentação de igualar o opressor na violência e de readquirir uma autoestima própria como competidor num mesmo sistema. É uma visão assente numa identificação com os oprimidos que exclui a fantasia da superioridade do estilo de vida do opressor, tão profundamente enraizada na consciência daqueles que reclamam falar em nome das vítimas da história*” (1987: 35).

47. Sobre a ecologia de saberes veja-se Santos, 2006b: 137-165.

48. Se, hipoteticamente, um camponês africano e um funcionário do Banco Mundial no decurso de uma rápida incursão rural se encontrassem num campo africano, de acordo com o pensamento abissal, o encontro seria simultâneo (o pleonasma é intencional), mas eles seriam não-contemporâneos; pelo contrário, de acordo com o pensamento pós-abissal, o encontro é simultâneo e tem lugar entre dois indivíduos contemporâneos.

49. Este reconhecimento da diversidade e diferenciação é um dos componentes fundamentais da *Weltanschauung* através da qual podemos imaginar o século XXI. Esta *Weltanschauung* é radicalmente diferente da adotada pelos países centrais no início do século passado. A imaginação epistemológica no princípio do século XX estava dominada pela ideia de unidade. Este foi o contexto cultural que influenciou as opções teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). A premissa da unidade do mundo e a explicação fornecida por esta presidiu a todas as assunções nas quais Einstein baseou a sua pesquisa — simplicidade, simetria, causalidade newtoniana, completude, *continuum* — e explica parcialmente a sua recusa em aceitar a mecânica quântica. Segundo Holton, a ideia da unidade prevaleceu no contexto cultural do tempo, especialmente na Alemanha. Trata-se de uma ideia que atingira a expressão mais brilhante no conceito de Goethe de unidade orgânica da humanidade e da natureza e da completa articulação de todos os elementos da natureza. Foi esta mesma ideia que, em 1912, conduziu cientistas e filósofos à produção de um

manifesto para a criação de uma nova sociedade que visava desenvolver um conjunto de ideias unificadoras e conceitos unificadores a aplicar a todos os campos do saber (Holton, 1998: 26).

50. As epistemologias feministas têm sido centrais para a crítica dos dualismos “clássicos” da modernidade, como sejam natureza/cultura, sujeito/objeto, humano/não-humano, e da naturalização das hierarquias de classe, sexo e raça. Para alguns contributos relevantes para as críticas feministas da ciência, veja-se Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997; Soper, 1995; Fausto-Sterling, 2000; Gardey e Lowy, 2000. Creager, Lunbeck, e Schiebinger, 2001, oferecem uma panorâmica interessante, ainda que centrada no Norte global.

51. Entre muitos outros, veja-se, Alvares, 1992; Dussel, 1995; Santos, 1995; Santos (org.). 2004 e Santos, 2005; Guha e Martinez-Alier, 1997; Visvanathan, 1997; Ela, 1998; Prakash, 1999; Quijano, 2000 [capítulo 2 deste volume]; Mignolo, 2000; Mbembe, 2001; e Masolo, 2003 [capítulo 9 deste volume].

52. A prevalência dos juízos cognitivos ao levar a cabo uma determinada prática de conhecimento não choca com a prevalência dos juízos ético-políticos na decisão a favor de um determinado tipo de intervenção real que esse conhecimento específico possibilita em detrimento de intervenções alternativas possibilitadas por conhecimentos alternativos.

53. Este tema é abordado em detalhe nos capítulos de Paulin Hountondji, Magobe Ramose e Dismas A. Masolo.

54. O mesmo argumento pode ser usado em relação a um diálogo entre religiões.

55. Sobre este assunto, veja-se Eze, 1997; Karp e Masolo, 2000; Hountondji, 2002; Coetzee and Roux, 2002; Brown, 2004.

56. Nesta área, os problemas estão frequentemente associados com a linguagem, e esta é, de facto, um instrumento chave para o desenvolvimento de uma ecologia dos saberes. Como resultado, a tradução deve operar a dois níveis, o linguístico e o cultural. A tradução cultural será uma das tarefas mais desafiantes que se apresenta a filósofos, cientistas sociais e ativistas no século XXI. Trato deste assunto com maior detalhe em Santos, 2004 e 2006b.

57. Este tema é também debatido por Dismas A. Masolo, neste volume.

58. Sobre este assunto e o debate que ele suscita, veja-se Wiredu, 1997, e a discussão do seu trabalho em Osha, 1999.

59. Sobre a sociologia das emergências, veja-se Santos, 2004 e 2006b: 93-135.

60. De uma perspectiva distinta, a ecologia dos saberes procura a mesma complementaridade que, no renascimento, Paracelso [Paracelsus] (1493-1541) identificou entre “*Archeus*”, a vontade elementar na semente e no corpo, e “*Vulcanus*”, a força natural da matéria. Veja-se Paracelsus, 1989: 33 e todo o texto sobre “*microcosmos e macrocosmos*” (1989: 17-67). Veja-se também Paracelsus, 1967.

61. Desenvolvo este conceito em Santos, 1998.

62. O conceito de *clinamen* entrou na teoria literária pela mão Harold Bloom. É uma das *rationes* revisionistas da sua teoria da influência poética. Em *The Anxiety of Influence*, Bloom serve-se da noção de *clinamen* para explicar a criatividade poética como uma *tres-leitura* que é antes *trans-leitura* (o termo bloomiano é *misreading*, um ler-mal que é também ler-mais-do-que-bem, ou *corrigir*). Diz Bloom: “*Um poeta desvia-se do poema do seu precursor, executando um clinamen em relação a ele*” (1973: 14).

63. Como diz Lucrécio, o desvio é *per paucum nec plus quam minimum* (Epicurus, 1926: introdução de Frederic Manning, XXXIV).

1. Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoira que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado. Pablo González Casanova (1965) e Rodolfo Stavenhagen (1965) propuseram chamar Colonialismo Interno ao poder racista/eticista que opera dentro de um Estado-Nação. Mas isso só teria sentido a partir de uma perspectiva eurocêntrica sobre o Estado-Nação. Sobre as minhas propostas acerca do conceito de colonialidade do poder remeto, sobretudo, para os meus textos Quijano, 1991, 1993a, 1994, assim como Quijano e Wallerstein, 1992.

2. A apropriação do nome América pelos Estados Unidos da América do Norte originou uma grande confusão que obriga a recordar que originalmente o nome correspondia exclusivamente aos domínios ibéricos neste continente, que iam desde a Terra do Fogo até mais ou menos ao meio sudoeste do atual território dos Estados Unidos.

3. Veja-se a entrevista a Quijano “*La Modernidad, el Capitalismo y América Latina nacen el mismo día*”. (*Illa*, nº 10, Janeiro 1991, Lima, Perú).

4. Veja-se, sobre este tema, os capítulos de Boaventura de Sousa Santos e de Enrique Dussel, que analisam também este tema.

5. Veja-se igualmente o capítulo de Paulin Hountondji, sobre as raízes eurocêntricas do conhecimento moderno sobre o mundo.

6. Discuti antes estas questões em Quijano, 1988 e 1991.

7. Europa é, aqui, o nome de uma metáfora, de uma zona geográfica e da sua população. Refere-se a tudo o que se estabeleceu como uma expressão racial/étnica/cultural da Europa, como um prolongamento dela, ou seja, como um carácter distintivo da identidade não submetida à colonialidade do poder.

8. Uma crítica explícita ao evolucionismo unilinear e unidirecional do eurocentrismo está já presente, por exemplo, em *El Antimperialismo y el APRA* (escrito, segundo o seu autor, em 1924, ainda que a sua primeira edição seja de Ercilla 1932, Santiago, Chile) de Haya de la Torre. E a percepção das relações económicas do poder no Peru, implicada no primeiro dos *7 Ensaios de Interpretación de la Realidad Peruana* (Lima, 1928) de José Carlos Mariátegui, pode ser considerada como o embrião do conceito de heterogeneidade histórico-estrutural elaborado em meados dos anos 60 (Quijano, 1966).

9. Veja-se Prebisch 1963, 1976, 1981, assim como Wallerstein, 1974, 1976, 1980.

10. Não entrarei, desta vez, na discussão das origens e fontes desse tipo de relações sociais.

11. O termo filosófico-social cumpre aqui a função de fazer notar que o intenso processo de renovação do debate filosófico tem uma marca particular: não se trata só de um prolongamento do velho debate sobre as velhas questões da metafísica eurocêntrica, mas muito mais para além das questões levantadas no debate histórico social dos últimos 200 anos e, particularmente, na segunda metade do século XX. O reconhecimento deste traço é importante, não só, e não tanto, porque indica a influência das ciências sociais sobre a filosofia, mas, antes do mais, porque este debate é vital para a elaboração de uma racionalidade alternativa à eurocêntrica e para a renovação dos fundamentos do conhecimento histórico-social.

12. Anrup (1985) apresenta uma boa revisão das posições em debate e um bem armado ataque contra o conceito de totalidade.

13. O debate sobre o problema das classes sociais já é antigo, ainda que se tenha tornado mais intenso depois da Segunda guerra Mundial. Uma incisiva revisão é a de Tomich (1997). Contudo, provavelmente foi a conhecida polémica entre Ellen Meiskins Wood (1986) e Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985) o que deu conta do momento de maior flexão climática da atmosfera intelectual do chamado “marxismo ocidental” em relação à questão das classes sociais. Desde então, espalhou-se rapidamente o desuso do conceito, como aconteceu com quase todos os problemas teóricos centrais do debate precedente. Foram simplesmente retirados do debate e as ideias e conceitos em jogo entraram em desuso. O seu regresso começa, bem rapidamente, com a crise da hegemonia global, arrastada pelos apetites predatórios do capital financeiro e do desprestígio mundial do neoliberalismo.

14. Pensamento único é o nome cunhado e reiteradamente usado por Ignacio Ramonet nas páginas de *Le Monde Diplomatique*, jornal que ele dirige.

15. Sobre estes autores veja-se especialmente Poulantzas, 1968; Wright, 1978, 1985.

16. Acerca do marxo-positivismo veja-se Shanin, 1984. Da avassaladora influência do estruturalismo francês no materialismo histórico depois da Segunda Guerra Mundial, a obra de Althusser e dos althusserianos é uma convincente e conhecida demonstração; a obra de Hindess e Hirst, 1975 é exemplar da ação devastadora entre alguns deles.

17. Não se pode passar por alto a intrigante ausência em Marx de quase toda a menção do pensamento saint-simoniano, especialmente da *Exposition de la Doctrine*, tanto mais pelo facto que usou todos os conceitos básicos e a terminologia dessas obras: a lista de classes sociais antagónicas que encabeça o Cap. I do Manifesto, está já integrada na *Exposition* (amos e escravos, patrícios e plebeus, senhores e servos), assim como classe operária, trabalhadores assalariados, proletários. Além disso, não é necessário forçar nada a *Exposition* para encontrar que toda a perspectiva da relação entre classes sociais e história e entre a exploração da classe operária ou proletariado e a revolução para pôr ponto final a todas as formas de exploração, estão já formuladas ali antes de reaparecer para a posteridade como as chaves da teoria revolucionária do materialismo histórico. Nesse sentido, o reconhecimento por Engels (*Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*) da “genial perspicácia” de Saint-Simon enquanto o coloca entre os “socialistas utópicos”, é tardio e interessado.

18. A *Doctrine de Saint-Simon* (1924), é também conhecida como *Exposição da Doutrina*, tendo sido publicada por Bazard e Infantin (os chamados Papas Saintsimoniano) antes que as suas frustrações com a Igreja Saint-simoniana os levassem a dedicar-se às grandes construções e Infantin a montar as bases do sistema bancário francês. Acerca do pensamento de Saint-Simon e dos saint-simonianos, veja-se Quijano, 1964a. Outro texto dessa mesma época em que já está formulada a ideia de classes é *L’Union Ouvrière*, de Flora Tristan, a franco-peruana que, depois da sua frustrante estadia no Peru, no início do século XIX, se transformou numa agitadora e organizadora dos trabalhadores franceses.

19. Apud Nicolaus, 1967.

20. Não é outro, obviamente, o sentido da polémica obra de Lenine contra os “populistas” russos, na sua obra *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia*. Mas também o de alguns sociólogos da “sociedade industrial”, em particular Dahrendorf (1959).

21. A que foi durante mais de meio século considerada como a mais autoritária de tais propostas é a de Lenine, no conhecido trabalho *Uma Grande Iniciativa* (Marx, Engels, *Marxismo*. Moscovo: Editorial Progresso).

22. Veja-se Marx, 1966: vol I, cap. XXIV.

23. Essa linha caracterizou as pesquisas e os debates científico-sociais entre os marxistas estruturalistas franceses, sobretudo durante os anos 70 (entre outros, Pierre Philippe Rey, Claude Meillassoux). Em inglês, veja-se a compilação de Harold Wolp (1973). Na América Latina, uma parte dos pesquisadores

optou por uma perspectiva diferente, segundo a qual o capitalismo é uma estrutura de exploração/dominação onde se articulam todas as formas historicamente conhecidas de exploração do trabalho, em torno de um eixo comum: as relações capital-salário. É a linha seguida nos meus próprios trabalhos, por exemplo, Quijano 1964b, 1966, 1969, e 1978.

24. Carlos de Linneo (Carolus Linnaeus em latim, e em sueco Carl von Linné [1707-1778]) foi o primeiro a elaborar um sistema de classificação dos organismos, em primeiro lugar para a botânica (Larson, 1971).

25. Sobre esta distinção veja-se o meu texto de 1988, especialmente o capítulo intitulado *Lo Público y lo Privado: un enfoque Latinoamericano*.

26. Esta ideia tem um curioso paralelo com a proposta scheleriana de uma relação entre a conduta individual e um reino de “valores”, de caráter a-histórico, mas “material”, ou seja, “real”. Em Luckacs, a “consciência possível” tem para a “classe” uma função referencial de horizonte de orientação e exemplaridade, nunca plenamente conseguido na história concreta, como em Scheler a tem o “valor” a respeito da conduta individual. A “consciência possível” lukacsiana habita, pois, um reino tão a-histórico como os “valores” schelerianos. Não é pois coincidência acidental, uma vez que Max Scheler (1916), não obstante a sua filiação fenomenológica enquanto esteve concentrado nessa especulação, apelou também a Hegel e a Marx como referências fundamentais em *O Formalismo na Ética e a Ética dos Valores*.

27. Há uma questão maior por indagar sistematicamente nessa experiência histórica: que os eixos de articulação que levam populações heterogêneas e descontínuas a identificarem-se diferencialmente de outras de modo muito intenso e muito prolongado, têm caráter místico-social: religioso, nacional, étnico, racial.

28. Não é inútil mencionar aqui que já no *Manifesto Comunista* está explicitamente estabelecido que o “*fantasma do comunismo*” percorre a Europa, e não no resto do mundo, e que a libertação do proletariado depende da ação unida de “*pelo menos dos países mais civilizados*”. Por outras palavras então, europeus “ocidentais” e “brancos”. Veja-se a este propósito uma notícia minha, de 1999.

29. Levaria muito tempo discutir, aqui, extensa e especificamente a questão racial. Remeto para o meu estudo de 1992, “*Raza, Etnia, Nación: Cuestiones Abiertas*”. De facto, a literatura deste debate não pára de crescer. Veja-se, por exemplo, Mack (org.). 1963 e Marks, 1995. Certas almas piedosas quiseram a igualdade entre as “raças”, mas juram que estas existem realmente. Assim, em muitas das universidades norte-americanas há cátedras sobre “*Race and Ethnicity*” e o Departamento do Interior possui uma prolixa classificação “racista/eticista”, baseada nos traços fenotípicos, sobretudo cor, ainda que o governo federal tenha sido obrigado a admitir a igualdade “racial”. E quase todos os indígenas de outros países que estudaram nessas universidades e passaram por esses serviços de migração regressam aos seus países convertidos à religião da “*color consciousness*” e proclamam a realidade da “raça”.

30. Para uma visão diferente desta problemática, veja-se o texto de Nilma Gomes neste volume.

31. As questões da colonialidade do poder e do ser são amplamente discutidas nos textos de Ramón Grosfoguel e Nelson Maldonado-Torres, neste volume.

32. O processo de produção social da “cor” como o sinal principal de uma classificação social universal do mundo colonial/moderno e eurocentrado do capitalismo é ainda uma questão cuja pesquisa histórica sistemática está por fazer. Aqui, é indispensável assinalar que antes da América a “cor” não se regista como classificador das pessoas nas relações de poder. O eurocentrismo do novo padrão de poder não foi, sem dúvida, inevitável. Mas foi o seu estabelecimento que deu origem, explicação e sentido à imposição da categoria “raça” e de “cor” como sua marca externa, desde o século XVI até hoje.

33. O chamado *Welfare State*.

34. Veja-se sobre a relação entre colonialidade e “desenvolvimento”, Quijano, 1993a.

35. Veja-se neste volume o capítulo de Mogobe B. Ramose, que aborda este tema para o contexto africano.

36. Não entrarei aqui no debate, necessitado com urgência de ser renovado, sobre as relações entre capital, salário e não-salário na história do capitalismo colonial/moderno.

37. Para uma análise mais profunda veja-se Quijano 1991 e 1993b.

38. Para outra leitura desta situação, veja-se o capítulo de Maria Paula Meneses neste volume.

39. Trata-se de um fenómeno muito conhecido como o testemunha a continuada segregação dos “negros” em muitas das centrais sindicais dirigidas por “brancos” nos Estados Unidos. Mas não afeta só os próprios trabalhadores; pior, afeta os seus ideólogos e líderes políticos que se reclamam socialistas. Os mais ilustrativos exemplos são a divisão entre todos os “socialistas”, primeiro, e dos “marxistas”, depois, perante o “racismo” e o colonialismo em África e na Ásia, nos séculos XIX e XX. Veja-se, sobre este assunto, Davis, 1967.

40. Devo a Immanuel Wallerstein o ter-me recordado, a propósito da colonialidade do poder, uma frase de Jean Genet na sua conhecida peça teatral *Les Nègres* (Gallimard, 1977, Paris, França).

41. Veja-se, entre outros, Dumont, 1986, Quijano, 1992 e Marks, 1995.

* Este artigo é uma versão revista de uma conferência proferida na cerimônia de abertura da Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS), na Universidade de Bayreuth, na Alemanha, em 13 de Dezembro de 2007.

** John Conteh-Morgan foi professor associado de literatura Francesa e Francófona na Ohio State University. Faleceu a 3 de Março de 2008. Soube da sua morte quando estava a terminar este artigo. Respeitosamente, dedico-lhe este trabalho em memória de uma velha amizade. John e eu nos conhecemos no final da década de 1960 na Universidade de Besançon, em França, quando eu iniciava a minha carreira académica, como assistente de filosofia, e ele estava a terminar a sua *Maîtrise* em francês. Foi com surpresa e enorme alegria que o reencontrei nos EUA. Ainda possuo um exemplar com dedicatória do seu livro *Theatre and Drama in Francophone Africa*. Publicou inúmeros artigos livros e organizou vários livros (Conteh-Morgan, 1994, Conteh-Morgan, Grover e Bryce (org.). 2002; Conteh-Morgan e Olanayan (orgs), 2004), assim como realizou algumas traduções, como a de *Dark Side of the Light: Slavery and the French Enlightenment*, de Louis Sala-Molins (2006) e o meu próprio livro, *The Struggle for Meaning*.

1. Este tema é também abordado neste volume por Amina Mama.

2. Esta é a tese defendida por Abiola Irele no início da sua brilhante introdução à minha obra *African Philosophy, Myth and Reality*. Este importante trabalho contribuiu decisivamente para chamar a atenção do público de língua inglesa para este livro, inicialmente publicado em francês. Para além desta introdução, Abiola Irele é conhecido pelo seu esforço incansável em construir pontes entre os mundos anglófono e francófono no campo académico, não apenas em África, mas num plano global, veja-se Irele, 1983, 2001.

3. Como é do conhecimento geral, o termo “etnofilosofia” foi usado no início da década de setenta do século XX quase em simultâneo por mim e pelo meu colega camaronês Marcien Towa, num sentido depreciativo e controverso (Houtondji, 1970; Towa, 1971). No entanto, a palavra em si é mais antiga. Remonta, pelo menos, ao início da década de quarenta, quando Nkrumah a usou num sentido bastante positivo para descrever uma disciplina para a qual ele próprio se propunha contribuir. Tal como menciona na sua autobiografia, Nkrumah formou-se em filosofia em 1943 pela Universidade da Pensilvânia, em Filadélfia, e pouco depois inscreveu-se num doutoramento em “etnofilosofia”. Chegou mesmo a escrever a tese, mas não conseguiu defendê-la antes de partir para a Grã-Bretanha em 1945, onde trabalhou como secretário do quinto Congresso Pan-Africano. Fico grato a William Abraham por me ter disponibilizado uma cópia da versão datilografada. O termo “etnofilosofia” já aparecia no título: *Mind and Thought in Primitive Society: a Study in Ethno-Philosophy with special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa— Espírito e pensamento na sociedade primitiva: um estudo de etnofilosofia, com especial referência aos povos Akan da Costa do Ouro* (Nkrumah, circa 1945, 1957).

4. Hoje em dia, é amplamente consensual que as noções tradicionalmente usadas para identificar o tipo de sociedades estudadas pela etnologia (por oposição à sociologia) são fortemente eurocêtricas e, neste sentido, tendenciosas ou “ideológicas”. Os estudiosos esforçam-se por explicar exatamente o que entendem por sociedades “primitivas”. Certas noções alternativas, supostamente mais politicamente corretas, como as expressões sociedades “arcaicas”, sociedades “tradicionais”, povos “indígenas” etc., também não são muito mais claras. Descrever a etnologia como o estudo das sociedades “iletradas” também não é melhor, na medida em que essas sociedades são, assim, caracterizadas negativamente por algo que não possuem: a literacia. É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Por esta razão, devem ser chamadas, como sugeriu o linguista francês Maurice Houis (1971), *civilisations de l'oralité* — civilizações da oralidade. Mamoussé Diagne, um filósofo do Senegal, analisou detalhadamente, na sua obra *Critique of Oral Reason*, esta “lógica da oralidade”, em contraposição com a lógica da escrita descrita por Jack Goody e com o impacto deste modo concreto de transmissão sobre o conhecimento produzido (Houis, 1971; Goody, 1986; Diagne, 2005).

5. NT: Em português “*Filosofia africana, mito e realidade*”. Este livro foi publicado inicialmente em

francês, em 1977.

6. Este tema é igualmente abordado por D. A. Masolo, neste volume.

7. Os aldeões foram convidados a assistir a uma sessão de duas horas em “homenagem a Georg Elwert, um africanista alemão (1947-2005)”, durante um congresso internacional organizado em Cotonou, entre 16 e 19 de Outubro de 2006, pelo Centro Africano de Estudos Avançados. Em vez de um ou dois delegados, trouxeram uma grande delegação composta por 25 pessoas com tambores e outros instrumentos sofisticados. Explicaram em *Aizo* (uma variante do *Fongbe*) o que aquele homem significava para eles, relembrando, entre outras coisas, como ele os tinha ensinado a escrever e a ler na sua própria língua, como os tinha ajudado a arranjar verbas para abrir poços e obter água potável para as suas aldeias. Com a devida autorização dos anciãos, executaram danças sagradas só permitidas em circunstâncias especiais. De facto, o evento acabou por se tornar uma segunda cerimónia fúnebre.

8. Já foi demonstrado, de forma convincente, quão profundo foi o impacto do estudo de África nas disciplinas-mãe das ciências sociais e humanas (Bates, Mudimbe e O’Barr, 1993). Embora admitindo este importante facto, o que tento aqui demonstrar é ligeiramente diverso. É essencialmente no Ocidente que tanto estas disciplinas nucleares como os estudos africanos se têm, até agora, desenvolvido. No entanto, a África deverá agora desenvolver o seu próprio processo de questionamento e de acumulação de conhecimento, não só no campo dos estudos africanos, mas em todas as disciplinas académicas. Neste sentido, é de salientar que a “Pesquisa em África” referida no subtítulo do livro a que atrás se alude não significa uma pesquisa feita *dentro* de África mas tão somente uma pesquisa *sobre* África ou em estudos africanos. A questão a reter é que se não deve reduzir a África a uma matéria de estudo. A geografia tem importância. Quanto mais coisas forem feitas em África, melhor será o presente e o futuro deste continente.

* *NT*: Optou-se, para efeitos do presente artigo, por traduzir por “pesquisa” a palavra inglesa “*scholarship*”. Mas trata-se de uma simplificação, devendo ter-se em mente a complexidade do termo inglês, o qual inclui, entre outras conotações, a ideia de produção escrita em contexto predominantemente acadêmico e a respectiva aferição profissional pelos pares.

1. O tema do ativismo político como parte da atividade acadêmica é também debatido por Nilma Gomes e Amina Mama, neste volume.

2. IIM — Indian Institute of Management, Calcutta.

3. Para uma perspectiva ampla sobre ciências e conhecimentos na Índia, veja-se igualmente o capítulo de Shiv Visvanathan, neste volume.

4. Ver o sítio do Instituto, no endereço <http://www.iimcal.ac.in/index.asp>.

5. Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico.

6. *Dalits* — literalmente “os oprimidos” — é um termo que designa as pessoas das castas ditas “inferiores” da Índia.

7. Para uma fundamentação filosófica da dialéctica entre teoria e prática, ver R. Bhaskar, *Dialectic: the pulse of freedom*. Londres e Nova Iorque: Verso, 1993: 419.

8. Realizado por Elia Kazan e rodado em 1952, com Marlon Brando no papel de Emiliano Zapata.

9. Com o ator Harold Gordon na pele desta personagem.

10. *Participatory Action Research*.

11. Ver R. Mead, “Life and Letters: The Marx Brother: How a philosopher from Slovenia became an international star”, *The New Yorker*, 2003. Sobre o documentário cinematográfico “Žižek”, ver “*The Documentary Campaign*”, no endereço <http://www.documentarycampaign.org>. Em verdade, pode dizer-se que a maioria dos académicos com estatuto de celebridade são, muitas vezes, “pesquisadores ativistas”.

12. *NT*: Literalmente, “Faz, só”.

13. Sobre as dimensões conceptuais e filosóficas que isto suscita, ver J. P. S. Uberoi, *Religion, civil society and state: A study of Sikhism*. 1996, Delhi: Oxford University Press.

* *NT*: *Ubuntu* consiste de duas palavras numa só. O prefixo *ubu-* e a raiz *ntu-*. *Ubu* evoca a ideia de ser, em geral. Este conceito ético enfatiza as alianças entre as pessoas e as relações entre estas. Trata-se de uma categoria epistémica e ontológica fundamental do pensamento Africano dos grupos que falam línguas Banto. Tal como o autor defende, *Ubu-*, como o mais amplo e generalizado ser se-ndo, está profundamente marcado pela incerteza, por estar ancorado na busca da compreensão do cosmos numa luta constante pela harmonia. Esta compreensão é importante, pois a política, a religião e o direito assentam e estão banhados da experiência e do conceito de harmonia cósmica (Ramos, 1999).

** Em Sepedi, uma das línguas que integra o grupo linguístico do Sotho do norte (África do Sul), este aforismo traduz uma das referências basilares do *ubuntu*: “*Se e quando uma pessoa tiver de enfrentar uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, deve sempre optar pela preservação da vida*”.

1. Neste texto, a referência à globalização é feita no sentido de questionar a lógica do sistema capitalista neoliberal.

2. *NT*: A coleção de *Sonetos Sagrados*, também conhecida como *Meditações Divinas* ou *Sonetos Divinos*, integra 19 poemas escritos pelo poeta inglês John Donne (1572-1631).

3. Para uma crítica do princípio de verificação veja-se, por exemplo, Ryle, 1971: 127. Para uma exposição do princípio de falsificação, parcialmente voltada para a refutação do princípio de verificação, veja-se, por exemplo, Flew e MacIntyre (orgs.). 1993: 98-99 e 106.

4. A respeito da crítica da “verdade” baseada sobre a teoria da correspondência, veja-se Bohm e Hiley (1993: 16-17), cujo argumento defende que a verdade é uma construção complexa que não está dada antecipadamente.

5. Sobre a ontologia e a epistemologia do ser como totalidade e unicidade, veja-se o primeiro capítulo de Bohm, 1980.

6. Na filosofia ocidental clássica, Heráclito pode ser identificado como um dos maiores expoentes da perspectiva de que o movimento, e não o repouso, é o princípio do ser. O debate entre os defensores e os oponentes desta perspectiva não foi concluído definitivamente. Tanto Peirce quanto Bohm são os defensores contemporâneos da perspectiva — a qual endosso — segundo a qual o movimento é o princípio do ser. De acordo com Peirce, “*Eu início do, em, com e enquanto Movimento. Para mim, no mundo “espiritual”, bem como no físico, obviamente não há Repouso como meta derradeira ou como antítese do Movimento. O imutável é menos do que a morte, ele é o não-existente. [...] Tenho afirmado frequentemente que estou determinado a estar livre de ser determinado. Por quê? Devido ao inominado Terceiro ainda residindo no útero do Movimento, com o qual tanto o determinado quanto o indeterminado têm referência. [...] Para mim, a ideia do novo, do jovem, do fresco, do Possível são mais profundas do que qualquer importação-do-tempo, e são indeterminados apenas em um sentido especial. [...] O melhor que eu posso fazer é dizer “Eu desejo do futuro, nós poderíamos começar a falar do Inalcançável como o Ainda distante!”*” (Kevelson, 1998: V). Que isto é, de muitas maneiras, um eco da posição de Hobbes em *De Motu*, não necessita de qualquer defesa especial.

7. *NT*: No original inglês, “-ness”.

8. *NT*: No original inglês, “-ism”.

9. Sobre este assunto, veja-se Needham, 1975, vol. 1: 170-190.

10. Este tema é debatido em vários capítulos que integram este volume.

11. Sobre este tema vejam-se os textos de Boaventura de Sousa Santos e de Enrique Dussel neste volume, assim como Dussel, 1998a, 1998b.

12. Sobre este assunto, veja-se Hanke, 1937, 71-72; Hanke, 1959, Parkinson, 1977: 24-25, e Williams,

1990.

13. Veja-se Dussel, 1998a, 1998b, e neste volume, assim como Santos, neste volume, [capítulos 1 e 15](#).

14. Há, obviamente, o significado metafórico de globalização. Este significado parte do princípio de que nosso planeta é como um globo recebendo luz de uma fonte principal, o sol. Ainda assim, recebe a luz do sol de maneira desigual e intermitente. Logo, os humanos experimentam o sol diferentemente e seu brilho exerce influências diversas sobre eles. Isto leva certamente não apenas a concepções diferentes, mas em alguns casos concorrentes, sobre o sol. Um paradoxo inerente a esta condição pode ser, todavia, expresso: a luz do sol continua exercendo ascendência incomparável sobre nosso planeta. Apesar disso, os seres humanos parecem dispostos a resistir a esta ascendência expondo teorias concorrentes sobre a natureza e, portanto, sobre a luz do sol. Se há qualquer lição a ser retirada deste fato — não obstante o brilho mortal de uma guerra nuclear total (Jungk, 1956) — é que a luz emanando de uma única fonte principal pode ser apreciável, mas não é menos resistível. Em concordância, a globalização provavelmente não será bem sucedida, na medida em que ela extingue luzes diversas, existentes noutros espaços, com o argumento de que existe apenas uma fonte de luz apropriada para iluminar todas as áreas da vida econômica para a totalidade da humanidade.

15. O “descobrimento” foi um dispositivo legal para reivindicar o direito ao território estrangeiro por parte do poder ocidental europeu, dito descobridor. É pertinente apontar aqui que este último realizou as viagens com o objetivo de “descobrir”, incluindo as consequências legais relacionadas. Parece estranho que os viajantes, e aqueles em cujo benefício estas viagens eram realizadas, parecem não ter considerado a possibilidade de que eles também seriam descobertos no próprio ato da descoberta. Eles estavam confiantes na universalização da sua religião e cultura através da assimilação e integração, na melhor das hipóteses, e também por meio de assassinato, pilhagem, expulsão e destruição, na pior. Para uma discussão sobre como esta universalização gradualmente levou a um “mundo monocivilizacional (ainda que policultural)” e como a “reconciliação” é aplicada para compreender os contrastes e contrários, veja-se Wilkinson, 1992: 7-8, e Zea, 1992: 11-22.

16. Em nome da globalização, os imperadores financeiros contemporâneos assumiram o papel de Mefistófeles e forçaram à humanidade o papel de Dr. Fausto. No momento em que o acerto de contas está iminente, o Dr. Fausto não murmura apenas em desespero, “*O! lente! lente! currite noctis aequi*”, mas também reconhece com resignação que o dinheiro está na raiz de todo o mal (*pecunia est radix malorum*). O seguinte provérbio persa complementa esta visão: “*mulheres, ouro e terra (Zan, azr, zamin) são a raiz de todo o mal*”.

17. Sobre a questão religiosa, veja-se Lançon, 1996: 5; sobre o fundamentalismo econômico, veja-se Kelsey, 1995.

18. Sobre este tema veja-se Garner, 1979: 543, assim como Beck’sche, C.H. (1994), *Rechtswörterbuch*, 12. ed. Munchen: Verlagsbuchhandlung, 409-410.

19. Veja-se o *Longman Concise English Dictionary*. Londres: Longman, 1985: 997.

Há algumas décadas o *Oxford Classical Dictionary* dizia o seguinte: “*O casamento grego era monogâmico; com efeito, a monogamia era tida como uma característica distintiva dos gregos em oposição aos usos bárbaros [...]. O casamento em Roma era estritamente monogâmico*” (1953: 593). Isto não impediu, porém, o fato de que a concubinação fosse considerada “*uma instituição essencial em conjunto com o casamento*” na Roma antiga. Sobre este assunto, veja-se Brundage, 1987: 123.

20. Veja-se Singer, 1984; Brundage, 1987: 13 e 27; e Duby, 1994.

21. Veja-se o *Vocabulaire Juridique* (Paris: Presses Universitaire de France, 1996: 518). O *Oxford Companion to Law* (Oxford: Clarendon Press, 1980: 809) e a sexta edição do *Black’s Dictionary* (1972), fornecem uma definição de casamento que se inclina claramente para a monogamia. Na sua definição de

“casamento plural”, o *Black’s Dictionary* afirma expressamente, em relação à bigamia e poligamia, que “*tais casamentos são proibidos*” (973). As minhas objeções a esta determinação serão mantidas ao mínimo. A visão de que um relacionamento heterossexual é a base “natural” e, portanto, a única para fundar uma família é questionável. Apesar da sexualidade geralmente orientar um sexo em direção ao sexo oposto, isto não quer dizer que as relações heterossexuais são as únicas naturais. Tendo em vista o fato de que a Grécia antiga era livremente homossexual (Singer, 1984: 49), a declaração de que apenas as relações heterossexuais são naturais dificilmente se sustenta (Kosnik, 1977: 70-74). Relações homossexuais e lésbicas não são, por definição, a-sexuais, sem amor e não-naturais. Por outro lado, o casamento monogâmico é também filosoficamente questionável. Ele parte da proposição metafísica de que o casal matrimonial constitui um corpo. Este é, em todos os casos, um corpo abstrato. Declarações infinitas de que o casal matrimonial constitui um corpo não podem obliterar a realidade de que cada um dos componentes do casal permanece um organismo ontológico-biológico separado. A “ferroada” do desejo ou a lei biológica do coito não impõem em si próprias a obrigação de voltar-se para um único e mesmo parceiro de maneira consistente e permanente na busca por relacionamento sexual. A sabedoria do princípio demiúrgico, que fez incorporar a “ferroada” do desejo nos seres humanos, também não decretou nem programou que a urgência pelo relacionamento sexual fosse necessariamente fiel, unidirecional e eternamente fixada apenas num único parceiro. Ao invés disso, é a normatização da “ferroada” do desejo o que impõe, pela lei, a obrigação de ser monogâmico.

22. Veja-se Papa João XXIII “*Mater et Magistra*” (1977a: 193) e “*Pacem in Terris*” (1977b: 115 e 133), assim como Dowell, 1995: 86.

23. Sobre este assunto, veja-se Dickanson (1976); Whitbeck (1976); Lange (1983); e Spelman (1983). Veja-se igualmente o capítulo de João Arriscado Nunes neste volume.

24. Veja-se, por exemplo, a crítica de Eisenstein (1981: 220-244).

25. A ligação entre a família e a cidadania é um argumento comum. O que parece ser incomum é a problematização da cidadania em relação à questão da liberdade de movimento tanto de bens quanto de dinheiro (capital), visando determinar se as relações entre a família, a cidadania e a nacionalidade são exploradoras. Apesar de concordar com essa problematização, não concordo necessariamente com algumas das conclusões avançadas por van Parijs, 1992:157-162.

26. Especialmente em relação aos países do chamado Terceiro Mundo.

27. De acordo com a *New Encyclopaedia Britannica*, a Pitágoras é geralmente atribuído o crédito “*pela ideia de que a Terra é esférica*” (Chicago: *Macropaedia Encyclopaedia Britannica*. Inc., vol. 17, 1987: 534).

28. Estender sua esfera de aplicação para a Lua, por exemplo, exigiria um termo como lunarização.

29. *Strategic Arms Limitations Talks* — Conversações sobre a Limitação de Armas Estratégicas.

30. Para uma frutífera e extensa discussão sobre o argumento da “racionalidade da irracionalidade”, com referências particulares às armas nucleares, veja-se o ainda atual artigo de Stephen Maxwell, 1968, em especial as páginas 3 e 4.

31. Sobre este tema veja-se Ullman, 1955, 1963, 1969 e 1975, assim como Wilks, 1964.

32. O debate entre os autores a seguir referidos sobre a questão do interesse ou não de um Estado europeu é instrutivo neste ponto: Mancini, G. F., 1998: 29-42, e Weiler, J. H. H., 1998: 43-62.

33. Para responder a esta questão, “o direito à vida” é usado não no que concerne a argumentos contra o aborto ou a pena capital. Ao invés disso, procuro sublinhar o entendimento deste direito como um atributo ao qual nenhum ser humano particular precisa de permissão prévia de outro ser humano para sua afirmação e exercício. Para uma discussão estendida e esclarecedora sobre esta posição, veja-se Ramcharan, 1983: 297-329.

34. Sobre este tema, veja-se Rescher, 1966: 75 e Arora, 1987.
35. Veja-se Eide *et al.*, 1984.
36. Veja-se a Encíclica do Papa Leão XIII “*Rerum Novarum*” (2004: 6, 16).
37. Encíclica do Papa Leão XIII “*Rerum Novarum*” (2004: 10); veja-se, também, sobre este assunto, as encíclicas já referidas do Papa João XXIII (1992).
38. Veja-se a obra de Simmel (1990: 131-203) de modo a determinar as similaridades e diferenças do nosso entendimento do dinheiro como substância e função.
39. *Financial Times*, 24 de Setembro, 1998: 5.
40. Sobre este tema, veja-se Tully, 1980, Simmons, 1992, e Kramer, 1997.
41. A exclusão do outro, que inclui a destruição da pessoa física e do “eu” ontológico são temas debatidos por vários autores neste volume. Vejam-se os capítulos de Boaventura de Sousa Santos, de Enrique Dussel e de Nelson Maldonado-Torres.
42. Sobre este debate, veja-se Samkange e Samkange, 1980: 34-40.
43. Para uma outra dimensão desta discussão, vejam-se os artigos de Paulin Hountondji e de Dismas A. Masolo neste volume.
44. *NT*: Língua falada no Quênia.
45. Veja-se Wanjohi, 1997: 164-165.

* Parte deste texto resulta de um projeto de pesquisa financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia — Portugal (POCI/AFR/58354).

1. Estou consciente da natureza insatisfatória de “feitiçaria” como um conceito analítico. Para uma discussão detalhada das definições e conceitos de feitiçaria, bruxaria e magia em diferentes contextos locais, bem como das limitações e falácias de delimitações gerais da feitiçaria, em especial no contexto africano e, finalmente, sobre as ambiguidades da transferência dos conceitos eurocêntricos de magia e bruxaria para as sociedades africanas, veja-se Douglas, 1970: xiii-xxxviii; Last e Chavunduka, 1986; Douglas e Wildavsky, 1982; Horton, 1993; e Geschiere, 1997: 12-15, 215-224.

2. Esta temática tem conhecido um interesse renovado, com vários pesquisadores a dedicar atenção às proliferações imprevistas de práticas e crenças em feitiçaria, e à sua deslocalização nas configurações “modernas”. Veja-se, por exemplo Fisi e Geschiere, 1991, 1996; Auslander, 1993; Comaroff e Comaroff, 1993, 1999, 2006; Geschiere 1997, 2003, 2006; Asforth, 1998, 2001; Niehaus 2001; West, 2005 e Harris, 2007, bem como as coletâneas organizadas por Abrams, 1994; Moore e Sanders, 2001; e Levack, 2001.

3. Os dados e informações subjacentes a este artigo referem-se ao período entre 2003 e 2007, embora fosse também incorporada documentação anterior para permitir uma discussão mais ampla e profunda. Os dados documentais recolhidos nas bibliotecas e instituições de investigação foram complementados pelos documentos e publicações oficiais do governo, reportagens de imprensa, artigos de jornais, e estudos relacionados com este tema. A pesquisa também incluiu entrevistas com os atores envolvidos no caso em estudo.

4. Este tema é abordado em vários capítulos que integram este volume. Estes capítulos apontam que o “pós-colonialismo” não deve ser tratado como um órgão unificado de pensamento; pelo contrário, ele é múltiplo, diverso e não é fácil de generalizar. Embora o “pós” em pós-colonialismo seja indicativo do fim do colonialismo e do imperialismo como dominância política direta, isto não implica o desaparecimento do colonialismo como um sistema mundial de poder hegemónico imperial. A abordagem pós-colonial procura captar as continuidades, rupturas e complexidades específicas de períodos históricos, na tentativa de ir além das concepções cronológicas estritas, lineares e dicotómicas, que dominam o pensamento social e político contemporâneo.

5. São especialmente representativas as obras de Douglas, 1970; Comaroff e Comaroff, 1988, 1999, 2006; Geschiere, 1997; Asforth, 1998; Niehaus, 2001; Moore e Sanders, 2001; Stewart e Strathern, 2004; West, 2005; Green e Mesaki, 2005.

6. Sobre a questão da interpretação, construo a minha abordagem baseada nas ideias sugeridas anteriormente por Asad, 1986, e Clifford, 1997, mas, principalmente, sigo a proposta de Boaventura de Sousa Santos em relação à tradução intercultural (2006a); veja-se igualmente o [capítulo 1](#) deste volume, onde Boaventura de Sousa Santos aborda igualmente este tema.

7. Sobre este assunto, veja-se Dussel, 1995 e o capítulo da sua autoria neste volume, assim como Santos, 2006a.

8. Por exemplo, a costa ocidental e sul do Oceano Índico foram descritas como sendo habitadas por “negros”, e os muçulmanos, embora descritos como “negros”, foram chamados “mouros”. Os africanos não-muçulmanos, que foram chamados “negros” nas primeiras descrições da costa leste africana, rapidamente se tornaram “cafres”, uma versão ligeiramente aportuguesada da palavra swahili de derivação árabe, “kafiri” ou “não-crentes”. Isto é, os portugueses compreendiam a zona costeira da África oriental como sendo povoada por crentes e não-crentes muçulmanos.

9. Descrever a ciência como sendo o epítome de uma monocultura do pensamento não significa que a ciência não seja internamente diversa. Pelo contrário, esta qualidade “monocultural” é aqui descrita nas suas relações com uma vasta gama de modos de conhecimento e experiência que a ciência moderna

considera e classifica como subalterna através do uso dos adjetivos “locais”, “leigos”, “indígenas” e “tradicionais”.

10. Embora a questão dos boatos esteja fora do âmbito deste artigo, eles resolvem as desordens que resultam da experiência. São uma espécie de fonte “ambígua” de notícias, suspensos entre uma explicação e uma afirmação, que nos dão a conhecer preocupações locais para o domínio nacional. Neste sentido, os boatos são percebidos e utilizados pelos membros de uma dada comunidade como um meio de exercer controle social.

11. Porque a concepção e a percepção do mundo é distinta, as possibilidades de correspondência e mediação entre o mundo “dos vivos” — perceptível através dos sentidos — e o mundo dos antepassados — não compreensível através dos sentidos — é distinta. Neste sentido, os instrumentos disponíveis para analisar cientificamente o social são insuficientes para mediar estas relações, pois que o que é observado/visível não é necessariamente sinónimo do que se pressupõe existir empiricamente. Este elemento “invisível” reflete, em si mesmo, espaços de incerteza, cujos efeitos sobre a vida dos grupos/sociedades são indiscutíveis.

12. Sobre este assunto, veja-se, para o caso de Moçambique, Santos, 1999 [1891-92], Junod, 1996 [1898]; Pereira Cabral, 1910; Gonçalves Cota, 1944, 1946; Alberto, 1965; Feliciano e Nicolau (orgs.). 1998, de entre outros.

13. Para além dos autores referidos na Nota 12, veja-se ainda Silva, 1884; Costa, 1899; Cruz, 1910; Almeida, 1944; Polanah, 1967-68, 1987.

14. Para uma perspectiva mais ampla sobre esta questão, no contexto africano colonial, veja-se Comaroff e Comaroff, 1988; White, 2000.

15. *Amakhuwa* é o plural de *makhuwa*, o principal grupo etnolinguístico em Moçambique, distribuído ao longo das províncias de Nampula, Cabo Delgado, Niassa e Zambézia. A língua falada pelos membros deste grupo é o *emakhuwa*.

16. As autoridades tradicionais aplicavam as normas costumeiras (que passaram a ser consideradas como o domínio do “direito privado”) para resolver os conflitos presentes nas sociedades locais, enquanto, nas zonas urbanas, se utilizava uma mescla das normas e costumes dos diversos grupos, com as práticas do direito moderno.

17. Através do Decreto n° 6/78, de 22 de Abril de 1978.

18. Na primeira década após a independência, os curandeiros ou adivinhos só raramente foram usados para provar ou refutar as acusações de feitiçaria, por serem vistos como parte da “ideologia opressiva colonial”. Na maioria dos casos, as acusações eram levadas aos tribunais comunitários, que as procuravam esclarecer, por vezes com apoio dos médicos tradicionais (Meneses, 2004).

19. Ou seja, pelo reconhecimento da diversidade social e política do país.

20. Este caso foi amplamente debatido nos *media* locais e internacionais. Cf., por exemplo, as notícias publicadas em diversos jornais moçambicanos, como *O País*, *Notícias*, *Expresso da Tarde*, *Diário de Moçambique*, *Zambeze* e *Savana*, bem como na imprensa internacional (como *Público*, *El País*, *Le Monde*, *BBC* e *Catholic Post*). O caso de Nampula provocou um forte interesse acerca deste assunto e levou à revelação, nas notícias moçambicanas, de um grande número de casos envolvendo supostamente o sequestro e tráfico humano; sobre este assunto, veja-se também Serra, 2006.

21. Jornal *Domingo*, de 25 de Janeiro de 2004, e de 29 de Fevereiro de 2004.

22. Uma versão diferente persistiu nos *media*. Veja-se, por exemplo, “Conclusões válidas para 4 corpos exumados” (Armênia Mucavele, *Vertical*, 12 mar. 2004).

23. Como relatado por vários jornalistas, a reação não foi o suspiro de alívio que poderia esperar-se —

pelo contrário, a equipa da Procuradoria-geral da república foi difamada e insultada por vários setores da imprensa e até mesmo por vários dignitários religiosos (Paul Fauvet, *AIM*, 6 de Março de 2004).

24. Como relatou o jornal *Savana*, esta missionária, que tinha estado na região durante vários anos, manteve relações complicadas e de certo modo conflituais com várias instituições e individualidades locais (“História duma mistificação em nome da criança”, de Paola Rolletta e Naita Ussene, 12 de Março de 2004).

25. Entrevistas realizadas na cidade de Nampula, em 2004.

26. “Mozambique deaths blamed on foreign witch doctors” (*AFP*, 6 de Abril de 2004). Surpreendentemente, em 2007, uma página da web escreveu que a investigação levada a cabo em Moçambique tinha provado que os órgãos dessas pessoas acabaram em hospitais israelitas, então um dos locais preferidos para a realização de transplantes ilegais (“Tráfico de órgãos em Internet”). Disponível em: <http://www.milenio.com/edomex/milenio/nota.asp?id=4331>. Acesso em: 22 jan. 2007.

27. A irmã “mais velha” (uterina ou reconhecida como tal pela sua experiência) de um chefe (*mwénè*) nas sociedades *makhwua* do Norte de Moçambique. Em termos simbólico-religiosos, a *apwiyamwénè* é um dos pólos do poder nas sociedades matrilineares do Norte do país, representando a ligação entre a fundadora do grupo e as gerações mais novas (Mbwiliza, 1991: 148-150).

28. Paul Fauvet, *AIM*, 18 de Abril de 2004.

29. Gabinete de Consultoria e Apoio às Pequenas Indústrias (GAPI). O GAPI é plenamente reconhecido pelo Banco de Moçambique como uma instituição financeira. Criado em 1990, o GAPI é uma importante fonte de empréstimos para pequenos e médios projetos agrários e industriais (Simonetti, Wuyts e Wuyts-Fivawo, 2007).

30. Jordane Bertrand, “Mozambique organ trafficking scandal peters out”, *IOL África*, 16 de Março de 2004.

31. Era nas cidades sul-africanas de Durban e Pietermaritzburg que os transplantes eram supostamente realizados, para vantagem de pessoas provenientes da Europa e dos Estados Unidos da América que tinham meios para comprar órgãos “sob encomenda” (Sheper-Hughes, 2000). Em finais de 2003, a polícia sul-africana desmantelou uma rede internacional de traficantes de órgãos cuja base era um hospital privado, situado em Durban. Os “doadores” de órgãos, neste caso, eram recrutados nas províncias mais pobres do Brasil. Isso provavelmente explica a reportagem nos *media* sobre “tráfico de órgãos” promovida pela missionária brasileira.

32. Um dos representantes provinciais do Conselho Islâmico, uma das mais importantes organizações de representantes de muçulmanos do país, exprimiu pesar pelo facto de o então recém-nomeado (moçambicano) bispo católico de Nampula ter interrompido as reuniões semanais que o bispo anterior fazia com a comunidade muçulmana.

33. Deve mencionar-se que vários sacerdotes e missionários se dissociaram do caso sensacionalista, acusando até a missionária brasileira de não ter qualquer credibilidade (Jornal *Savana*, 12 de março de 2004).

34. O governo moçambicano já tinha, em 2000, reconhecido a existência de tráfico de órgãos humanos no país. Até agora, as investigações determinaram que a maioria deste tráfico em Moçambique é organizado pelos gangs criminosos sul-africanos. A maioria dos órgãos — rins e córneas — são traficados para fins de transplantes, embora o tráfico de órgãos para feitiçaria também exista.

35. “Há extração de órgãos para efeitos de feitiçaria” (Jornal *Notícias*, 16 de Março de 2004).

36. Jornal *Savana*, de 19 de março de 2004.

37. A descolonialidade dos seres e dos conhecimentos é uma condição necessária para captar a essência

das formas alternativas do cosmopolitismo, que alguns definiram como “vernáculo” (Bhabha, 1996), “étnico” (Werbner, 2002) ou “insurgente e subalterno” (Santos, 2006a). A possibilidade de outras racionalidades não centradas no Ocidente necessita de ser desenvolvida através das lentes da colonialidade, localizando as origens espaciais e temporais da modernidade e as diferentes formas e metamorfoses desta. Embora a diferença colonial — que se refere ao conhecimento e às dimensões culturais de processos subalternos efetuados pelo encontro colonial — leve às persistentes diferenças culturais com as estruturas de poder global, a colonialidade do ser, como dimensão ontológica da persistência do colonialismo, procura identificar as expressões com que o outro responde à subalternização ou ao epistemicídio de outros conhecimentos devido ao encontro colonial (Santos, 2006a). Este tema é igualmente retomado por vários autores que integram este volume.

38. Veja-se também o [capítulo 1](#) deste volume, de Boaventura de Sousa Santos, assim como o [capítulo 9](#), de Dismas A. Masolo, que abordam esta temática.

* A pesquisa que serviu de base a este artigo foi realizada no quadro do projeto *Biografias de objetos e narrativas de descoberta nas ciências biomédicas*, em curso no Centro de Estudos Sociais e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal). Agradeço aos meus colegas do Núcleo de Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade do CES, aos estudantes do Programa de Doutoramento “Governança, Conhecimento e Inovação” (CES/Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra) e a Peter Taylor por me terem ajudado a clarificar as principais linhas de argumentação aqui apresentadas. Este artigo é parte de um já longo diálogo intelectual com Boaventura de Sousa Santos, a quem devo o encorajamento constante à exploração dos debates epistemológicos e das suas implicações sociais, éticas e políticas.

1. Veja-se o caso exemplar de Nils Bohr, que designou a sua reflexão como “filosofia-física”. Veja-se a discussão em Barad (2007), especialmente o [capítulo 3](#).

2. Etnometodólogos como Michael Lynch propuseram a expressão “epistópicos” para designar o estudo das formas de realização prática dos conceitos e categorias da epistemologia (Lynch, 1993, especialmente o [capítulo 7](#)).

3. Ao longo do século XX, foram várias as tentativas de problematizar as fronteiras entre a ciência e os seus “outros”. Os trabalhos de pragmatistas como John Dewey (1991a), do médico e bacteriologista polaco Ludwik Fleck (1980), pioneiro dos estudos sociais da ciência, ou as já referidas reflexões de Nils Bohr contam-se entre as contribuições mais significativas das primeiras décadas do século para temas que continuam no centro do debate.

4. Veja-se Schiebinger (1999), para uma caracterização e discussão das relações entre o feminismo, as ciências, a epistemologia e os estudos sobre a ciência. Para uma compilação das contribuições mais relevantes até meados da década de 90, veja-se Keller e Longino, 1996.

5. Veja-se, por exemplo, o debate em torno da “viragem normativa”, aberto pelas reflexões de Collins e Evans (2002) sobre os saberes periciais e de Lynch e Cole (2005) sobre os dilemas dos especialistas em Estudos sobre a Ciência quando chamados a intervir como peritos.

6. A leitura difractiva, que havia já sido proposta por Donna Haraway (1997), distingue-se da leitura reflexiva por confrontar leituras de posições distintas de modo a produzir “diferenças que contam” — “*differences that matter*” — no duplo sentido de significarem e de transformarem materialmente o mundo. Essa leitura, tal como qualquer processo de produção de conhecimento, é, nesta perspectiva, uma prática semiótica-material. Para uma apresentação e discussão pormenorizada desta orientação, veja-se Barad (2007) e o esclarecedor comentário de Rouse (2004).

7. Esta orientação “naturalista” tem sido objeto de um outro tipo de crítica, como a de Steve Fuller (2000), que considera que, ao propor uma visão fragmentada da ciência, ela acaba por inviabilizar a possibilidade de construção de formas de responsabilização e governo da ciência que não sejam baseadas na normatividade “imaneente” das várias práticas científicas. O projeto de uma epistemologia social, advogado por Fuller, curiosamente, ao pretender combater essa fragmentação, acaba por postular uma outra forma de soberania epistémica, assente no controle político ou cidadão sobre a ciência. A argumentação de Fuller merece, contudo, ser levada a sério pela forma como confere visibilidade aos problemas associados ao que se tem chamado a governação da ciência.

8. Para uma excelente discussão do que pode ser uma epistemologia pragmatista inspirada na obra de Dewey, veja-se Hickman, 2001.

9. Veja-se Santos (org.). 2002a, 2002b, 2003, 2005a e 2005b.

10. Ao discutir as convergências entre o pragmatismo e a filosofia da libertação latino-americana, Enrique Dussel ainda endossa a ideia de que “o pragmatismo é a filosofia própria dos Estados Unidos”, e de que os seus “*primeiros antecedentes*” se podem “*rastrear*” em 1867, nos anos a seguir à guerra da Secessão e durante o período de reunificação do país e de início do processo de transformação económica e

social que conduziria à expansão imperial nos finais desse século (Dussel, 1998: 237). A argumentação de Dussel sobre a convergência das duas correntes filosóficas poderá encontrar argumentos robustos na genealogia alternativa proposta por Pratt, e que é discutida a seguir.

11. “Crescimento” significa, pois, para os pragmatistas, algo de radicalmente diferente do que é entendido como tal pela economia.

12. Pratt propõe uma reanálise das concepções e práticas da ciência experimental em Cadwallader Colden e Benjamin Franklin que antecipam preocupações expressas pelos pragmatistas, tais como a ideia de que o conhecimento das coisas e das suas diferenças “*consiste nas suas diferentes ações, ou maneira de agir*” (Colden, citado por Pratt, 2002: 196). A utilidade da ciência experimental não está nem no conhecimento das causas, nem nas aplicações, mas naquilo que as coisas fazem (ou seja, como elas interagem), e naquilo que se poderá fazer com esse conhecimento, seja para produzir mais conhecimento, seja para o aplicar. Contrariamente a uma interpretação vulgar da concepção pragmatista, não é, pois, pela sua utilidade ou pela sua aplicação que um conhecimento é avaliado, mas por aquilo que com ele se fará no futuro.

13. O pragmatismo clássico veio a dar origem, ao longo do século XX, a diferentes correntes, com orientações por vezes muito distintas. O neopragmatismo de Richard Rorty terá sido, porventura, a corrente com mais visibilidade. A vitalidade do pragmatismo, contudo, e em particular a sua capacidade de transformação através do diálogo e articulação com outras correntes filosóficas e científicas e com diferentes movimentos sociais poderá ser apreciada de maneira mais adequada através das contribuições incluídas em obras coletivas, como Hollinger e Depew (1995), Hickman (1998), Dickstein (1998), Haskins e Seiple (1999), Seigfried (2002), Shusterman (2004), Karsenti e Quéré (2004) e Debaise (2007). Veja-se também o importante ensaio de West (1989) e a sua proposta de um “pragmatismo profético”.

14. Este tema é abordado em maior detalhe por Boaventura de Sousa Santos no [capítulo 1](#) deste volume.

15. Noutro lugar, no mesmo artigo, Santos sugere a necessidade, no período de transição em que nos encontramos, de uma “*epistemologia negativa ou residual*” ou como “*epistemologia da impossibilidade de uma epistemologia geral*” (Santos, 2007b: 24). A epistemologia do Sul enquanto pragmatismo epistemológico será, assim, a forma que assume essa epistemologia de transição.

16. A expressão “pensar categorial” é tomada de empréstimo a Hugo Zemelman.

* *NT*: traduzido da versão inglesa.

1. *NT*: A Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, ou, simplesmente, a Irmandade Muçulmana é uma das principais estruturas de oposição política no mundo árabe. A estrutura mais antiga e também a maior foi fundada no Egito em 1928.

2. *NT*: Pangloss, personagem do romance *Cândido*, de Voltaire, que professava um optimismo exagerado.

3. Este tema é abordado neste volume por vários autores, em especial, nos capítulos de Boaventura de Sousa Santos e de Enrique Dussel.

4. Sobre o impacto do racismo estrutural na sociedade brasileira, vejam-se os capítulos de Nilma Gomes e Kabengele Munanga.

5. A temática da pesquisa ativa e interventiva é igualmente objeto de discussão no capítulo de Rhada d'Souza.

1. Este tema é igualmente tratado no capítulo de Paulin Hountondji, neste volume.
2. *NT: Ecodeterminant*, no texto original do autor.
3. Neste ensaio, para além de reafirmar várias das posições expressas e defendidas na sua obra (Harding, 1986, 1993; Harding e O’Barr, 1987), Sandra Harding fornece dados bibliográficos generalizados e úteis sobre recentes teorizações sociais e culturais da ciência, que abarcam perspectivas de género, raciais, políticas (Norte-Sul) e culturais.
4. Sobre este tema veja-se, por exemplo, Watson-Verran e Turnbull, 1995.
5. *NT*: Com múltiplos sentidos, Yoruba diz respeito a um grupo étnico da África Ocidental, assim como à língua falada por esse grupo.
6. *NT*: Ou, nas palavras do próprio autor, “*models-semantic conception*” (MSC).
7. Este tema é também abordado por João Arriscado Nunes neste volume.
8. O capítulo de Amina Mama debate, igualmente, os dilemas associados à pesquisa académica em e sobre África.
9. O objetivo aqui não é uma discussão substancial da verdade tal como ela é interpretada por Quine e Wiredu, mas uma rápida ilustração de como a filosofia retira mesmo a sua matéria mais especificamente técnica das nossas práticas humanas quotidianas, tal como o modo como falamos:
“*No dia-a-dia, assumimos como certas muitas coisas que, após um escrutínio mais próximo, descobrimos estarem tão cheias de contradições aparentes, que só um grande trabalho de pensamento nos permite saber em que é que realmente acreditamos. [...] Portanto] é natural que comecemos pelas nossas experiências atuais e, num certo sentido, sem dúvida, o conhecimento deve derivar delas*” (Russell, 1959: 7).
10. *NT*: A língua utilizada originalmente pelo autor é o inglês, a partir da qual se encontrou a correspondência com a língua portuguesa, pelo que o leitor deverá ter em conta que a todas as referências ao português corresponderá a referência do autor à língua inglesa.
11. Veja-se Wiredu, 1995: 189-186. A língua Twi, segundo sei, encontra-se entre os vários grupos linguísticos que constituem o Akan.
12. *NT*: O Kinyarwanda, uma língua Bantu, é falado no Ruanda, no sul do Uganda e também na R. D. do Congo.
13. O conteúdo filosófico da linguagem diária ou comum provavelmente não estará tão ordenadamente disposto e estruturado quanto Kagame pensava que estaria em Kinyarwanda, mas ao menos é recuperável a partir de amostras do que é conceptualmente aceitável e inaceitável acerca das suas expressões explícitas e crenças implícitas.
14. Kagame, 1975, é uma cabal sequela à anterior *magnum opus*.
15. Traduzido para inglês como *Struggle for Meaning: reflections on philosophy, culture, and democracy in Africa*, 2002.
16. Veja-se Crahay, 1965, e Hountondji, 1970.
17. Por vezes, a ênfase de Hountondji sobre a ciência, ou a correlação entre ciência e filosofia, aparentou abraçar elementos marxistas, em particular via Althusser. Agora narra abertamente como essas raízes também abraçam o legado de Husserl.
18. Para mim, esta noção do nascimento da consciência a partir de um mundo partilhado descobre a memória da mudança de Wittgenstein, da universalidade do *Tractatus* para o pluralismo baseado na cultura das *Investigações*. Esta última obra devolve importância filosófica ao indígena tal como é falado, por assim dizer, onde o uso se torna no fator-chave para a determinação do significado na língua.

19. Veja-se Wiredu, 1996, especialmente p. 13-33 ([capítulos 2 e 3](#)).

* Este artigo começou por ser uma comunicação apresentada no II Congresso da *Asociación Filosófica del Caribe* (Porto Rico), 2005, a convite do seu presidente Lewis Gordon. Posteriormente, expus o tema com novos conteúdos numa conferência proferida na X Feira do Livro de Santo Domingo, a 25 de Abril de 2007, onde também começámos a preparar a celebração do *Quinto Centenário* do primeiro grito crítico messiânico em Santo Domingo (em 1511, à maneira de um *Tempo-agora* de Walter Benjamin) contra a injustiça da modernidade nascente, do colonialismo que se inaugurava não apenas no Continente Americano, mas também na periferia do Sistema-Mundo. Este texto foi por último apresentado em 2008 no Programa em “Pós-colonialismos e Cidadania Global” do Centro de Estudos Sociais/FEUC da Universidade de Coimbra.

1. Habermas inclui “*o descobrimento do Novo Mundo*” (1989: 15), mas seguindo as teses de Max Weber não pode tirar nenhuma consequência dessa indicação puramente accidental.

2. Santiago Castro-Gómez (2003) designa de “*hybris do ponto zero*” a pretensão *desmesurada* do pensar cartesiano de se situar para além de toda a perspectiva particular. Como o artista renascentista que, ao traçar a linha do horizonte e o ponto de fuga na perspectiva de todos os objetos que irá pintar, não aparece ele próprio no quadro, mas é sempre subjetivamente “o que olha e constitui o quadro” (é o “ponto de fuga” ao contrário) e que passa como o “ponto zero” da perspectiva.

3. Sobre este tema, veja-se Dussel, 1995, 1998, 2001, 2007a, 2007b.

4. Veja-se Hegel, 1970, vol. 12.

5. Ou seja, afirma já a ideologia do ‘orientalismo’.

6. Hegel, 1970, vols. 18-20.

7. *Ibid.*, vols. 13-15.

8. *Ibid.*, vols. 18-20.

9. Ou seja, para Hegel, o renascimento ainda não é parte constitutiva da modernidade. Neste ponto, mas por razões muito diferentes, coincidimos com Hegel contra Giovanni Arrighi, por exemplo (1994). Numa visão ‘eurocêntrica’ — como é habitual — Hegel indica que: “*Ainda que já Wiclef, Hus e Arnaldo de Brescia se tenham afastado do caminho da filosofia escolástica [...] é de Lutero que arranca o movimento da liberdade do espírito*” (1970, vol. 20:50). Se não se tivesse aberto o Atlântico para a Europa do Norte, lutero teria sido um Wiclef ou Hus do começo do século XVI, sem relevância posterior.

10. Parece que não sabe que a pólvora, o papel, a imprensa, a bússola e muitos outros descobrimentos técnicos já tinham sido inventados há séculos na China. Eurocentrismo infantil de pura ignorância.

11. Como se os indígenas americanos não fossem ‘humanos’ que tinham ‘descoberto’ o seu próprio continente muitos milénios antes. Tinha que se esperar pelos europeus para que ‘o homem’ *descobrisse* a América. Ideologema vulgar que não é digno de um filósofo de renome.

12. ‘Reaparece’ a filosofia da antiguidade, ainda que com diferenças, sem descobrir cabalmente a reviravolta geopolítica radical da modernidade — que se situa pela primeira vez num sistema-mundo completamente impossível para gregos e romanos.

13. Bacon nasceu em Londres em 1561. Há que recordar as datas, já que na sua velhice viverá até ao começo do século XVII, tendo nascido 70 anos depois do começo da ‘invasão’ da América por Cristóvão Colombo, quando Bartolomé de Las Casas estava a aproximar-se da sua morte (+1566).

14. Jacobo Boehme nasceu em Alt-Seidenberg, em 1575.

15. Veja-se Cottingham, 1995 e Gauckroger, 1997.

16. O concílio que ‘moderniza’, racionalizando, todos os aspectos da Igreja Católica.

17. Fala-se, já em 1538, “do examinar a consciência com aquele modo das linhas” (Loyola, 1952: 109). Num caderno, atribuía-se uma linha para cada dia, em que se indicavam as faltas cometidas, contabilizando-as por horas, desde manhã ao levantar-se, depois do meio-dia e à noite (três vezes por dia). Veja-se igualmente Loyola, 1952: 162.

18. “Dediquem-se a examinar cada dia as vossas consciências” (Loyola, 1952: 430).

19. Não é extraordinário então que a obra cimeira de Suárez tivesse por título o que é recomendado pela *Regla de San Ignacio: Disputationes Metaphysicae* e que, por seu lado, o próprio Descartes tivesse escrito umas *Regles sur la direction de l’esprit* (ainda que a expressão ‘*direction de l’esprit*’ nos recorde os ‘diretores espirituais’ dos colégios jesuítas)? No *Discours de la Méthode*, II e III, continua a falar de ‘regras’: “Principales règles de la méthode”, “Quelques règles de la morale”. Memórias da juventude?

20. Francisco Suárez ainda vivia na altura em que Descartes estudou filosofia e que viria a morrer apenas em 1617, na altura em que Descartes abandonou o colégio.

21. Ainda que de origem peninsular, chegou ao México com 18 anos e estudou toda a sua filosofia na Universidade do México (fundada em 1553), onde escreveu a obra que, por isso, leva por nome *Logica Mexicana*. Escreveu também no México uma *Dialecticam* (publicada posteriormente em 1603, em Alcalá), uma *Physica* (publicada em Madrid, em 1605), uma *De Anima* (Alcalá, 1611), e *In de Caelo et Mundo* (Madrid, 1615). Outros mestres eram igualmente estudados no colégio, como o português Pedro de Fonseca (professor de Coimbra — como referirei a seguir — desde 1590).

22. As *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez foram a primeira obra que Descartes leu, tal como ele próprio indicou, e como já indicado anteriormente neste texto.

23. Os textos centrais encontram-se na IV Parte do *Discours de la méthode* (Descartes, 1953: 147 ss.) e na ‘Meditação segunda’ das *Méditations touchant la Première Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*, que, na sua primeira versão francesa, se assemelhava mais a Suárez: *Méditations métaphysiques*).

24. É um ato da ‘sensibilidade’ para o Estagirita e também para António Damásio, que lembra que o *cogito* é um ‘*feeling*’ (Damásio, 2003).

25. Esta autoconsciência dos atos humanos era denominada *synaísthesis* pelos estóicos (Arnim, 1964, vol. 2: 773-911) e *tactus interior* por Cícero. É toda a questão da ‘*hight self consciousness*’ de Edelman (1992).

26. Veja-se também Edelman, 1992.

27. “*Si non esses, falli omnino non posses*” (*De libero arbitrio*). Veja-se a edição da obra de Descartes organizada por Adam e Tannery (1996), vol. 7: 197, ss.

28. Já no *Commentarii Collegii Conimbricensis*, sobre a Física (*In octo libros Physicorum Aristotelis*) se fala das “*tres esse abstractiones...*” (Art. 3, *Proemium*; Mariz, 1592: 9): A abstração da matéria sensível (filosofia natural), a abstração da matéria inteligível (a metafísica) e a abstração de toda a matéria (matemáticas). Neste livro fala-se da sabedoria originária “*secunum Aegyptios*” (*Proemium*, Mariz, 1592: 1), quando ainda não se tinha caído num helenocentrismo absoluto, já que foram eles que descobriram que a intelecção do universo não se pode alcançar sem “*solitudine, atque silentio*” (é a *skholé* que Aristóteles também atribui aos Egípcios) (*Ibid.*). Mário de Carvalho (2007) mostra que neste curso de Física já temos um conceito moderno do tempo imaginário (que nos faz pensar em Kant).

29. Nos *Commentarii Collegii Conimbricensis* pode ler-se um *Tractatus De Anima Separata* (1592: 442 e ss.), sobre a imortalidade da alma onde Descartes se pôde inspirar. Veja-se o artigo de Mário de Carvalho (2006: 127) que indica que, seguindo Pomponazzi e Caetanus, os *Conimbricensis* propunham: “*La singularité de l’âme ... ne tient uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d’avoir un activité propre*”, que Descartes irá tomar como paradigma.

30. Veja-se a nota 2. De facto, longe de ser um ‘ponto de vista’ sem compromisso, é o ponto que constitui todos os compromissos. Max Weber (1930), com a sua pretensão de uma perspectiva objetiva ‘sem valores’ pressupostos, é o melhor exemplo dessa pretensão impossível do ‘ponto zero’. O *ego cogito* inaugura esta pretensão na modernidade.

31. E naquilo que consistiria no que temos chamado uma ‘falácia desenvolvimentista’, na crença que a Europa está mais ‘desenvolvida’ — como ‘desenvolvimento’ [*Entwicklung*] do *conceito* para Hegel — que as outras culturas (veja-se Apel e Dussel, 2005: 107 e Dussel, 1995).

32. Os tainos das Antilhas não pronunciavam o ‘r’, daí que ‘caribe’ e ‘canibal’ fosse o mesmo.

33. Adiantando-se em relação a Locke ou a Hegel, coloca a ‘propriedade privada’ como condição de humanidade.

34. Numa viagem do papa João Paulo II à América Latina, um indígena do Equador entregou-lhe uma Bíblia para simbolizar que lhe devolvia a religião que lhe tinham pretendido ensinar e pediu-lhe para que lhe devolvesse as riquezas extraídas das Índias Ocidentais.

35. Os jesuítas rapidamente chegam a ter quase o monopólio do ensino da filosofia na Europa católica, porque o protestantismo se inclinava para dar maior importância exclusivamente à teologia.

36. Veja-se o capítulo de Quijano neste volume.

37. Sobre este filósofo, veja-se Ferrater y Mora, 1963. *A segunda escolástica*, no seu sentido mais tradicional, inaugura-se com a obra de Juan de Santo — *Tomás Cursus philosophicum* (1648) — que, de qualquer forma, tem uma clareza e uma profundidade excepcional, que irá decair com o passar das décadas.

38. Veja-se Fonseca, 1577, com texto em grego e latim e, simultaneamente, os comentários.

39. 36 vezes no caso dos seus comentários à *Metafísica*.

40. Veja-se Mariz, 1592-1606.

41. Veja-se Pereira, 1967: 280, ss.

42. Em Coimbra, pudemos consultar a *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, publicada por Iannis Blavii, em 1564. No início afirma-se: “*Hanc artem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postrea veteres Peripatetici Logicam appellaverunt*” (cap. 1: 1). Veja-se igualmente Gomes, 1964.

43. Baumgarten, Ch. Wolf — e, por seu intermédio, de Kant — e Leibniz, mas também de Schopenhauer a Heidegger ou Zubiri.

44. Esta obra, publicada em 1597, integra no primeiro volume as 27 primeiras *Disputationem* e o volume 2 as restantes 25. A questão do ‘Ser Infinito’ e do ‘ser finito’ trava-se desde a Disp. 28 (sec. 2, vol. 2: 6 ss.), a partir da “*opinio Scoti expenditur*”. Na seção 3 trata do problema da ‘analogia’. À sua *Dialéctica* deve juntar-se a *Isagoge filosófica*, publicada em 1591, que teve também 18 edições até 1623.

45. Em português, ‘Sei que conheço algo, e aquele que é capaz de conhecer algo é, logo eu sou’.

46. Montesinos pergunta: “*Isto não [o] sentis?*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 176). O que se conhece dos sermões deste autor deve-se aos resumos que Bartolomé de Las Casas incluiu na sua *Historia de las Indias* (1951). As páginas seguintes da *Historia de las Indias* são dignas de ser lidas com atenção (1957: 177, ss.). É o momento em que a modernidade podia ter mudado o seu rumo. Não o fez e a rota fixou-se inflexível até ao século XXI. Era tal o assombro dos conquistadores de que tudo o que faziam era injustiça e falta moral contra os índios que não puderam crê-lo. Discutiu-se bastante, os dominicanos tinham os argumentos filosóficos, os colonos, os seus costumes tirânicos e injustos. No final, prevaleceram para sempre os costumes e foi sobre eles que se fundou a filosofia moderna europeia. A partir do século XVII nunca mais

se irá discutir o direito dos europeus modernos (e, no século XX, o dos norte-americanos) em conquistar o Planeta.

47. Veja-se o meu comentário em Dussel, 2007b, vol 2: 179-193.

48. Veja-se Dussel, 1977: 142, ss.

49. Repare-se que Bartolomé está a descrever a ‘dialéctica do senhor e do escravo’. Além disso, mostra que a ‘pacificação’ das índias pôde efetuar-se “*depois de terem morto todos os que poderiam desejar ou aspirar ou pensar em liberdade*”. Bartolomé tem uma visão antecipada e clara da violência do colonialismo.

50. Descartes irá fundamentar a ontologia *moderna* no *ego cogito* abstrato e solipsista. Bartolomé, pelo contrário, fundamenta a *crítica* ética-política dessa ontologia a partir da responsabilidade pelo Outro, ao qual deve argumentos para demonstrar a própria pretensão de verdade. É um paradigma instaurado a partir da Alteridade.

51. Que completam 478 páginas na edição mexicana de 1942.

52. Las Casas, 1942: 303-304.

53. Veja-se esta questão em Dussel, 1983: 295, ss.

54. Em Descartes ou Husserl o *ego cogitum* constrói o Outro (neste caso colonial) como *cogitatum*, mas antes o *ego conquiro* constituiu-o como ‘conquistado’ (*dominatum*). Em latim, *conquiro* significa: procurar com diligência, inquirir com cuidado, reunir. Por isso, *conquisitum* é o que é procurado com diligência. Mas na Reconquista espanhola contra os muçulmanos a palavra tomou o sentido de dominar, submeter, ao saírem para recuperar territórios para os cristãos. Neste novo sentido, queremos agora usá-la ontologicamente.

55. Las Casas, 1942: 65.

56. Se aplicamos uma doutrina tão clara ao caso da conquista da Nova Inglaterra, e de aí em diante até à atual guerra do Iraque, poderá entender-se que os patriotas que defendem a sua terra estão justificados pelo argumento lascasiano. Veja-se Dussel, 2007b: 299.

57. Veja-se Dussel, 2007a.

58. Las Casas, 1954: 101.

59. De 15 de Março de 1571. Veja-se a *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1842, t.13: 425-469.

60. Veja-se Wachtel, 1971: 134 e ss sobre ‘A desestruturação’. O autor mostra (no esquema da p. 184) que nos tempos do Inca o *ayllu* (comunidade básica) pagava tributos em trabalhos e produtos aos *curacas* (caciques) e ao Inca; o *curaca* pagava tributos ao Inca e dava serviços ao *ayllu*; o Inca dava serviços ao *curaca* e ao *ayllu*. A riqueza permanecia num circuito fechado, no Império inca. Com a conquista, o *ayllu* paga tributos em prata (tendo que vender-se por salário para o conseguir) ao *curaca* e ao espanhol; o *curaca* paga tributos ao espanhol e serviços ao *ayllu*, mas o espanhol não dá nenhum serviço ao *ayllu* nem ao *curaca*. Para além disso, a riqueza do espanhol sai do circuito peruano e vai para a Europa. A extração colonial de riqueza, que tem 500 anos e em que consiste o sistema colonial hoje globalizado, tem mudando mecanismos, mas não o seu sentido profundo de transferência de ‘valor-trabalho’.

61. Veja-se a introdução a este trabalho escrita por Roleta Adorno, em Guamán, 1980, vol. 1: xxxii ss.

62. Claro que há exceções: “*Considera como os sábios [...], santos doutores iluminados pelo Espírito Santo [...] como frei Luís de Granada [...], como o reverendo frei Domingo [de Santo Tomás...], muitos doutores e licenciados, mestres, bacharéis [...]. Outros [pelo contrário] que não escreveram o começo das letras a, b, c querem ser chamados de licenciados, asno, de farsante e assinam como dom Bebendo e dona*

Cabaça”, escreve com bastante humor, ironia e sarcasmo (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 855).

63. No processo de emancipação de finais do século XVIII e começos do XIX (como no caso de Frei Servando de Mier, no México), o não dever aos espanhóis ‘nem o cristianismo’ era razão para poder negar outros benefícios que poderiam ter trazido para a América juntamente com a conquista e a organização colonial.

64. Entre os incas, ninguém devia olhar o Sol (*Inti*), nem sequer o próprio Inca.

65. I.e, considere-se, medite-se, analise-se, tome-se em consideração a partir da consciência ética.

66. Obra escrita em 1517 para um *condottiero* italiano.

67. Escrito político chinês de 1663 que faz recomendações a um jovem príncipe Manchu.

68. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 16.

69. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 23.

70. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 25.

71. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 35.

72. Quatro regiões segundo os quatro pontos cardeais.

73. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 41, ss.

74. Guamán, pertencente provavelmente a uma aristocracia pré-inca provinciana, idealiza o tempo anterior aos Incas, classificando estes como ‘idólatras’. Talvez assim refute o argumento de Francisco de Toledo, o Vice-Rei, aceitando determinadas críticas contra os Incas, mas não contra a cultura do Tawantinsuyo na sua totalidade.

75. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 63, ss.

76. “Nasceu no tempo em que reinava **Cinche Roca Ynga**, que tinha oitenta anos de idade. E, no tempo de **Cinche Roca Ynga**, padeceu mártir e foi crucificado” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 70). O nascimento de Jesus Cristo iniciava a ‘quinta idade’ da cronologia europeia-cristã, mas agora articulava-se com a ‘quinta idade’ inca na altura do segundo Inca. Como indicava o relato do Novo Testamento: No tempo do “imperador Tibério...” (Lucas, 3, 1). Guamán Poma expressa-o metaforicamente: “No tempo do imperador Cinche Roca Ynga...”

77. Veja-se Mignolo, 1995: 5 e Mignolo 2000: 51 e ss.

78. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 99.

79. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 122.

80. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 154. Há listas das outras ‘rainhas’ de cada região do Império.

81. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 159-167. Chega-se a ordenar: “*Mandamos que aos preguiçosos e porcos sujos lhes seja dado o castigo de que a sujidade da **chacara** [sementeira] ou da casa ou dos pratos com que comem ou da cabeça ou das mãos ou pés lhes seja lavada e dada a beber à força num **mate**, como pena e castigo em todo o reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 164). A higiene e a limpeza eram uma exigência tão importante como o triplo mandamento de: ‘Não mentirás; não deixarás de trabalhar; não roubarás!’

82. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 169, ss. Dos guerreiros a partir da idade de 33 anos (ainda que os houvesse dos 25 até aos 50 anos); ‘dos velhos que caminham’ (a partir dos 60 anos); dos de 80 anos; dos doentes e mutilados; jovens de 18 anos; de 12 anos, de 9; de 4; crianças que gatinham; bebé de um mês. Cada idade tinha os seus direitos no princípio e depois também deveres.

83. Esta instituição inca teria interessado Michel Foucault.

84. Da mesma forma, “*as mulheres e enfermas, coxas e cegas, viúvas, corcundas, anãs, tinham terras e sementeiras e casas e pastos de onde se sustentavam e comiam e assim não tinham necessidade de esmolas*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 197).

85. No final da obra há uma excelente descrição dos ‘trabalhos’ propriamente ditos do povo campesino (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 1027), em que Guamán corrige um pouco a sua primeira descrição, feita a partir de ‘cima’, das festas do Inca.

86. Certamente sacrifícios humanos, desde “*criaturas de cinco anos*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 241), outros de doze anos ou adultos.

87. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 272, ss.

88. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 275, ss.

89. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 288, ss.

90. Das que esta obra deixou testemunhos desconhecidos em qualquer outra fonte em quechua (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 288, ss).

91. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 312, ss.

92. Lembro-me de na minha juventude ter subido montanhas de 6500 metros de altura em Uspallata, num grande vale, e de repente cruzarmos um caminho reto, até ao horizonte (talvez uns 30 km). Foi-nos dito: é o caminho do Inca, a uns 4000 km de Cuzco. De facto, disse Guamán: “*Com a sua légua e medida com marcos e assinalada, cada caminho de quatro varas de largura e com pedras postas dos dois lados que vai direito, que não fizeram em todo o mundo os reis como o Inga*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1:327). No Mediterrâneo vi caminhos de pedras do Império romano, do Norte de África à Palestina, em Itália e em Espanha. Nenhum era tão ‘direito’ como o do Inca.

93. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 332-333. Aqui se pode ver o esboço desta antecipação do contabilista moderno.

94. Ou seja, nos costumes dos Incas já se pode observar toda a beleza e valor do melhor da ética cristã moderna, que eles pregam... mas que não cumprem.

95. É a censura de um índio ‘cristão’.

96. Guamán Poma, 1980, vol. 1: 339.

97. O ‘despovoamento’ deveu-se à violência da conquista, à destruturação do sistema agrícola inca (p. ex., os Incas mantinham os aquedutos, até 400 km de extensão, em perfeitas condições, no meio das montanhas, com pontes de pedra etc.; o mundo colonial europeu deixou que se destruísse todo o sistema hidráulico construído durante mais de 1000 anos) e, em especial, às doenças que eram até aí desconhecidas dos indígenas.

98. Repare-se na ironia permanente: “*Chamam-se cristãos*”, dizia Bartolomé de Las Casas, o mesmo que diz aqui Guamán: “*cristãos da boca para fora*”, verdadeiros “*demónios da boca para dentro*”, como a proposta de George W. Bush de expandir a ‘democracia’ no Iraque. A modernidade é sempre igual a si mesma.

99. Guamán despreza particularmente os ‘mestiços’, a que chama “mesticocos”.

100. Guamán Poma, 1980, vol. 2: 468. Uma das obsessões de Guamán é que “*antes irão acabar-se os índios deste reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 483), uma vez que as índias são arrancadas aos seus esposos naturais. Entre os mineiros, os espanhóis tomam “*as filhas dos índios [... à] força e afastam-no [ao pai] e desvirgam-na eles e os seus maiores e forcem as suas mulheres, enviando os seus maridos para as minas de noite ou mandam-nos a algum lado muito afastado*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 489). Refira-se de passagem que é inimaginável o sofrimento dos índios nas minas, nas prisões. Além disso,

caracteriza os espanhóis e as espanholas como sendo de baixa estatura, gordos, preguiçosos, cheios de soberba e sádicos no trato com os índios domésticos (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 506-515): “*Antes sois contra os pobres de Cristo*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 515).

101. Guamán Poma, 1980, vol. 2: 519, ss.

102. “*E também às mulheres porque se amancebam e reservam de serviços pessoais [...]. E as solteiras e viúvas fornica-as*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 526).

103. A crítica contra a Igreja e os clérigos, são uma das instituições de que se ocupa de maneira particular. “*As índias dão grandes putas e não há remédio. E assim não se querem casar porque vão atrás do padre ou do espanhol. E assim não se multiplicam os índios neste reino, só mestiços e mestiças e não há remédio*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 534). Os franciscanos e em especial os Padres da Companhia de Jesus são os únicos que se saem bem. Isto mostra uma hipótese de fundo na história ideológica da América Latina. “*Se fossem os clérigos e dominicanos, mercedários e agostinhos como estes ditos padres da Companhia de Jesus que não querem ir para Castela ricos nem querem ter fazenda, senão que a sua riqueza são as almas!*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 447).

104. Guamán pertencia a uma família dos Yarovilcas, senhores locais anteriores aos Incas (veja-se o vol 3: 949). Uns *curacas* impostores, colaboracionistas dos espanhóis, despojaram-no das suas terras. Por isso, Guamán despreza estes ‘mandõezitos’, curacas que não eram nobres mas que ‘o aparentavam’. Pela parte da mãe Guamán poderia estar ligado a alguma linhagem secundária dos Incas.

105. Guamán Poma, 1980, vol. 2: 739, ss.

106. Guamán Poma, 1980, vol. 2: 803.

107. Guamán Poma, 1980, vol. 2: 830.

108. No entanto, parece haver um duplo passado. O do Inca, que é tomado frequentemente como ponto de referência, mas às vezes nota-se uma certa crítica à dominação inca vista a partir das regiões afastadas de Cuzco (às quais pertencia Guamán) e por isso lê-se: “*O quarto **Auca Runa** era gente de pouco saber, mas não eram idólatras. E os espanhóis eram de pouco saber, mas desde o princípio foram idólatras gentios, como os índios desde o tempo do **Ynga** foram idólatras*”. Parece que o maior desenvolvimento civilizacional inclui para Guamán a idolatria, o que não acontecia com os povos mais simples, sem mútua dominação, como as civilizações anteriores ao império Inca. “*Olhavam para o céu os antigos índios até à quarta idade do mundo chamada **Auca Runa** [...]. Os índios do tempo dos **Yngas** idolatraram como gentios e adoraram o Sol, pai do **Ynga***” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 854).

109. Guamán Poma, 1980, vol. 3: 88. Escreve-se: “*A cidade de Deus e dos pobres homens que guardaram a sua palavra*”. Nesta cidade entram muito poucos espanhóis e todos os índios oprimidos, os ‘pobres de Cristo’.

110. É interessante verificar que usa as categorias histórico-políticas de Agostinho de Hipona. Veja-se Dussel, 2007, [44-45].

111. Guamán Poma, 1980, vol. 3: 882. Comenta ainda este autor: “*Considera como têm tanta paciência os índios e as índias nesta vida de tantos males de espanhóis, padres, corregedores e mestiços e mulatos, negros, **yanaconas** e **chinchonas** que lhes tiram a vida e as entranhas dos índios. Considera.*”

112. Assim titula o tema no ‘índice’ final (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 1067). O tema é tratado em detalhe no volume 3.

113. Guamán Poma, 1980, vol. 3: 896.

114. De novo se refere a uma ‘lei’ anterior aos Incas: “*Como os índios primeiros, ainda que dos Yngas foram idólatras, tiveram fé e mandamentos dos seus deuses e lei e boa obra guardaram e cumpriram*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857). Guamán criticava os incas a partir destes tempos originários utópicos,

já que não era de família inca mas, sim, de uma nobreza dominada pelos incas.

115. Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857.

116. Veja-se Lockhart, 1994. Sobre a organização ‘dual’ e em ‘quatro’ regiões do império Inca e a cultura do altiplano em geral, veja-se Pärssinen, 1992.

117. “*Haveis de considerar que tão grande majestade que tinha o Ynga topa Inga Yupanqui, rei do Peru [(...) como a que têm] os reis e príncipes, imperadores do mundo, tanto cristãos como do Grã Turco e do rei chinês, imperadores de Roma e de toda a cristandade e de judeus e do rei da Guiné*”. O Inca era um rei do mesmo nível dos que nos relatam as histórias de outras culturas e, além disso, o “*Ynga tinha quatro reis das quatro partes deste reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 888). Este autor propõe agora um projeto novo: “*A de ser monarca o rei Dom Filipe [sob o qual haverá quatro reis menores:] O primeiro, ofereço um filho meu, príncipe deste reino, neto e bisneto de Topa Ingá Yupangi [desta maneira reproduzia um pouco o projeto da Monarquia Indiana de Torquemada...]. O segundo, um príncipe do rei da Guiné, negro; o terceiro, do rei dos cristãos de Roma [...]; o quarto, o rei dos mouros do Grã Turco, os quatro coroados com o seu ceptro e tosões*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 889).

118. Guamán Poma, 1980, vol. 3: 889.

119. O texto de Marx a que nos referimos diz o seguinte: “*Ao Estado [luterano alemão] que professa como norma suprema o cristianismo, que professa a Bíblia como sua Carta, há que confrontá-lo com as Palavras da Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, é sagrada até na letra [para os luteranos]. Este Estado [...] cai na dolorosa **contradição**, irredutível no plano da consciência religiosa, quando se confronta com aquelas máximas do evangelho que não só não acata, mas também que não pode tão-pouco acatar*” (Marx, 1956, vol. 1: 359-360).

120. Vale a pena aqui uma leitura resumida da *V Meditação* de Husserl sobre a “*Descrição da esfera transcendental do ser como interssubjetividade monológica*” (1963: 121, ss.), em que este filósofo tenta ir mais além do *ego cogito* quando trata a questão ‘do Outro’ a partir do “*mundo comum da vida*” [*der gemeisamen Lebenswelt*] (1963: 162), partindo do que se deve “*admitir que é em mim que os outros se constituem enquanto que outros*” (1963: 156). Por seu lado, Sartre não poderá superar de todo a aporia constatada no ‘olhar’ (*le regard*) (1943: 310, ss.), pelo qual irremediavelmente constitui ‘o Outro’ como objeto. O Outro, por seu lado, constitui-me igualmente como objeto: “*La personne est présente à la conscience en tant qu’elle est objet pour autrui*” (1943: 318).

121. Para uma crítica do pensamento eurocêntrico de Levinas a partir da colonialidade do ser, veja-se o capítulo de Maldonado-Torres neste volume.

* Em 29 de março de 2003, apresentei no Encontro Anual da Associação de Estudos Latino-americanos, no Texas, uma versão anterior deste artigo, com o título ‘Império y colonialidad del ser’. Gostaria de agradecer aos membros do grupo de ética Dialógica e Cosmopolitismo Crítico da Universidade de Duke por me terem propiciado um contexto ótimo para testar ideias alternativas do pensamento político radical. Também quero agradecer a Eduardo Mendieta pelos comentários que fez à segunda versão do artigo e pelas recomendações fundamentais no sentido de um posterior alargamento. Gostaria de dedicar o artigo ao grupo de jovens filósofos que, há 30 anos, expuseram, de forma explícita, algumas das ideias que aqui aparecem, respeitantes ao lugar do Ser e do conhecimento. Foram eles Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, António Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig e Juan Carlos Scannone. Veja-se, a propósito, a coletânea de Ardiles *et al.*, 1973. Esta obra formula críticas originais e propõe alternativas à geopolítica racista do conhecimento e à topologia do Ser, que serão alvo de uma pesquisa crítica no decorrer do presente artigo. O facto de a obra destes autores ter permanecido desconhecida durante tanto tempo é, de algum modo, a demonstração cabal de como é problemática a geopolítica.

1. É claro que existem exceções. Talvez a mais óbvia delas seja Hegel, que combinou a temporalidade e a espacialidade na sua explicação do Espírito. É certo que esse Espírito atingiu um clímax na Europa, tendo na América um horizonte futuro (Hegel, 1991). Para uma análise crítica da perspectiva de Hegel acerca da América, veja-se Casalla, 1992. Para uma explicação alternativa da história mundial oferecida a partir de um ponto de vista ‘americano’, veja-se Dussel, 1995.

2. Existem outras modalidades desta realidade. Munido de uma aguda percepção do firme vínculo da disciplina da filosofia à Europa enquanto lugar epistémico, um grupo de jovens filósofos latino-americanos reuniu-se na Argentina na década de 70 do século XX, para debater a relevância do espaço na filosofia e a possibilidade de firmar a reflexão filosófica na América Latina, e não na Europa (veja-se a Nota 1). Num gesto semelhante, em finais da década de 80 alguns filósofos dos Estados Unidos voltaram-se para o pragmatismo como forma de expressar uma filosofia norte-americana. Não obstante os dois projetos partilharem com a filosofia europeia uma especial tendência para buscar raízes não destituídas de problemas, o grupo latino-americano tem revelado uma tendência para ser mais cosmopolita do que o dos Estados Unidos — o que se torna especialmente evidente na obra de Enrique Dussel [veja-se o capítulo da sua autoria neste volume]. O grupo latino-americano também foi mais crítico em relação ao liberalismo do que o seu equivalente do Norte. Refleti sobre alguns destes aspectos em ‘Envisioning Postcolonial Philosophies in the Americas: the cases of pragmatism and Latin America liberation thought’ (“Para uma consideração das filosofias pós-coloniais nas Américas: os casos do pragmatismo e do pensamento da libertação latino-americano”), apresentado na Sessão Plenária da Sociedade para o Avanço da Filosofia Americana, em Denver, Colorado, em 15 de Março de 2003. Algumas dessas ideias encontram-se em Maldonado-Torres, 2006, 2008a.

3. Veja-se o capítulo da autoria de Aníbal Quijano neste volume.

4. Para uma reflexão sobre a viragem de Heidegger, veja-se Risser, 1999.

5. NT: Povo.

6. As considerações de Bambach acerca da metafísica heideggeriana da Heimat contrastam com a visão de espacialidade e de existência que, segundo Alejandro Vallega, se podem encontrar na obra de Heidegger. Ao contrário do projeto de Bambach, o de Vallega é mais construtivo e filosófico do que histórico ou arqueológico. Mas, tendo em conta a meticulosa procura da concepção heideggeriana de ‘raízes’ empreendida por Bambach, Vallega tem de demonstrar, de forma clara, em que medida pode verdadeiramente atribuir a Heidegger um conceito de ‘terras de exílio’. Também tem de mostrar, com exatidão, como esta concepção de espaço, em última análise, não se encontra associada à geopolítica racista de Heidegger (Vallega, 2003).

7. Para uma elucidação sobre a diferença imperial entre a Europa do Norte e do Sul, veja-se Mignolo, 2000.

8. Aprofundei esta questão num livro intitulado *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008b).

9. *Fanonian Meditations* (Meditações Fanonianas) é o título do projeto de livro que tenho, presentemente, em mãos.

10. Entre os académicos que participaram nestas conversas contam-se Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Eduardo Lander, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, José David Saldívar, Freya Schiwy e Catherine Walsh, entre outros. Walter Mignolo foi o primeiro a sugerir o conceito de colonialidade do ser. Nem todos os participantes nas referidas conversas partilham o mesmo entusiasmo em relação a este conceito.

11. Refiro-me aqui à proposta de Habermas contida em Habermas, 1990, entre outros.

12. Isto aplica-se a Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, entre outros. Analiso alguns dos limites da crítica pós-colonial em Maldonado-Torres, 2006, 2008a.

13. As referências à Grã-Bretanha e à Índia modernas aparecem em Van der Veer (2001: 7).

14. Se as concepções de Wynter respeitantes à modernidade, à raça e ao poder provêm da tradição de W. E. B. Du Bois e Frantz Fanon, a teorização que Quijano faz destes conceitos remonta à teoria da dependência da América Latina e à obra de José Carlos Mariátegui. Wynter e Quijano são 'hereges' do pós-estruturalismo e do marxismo, respectivamente. É extremamente necessário que exista um maior diálogo entre estas 'heréticas' tradições críticas. Uso o conceito de heresia na aceção desenvolvida por Anthony Bogues em *Black Heretics* (Bogues, 2003). Quanto às obras de Quijano e Wynter, ver em especial Quijano, 2000, e Wynter, 1995. Para mais referências sobre a emergência da ideia de raça no século XVI, veja-se Mignolo, 2003.

15. Para aprofundar a noção de colonialidade do saber, veja-se Lander, 1993. Esta temática é retomada nos capítulos de Boaventura de Sousa Santos, Paulin Hountondji e Dismas Masolo.

16. Desenvolvi o tema dos limites e do excesso do Ser em relação ao mal no posfácio da minha tese de doutoramento (Maldonado-Torres, 2001).

17. Este tema é retomado no capítulo de Nilma Gomes.

18. O caso de Tariq Ramadan é importante aqui. Veja-se, entre outros, artigos relevantes em *Le Monde* (23 de Dezembro de 2003) e E. Sciolino, 'A Muslim Scholar Raises Hackles in France', *New York Times*, 16 de Novembro de 2003. Entre as obras de Ramadan, veja-se Ramadan, 1999 e 2004. Entre os seus críticos, contam-se '*nouveaux philosophes*' como Bernard-Henri Lévy, que, em vasta medida, reproduzem alguns dos aspectos mais problemáticos do projeto de outros pensadores franceses judaicos, como é o caso de Lévinas.

19. Devo a Walter Mignolo o conceito de lógica da colonialidade.

20. Hardt e Negri desenvolvem a comparação entre as ideias de 'povo' e 'multidão' em Hardt e Negri, 2003.

21. Desenvolvo estas ideias em '*On the Coloniality of Being*', uma palestra inédita que proferi no Centro para os Estudos Globais nas Humanidades, na Universidade de Duke, a 5 de Novembro de 2003.

22. Ver dedicatória em Lévinas, 1998.

23. Encontram-se alternativas a estas tendências exclusivistas nos projetos respeitantes a individualidades judaicas provenientes das Caraíbas, América Latina e EUA, como Jane Anna Gordon,

Lewis Gordon e Santiago Slabodsky.

24. Veja-se o capítulo *The ‘Thrilling Romance of Orthodoxy’* (pp. 34-57) de Žižek, 2003. Os pontos de vista de Žižek sobre a ortodoxia estão relacionados com as suas conversas com John Milbank e outros pensadores do projeto da ortodoxia radical. Para uma visão geral do projeto da ortodoxia radical, veja-se Milbank *et al.*, 1999.

25. Nos EUA foi mais o patriotismo do que, propriamente, o cristianismo que serviu de alicerce aos liberais pragmáticos de tendência esquerdizante, como Richard Rorty e Cornel West. Ver nomeadamente Rorty, 1998, e West, 1989. Faço uma análise crítica destas tendências em Maldonado-Torres, ‘Toward a Critique of Continental Reason’, in *Not Only the Master’s Tools: African-American studies in theory and practice*. Boulder: Paradigm Publishers, 2006.

26. Žižek, 2003: 6. Esta tese complementa ideias que Žižek já tinha explorado em Žižek, 1999.

27. Žižek escreve: “[Os] verdadeiros monoteístas são tolerantes: para estes, os outros não são objeto de ódio, mas apenas pessoas que, embora não sejam iluminadas pela verdadeira crença, devem ser respeitadas, uma vez que não são intrinsecamente más” (Žižek, 2003: 27).

28. O duplo critério de Žižek no que diz respeito à sua crítica do ‘Oriente’ e o tratamento mais suave que dá a figuras como Hegel tornam-se claras em reflexões sobre o Budismo Zen em *The Puppet and the Dwarf* e na defesa que faz de Hegel (em Žižek, 2002). Veja-se também o diálogo crítico que William D. Hart manteve com Žižek, em Hart, 2002, assim como a réplica de Hart em Hart, 2003.

29. Comunicação por correio eletrónico, a 2 de Dezembro de 2003. Veja-se igualmente o capítulo de Ebrahim Moosa neste volume.

30. Sobre o problema de redesenhar as fronteiras da Pátria, veja-se Andreas e Bierstecker (orgs.). 2003. Agradeço a José Palafox esta referência. Ver também o vídeo *The New World Border*, produção e edição de Casey Peek, co-produção de Palafox (Berkeley, CA: Peek Media, 28 min.).

31. Para análises críticas de Kant que têm em consideração alguns destes pontos, veja-se Coles (1997) e Eze (1997: 103-140).

32. Merece ser assinalado que a Academia da latinidade, de base maioritariamente europeia e latino-americana, e cujos membros incluem Cândido Mendes, Mário Soares e Gianni Vattimo, entre muitos outros, começou a centrar-se nas questões do diálogo intercultural. O grupo já se reuniu em Teerão e voltou a unir-se em Alexandria, no Egito, para trocar ideias sobre este tópico com intelectuais muçulmanos. Outros passos importantes neste sentido incluem também Buck-Morss (2003). Buck-Morss participou nos encontros da Academia da latinidade. Esta estabeleceu, assim, uma relação interessante entre académicos europeus, latino-americanos, do Médio Oriente e dos EUA.

33. Aparecem referências à diversidade em Glissant (1998). Veja-se também Mignolo (2000: 26, 244, 273).

1. O sentido ético de América Latina é tratado noutros capítulos deste volume. Vejam-se os capítulos de Milton Santos, Nilma Gomes (ambos debatendo o caso brasileiro), assim como Aníbal Quijano e Enrique Dussel.

2. Sobre este tema, vejam-se igualmente os capítulos de Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel neste volume.

3. Vejam-se as obras de Freyre, como *Casa-Grande & Senzala* (1933) e *Interpretação do Brasil* (1947).

4. Sistema de leis federais e estatais que funcionaram no sul dos Estados Unidos entre 1876 and 1965. Este sistema legal significava, de facto, a manutenção de uma segregação racial *de jure* no espaço público, quando aos afro-americanos, asiáticos e a outros grupos era aplicado o estatuto de ‘iguais mas separados’. Na prática, este sistema promoveu uma série de limitações e desqualificações económicas, educativas e sociais aos grupos subalternos, que só seriam abolidas em meados do século XX.

1. Para uma crítica do pensamento filosófico da modernidade ocidental, veja-se igualmente o capítulo de Dussel neste volume.

2. Este tema é também objeto de análise no [capítulo 1](#), de Boaventura de Sousa Santos.

3. Veja-se igualmente o capítulo de Quijano neste volume.

4. Veja-se Said, 1979; Wallerstein, 1991b, 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo, 2000.

5. Veja-se *Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, 1996.

6. A discussão sobre as raízes ontológicas do racismo moderno é retomada neste volume por Nelson Maldonado-Torres.

7. Os capítulos de Nilma Gomes, Kabengele Munanga e Milton Santos debruçam-se igualmente sobre as raízes e persistências de uma leitura colonial racista do Brasil.

8. Veja-se Glissant, 1989.

1. Este tema é igualmente abordado nos capítulos de Kabengele Munanga e Ramón Grosfoguel neste volume.

2. Vejam-se igualmente os capítulos de Boaventura de Sousa Santos neste volume.

3. O tema da pluralidade epistêmica externa à ciência atravessa muitos dos capítulos que integram este volume. Vejam-se, em especial, os capítulos de Paulin Hountondji, Dismas Masolo, Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Shiv Visvanathan.

4. Sobre a pesquisa comprometida, enquanto princípio ético, e sobre as posturas dos intelectuais comprometidos, vejam-se igualmente as propostas de Rhada d’Souza e Amina Mama neste volume.

5. Tive o gosto de presidir a esta associação durante o biênio 2004 -2006.

6. 1º COPENE, data: 22-25/11/2000, Recife/UFPE. Tema: O negro e a produção do conhecimento: dos 500 anos ao século XXI; 2º COPENE, data: 25-29/11/2002, São Carlos/UFSCAR, Tema: De preto a afrodescendente: a pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil; 3º COPENE: data: 05-08/09/2004, São Luís/MA, Tema: Pesquisa social e políticas de Ação Afirmativa para Afrodescendentes; 4º COPENE: data: 13-16/09/2006, Tema: O Brasil negro e suas africanidades: produção e transmissão de conhecimentos; 5º COPENE, data: 29/08/08 a 01/08/08, Goiânia/UFG, Tema: Pensamento negro e antirracismo: diferenciações e percursos.

7. No V Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros — realizado de 29/07/08 a 01/08/08 — foi instituído oficialmente o Consórcio de Núcleos de Estudos Afro-brasileiros. Os integrantes do Consórcio são pesquisadores e pesquisadoras vinculados à Associação Brasileira de Pesquisadores Negros. Trata-se da institucionalização da parceria e do trabalho conjunto que já vêm sendo realizados por vários desses núcleos e carecia de uma formalização. Um dos objetivos centrais do Consórcio é a realização de parcerias e intercâmbios entre os núcleos, realização de pesquisas e contatos internacionais.

8. Veja-se o capítulo de Aníbal Quijano neste volume.

1. Em português, Canhões e velas.
2. Veja-se Buruma e Margalit, 2004. Para uma crítica, veja-se Bilgrami, 2006 e para uma crítica de Bilgrami, Robbins, 2007. Para uma versão muito diferente desta concepção, o Ocidentalismo Chinês, veja-se Chen, 1992.
3. Veja-se Carrier, 1992; Coronil, 1996. Mais recentemente, veja-se Gregory, 2006.
4. Sobre este tema, veja-se Santos, 1995.
5. Sobre o conceito de desperdício da experiência, veja-se Santos, 2000.
6. Luciano de Samosata permaneceu sempre como uma figura excêntrica da antiguidade clássica, considerado por alguns classicistas como um mero ‘jornalista’ ou um ‘artista’. Veja-se, em sentido contrário, entre outros, C. P. Jones (1986) e Zappala (1990). Um tratamento polêmico de Luciano como satirista pode ler-se em Sloterdijk (1987).
7. Sobre os processos de globalização, veja-se Santos, 2001: 25-102.
8. A problemática da construção de um conhecimento prudente para uma vida decente é analisada em Santos (org.). 2004.
9. LGBT — Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgéneros.
10. ‘*Um outro mundo é possível*’ é precisamente o mote que agrega os movimentos e as organizações sociais que se desde 2001 têm animado o Fórum Social Mundial. Veja-se Santos, 2005, 2008a e 2008b.
11. Mais abaixo faço uma distinção entre respostas fracas-fracas e respostas fracas-fortes e noutra lugar atribuo às mobilizações sociais conduzidas globalmente em nome do Fórum Social Mundial o caráter de respostas fracas-fortes. Veja-se Santos 2008a e 2008b.
12. As versões mais extremas desta temporalidade podem mesmo apelar à transformação do mundo sem a tomada do poder (Holloway, 2002).
13. Esta divisão abissal transformou-se ela própria, numa condição epistemológica. Sobre o pensamento abissal, veja-se o [Capítulo 1](#) deste volume.
14. Para Nicolau de Cusa conhecer é medir o que se pretende conhecer. A medição tem lugar a dois níveis: o nível direto ou de primeira ordem, em que assumimos a separação absoluta entre a unidade de medida e o que se pretende medir; e o nível de segunda ordem ou reflexivo em que medimos a primeira medição. Esta reflexão revela que, sendo a unidade de medida, ela própria, um produto do conhecimento humano, aquilo que este último mede não pode ser separado em termos absolutos da medida com que o mede. É, pois, neste segundo nível que ocorre a doura ignorância. Nicolau de Cusa antecipa assim em cinco séculos o princípio da incerteza de Heisenberg. Veja-se Santos, 2003: 44. Sobre a atualidade do pensamento de Nicolau de Cusa, veja-se André, 2001.
15. Ambos, no entanto, convergem na ideia de que o que conhecemos é muito menos importante que o que não conhecemos, sendo, pois, de privilegiar epistemologicamente a ignorância. Veja-se também Miller, 2003: 16.
16. Sobre este tema veja-se André, 1997: 94.
17. A incerteza da infinitude transcendental não desapareceu mas permanece nas margens ou zonas de fronteira criadas pela hegemonia do secularismo moderno. Sobre este tema, veja-se Santos, 2009.
18. Sobre este tema veja-se Santos, 2006: 137-165.
19. Também aqui haveria muito a aprender com uma outra tradição ocidental esquecida ou marginalizada, a reflexão filosófica realizada na primeira modernidade ocidental (século XVI-XVII), a modernidade ibérica, em especial a reflexão filosófica dos Conimbricenses, os jesuítas (mas também os

dominicanos) que ensinaram filosofia no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra a partir de 1555. Especificamente a respeito da reflexão dos Conimbricenses sobre os sinais — que tanto inspirou a semiótica de Charles Sanders Peirce — veja-se Doyle, 2001.

20. Especificamente sobre a nova relação ecológica entre ciência e outros saberes, veja-se Santos (org.). 2004 e Santos, Meneses e Nunes, 2005: 21-121.

21. Sobre os diálogos e a ‘sabedoria do idiota’, veja-se o trabalho de Leonel Santos (2002: 67-98).

22. De perspectivas muito diferentes da de Nicolau de Cusa, a ideia de privilegiar a ignorância como princípio pedagógico tem sido tratada por muitos autores. Veja-se, por exemplo, Rancière, 1987.

23. Um tal projeto de educação popular subjaz à proposta de criação da universidade popular dos movimentos sociais que tenho vindo a defender. Sobre este assunto, veja-se Santos, 2006: 167-178.

24. As paixões dizem-se razoáveis porque são complementares da razão. Mas a verdade é que elas só serão eficazmente razoáveis se a razão for apaixonada, ou seja, se a razão e a paixão se deixarem interpenetrar.

25. Sobre o quotidiano enquanto elemento intrínseco da realidade e da ação transformadora, veja-se Isasi-Díaz, 2003:365-385.

26. A proposta da universidade popular dos movimentos sociais, referida acima, é um desses contextos híbridos.

27. É assim que concebo o processo do Fórum Social Mundial. Veja-se Santos, 2005 e 2008b.

1. Este tema é retomado neste volume por Boaventura de Sousa Santos.
2. *NT*: Os mármores do Parthenon, também conhecidos como os mármores de Elgin, constituem uma coleção de esculturas levada da Grécia para a Grã-Bretanha no início do séc. XIX por Lord Elgin, então embaixador junto ao império Otomano. As esculturas encontram-se hoje no Museu Britânico, em Londres.
3. *NT*: Lit.: ‘Sabedoria Divina’. Trata-se de um corpo doutrinário que procura sintetizar a Filosofia, a Religião e a Ciência, estando presente em vários sistemas filosóficos.
4. *NT*: *Gita* (lit. ‘canção’) refere-se especialmente ao texto sânscrito *Bhagavad Gita*.
5. *NT*: Uma das duas comunidades rurais *Satyagraha*, que Gandhi procurou desenvolver na África do Sul (a outra foi “*Tolstoy Farm*”).
6. *NT*: Termo hindi de cortesia para com os homens, equivalente a ‘senhor’. Também se usa para fazer referência a indianos com domínio parcial da língua inglesa, em geral com cunho pejorativo.
7. *NT*: Em Hindi, *Swadesh* significa ‘do próprio país’. O movimento *Swadeshi* foi parte integrante da luta nacionalista pela independência da Índia; enquanto estratégia política defendia a melhoria das condições económicas da Índia através da autossuficiência. O *Swadeshi* foi uma peça-chave da proposta de autogovernança (*Swaraj*) avançada por Gandhi.
8. *NT*: Obra publicada em inglês com o título *An Agricultural Testament*.
9. *NT*: Justus von Liebig — químico alemão considerado o ‘pai da indústria de fertilizantes’. *NPK* refere-se à percentagem de nitrogénio (N), fósforo (P), e potássio (K) presente em qualquer fertilizante.
10. *NT*: No original inglês, ‘*Why Haldane went to India?*’
11. *NT*: No original inglês, ‘*The Unity and Diversity of Life*’.
12. *NT*: Dicionário de palavras e termos Anglo-Indianos publicado pela primeira vez em 1886.
13. *NT*: O Padre Brown é uma figura da literatura policial, presente nas histórias de ficção de G. K. Chesterton.
14. *NT*: Esta revolta, que se iniciou com um motim dos cipaios da Companhia das Índias Orientais, é hoje conhecida como a *Rebelião Indiana de 1857*.
15. *NT*: Satyajit Ray foi um conhecido realizador indiano, considerado um dos grandes autores de cinema do séc. XX.
16. *NT*: Tecnologias de Informação.
17. *NT*: Alcinha de John Chapman (1774-1845), que introduziu o cultivo de maçã nos estados norte-americanos de Ohio, Indiana e Illinois.

1. Citado em Jean-Claude Beaune (1994, p. 54).
2. Michel Serres, entrevista a Bernardo Carvalho, *Folha de S. Paulo*, 21 de abril de 1990.
3. *Three basic moments: I-for-myself, the other-for-me, and I-for-the-other*.
4. É também nesse sentido que Muniz Sodré (1988, p. 15) reconhecia uma *dimensão territorial* ou uma *lógica geográfica* da cultura.
5. Em francês, *espace clos, huis-clos*.
6. “[...] No mundo, atualmente, entram em ação massas humanas que até há pouco eram relativamente estacionárias. Trata-se de um fenômeno de importância considerável, pois o padre Teilhard tomou consciência dessa pressão humana que aumenta cada vez mais e mostrou, de forma muito convincente, que tal pressão, ao criar estruturas novas, força a criação de organizações que, segundo nossa habilidade ou generosidade, serão ou exclusivamente medidas coercitivas ou, ao contrário, pontos de apoio para um desenvolvimento mais amplo de nossas liberdades. Mas, como quer que seja, já não temos escolha. Podemos, sim, escolher entre escravidão e liberdade, mas não evitar a pressão: ela é um fato, ela existe, ela se dilata, ela cresce sem parar. Queiramos ou não, estamos cada vez mais uns com os outros — e a pressão não pára de aumentar” (Berger, 1964, p. 249-250).
7. “Com a realização de um progresso de tipo dromocrático, a humanidade perderá a diversidade; para assumir um estado de fato, ela tenderá a cindir-se unicamente em **povos que esperam** (a quem é permitido esperar, em futuro, chegar à velocidade que capitalizam dando-lhes acesso ao possível, isto é, ao projeto, à decisão, ao infinito; **a velocidade é a esperança do Ocidente**) e **povos que desesperam**, bloqueados pela inferioridade de seus veículos técnicos, que moram e subsistem em um mundo finito” (Virilio, 1977, p. 54).
8. “Onde quer que o espírito europeu domine, vemos surgir o máximo de *necessidades*, o máximo de *trabalho*, o máximo de *capital*, o máximo de *rendimento*, o máximo de *ambição*, o máximo de *poder*, o máximo de *modificação da natureza exterior*, o máximo de *relações e trocas*”. Texto extraído de Valéry, 1922, in *Oeuvres*, La Pléiade, vol. 1, p. 1014 (grifo do autor). É citado por Michel Beaud (frontispício), *Le Système national mondial hiérarchisé*, 1987, p. 4, que tirou a citação de Pierre Pascallon, *Cahier d'économie personaliste*, n° 4, 1986, p. 23.
9. “Hoje [...] é o presente que assume todo o espaço e se dá como representação global do tempo [...] que se substitui à profundidade da duração” (Sue, 1994).
10. A esse respeito, e mais especificamente sobre as periodizações, ver Ernest Gellner (1992), mencionado por José Luiz Rodrigues Garcia (1994).

* Agradeço a Zene Tadesse e a Paul Tyambe Zeleza os úteis comentários ao texto da conferência que esteve na base deste capítulo.

1. Sobre a pesquisa desenvolvida a partir de uma ética de ativismo acadêmico comprometido, vejam-se também os capítulos de Rhada d’Souza e Nilma Gomes neste volume.

2. O trabalho de Paul Zeleza (Zeleza, 2003) constitui uma exceção a esta omissão generalizada da África na bibliografia dedicada à globalização. Para exemplos de análises rigorosas da globalização, ver Held (1999), Stiglitz (2001) e Ferguson (2006).

3. A pesquisa acadêmica africana sobre a economia neo-liberal é elucidativa; ver Mkandawire e Soludo (1996); Mkandawire (1999).

4. Ngugi wa Thiong’o (1986), Hountondji (1983) e neste volume, Mudimbe (1988), e Appiah (1992), entre outros autores, já antes haviam expressado posições críticas. Este tema é retomado em vários capítulos deste volume, ampliando o âmbito da discussão a outros contextos geopolíticos. Neste domínio, são de destacar os capítulos de Boaventura de Sousa Santos, Anibal Quijano e Enrique Dussel.

5. Este tema também é tratado nos capítulos de Paulin Hountondji e Maria Paula Meneses neste volume.

6. Neste sentido, ela também não é ‘interdisciplinar’ à maneira do que sucede com os Estudos africanos nos EUA, porque o termo pressupõe a existência prévia de disciplinas, que era algo a que os pensadores da libertação se não deixavam confinar.

7. Veja-se, por exemplo, a pesquisa acadêmica realizada por autores como Samir Amin e Claude Ake, bem como os muitos estudos existentes sobre o militarismo. A obra *The Transition to Democracy in Nigeria* (“A Transição para a Democracia na Nigéria”), da autoria de Olagunju *et al.* (1993) e dedicada ao próprio Babangida, foi rotundamente condenada e os seus argumentos desacreditados por outros estudiosos nigerianos.

8. NT: então presidente da Nigéria.

9. NT: O “*campus cultism*”, caracterizado pela atividade secreta de grupos organizados de estudantes, há várias décadas que vem sendo responsável por gerar a agitação e a violência nas universidades da Nigéria.

10. Sawyerr (2004) faz o levantamento desse quadro na atualidade.

11. Vejam-se os resultados do projeto “*Gender and Institutional Culture in Selected African Universities*”, levado a cabo pelo *African Gender Institute*, da Universidade da Cidade do Cabo, com o apoio da Associação das Universidades Africanas (no prelo).

12. Vejam-se, a título de exemplo, a Associação das Mulheres Africanas para a Investigação e o Desenvolvimento, a Organização para a Investigação em Ciências Sociais da África Oriental e Meridional, o Instituto Africano para os Estudos Agrários, em Harare, ou a Associação de Cientistas Políticos Africanos. Diversos centros de pesquisa de âmbito nacional — incluindo o Centro de Investigação Fundamental do Uganda, o Centro de Estudos Sociais Avançados de Port Harcourt, o Centro de Investigação e Documentação de Kano, o Fórum de Estudos Sociais de Adis-Abeba, e ainda um conjunto de novos grupos que se dedicam ao estudo da diferença sexual, como sejam a Rede de Estudos das Mulheres, sediada na cidade nigeriana de Abuja, e a Rede de Estudos Feministas lançada pelo Instituto Africano para a Diferença Sexual — vieram juntar-se a uma panóplia de organizações e redes da iniciativa do movimento das mulheres africanas com o objetivo de divulgar informação sobre o ativismo e promover ações de formação.

13. Sall (2002) alude sumariamente à iniciativa senegalesa para indigenizar a sociologia e à discussão sobre métodos de entrevista mais próximos das formas de comunicação locais.

14. Em inglês, *Mapping African Sexualities (MAS)*.

15. Em inglês, *Gender and Institutional Culture in African Universities (GICAU)*.

16. Com apoio da Fundação Ford.

17. Os pesquisadores do projeto de Mapeamento das Sexualidades Africanas identificaram os seguintes temas: Instituições urbanas de iniciação sexual no Uganda: um estudo de caso das Ssenga em Kampala, no Uganda (Sylvia Tamale); As bruxas de Gambaga: o que significa ser bruxa na região Norte do Gana (Yaba Badoe); Perspectivas dos jovens da província sul-africana do Limpopo a respeito da sexualidade (Thelma Maluleke); (As)Sexualizar a juventude no Gana moderno? um estudo de caso sobre os clubes de virgens (Akosua Darkwah e Alexina Arthur); As políticas sexuais da Zina sob a lei da Shari'a, no Norte da Nigéria: as lutas em torno de Amina Lawal (Charmaine Pereira *et al.*); As sexualidades dos alunos do primeiro ano da Universidade da Península do Cabo (Elaine Salo *et al.*); Os estudos sobre a diferença sexual e os estudos culturais institucionais nas Universidades de Adis-Abeba, Ibadan, Gana, Chiekh Anta Diop, e Zimbabwe.

Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias?

Este livro procura dar resposta a estas perguntas, partindo de duas ideias. Primeiro, que não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras; segundo, que a reflexão epistemológica deve incidir, não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e nos seus impactos em outras práticas sociais. É à luz delas que importa questionar o impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das epistemologias dominantes. O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.

OUTRAS PUBLICAÇÕES DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

- *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* 12^a edição, 2008

- *A Globalização e as Ciências Sociais* 3^a edição, 2005

PARA UM NOVO SENSO COMUM: A CIÊNCIA, O DIREITO E A POLÍTICA NA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA

Volume 1

Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência
7^a edição, 2009

Volume 2

O Direito da Rua: ordem e desordem nas sociedades subalternas

Prelo

Volume 3

Os Trabalhos de Atlas: regulação e emancipação na redopolis

Prelo

Volume 4

A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política

2ª edição, 2008

Por que razão, nos dois últimos séculos, a epistemologia dominante eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais as consequências desta descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias?

Este livro procura dar resposta a estas perguntas. Não se confinando à mera crítica, propõe uma alternativa, genericamente designada por Epistemologias do Sul. Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes.