

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CÂMPUS MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MARCELO RODRIGUES LEMOS

UM CONTRADISCURSO À CIÊNCIA MODERNA

MARÍLIA-SP

2018

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CÂMPUS MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MARCELO RODRIGUES LEMOS

UM CONTRADISCURSO À CIÊNCIA MODERNA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília-SP, como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira
Coorientadora: Profa. Dra. Christina de Rezende Rubim

MARÍLIA-SP

2018

Lemos, Marcelo Rodrigues.
L557c Um contradiscurso à ciência moderna / Marcelo
Rodrigues Lemos. – Marília, 2018.
179 f. ; 30 cm.

Orientador: Paulo Eduardo Teixeira.
Coorientadora: Christina de Rezende Rubim
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade
Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2018.
Bibliografia: f. 172-179

1. Ciência. 2. Ciência – Aspectos sociais. 3.
Colonialidade. 4. Civilização moderna. I. Título.

CDD 306.4

Elaboração por André Sávio Craveiro Bueno
CRB 8/8211
Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências

Membros Componentes da Banca Examinadora

PRESIDENTE:

Profa. Dra. Christina de Rezende Rubim – UNESP/Marília-SP

TITULARES:

Profa. Dra. Ana Lúcia de Castro – UNESP/Araraquara-SP

Prof. Dr. Andreas Hofbauer – UNESP/Marília-SP

Prof. Dr. Márcio Ferreira de Souza – UFU/Uberlândia-MG

Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello – UNESP/Araraquara-SP

Data de realização da defesa de doutorado em Ciências Sociais: 07 de ago. de 2018.

*Às nações vilipendiadas.
Aos destinos sentenciados.
Aos amores silenciados.*

AGRADECIMENTOS

A prática acadêmica é um exercício solitário. Requer atitudes e decisões exclusivamente nossas: posicionamentos metodológicos e conceituais, leituras criteriosas e sistemáticas, dedicação e concentração rotineiras. Porém, variadas contribuições externas potencializam o amadurecimento pessoal e intelectual de cada um de nós, de maneira inequívoca.

Por isso, neste momento em que concluo outra etapa do processo de formação universitária, alguns agradecimentos são necessários e, sobretudo, justos.

Aos meus pais, Célia e Luiz Valério, pelo carinho, paciência e tantas oportunidades de estudo; e por proporcionarem um lar de amor, proteção e conforto. Ao Guilherme e ao Gustavo por respeitarem minha condição de irmão do meio e suas implicações.

À minha avó Stella, e sua irmã Célia, por seus exemplos de longevidade e lucidez octogenária. À vovó também agradeço pelo aporte material, sempre oportuno.

Aos demais familiares, especialmente meus primos Giovanni e Paulo Ernesto, pelo laço fraternal e amistoso estabelecido cotidianamente.

Aos queridos amigos de Patrocínio-MG, Bianca Abbiati, Cecília Salomão, Felipe Nunes, Ibrahim Daura, Juliana Theodora, Leandro Portilho, Lúcio Flávio Rosa, Marina Nunes, Raphael Souza e seus "digníssimos e digníssimas", pela descontração e companheirismo garantidos. Cada um, à sua maneira, é indispensável ao meu bem-estar e alegria. Obrigado por simbolizarem aquele elo essencial entre passado, presente e futuro.

À Marcelly Amorim e à Priscilla Alvarenga que, desde os tempos da graduação em Uberlândia-MG, são vitais à minha felicidade e as melhores companhias que alguém pode desejar. Nossas broncas mútuas, risadas sem fim e reflexões sociológicas transformam qualquer conversa em algo mais leve e prazeroso, fazem da vida uma expressão mais genuína; ainda que ingênua ou caricata.

Às minhas colegas, Andrea Behrend, Carla Silva, Izabel Rosa, Maria Lúcia Fernandes, Marta Marques, Meire Guimarães e Simone Ávila, por compartilharem comigo os contentamentos e as agruras do trabalho docente.

À Lays Corrêa e à Luana Batista, belas surpresas que a UNESP-Marília me reservou, por suas gentilezas e sutilezas, respectivamente.

À Christina Rubim, não apenas por suas orientações, mas pela amizade que estabelecemos, capaz de romper com as formalidades e convenções burocráticas. Sua maneira

sincera e espontânea de enxergar o mundo lhe torna uma figura singular e autêntica. Também agradeço pela generosidade com que me recebeu tantas vezes em sua casa.

Ao professor Paulo Teixeira por seu prestativo suporte institucional.

À Eliane Schmaltz que segue inspirando coerência e profissionalismo. A manutenção de nossa convivência, mesmo após o término do vínculo com a UFU, me traz enorme satisfação.

Aos membros componentes da banca examinadora pela disponibilidade e avaliação cuidadosa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP-Marília, seus docentes e funcionários, pela qualidade do ensino fornecido.

À CAPES pelo fomento fundamental.

Ao UNICERP pela concessão da licença trabalhista que me permitiu cumprir as atividades discentes do doutorado com mais empenho.

Por fim, aos 600 quilômetros que separam Patrocínio-MG e Marília-SP, ora percorridos com entusiasmo, ora com saudade, endossando que a experiência da pós-graduação não está desconectada das questões pessoais.

Para Lennon e McCartney

*“Por que vocês não sabem
do lixo ocidental?
Não precisam mais temer
Não precisam da solidão
Todo dia é dia de viver*

*Por que você não verá
meu lado ocidental?
Não precisa medo não
Não precisa da timidez
Todo dia é dia de viver*

*Eu sou da América do Sul
Eu sei, vocês não vão saber
Mas agora sou cowboy
Sou do ouro, eu sou vocês
Sou do mundo, sou Minas Gerais”*

(Fernando Brant, Lô Borges, Márcio Borges)

RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa – teórica e qualitativa – é realizar uma crítica à centralidade que a razão científica ocupa na contemporaneidade em detrimento de outras formas de reflexão. A partir de um possível contradiscurso à ciência moderna, a tese pretende realçar a variabilidade e a pluralidade como condições inerentes aos saberes. Assim, debater o protagonismo ocupado pela ciência, muitas vezes tratada como o único meio eficaz de interpretação das realidades, fundamenta o interesse do estudo – baseado em análises antropológicas e sociológicas que não possuem a intenção de definir conceitos universais ou teorias gerais abrangentes. Ao questionar o projeto moderno e parte de suas convenções epistemológicas, o texto se contrapõe às construções de pensamento que hierarquizam as racionalidades e conduzem o conhecimento acadêmico ao status de detentor das verdades. O problema aqui enfrentado traz componentes históricos e informativos acerca da elevação de um paradigma científico hegemônico, vinculado majoritariamente ao hemisfério Norte e ao Ocidente, que se sobressai enquanto sistema explicativo, subalternizando outras formas de cognição. Através de um recurso metodológico chamado de cabotagem, a tese se propõe a apresentar um movimento intelectual crítico à ciência moderna, o qual evidencia os processos de silenciamento de outras fontes de saber. Esse silenciamento decorre de circunstâncias históricas, como o colonialismo e a colonialidade, que reforçam a suposta superioridade das vozes racionais hegemônicas, especialmente, em relação às falas do Sul e do Oriente. As referências essenciais da pesquisa são o português, Boaventura de Sousa Santos; e o argentino, Walter Mignolo, autores preocupados com a associação entre crítica epistemológica e crítica social. Os dois estão atentos à questão da modernidade, identificando-a enquanto um fenômeno que, embora reivindique uma condição totalizante e global, possui limites claramente ocidentais e eurocentrados. Por isso, para ambos, o projeto moderno é limitado, sua abrangência não traduz a heterogeneidade das inúmeras experiências sociais locais presentes no mundo. Sendo assim, Santos e Mignolo avaliam a importância de incluir à compreensão da modernidade seu lado colonial, e reafirmam a multiplicidade interpretativa e cognitiva das sociedades em contraponto ao discurso universalizante da ciência moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência; Colonialidade; Emancipação; Modernidade; Paradigmas.

RESUMEN

El objetivo general de esta investigación – teórica y cualitativa – es realizar una crítica a la centralidad que la razón científica ocupa en la contemporaneidad en detrimento de otras formas de reflexión. A partir de un posible contradiscurso a la ciencia moderna, la tesis pretende realzar la variabilidad y la pluralidad como condiciones inherentes a los saberes. De este modo, debatir el protagonismo ocupado por la ciencia, muchas veces tratada como el único medio eficaz de interpretación de las realidades, fundamenta el interés del estudio – basado en análisis antropológicas y sociológicas que no poseen la intención de definir conceptos universales o teorías generales abarcadoras. Al cuestionar el proyecto moderno y parte de sus convenciones epistemológicas, el texto se contrapone a las construcciones del pensamiento que jerarquían las racionalidades y conducen el conocimiento académico al de detentor de las verdades. El problema aquí enfrentado trae componentes históricos e informativos acerca de la elevación de un paradigma científico hegemónico, vinculado mayoritariamente al hemisferio Norte y al Occidente, que se destaca como sistema explicativo subalterinizando otras formas de cognición. A través de un recurso metodológico llamado de cabotaje, la tesis se propone a presentar un movimiento intelectual crítico a la ciencia moderna, que aclara los procesos de silenciamiento de otras fuentes de saber. Este silenciamiento discurre de las circunstancias históricas, como el colonialismo y la colonialidad, que refuerzan la supuesta superioridad de las voces racionales hegemónicas especialmente en relación a las falas del sur y del Oriente. Las referencias esenciales de la investigación son el portugués, Boaventura de Sousa Santos; y el argentino, Walter D. Mignolo, autores preocupados con la asociación entre crítica epistemológica y crítica social. Los dos están atentos a la cuestión de la modernidad, identificándola como un fenómeno que, aunque reivindique una condición totalizante y global, posee límites claramente occidentales y eurocentrados. Por eso, para ambos, el proyecto moderno es limitado, su alcance no traduce la heterogeneidad de las innumerables experiencias sociales locales presentes en el mundo. De esta forma, Santos y Mignolo evalúan la importancia de incluir a la comprensión de la modernidad su lado colonial y reiteran la multiplicidad interpretativa y cognitiva de las sociedades en contrapuesto al discurso universalizante de la ciencia moderna.

PALABRAS-CLAVE: Ciencia; Colonialidad; Emancipación; Modernidad; Paradigmas.

ABSTRACT

This research – theoretical and qualitative – aims to criticize the centrality that scientific reason occupies in contemporaneity, instead of other forms of reflection. Starting from an argumentation over modern science, the thesis aspires to show the variability and pluralism as a part of knowledge itself. This way discussing science protagonism, usually considered the only effective way of interpreting the realities, gives the foundation to the research – based in anthropological and sociological analysis which do not have the goal to point universal concepts or general theories. Questioning the modern project and some of its epistemological beliefs, the paper puts itself over thinking that hierarchize rationalities and guide academical knowledge to truth holder status. Informational and historical components about a hegemonic scientific knowledge connected to North and Occident, which underlies others. Using a methodological ploy named cabotage, the thesis aims to present a critical movement to modern science, which underline the silencing process of other knowledge origin. This silencing from historical circumstances as colonialism and coloniality, ramp up this underling. The main references to the research are the works of the Portuguese author Boaventura de Sousa Santos and the Argentinian Walter Mignolo, both caring about the association between epistemological and social critic. They notice the modernity, pointing as an phenomenon, even presenting itself as global, that have limits and do not broach the vast social experiences present worldwide. This way, Santos and Mignolo points the importance to include this multiple possibility against the universal speech of modern science.

KEY-WORDS: Coloniality; Emancipation; Modernity; Paradigm; Science.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
Observações metodológicas.....	8
1 MODERNIDADE E A CONSTRUÇÃO DA CIÊNCIA (SOCIAL) CLÁSSICA	18
1.1 Modernidade e reflexividade científica na sociologia	19
1.2 Modernidade e reflexividade científica na antropologia.....	24
2 UMA INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA VISÃO CIENTÍFICA CLÁSSICA: CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICAS E SOCIOLÓGICAS	30
2.1 As contribuições da antropologia	31
2.2 As contribuições da sociologia	38
3 A EMERGÊNCIA DA PÓS-MODERNIDADE COMO CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO PENSAMENTO SOCIAL	45
3.1 Reflexividade pós-moderna para a sociologia	45
3.2 Reflexividade pós-moderna para a antropologia	56
4 A COLONIALIDADE COMO CONTRAPONTO À MODERNIDADE: A PROPOSTA DO PENSAMENTO LIMINAR	66
5 A ALTERNATIVA DOS DISCURSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS: DA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA À CONSTRUÇÃO DE PARADIGMAS OUTROS	78
5.1 BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS	80
5.1.1 Transição paradigmática: uma introdução	83
5.1.2 Conhecimento-emancipação e conhecimento-regulação	88
5.1.3 Transição paradigmática societal: uma crítica ao direito estatal moderno	96
5.1.4 Transição paradigmática epistemológica: da cegueira à visão	99
5.1.5 Ressignificação do poder e a subjetividade fronteiriça, barroca e sulista.....	103
5.1.6 Pós-moderno e pós-colonial de oposição.....	112
5.1.7 A crítica ao pensamento abissal	118
5.2 WALTER MIGNOLO	122

5.2.1 Paradigmas outros e diferença colonial	125
5.2.2 Pensamento liminar e gnose.....	132
5.2.3 Histórias locais.....	137
5.2.4 Bilinguajamento	143
5.2.5 Giro decolonial e desprendimento epistêmico	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS	172

INTRODUÇÃO

*“E o que foi feito é preciso conhecer
Para melhor prosseguir
Falo assim sem tristeza,
Falo por acreditar
Que é cobrando o que fomos
Que nós iremos crescer”*

(Fernando Brant, Márcio Borges, Milton Nascimento)

A espécie humana possui um modo particular de estar no mundo. Sua racionalidade permite que as vivências e situações práticas sejam compreendidas, reformuladas e revestidas de valores subjetivos. Ou seja, o uso do raciocínio e do intelecto concede sentido às experiências pelas quais os indivíduos se submetem. Esses, por sua vez, desenvolvem inúmeros sistemas de explicação, tal como a ciência, que dota a humanidade de saberes e conhecimentos técnicos para a apreensão do real.

Enquanto as ciências exatas, com seus experimentos e cálculos formais, buscam produzir recursos materiais que facilitem a vida humana, as ciências humanas estão a elaborar palavras e léxicos que visam à organização e à interpretação da realidade. Assim, todo o vocabulário e as teorias necessárias à tradução da existência dos sujeitos – os conhecimentos sociais, culturais e políticos – derivam da capacidade e do discernimento de homens e mulheres em refletir sobre si mesmos, sobre o modo como se relacionam uns com os outros e sobre a maneira que interagem com a natureza.

Por isso, as ciências sociais possuem um papel especial diante da tarefa complexa de compreensão do mundo. Recai sobre elas a atribuição de definir categorias e princípios ligados às condutas coletivas dos indivíduos. Espera-se delas respostas quanto ao estabelecimento de relações sociais muitas vezes desenroladas tão naturalmente que sequer são percebidas como produto de um processo histórico gradativo.

Ao longo do tempo, enquanto as ciências em geral e as ciências sociais em particular se desenvolviam no Ocidente, foi se constituindo um universo de supervalorização do conhecimento acadêmico formal em detrimento de outros discursos e saberes. Essa tendência se entrelaça aos pressupostos da modernidade¹ e acaba exaltando não apenas a fala científica, mas a fala daqueles que, por razões históricas, estavam em posições privilegiadas no mundo e que, por isso, eram capazes de exercer formas de dominação não apenas política e econômica, como também intelectual.

¹ Acerca do conceito de modernidade, avançar à página 18.

Repensar o protagonismo ocupado pela ciência, muitas vezes tratada como único modo eficaz de tradução da realidade é a proposta mais geral deste estudo. Nesse sentido, o tema de análise da tese é o debate sobre a razão moderna, realizado especialmente em referências contra-hegemônicas² advindas de estudos socioantropológicos³ que culmina na elaboração de teorias alternativas ao pensamento científico tradicional. Inserido em um contexto de revisão da cartilha científica clássica o debate é bastante oportuno, por ainda demandar novas formulações que indiquem, com maior clareza, sua abrangência, utilidade e objetivos.

Com isso, o objetivo geral da pesquisa é realizar uma crítica à modernidade, focada em um de seus princípios edificantes: a centralidade do discurso científico. Para tanto, partindo de abordagens antropológicas e sociológicas, pertencentes ao chamado pensamento social, a tese pretende colaborar com a construção de epistemologias outras⁴, sem a intenção de elaborar conceitos universais ou teorias gerais abrangentes.

Ou seja, questionando o projeto moderno e parte de suas convenções metodológicas, a proposta é apresentar e discutir construções de pensamento, que fogem da velha dinâmica da ciência de hierarquização dos saberes e de condução do conhecimento acadêmico ao status de detentor das verdades. Assim, em um contexto amplo de transformações sócio-históricas, por meio de teorias consideradas marginais e alternativas, é possível encontrar outros instrumentais analíticos que também são úteis às demandas dos grupos sociais por respostas aos seus problemas diversos.

A tese aqui defendida realça a heterogeneidade do conhecimento e valoriza a multiplicidade de suas manifestações. Assim, não deve existir o contradiscurso à ciência moderna, aquele que confronta a razão clássica enquanto seu contraponto majoritário e hegemônico. O que deve existir, porém, são vários contradiscursos à ciência moderna. Este, aqui apresentado, é apenas mais um; um entre tantos. A tese enfatiza, portanto, que as análises críticas contemporâneas precisam pautar suas indagações em favor da valorização da

² O conceito de hegemonia pode ser entendido a partir da ascensão de um bloco histórico, entre uma associação de grupos sociais variados, ao redor de um projeto compartilhado. Dentro dessa agregação de grupos, um deles (ou alguns) se destaca e exerce influência sobre os demais, exprimindo visões de mundo, valores políticos, morais, ideológicos e epistemológicos, que convencem, seduzem ou intimidam os outros a aderirem às diretrizes do bloco dominante (GRAMSCI, 2004). No entanto, é possível reverter a hegemonia em uma história não determinista, sem que haja a confluência dos grupos sociais em torno de construções esquemáticas, estruturais e hierárquicas (HALL, 2003, 2005). Sendo assim, trabalhar com referências contra-hegemônicas é identificar e construir ideias que não almejam o patamar de preponderância ou supremacia, que querem contribuir para a formação de saberes heterogêneos, questionadores e pouco persuasivos.

³ Neste texto, a expressão socioantropológico está relacionada ao uso conjunto e articulado de categorias analíticas da antropologia e da sociologia.

⁴ Aqui, o conceito de epistemologias outras é utilizado como uma analogia à concepção de paradigmas outros de Mignolo (2003a). Para melhor entender a associação entre as categorias, avançar à página 125.

pluralidade de saberes e críticas, em detrimento do estabelecimento de uma única verdade questionadora.

Este pensamento acompanha a reivindicação epistemológica do hemisfério Sul e do Oriente⁵, que buscam se afirmar enquanto espaços que produzem conhecimentos igualmente legítimos e capazes de corresponder às demandas coletivas por fundamentações racionais. O uso da razão não pode ser inflexível, unilateral e homogêneo, pois é preciso considerar que a racionalidade se manifesta de modo singular nas diferentes sociedades.

É salutar que os estudos acadêmicos produzidos atualmente contemplem a diversidade de formas de compreensão do mundo, já que não há uma única realidade social global. Se a elaboração dos modelos cognitivos acompanha a variedade das experiências históricas, falar em verdade (no singular) e não em verdades (no plural), reforça aspectos epistemológicos e científicos autoritários, criando universalismos abstratos desconectados da variabilidade das práticas sociais concretas.

Assim, por meio de um contradiscurso que não tem pretensões generalizantes e universais, a pesquisa está preocupada em reafirmar a possibilidade da definição de várias verdades, todas elas válidas em algum contexto histórico e cultural local.

Nos estudos acadêmicos, normalmente, os problemas de análise descrevem ou apresentam/enumeram informações criteriosas das características de um processo ou fenômeno e, dessa forma, possuem três formatos específicos, que podem ser trabalhados individualmente ou de maneira conjunta. Eles são informativos/históricos, com a delimitação de como e quando ocorreram as situações da investigação desejada; são explicativos/compreensivos, estabelecendo o porquê das ocorrências inerentes ao episódio analisado; ou são preditivos, realçando os efeitos e as consequências futuras dos fatos estudados (LAKATOS; MARCONI, 2003).

Geralmente o problema é ilustrado por uma pergunta, uma dúvida a ser respondida ao longo de toda a pesquisa. Porém, não existe uma regra ou um consenso que determine a necessidade imprescindível de uma questão como problemática das abordagens acadêmicas.

⁵ Conforme OLIVEIRA (2000) e RUBIM (2014), a distinção entre Ocidente e Oriente, entre hemisfério Norte e Sul, não é meramente geográfica, mas também política e científica. Assim, é possível notar uma diferenciação hierárquica do conhecimento produzido no chamado centro (Ocidente e hemisfério Norte) e na chamada periferia (Oriente e hemisfério Sul). Essa consideração, contudo, é ideológica e deriva de uma relação de séculos de dominação política e econômica dos anunciados países centrais, do Norte, sobre os periféricos, do Sul. A relação de imposição foi transferida para o campo intelectual, inferiorizando e subjulgando as formas de saber e de elaboração científica do Sul. Para legitimar a hierarquização do conhecimento são utilizados elementos institucionais, como o maior financiamento para pesquisas, o acúmulo de títulos acadêmicos e publicações qualificadas, meios majoritariamente monopolizados por autores e pesquisadores do dito centro.

Nesta tese, os três modelos apresentados acima podem ser observados, ainda que em graus variados.

Partindo de uma crítica à modernidade e da posição de centro ocupada pela ciência em seu interior, o problema aqui analisado traz componentes históricos e informativos acerca da construção de um paradigma científico hegemônico, vinculado majoritariamente ao hemisfério Norte e ao Ocidente, enquanto espaços de conhecimento que se sobressaem e que são colocados no topo da elite econômica e política do mundo. Mas, também é possível associar este problema a orientações explicativas e compreensivas, através da seguinte questão: por que o conhecimento desenvolvido nesses locais é preponderante diante de outras fontes de saber?

A partir desta constatação, outra pergunta pode ser colocada como desdobramento da primeira: considerando que a ciência moderna hierarquiza a produção do conhecimento, quais são as consequências desse processo? A resposta da última dúvida é uma nuance do modelo preditivo de elaboração dos problemas de análise, já que mostrará, no caso da pesquisa, a reação, do próprio pensamento social, que questiona a autoridade do saber hegemônico e universalista, além de revelar alguns efeitos presentes e futuros causados por elaborações teóricas dispostas a promover esta crítica.

Assim, a pesquisa está interessada em ressaltar a existência um movimento intelectual crítico à ciência, gestado tanto em suas bases majoritárias quanto em suas supostas periferias, que endossa a necessidade de escancarar os processos de silenciamento de outras fontes de saber, fundamentalmente aquelas que se localizam no hemisfério Sul e no Oriente. Este silenciamento decorre de circunstâncias históricas, como o colonialismo e a colonialidade⁶, que delegaram a tais locais de fala uma posição subalterna no *establishment* científico. Entende-se, portanto, que há uma reação do pensamento acadêmico que reflete sobre a

⁶ O colonialismo é um regime político que vigorou majoritariamente entre os séculos XV e XIX. Decorre da própria colonização e ressalta os impactos do processo histórico de formação de colônias pelo mundo, que ocorreu e se legitimou através do poder político, econômico e militar dos Estados colonizadores, produzindo a dominação e a expropriação de nações localizadas em outras jurisdições territoriais. Desse modo, é possível dizer que a exploração colonial, ainda que não tenha sido uma pré-condição para o surgimento do capitalismo, foi um elemento indispensável ao seu posterior desenvolvimento e expansão (CORONIL, 2000; QUIJANO, 2009). A colonialidade, por sua vez, entende que os processos coloniais, implementados pela Europa desde o século XV, foram decisivos ao surgimento da própria modernidade. Além disso, o conceito ultrapassa a demarcação histórica da colonização e do colonialismo, reforçando as posteriores consequências políticas, sociais, econômicas e intelectuais de anos de dominação dos países centrais em suas antigas colônias. Assim, de acordo com Quijano (1997), embora a colonização tenha acabado formalmente, a colonialidade revela que os impactos desse processo persistem ainda hoje, através de mecanismos de dependência e subalternização das sociedades que outrora foram colonizadas. Esses conceitos são trabalhados de modo mais elaborado na pesquisa a partir da página 66.

autoridade de determinados discursos universalistas, por meio de abordagens que não reivindicam para si as dimensões paradigmáticas e convencionais do fazer científico.

Ao final das discussões aqui realizadas, pretende-se contribuir com o debate contemporâneo sobre a revisão dos preceitos intelectuais que estabelecem, ainda que involuntariamente, a ciência ocidental moderna como uma verdade absoluta ou superior a outras falas e dimensões explicativas e compreensivas da realidade.

Diante dessa problemática, os objetivos específicos buscam verificar contribuições alternativas ao pensamento social e acadêmico convencional, fundamentalmente aquelas que se preocupam com a crítica ao cientificismo⁷. Para isso, trabalhar-se-á com análises comprometidas em libertar o conhecimento de princípios universalistas e hegemônicos, tornando-o um recurso contra o pragmatismo técnico e a doutrinação ideológica das teorias.

Essas prerrogativas são encontradas em alguns estudos considerados pós-modernos e pós-coloniais/decoloniais⁸, como, por exemplo, os de Boaventura de Sousa Santos e Walter D. Mignolo, autores ligados a um movimento intelectual que questiona a autoridade da ciência moderna e seus princípios legitimadores; fundamentalmente as noções de neutralidade,

⁷ O cientificismo é uma tendência filosófica que supervaloriza a ciência em comparação às demais formas de conhecimento.

⁸ Os estudos pós-modernos são identificados pela proposta teórica que enfatiza a emergência de uma nova temporalidade social, derivada de transformações ocorridas na sociedade industrial clássica. Nessa perspectiva, a contemporaneidade é marcada por contrapontos à modernidade, já que os modos de organização social atuais enfrentam mudanças econômicas, políticas e culturais que ensejam o despertar de um novo tempo (BELL, 1977; HARVEY, 1993). Já as premissas da pós-colonialidade formam um movimento intelectual que questiona a imposição autoritária dos colonizadores sobre os povos colonizados, fato que estimula diversas formas de dominação e opressão, inclusive no domínio do conhecimento, em geral, e da ciência, em particular. A pós-colonialidade reivindica, portanto, a divulgação de um conjunto de saberes subalternizados pela história colonial, os quais também são úteis à compreensão das realidades (COSTA, 2006). Existe uma vertente alternativa ao movimento pós-colonial, caracterizada de decolonial. A decolonialidade, expressão mais usual, desaprova o emprego de referências advindas, predominantemente, de autores europeus, inclusive pelos pós-coloniais, que não conseguem se distanciar dos chamados cânones do pensamento clássico. Assim, a proposta dos decoloniais é desvincular as análises produzidas pelos latino-americanos, asiáticos e africanos das investigações acadêmicas consideradas majoritárias (BALLESTRIN, 2013a,b; GROSGOUEL, 2008). A presente pesquisa não negligencia a divergência entre as tendências acima, tampouco ignora as razões da crítica decolonial. No entanto, o mais adequado é associar este estudo aos conceitos de pós-modernidade e pós-colonialidade, já que as duas abordagens, embora com sentidos diferentes, possuem fundamentos epistemológicos semelhantes e caros a esta investigação: estimulam o reexame crítico da ciência partindo do próprio conhecimento hegemônico. Mignolo se manifesta, inicialmente, através da pós-colonialidade (2003b), mais tarde, vale-se da decolonialidade (2010), apresentando a necessidade de se desprender do domínio intelectual europeu. Ao optar pelo viés decolonial em seus textos mais recentes, o autor passa a questionar a perspectiva pós-colonial. Ainda assim, a pós-colonialidade está mais próxima da tese, pois a vertente permite uma maior interação com as ditas teorias canônicas. Como a análise faz uso da pós-modernidade, conceito que foi essencialmente forjado pelas discussões europeias do pensamento social, o mais apropriado é aproximar-se da pós-colonialidade enquanto recurso metodológico, já que ela problematiza as questões do conhecimento eurocentrado sem necessariamente se desvincular dele. Em relação a Santos, o autor se posiciona como pós-moderno e pós-colonial de oposição; encontrando nas duas referências, simultaneamente, elementos interpretativos ainda válidos e outros que carecem de reelaboração. (Em uma palavra: trabalhando com o conceito de pós-modernidade como um eixo teórico fundamental, e uma vez que as premissas pós-modernas são predominantemente europeias, parece mais oportuno, mesmo que dispensável, vincular formalmente a tese mais à pós-colonialidade que à decolonialidade, ainda que a decolonialidade também seja aqui apresentada por meio das reflexões de Mignolo).

objetividade, universalidade e verdade. Para eles, esses fundamentos, almeçados a todo custo, muitas vezes retiram da atividade científica seu caráter verdadeiramente humano e seu potencial prático na solução de demandas cotidianas dos indivíduos.

Os objetivos específicos desembocam, portanto, na análise dos dois autores citados acima, através de um resgate parcial de suas obras. São estudados, particularmente, o livro *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência* (2002), o artigo *Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial: e para além de um e outro* (2004), e o capítulo *Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes* (2009), de Santos; o prefácio da edição castelhana *Un Paradigma Otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico* (2003a), e os livros *Projetos Globais / Histórias Locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003b) e *Desobediência Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010), de Mignolo.

A escolha dos autores justifica-se no fato de ambos associarem crítica epistemológica e crítica social, junção fundamental à presente tese. Preocupados com as práticas intelectuais, abordam-nas de modo crítico, avaliando os impactos de processos sócio-históricos, como a colonização, na construção de discursos dominantes e pretensamente verdadeiros. Ao tratarem da hierarquização das afirmações científicas, revelam a complexidade de mecanismos que negligenciam a capacidade interpretativa de sociedades consideradas periféricas, mediante a imposição de epistemologias ocidentais do hemisfério Norte.

Santos foi uma referência significativa para o desenvolvimento da dissertação de mestrado deste pesquisador e, no doutorado, sobressaiu o interesse em aprofundar as leituras em torno de seus estudos. Além disso, a escolha considerou o fato de que os autores escolhidos trabalham, ainda que de modos distintos, com a perspectiva paradigmática, apresentando categorias conceituais em torno dos paradigmas da modernidade/colonialidade e seus processos de revisão conceitual. Assim, utilizando-os como bibliografias centrais da pesquisa, pretende-se expor, em especial nas considerações finais, afinidades e diferenças entre eles no uso metodológico dos paradigmas.

Também vale ressaltar que a decisão por estudar Santos e Mignolo levou em conta o aspecto marginal e fronteiro⁹ dos autores, uma vez que escrevem em português e espanhol,

⁹ Santos (2002) caracteriza a margem e o fronteiro como espaços que tipificam a diversidade, por abarcarem uma multiplicidade de formas de sociabilidade, de direito e de conhecimento. Por estarem situados no limite dos territórios, a fronteira e a margem são, muitas vezes, negligenciadas pelo centro, como se dele não fizessem parte. Apesar disso, esses locais são epistemologicamente férteis, pois neles transitam diferentes tendências de comportamento, diversas visões de mundo e expressões culturais, além de muitos princípios de cognição.

respectivamente, e derivam de países considerados sem tradição no histórico do pensamento social hegemônico, tais sejam: Portugal e Argentina¹⁰.

Para ambos, a busca por grandes explicações, por meio de teorias amplas e complexas sobre os fenômenos sociais e naturais, abafou saberes localizados que são igualmente capazes de responder às expectativas coletivas por definições e resoluções. A razão científica moderna apontou como válidas algumas epistemologias e metodologias, estabelecidas majoritariamente em determinados países ocidentais, de idiomas específicos e redigidas por poucos intelectuais. Assim, a pesquisa quer colaborar com a apresentação e divulgação de um quadro alternativo do pensamento científico, através das contribuições socioantropológicas elaboradas especialmente por Santos e Mignolo.

É fundamental compreender que essa discussão possui um recorte temporal vinculado a um período de crise da modernidade, iniciado a partir do pós Segunda Guerra Mundial (1939–1945) e intensificado na década de 1970; momento em que a sociedade industrial moderna experimentou transformações, geradas, por exemplo, por inovações tecnológicas que estimularam outros hábitos sociais e novas relações de trabalho e produção caracterizadas pela reestruturação produtiva.

Esta tese também considera que tais transformações simultaneamente estimularam e foram consequências da própria revisão das convenções metodológicas típicas da ciência moderna, mediante a crítica de padrões e modelos canônicos. Por isso, em alguns momentos, a pesquisa identifica e trabalha com outros estudiosos que apresentam alterações no projeto moderno, em seus modos de vida convencionais e em seus modelos epistemológicos e científicos, tais como o britânico Anthony Giddens, o polonês Zygmunt Bauman (1925–2017), o alemão Ulrich Beck (1944–2015), o argentino Carlos Reynoso e a brasileira Teresa Caldeira.

Assim, partindo da ideia de que o conhecimento científico deve ser um instrumento amplo e edificante, capaz de aprimorar a vida humana e gerar bem-estar social, através da superação de problemas que demandam respostas técnicas ou políticas públicas, esta análise propõe repensar parte dos instrumentais da ciência clássica que, muitas vezes, desprezam referências alternativas de conhecimento e acabam se restringindo a um modelo específico de razão.

¹⁰ “Por que destaco ‘os países de fala espanhola e portuguesa’? Porque o espanhol e o português são línguas descartadas pela modernidade, tornando-se línguas subalternas de conhecimento acadêmico entre as predominantes na modernidade e no colonialismo: inglês, alemão, francês, espanhol, português, italiano.” (MIGNOLO, 2003b, p.265).

Em síntese, o problema de análise aqui estabelecido revela que a revisão da ciência moderna, realizada pelo pensamento social, pode contribuir com a identificação de outras formas de vivências ligadas a saberes emancipados historicamente localizados.

Observações metodológicas

Para se compreender a opção por esta temática de estudo é interessante apresentar, ainda que brevemente, os caminhos que levaram a definição desse objeto como foco central da tese. Sendo assim, desde os idos de 2006 as ciências sociais trazem respostas a este pesquisador. No entanto, a cada nova resposta conseguida, outras questões surgem, problemas maiores, dúvidas quanto à organização das sociedades e sobre a importância da cultura.

No começo da formação acadêmica, a conexão entre as descobertas conceituais e teóricas trazia a possibilidade de reflexões mais elaboradas, despertando, com isso, a curiosidade em relação a outros temas, além de aprofundar o entendimento acerca daqueles com que se trabalhava mais ativamente.

Logo se percebeu que as análises sociológicas e antropológicas eram úteis à formação de um senso crítico aguçado, desmistificador de realidades estereotipadas e instigador de ponderações relativistas. As diretrizes científicas passaram, assim, a orientar a direção das inserções em aulas, leituras e estudos em geral, formatando o caminho das construções reflexivas e argumentativas.

A legitimidade das pequenas pesquisas implementadas no início desta trajetória foi reivindicada por metodologias rígidas, repletas de formalidades, em busca da objetividade e da validade das afirmações. Por essa preocupação com o rigor conceitual, categorias centrais do pensamento social pareceram, inicialmente, as melhores temáticas investigativas, como as relações de trabalho na realidade capitalista.

Ao lidar com a esfera do trabalho, já consolidada e vinculada a um amplo universo de abordagens, a elaboração de algumas verificações contou com o respaldo de matrizes sólidas, como as de Ricardo Antunes¹¹ e sua tradição marxista. Assim, a proximidade com a sociologia foi flagrante, sem, no entanto, jamais negligenciar ou abandonar o olhar antropológico das intenções de aprendizado.

O excesso de formalismo foi, aos poucos, pesando a escrita e, talvez por influência de orientações, ou por uma sensação de apenas reeditar o que já foi produzido por outros autores,

¹¹ Ver mais em ANTUNES (2000, 2005).

o foco das relações de trabalho foi redirecionado para as abordagens de gênero. Chamaram atenção, naquele momento, as ideias de Joan Scott¹², quanto à hierarquização das diferenças sexuais por conjecturas de poder, e o caráter inter-relacional do gênero, extraído das premissas conceituais de Jane Flax¹³. Essas abordagens, por sua vez, embora hoje também sejam influentes no pensamento social, foram, por algum tempo, marginalizadas entre as problematizações e vistas com certa antipatia por parte dos acadêmicos mais conservadores.

O fato é que as análises de gênero surgiram como uma nova possibilidade, capaz de despertar o interesse sobre as chamadas minorias sociais, no caso em questão, a luta política das mulheres por emancipação, por direitos igualitários e equiparação profissional em relação aos homens. Essa luta foi revisada por meio do pioneirismo, no Brasil, de Elisabeth Souza-Lobo (1943–1991)¹⁴ em afirmar que a classe operária tem dois sexos, em oposição à invisibilidade da mulher trabalhadora; além de contar com a atualidade do pensamento de Helena Hirata¹⁵ em suas pesquisas comparadas sobre o trabalho feminino no Brasil, França e Japão.

O ingresso no mestrado foi potencializado pelo desejo de aprofundar a formação acadêmica e seguir a carreira docente. Se ao longo da graduação a pesquisa teórica e bibliográfica mostrou-se mais viável, nessa nova etapa o trabalho de campo foi realizado, no intuito de conhecer as agruras da pesquisa propriamente empírica. A ida ao campo ocorreu no cenário urbano e inevitavelmente estimulou o contato com as perspectivas antropológicas, fomentando o uso de recursos e técnicas como a observação participante, o diário de campo e as entrevistas. Louis Wirth (1897–1952) e Eunice Durham¹⁶ elucidaram questões fundamentais da investigação com populações urbanas.

Diante do campo delimitado, um terminal de transporte coletivo em Uberlândia, Minas Gerais, e suas formas de sociabilidade tornaram-se um objeto interessante, uma vez que elas são estabelecidas de várias maneiras, e analisadas por uma multiplicidade de referências. Por meio da influência de Georg Simmel (1858–1918) e Ferdinand Tönnies (1855–1936)¹⁷, entendeu-se que a interação social pode ocorrer entre indivíduos situados em contextos dotados de personalidade, ou em grandes situações com associações sociais de teor utilitário e impessoal, como se aprendeu com Zygmunt Bauman¹⁸.

¹² Ver mais em SCOTT (1990).

¹³ Ver mais em FLAX (1991).

¹⁴ Ver mais em SOUZA-LOBO (1991).

¹⁵ Ver mais em HIRATA (2002).

¹⁶ Ver mais em DURHAM (1986); WIRTH (1987).

¹⁷ Ver mais em SIMMEL (1987, 2006); TÖNNIES (1995).

¹⁸ Ver mais em BAUMAN (1999, 2001, 2004).

Ao lidar com a sociabilidade em trânsito¹⁹, conteúdo relativamente novo do conhecimento socioantropológico, estabeleceu-se uma aproximação teórica com o antropólogo Marc Augé²⁰ e sua fortuita discussão dos não-lugares e da chamada, por ele, supermodernidade. Foi nesse período que se deu o vínculo com a literatura pós-moderna, vínculo que perdura ainda hoje. A ideia de pós-modernidade²¹ expôs um horizonte rico de questionamentos, capaz de indagar sobre a real extensão do projeto moderno, em termos de sua organização social e construção epistemológica, tal como sugere Santos (2002).

Assim, a sagacidade de Bauman sobre a fragilidade e banalidade dos laços sociais contemporâneos, as assertivas de Augé acerca das atuais transformações no tempo, no espaço e nos indivíduos modernos, além da pertinência das ponderações de Santos quanto a crise da modernidade ocidental, continuaram a inquietar as visões de mundo deste acadêmico.

Foi então que, após uma fase frutífera como professor nos ensinos médio e superior, ocorreu a aprovação no doutorado. A busca por um Programa de Pós-Graduação também em ciências sociais, para fechar os três títulos na grande área e não em uma de suas ramificações originárias – antropologia, ciência política ou sociologia –, nasceu de uma decisão ponderada. Nesta nova etapa, a definição da orientação foi um ponto favorável à continuidade das reflexões em torno da pós-modernidade, agora com novas roupagens, mais antropológicas e críticas.

O interesse neste tema não foi superado, mas reelaborado segundo outros conceitos, como colonialidade e subalternidade²², termos preocupados com o questionamento da narrativa científica tradicional. Logo, a pesquisa deriva de uma trajetória de aprendizado pouco linear, que sempre oscilou entre a antropologia e a sociologia, vistas de modo complementar.

Por isso, as prerrogativas metodológicas aqui utilizadas trabalham com a modernidade a partir de seu discurso científico. Ou seja, a pesquisa realiza uma crítica à racionalidade da ciência moderna segundo sua autoridade em eleger determinadas falas como verdadeiras e

¹⁹ Ver mais em LEMOS (2012).

²⁰ Ver mais em AUGÉ (2007).

²¹ Acerca do conceito de pós-modernidade, avançar à página 45.

²² A subalternidade é uma expressão que vem sendo usada pelo pensamento social para indicar a condição do subalterno, aquele que faz parte das “[...] camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p.12). Essa exclusão se manifesta em processos de inferiorização de indivíduos e sociedades que são não estão inseridos na lógica institucional ocidental e, por isso, suas formas de reflexão, valores culturais, princípios econômicos e políticos são historicamente silenciados e marginalizados pelas nações imperiais.

outras não; crítica que é essencialmente sustentada pelas propostas teóricas de Santos e Mignolo.

Para tanto, o instrumento analítico da cabotagem tornou-se um parâmetro de construção da pesquisa. A cabotagem é uma ferramenta de navegação utilizada quando não haviam recursos seguros de viagens pelos oceanos sem que os barcos se perdessem. Ela permite a imersão mar adentro sem que a imagem da costa saia do horizonte, assim, avanços são feitos no mar sem que os limites do litoral sejam completamente perdidos das vistas dos marinheiros (SANTOS, 2002).

A metáfora²³ da cabotagem guiou as ponderações realizadas neste estudo, já que ele realiza um contraponto à ciência moderna sem a desautorizar por completo. Embora a própria tese esteja ancorada em uma série de processos formais do conhecimento, ela não está inabilitada a questionar de modo crítico esses mesmos parâmetros científicos.

Ter o pensamento acadêmico da modernidade como um referencial e, concomitantemente, oferecer a ele outras opções reflexivas, é cabotar metodologicamente. Assim, em síntese, a pesquisa é uma crítica à ciência realizada a partir de seu próprio arcabouço conceitual.

Ao avaliar as consequências dessa proposta, percebeu-se que o uso da pesquisa teórica era uma alternativa coerente, capaz de apontar e problematizar sobre a produção do conhecimento social destinado à revisão de algumas convenções epistemológicas e metodológicas modernas.

Muitas vezes essas convenções desconsideram outras formas de compreensão do mundo, afirmando que determinados temas, idiomas, autores, locais de estudo e princípios conceituais são menos importantes e, por isso, merecem menos atenção por parte dos analistas. Essa visão, que sempre soou arrogante a este pesquisador, somou-se ao gosto pela bibliografia pós-moderna e pós-colonial fundamentando as bases para a reflexão aqui realizada.

Assim, a concepção filosófica que se tem da ciência é a de que os objetos de análise devem despertar a curiosidade dos seus investigadores, sendo para eles dotados de sentido, tal como indica Max Weber (1864–1920). Em Weber (1991), é possível encontrar uma oportuna distinção epistemológica entre a relação com os valores e juízos de valor. Para o autor, os juízos de valor, considerados posicionamentos prévios de ordem política e moral do cientista, devem ser afastados das análises. No entanto, a teoria weberiana não negligencia o peso das

²³ Sobre o uso da metáfora como instrumento analítico do pensamento social, consultar NEVES (2005).

subjetividades na elaboração do pensamento social, pois todo conhecimento deriva de uma pressuposição.

Assim, a relação com os valores é um importante instrumento analítico, por meio do qual se realiza a seleção do objeto a ser estudado. Ou seja, o pesquisador, a partir de uma relação valorativa, recorta a realidade enfatizando aspectos que lhe são íntimos, elementos dotados de sentido, com significação cultural e histórica. Além de sentido subjetivo por suas significações, esses objetos também podem fomentar pesquisas engajadas e transformadoras, não no intuito de modificar e impactar realidades, mas no desejo de colaborar para a delimitação de experiências socioculturais mais aprazíveis e edificantes.

Aqui, entende-se que o conhecimento científico adquire maior valor quando sensível aos problemas das sociedades, quando é capaz de atender às demandas e aspirações humanas sem a imposição categórica e unilateral de interesses autoritários de natureza política ou econômica. Ou seja, pautar o conhecimento no diálogo, no consenso e em decisões coletivas, torna-o solidário e compartilhado, fato que pode transformá-lo em um guia para a libertação das dominações e doutrinações de toda ordem, fazendo das vivências sociais algo mais genuíno.

Nesse sentido, a própria opção pela escrita no infinitivo está associada ao desejo de compartilhamento do conhecimento aqui sintetizado. Reivindicar a autoria do texto, com sua redação em primeira pessoa, faria com que as ideias apresentadas parecessem particulares, individuais, exclusivas. No entanto, elas derivam de um processo abrangente de aprendizado e compreensão, envolvendo a assimilação de obras e trabalhos de autores diversos.

Além disso, como é sintetizado na tese do trabalho, admite-se que este estudo é apenas um contradiscurso possível à ciência moderna, baseado em abordagens variadas da antropologia e da sociologia e disposto a realçar a própria variabilidade como uma condição inerente ao conhecimento.

Ainda que escolhas metodológicas e conceituais foram conscientemente feitas, o próprio esforço de construção da tese é partilhado, ligado a contribuições adquiridas em orientações, aulas, leituras e conversas com colegas de formação. Assim, acredita-se que um trabalho que valoriza a pluralidade dos saberes não precisa, necessariamente, dotar suas conclusões de pessoalidade.

Por mais que o texto tenha um autor, suas constatações, depois de apresentadas e defendidas, tornam-se públicas e se disseminam entre seus leitores. Portanto, essa forma de

redação não oculta seu idealizador, mas dissipa sua autoria em meio aos interessados com o tema abordado²⁴.

A vida acadêmica tende a ser vaidosa, especialmente quando determinados trabalhos ganham repercussão e saem dos limites de suas instituições de origem. Assim, não é incomum encontrar, entre pesquisadores, posturas de supervalorização das perspectivas acadêmicas e do cientificismo. Portanto, é preciso ter clareza e consciência do universo que se está inserido, para, partindo dele, criticá-lo, num típico exercício de cabotagem.

Os rituais para a formação de um cientista são basicamente os mesmos – como a aquisição de títulos, a necessidade das publicações e participações em congressos –, mas a maneira como se lida com eles, não. Logo, é possível partir de um mesmo local de aprendizado, com as mesmas exigências institucionais, sem simplesmente reproduzir a velha dinâmica do conhecimento protocolar.

Assim, acredita-se que a preocupação com as instâncias burocráticas ou a busca por reconhecimento profissional podem ser substituídas por saberes partilhados ou por uma satisfação pessoal do pesquisador em elaborar recursos que contribuam para o bem-estar coletivo. Em face de formulações menos obstinadas por validade e mais atentas à utilidade, a ciência torna-se trivial, afastando-se dos grandes centros de pesquisa e aproximando-se das necessidades cotidianas das comunidades.

Por meio de uma visão menos tecnicista da ciência, e de práticas menos utilitaristas das diretrizes regulamentares, pode-se experimentar outras formas de associação ao meio acadêmico. É evidente que, inserido neste contexto, existem cobranças, prazos e regras regimentais, também por isso é que se deve criar novas abordagens, interessadas em rever o tradicionalismo científico e seu pragmatismo.

É nessa direção que esta análise valoriza, metodologicamente, as diferentes tradições e visões de mundo, mediante valores como o pluralismo e a diversidade, em detrimento de um discurso hegemônico, autoritário e impositivo sobre como se fazer ciência, sobre o que é a verdade.

Novamente evoca-se o pensamento clássico de Weber, já que o mesmo retira de sua agenda de estudos as interpretações totalizantes²⁵. Ao avaliar a extensa abrangência do social e em razão de limitações científicas de ordem técnica, Weber (1991) se interessa pela

²⁴ Ver mais em FOUCAULT (2000b).

²⁵ Existem perspectivas analíticas dispostas a captar todas as dimensões da realidade, através de uma concepção abrangente de pensamento que engloba a metafísica, a fenomenologia, a ética, a estética, entre outras. O idealismo alemão, o materialismo histórico e o estruturalismo são exemplos de correntes teóricas totalizantes (CAMPREGHER, 2008).

compreensão de fenômenos em sua singularidade. Com isso, frações do real são colocadas em destaque, através da especificidade de um objeto recortado; recurso metodológico que também é observado nos estudos antropológicos.

Portanto, as teorias que reivindicam o pleno entendimento da existência, com a explicação do curso correto dos eventos, são, na leitura weberiana e para este analista, criticáveis. Essas concepções equivocam-se ao negligenciar a natureza probabilística da causalidade histórica e esquecem que a ciência carrega consigo pressupostos valorativos e subjetivos vinculados ao contexto cultural de seus entusiastas.

Logo, tentar reproduzir analiticamente a realidade sem falhas, indicando causas únicas e verdadeiras dos processos sócio-históricos, não é coerente ao que aqui se propõe; e a metodologia weberiana, com sua negativa às análises totalizantes, também serviu como embasamento para a crítica sobre o padrão tradicional da ciência que, quase sempre, reivindica explicações universalistas que estabelecem uma relação causal entre as duas posições: causa e efeito.

Weber (1991) enxerga a realidade de maneira complexa, sendo um dado concreto de propriedades singulares às variadas conjunturas históricas e culturais. Por essa razão, os conceitos, que necessariamente são abstratos e tendem à generalização, não absorvem a complexidade qualitativa e quantitativa do real, de modo que nenhum conceito pode apreendê-lo plenamente; ao passo que é preciso, inclusive, circunscrever as teorias ao seu local geográfico originário (FREUND, 1987; THIRY-CHERQUES, 2009).

Por isso, o interesse aqui não é dar respostas definitivas ou esgotar o debate sobre a crítica da racionalidade científica moderna, mas colaborar com essa discussão, contribuindo com as análises pretéritas e futuras vinculadas ao tema. Além disso, a pesquisa não almeja apresentar um panorama exaustivo e completo das referências que lidam com o assunto. Houve, portanto, o recorte e a seleção de determinados autores e teorias que direcionam a verificação de modo mais enfático.

Todo esse instrumental apresentado nas páginas anteriores, com o qual se teve contato no decorrer de um processo de aprendizagem, foi útil à formação das concepções interpretativas deste autor. No entanto, de modo mais específico, como dito acima, Santos e Mignolo são os principais referenciais teóricos da tese.

Ambos estão engajados no movimento que questiona os padrões tradicionais da ciência e, mediante o pensamento social, apresentam alternativas às elaborações clássicas do conhecimento. Além de apresentar as ideias de cada um deles – sem querer esgotar todas elas –, utiliza-se o arcabouço conceitual desses autores como direcionamento metodológico. Logo,

seus conceitos servem de embasamento e inspiração para as reflexões aqui desenvolvidas, como se verá na sequência.

Os recursos e técnicas utilizados para a condução desta análise, essencialmente qualitativa, são típicos da pesquisa teórica, a qual é “[...] dedicada a reconstruir teorias, conceitos, idéias, ideologias, polêmicas, tendo em vista, em termos imediatos, aprimorar fundamentos teóricos.” (DEMO, 2000, p.20). Trabalhar com dados qualitativos, dentro das ciências sociais, também permite captar quão profundo e complexo são os fenômenos sócio-históricos, interpretando os elementos de um conjunto de significados e possibilitando a exposição crítica de eventos não quantificáveis da realidade social (QUEIROZ, 1992).

O estudo qualitativo está intimamente associado às abordagens teóricas e conceituais, seus instrumentos institucionais e metodológicos permitem a construção de novos discursos sobre a realidade social. E, em face da multiplicidade do social, a pesquisa qualitativa realça aspectos que não são meramente estatísticos, mas que estão ligados a percepções, simbolismos e subjetividades.

A investigação qualitativa também questiona até que ponto é possível medir ou delimitar os fenômenos socioculturais, atribuindo a eles razões tabelares por meio de uma visão técnica e objetiva do mundo; optando mais pela compreensão dos significados e menos pela razão dos fatos. Desse modo, a interpretação é priorizada em relação à listagem ou à definição de leis generalizantes, apresentando à perspectiva causal a dimensão da variabilidade (GROULX, 2008).

As análises teóricas são, portanto, reforçadas pela perspectiva qualitativa, já que ela dialoga com os objetos acentuando simultaneamente pluralidades e singularidades, enfatizando analiticamente a diversidade dos fenômenos. A redação de uma tese qualitativa e teórica, pressupõe, portanto, um cuidado com as referências bibliográficas e com os dados extraídos delas, contribuindo com a elaboração de novas interpretações a partir de outras já existentes.

Também referenda esta metodologia o argumento de que as pesquisas em ciências sociais não necessitam, terminantemente, dedicar-se sempre a fenômenos empíricos específicos. O empirismo arraigado, como ressalta Alexander (1987), tende a enxergar estudos teóricos como atividades não filosóficas, meramente observacionais e puramente explicativas. Essa visão, no entanto, desconsidera que a teorização geral está também associada à ampliação do pensamento social, mediante o esforço de compreensão e representação conceitual do mundo.

Em qualquer estudo, quanto mais os teóricos, a relevância do levantamento bibliográfico não pode ser desconsiderada. Esse tipo de procedimento permite a revisão e elaboração de referências conceituais, através de um inventário dos trabalhos já concluídos sobre a temática em questão e, posteriormente, selecionando aqueles que contribuem ativamente com a nova investigação. Logo, consultar a literatura específica é um procedimento metodológico necessário aos acadêmicos, auxiliando-os na demarcação das referências utilizadas em suas averiguações.

Uma vez realizado o levantamento bibliográfico, a etapa posterior da pesquisa é a revisão da literatura já publicada sobre o tema escolhido. É preciso identificar quem já escreveu sobre o tema, quais foram os aspectos já debatidos e quais as lacunas existentes. Essa tarefa é fundamental na construção do conhecimento, pois evita que o pesquisador apenas repita trabalhos já feitos e o ajuda a delimitar o problema específico da sua pesquisa, identificando novas possibilidades e novas formas de abordagem (SEVERINO, 2007).

Assim, preocupa-se aqui, com a produção simultânea de uma análise textual crítica, mediante a interpretação dos autores selecionados que fundamentam a discussão proposta, apresentando alguns contrapontos e semelhanças entre eles. Todos os recursos metodológicos empenhados, desde a seleção de autores envolvidos com a temática e a posterior escolha dos textos estudados, podem contribuir com a construção de um trabalho autoral, capaz de sistematizar teorias e elaborar novas ideias. Acredita-se que, após mensurar e avaliar as obras pertinentes, foi possível compreender e fortalecer uma parcela das discussões sobre as alternativas teóricas do pensamento social ao cientificismo clássico.

Além da introdução, o texto está dividido em outras cinco partes. Na primeira, a discussão gira em torno da modernidade, com informações históricas sobre sua gênese e o modo como sua emergência impactou no despertar teórico da sociologia e da antropologia. A segunda parte ressalta o início do movimento intelectual engajado na crítica aos princípios tradicionais da ciência, através da reavaliação de trabalhos antropológicos e sociológicos que questionam a capacidade interpretativa do conhecimento científico.

O terceiro tópico da pesquisa pondera a contribuição da pós-modernidade ao pensamento social, mediante a acentuação de análises dispostas a revisar regras epistemológicas e convenções metodológicas consagradas. No quarto item, são apresentados alguns contrapontos à modernidade, fundamentalmente por meio da opção teórica da colonialidade e suas consequências ao saber científico advindas do chamado pensamento liminar.

O quinto ponto expõe as premissas de Boaventura de Sousa Santos e Walter Mignolo, colaboradores majoritários deste estudo, que auxiliam na delimitação de referenciais alternativos ao discurso da ciência moderna. Por fim, algumas considerações finais são feitas, não com a intenção de esgotar o tema tratado, apenas para sintetizar o esforço de construção intelectual aqui empenhado.

1 MODERNIDADE E A CONSTRUÇÃO DA CIÊNCIA (SOCIAL) CLÁSSICA

“O tempo andou mexendo com a gente, sim”
(Belchior, José Luiz Penna)

Enquanto campos do saber acadêmico, a antropologia e a sociologia derivam historicamente das Revoluções Europeias²⁶ ocorridas ao longo dos séculos XVIII e XIX, e do colonialismo gerado pelo imperialismo e sua política de expansão territorial implementada desde o século XV. Estes processos históricos culminaram em transformações econômicas, políticas, culturais e epistemológicas, despertando o interesse de estudiosos sobre as consequências ocasionadas por mudanças sociais acentuadas.

Essas transformações foram essenciais à construção e consolidação da modernidade, a qual se estruturou como um modo de organização social específico, ligado a dois pontos centrais: a primazia dos princípios científicos como fatores explicativos do mundo; e os impactos da consolidação do modo de produção capitalista.

Em termos gerais, a modernidade da cultura ocidental foi compreendida como uma formação sócio-histórica, iniciada na Europa, a partir do fim do século XVII, que se tornou mundial em sua abrangência. Suas consequências gerais foram: a secularização do Estado e a burocratização de suas práticas, mediante o declínio da Igreja Católica enquanto instituição dominante; o fortalecimento da sociedade industrial e o intenso crescimento dos centros urbanos; a urbanização, por sua vez, ampliou as relações sociais e o ritmo de vida foi acelerado, muito em função da multiplicação dos meios de transporte; o aparecimento de uma cultura de massas destinada ao consumo excessivo, potencializada pela proliferação de tecnologias da informação e mídias eletrônicas que disseminam valores padronizados.

Vale ressaltar, entretanto, que existem ressalvas às teorias que estabelecem a Europa como o local típico da modernidade em detrimento dos processos coloniais – ocorridos fora da Europa –, que também foram essenciais à modernização (MIGNOLO, 2003b; QUIJANO, 2005; SAID, 2007; SPIVAK, 2010). Nesse sentido, há uma crítica ao Iluminismo e às Revoluções Industrial e Francesa como marcos cronológicos da modernidade, estabelecendo,

²⁶ Considerar, majoritariamente, a influência da Revolução Industrial, ocorrida na Inglaterra no século XVIII, que, entre outras consequências, iniciou a mecanização da produção, alterando as relações de trabalho; a Revolução Francesa que, em 1789, promoveu a queda do absolutismo na França, rompendo com padrões políticos e sociais arraigados; além do Iluminismo, um grande movimento intelectual estabelecido no século XVIII, considerado o Século das Luzes, que apregoou a proeminência da razão e do conhecimento científico nas análises da realidade.

em contraponto, o século XVI, com as expansões imperialistas e coloniais como eventos indissociáveis ao processo de modernização. Logo,

[...] la “modernidad” no es una época histórica que desencadena procesos ontológica y teleológicamente programados, sino que es una idea construida por actores que narraron su propia experiencia histórica en el momento en que esa experiencia histórica entraba en un proceso de globalización a caballo de un nuevo tipo de economía conocida hoy como capitalismo (MIGNOLO, 2010, p.53).

Neste trabalho, as duas abordagens são consideradas válidas e complementares, e assim, são tratadas de maneira articulada. Ou seja, se a modernidade surgiu com o colonialismo, ela se consolidou com as Revoluções dos séculos XVII e XVIII, ao passo que seu padrão de influência cresceu com a disseminação dos valores modernos posta em prática pela Europa revolucionária. Por outro lado, se ela emergiu na Europa, não é possível descartar a interferência do colonialismo nas próprias Revoluções; como no caso do ouro retirado da América colonial que foi decisivo para a Revolução Industrial²⁷. Logo, as duas perspectivas podem ser compreendidas conjuntamente, já que estão reciprocamente ligadas pelo contexto histórico da cultura ocidental que então se consolidava.

Quanto à antropologia e a sociologia, ambas nasceram da utilização dos pressupostos científicos ligados ao projeto da modernidade. Essas ciências constroem abordagens específicas sobre sociedades e seus valores culturais, abordagens tais que estão atreladas à concepção de mundo moderna. Por isso, examinar, de forma associada, o modo como as teorias socioantropológicas criam suas percepções permite compreender a natureza da própria modernidade, uma vez que elas identificam a razão como um valor majoritário, capaz de criar explicações compreensíveis sobre o curso do desenvolvimento histórico da humanidade.

1.1 Modernidade e reflexividade científica na sociologia

A sociologia, desde os seus tempos mais remotos, sempre foi uma ciência atenta à questão do conhecimento e da racionalidade. Considerando o peso teórico de suas análises clássicas, três perspectivas fazem diagnósticos apurados da modernidade: as de Karl Marx (1818–1883), Émile Durkheim (1858–1917) e Max Weber (1864–1920). Na teoria marxiana o capitalismo é o eixo central da modernidade, que se torna dominante a partir do declínio do feudalismo e sua produção majoritariamente agrária. Nesse novo modelo social, político e econômico, a própria força de trabalho se torna uma mercadoria e a busca pela expansão do

²⁷ Para maiores informações acerca dessas questões, avançar à página 66.

capital, que migra entre cenários mais lucrativos, traz oscilações e constantes mudanças à modernidade (MARX, 2011).

No entendimento de Durkheim (2010), o mundo moderno vive sob a égide do industrialismo, vinculado a uma complexa divisão do trabalho que impacta na vida social com a criação de laços de solidariedade e interdependência entre os indivíduos. A exploração da indústria sobre a natureza é, na lógica durkheimiana, algo característico desses tempos. Mas, mais essencial que a competição capitalista, a intensificação da especialização das tarefas é o ponto alto desse modelo de sociedade.

Já para o pensamento weberiano a racionalização das atividades humanas, em sua forma institucional burocratizada, seria o cerne da ordem moderna. Com isso, há, na modernidade, o controle racional das esferas sociais, através de uma vida regimental, regulada por princípios burocráticos ordenados e cada vez mais constantes (WEBER, 1974).

O que as três perspectivas clássicas possuem em comum é a ênfase na alteração da capacidade analítica da sociedade moderna, a qual se afasta de noções explicativas sobrenaturais ou religiosas para valorizar argumentos racionais. Assim, as sociedades pré-modernas uniam o passado, o presente e o futuro através de suas heranças culturais, como as tradições místicas, de modo que elas guiavam as condutas sociais.

Com o despertar da ciência, foi possível estruturar em linhas mais claras a demarcação do tempo e do espaço. “Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si.” (GIDDENS, 1991, p.45).

Neste ponto é possível notar a oposição entre duas categorias conceituais que sempre estiveram em voga nos debates sociológicos clássicos, ainda que implicitamente. A diferenciação entre ação e estrutura fez parte das preocupações teóricas de Marx, Durkheim e Weber, que desdobraram a discussão em torno das noções de indivíduo e sociedade.

As análises averiguaram de que modo a sociedade – com seus padrões morais e culturais, regras jurídicas, relações materiais de produção e modelos cognitivos – pode determinar a ação social dos indivíduos em seus grupos; constringendo-os e limitando-os a uma série de posturas e visões de mundo intimamente ligadas às deliberações institucionalizadas.

De outro lado, a investigação em torno da ação como elemento que constrói as estruturas sociais também participou da elaboração clássica da sociologia. Por esta perspectiva, aquilo que os indivíduos fazem, suas motivações, a forma como agem e experimentam o mundo, suas condutas subjetivamente orientadas e a reciprocidade de sentido

entre elas formam a própria sociedade. Logo, as estruturas sociais podem ser compreendidas a partir do conjunto das ações individuais que se orientam mutuamente pelo sentido das ações de outros indivíduos.

Portanto, ação e estrutura são categorias de análise centrais do pensamento social e, de modo geral, o problema sobre elas recai na seguinte questão: a ação dos indivíduos ergue as estruturas sociais ou as estruturas direcionam as ações dos sujeitos? Enquanto os autores clássicos trabalharam enfatizando a centralidade de uma das categorias na constituição da sociedade, algumas teorias contemporâneas definem estrutura e ação como entidades que se influenciam recíproca e simultaneamente (BOURDIEU, 2007; GIDDENS, 1991; LEME, 2006).

Para Weber (1991), é a ação social, dotada de sentido subjetivo, que efetivamente constitui a sociedade. Ou seja, na perspectiva weberiana, as práticas, atitudes e comportamentos individuais são responsáveis pela criação de relações reciprocamente referidas que, por sua vez, estabelecem o formato dos grupos e das estruturas propriamente ditas. Assim, nas relações de poder e dominação, por exemplo, os membros de uma coletividade legitimam e referendam suas condutas em direção a três modelos ideais: a racionalidade burocrática, a tradição ou o carisma de uma liderança específica.

Weber (1999) ressalta que a dominação baseada na racionalização burocrática é a mais representativa dos contextos sociais e históricos modernos, já que o chamado desencantamento do mundo e a consolidação do capitalismo permitiram a ascensão de regras gerais estabelecidas racionalmente, dando sustentação ao direito de modo institucional e regimental. Com isso, critérios como a impessoalidade, a competência, o mérito e a disciplina se tornaram exigências na administração burocrática da sociedade moderna, em detrimento de valores tradicionais ou qualidades mágicas do líder.

Já para Marx e Durkheim a estrutura social e suas instituições como o Estado, a religião, a família a economia e as relações de produção, orientam e regulamentam as ações de cada indivíduo. Assim, existem padrões estruturais que engendram aquilo que Durkheim (2010) chama de consciência coletiva, a qual, por sua vez, é anterior e se sobrepõe às consciências individuais.

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; ela é, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade, mas tem, ainda assim, características específicas que fazem dela uma realidade distinta. De fato ela é independente das condições particulares em que os indivíduos se

encontram: eles passam, ela permanece. [...] Ela é, pois, bem diferente das consciências particulares, conquanto só seja realizada nos indivíduos. Ela é o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, do mesmo modo que os tipos individuais, muito embora de outra maneira (DURKHEIM, 2010, p. 50).

Logo, a consciência coletiva atua coagindo os membros de uma sociedade a se comportarem segundo as normas de conduta pré-estabelecidas, já que, para Durkheim (2001), os fatos sociais são capazes de exercer sobre os indivíduos uma coerção, além de serem gerais no contorno de uma coletividade e externos às vontades particulares.

Nas análises de Marx (1991, 2011), as relações de produção e as forças produtivas e econômicas são a infraestrutura da sociedade, a base material concreta sobre a qual se estruturam as outras esferas da vida social presentes na superestrutura, definida pelas instâncias ideológicas, culturais, religiosas, políticas, jurídicas, científicas, reflexivas, entre outras.

Estes mecanismos estruturantes determinam o local ocupado pelos indivíduos na hierarquia social: se proprietários dos meios de produção, fazem parte de uma classe específica, a burguesia – classe dominante; se trabalhadores assalariados, pertencem ao proletariado – classe dominada. O fato de estar em uma das duas classes sociais pressupõe um conjunto de hábitos e valores singulares que orienta a visão de mundo e as condutas de seus membros.

Para Marx (1991, 2011), portanto, as formas de consciência e reflexividade estão diretamente associadas às condições materiais de vida, à posição ocupada pelos indivíduos nas relações produtivas. Na modernidade capitalista, a superestrutura reforça as contradições presentes na infraestrutura, criando mecanismos ideológicos, educacionais, políticos e jurídicos que alienam o proletariado diante das desigualdades provenientes da expropriação da classe trabalhadora. Com isso, na perspectiva marxista, o Estado, a educação escolar e as leis são burgueses, ou seja, a superestrutura como um todo colabora para a manutenção da dominação e da exploração exercidas pela burguesia.

Considerando que as ideias dominantes de um tempo são as ideias da classe dominante, rompê-las requer identificar e modificar os mecanismos ideológicos e alienantes que limitam a compreensão da realidade, tornando-a opaca e contraditória. Logo, o proletariado com um todo só vai se emancipar a partir da ruptura com a sociedade burguesa, saindo de classe em si e transformando-se em uma classe para si, disposta a lutar revolucionária e politicamente pela alteração da ordem estrutural capitalista (MARX; ENGELS, 2005).

Em teorias mais recentes, como as do francês Pierre Bourdieu (1930–2002), não é razoável estabelecer a proeminência das ações sobre a estrutura, como indicava Weber, nem da estrutura sobre a ação, proposta de Marx e Durkheim. Assim, sobressai, atualmente a “[...] questão de saber se se deve dar prioridade teórica a estrutura *per se* ou aos processos que produzem e reproduzem essa estrutura [já que] os teóricos contemporâneos divergem quanto ao grau em que a estrutura coage a ação, e vice-versa.” (GIDDENS; TURNER, 1999, p.17).

Bourdieu (2007) propõe a circularidade entre dicotomias sociológicas clássicas – como sujeito e objeto, materialidade e subjetividade – e sugere que há uma influência recíproca entre elas. Dessa forma, a estrutura social e a ação dos indivíduos fundamentam a sociedade simultaneamente por meio do *habitus*. De acordo com o autor, o *habitus* é um “[...] sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes.” (BOURDIEU, 2007, p.191).

Através da internalização das orientações estruturantes em suas subjetividades em forma de *habitus*, os indivíduos podem criar esquemas mentais de percepção que reforçam práticas convencionais ou guiam a construção de novas condutas que, por sua vez, influenciam mudanças na própria estrutura.

Ou seja,

[...] o autor criou um sistema onde há a estrutura que é internalizada em forma de *habitus* (regras) que por sua vez orienta as ações dos indivíduos que fecha o ciclo influenciando (novamente) nas estruturas, porém, Bourdieu centra-se seus esforços para compreensão e análise em dois momentos desse sistema: no como as estruturas são internalizadas em forma de *habitus* e como esses *habitus* orientam as ações dos indivíduos (LEME, 2006, p.27).

Com isso, a reprodução da vida cotidiana não está mais associada exclusivamente à tradição, mas prende-se, também, à capacidade do conhecimento e das ações individuais em legitimar a criação, a renovação ou a extinção de determinado hábito. Na vida social moderna a reflexividade científica passa a renovar as práticas sociais em função do acúmulo de conhecimentos produzidos.

Logo, se antes a tradição era reconstruída de acordo com as novas demandas sociais, agora a razão é usada na criação ou alteração das condutas humanas. Além disso, a natureza da própria reflexão é aprimorada com o arcabouço teórico-conceitual já elaborado, num movimento constante de renovação da reflexividade e dos hábitos sociais em face do denominado avanço do conhecimento.

Assim, na concepção sociológica de Giddens (1991, p.46), “Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivo aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado.”

Mesmo com a razão adquirindo proeminência desde o Iluminismo, nenhum saber é sólido o bastante no contexto da modernidade, pois ela se modifica por meio do conhecimento que constrói sobre si mesma. Ou seja, a própria lógica de construção do saber moderno contribui para o caráter mutável da modernidade.

Por outro lado, o acúmulo de racionalidade não sugere a equalização dos problemas sociais ou a redenção dos anseios humanos. Os usos e a distribuição do conhecimento moderno estão associados ao poder. A elaboração da antropologia enquanto ciência demonstra esse fato, pois, em seus primeiros passos, o saber elaborado pela disciplina embasou a exploração colonial como fato legítimo.

1.2 Modernidade e reflexividade científica na antropologia

O plano de formação da antropologia iniciou-se na Europa em meados do século XIX, quando a modernidade já se revelava. Nesse período as colonizações também já tinham se consolidado mediante a imposição europeia sobre outros continentes, e o instrumental científico iluminista passava a inspirar as análises sociais.

O desafio inaugural da disciplina foi entender as similitudes biológicas humanas em paralelo à variedade de práticas culturais existentes. Com isso, num primeiro momento, a antropologia se preocupou com as sociedades distantes e diferentes da Europa, consideradas primitivas e simples, com pouco contato externo, baixa tecnologia e reduzida especialização de tarefas. Posteriormente, houve a ampliação de seus interesses analíticos.

Esta multiplicação de interesses de pesquisa acarretou inicialmente questionamentos sobre a própria especificidade da Antropologia. No século XIX, antropólogos se propuseram a explicar — a partir de teorias evolucionistas — as origens e o desenvolvimento da humanidade [...] com o estudo empírico do "homem primitivo" e da "cultura primitiva". Contestando e distanciando-se das grandes generalizações teóricas, antropólogos delimitaram o seu campo de estudos *vis-à-vis* aos de outras disciplinas, por sua prática de pesquisa etnográfica em sociedades consideradas exóticas e "marginais" aos padrões do mundo ocidental. [...] Mas, em decorrência da crescente penetração de capital em áreas outrora distantes e isoladas, as populações que constituíam tradicionalmente seu objeto de estudo foram sendo progressivamente incorporadas aos mercados nacionais e internacionais do trabalho. [Assim], antropólogos começaram a se preocupar com sua identidade profissional. Os mais pessimistas chegaram, inclusive, a apregoar o fim da Antropologia. Outros tentaram indagar sobre qual seria a contribuição distintiva de sua disciplina para o

estudo de sociedades contemporâneas que passaram, de forma talvez um tanto etnocêntrica, a denominar de "sociedades complexas" (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.13).

Portanto, o fim da cultura nativa, mediante processos de extinção violenta, da influência do capitalismo ou através da aculturação²⁸, gerou uma “crise de identidade” para a antropologia, pois, em médio prazo, ela poderia perder seu objeto de estudo, como afirmava Lévi-Strauss em 1962²⁹. Foi preciso, então, buscar um campo de análise mais abrangente: o estudo do homem por inteiro, em todas as épocas, sociedades e regiões.

Logo, para a antropologia, a modernidade é mais que uma fase histórica ou um modo de organização social, revelando-se, também, como uma forma particular de compreensão da cultura. Ou seja, o projeto moderno ocidental influenciou os estudos sobre o indivíduo em sentido amplo, criando metodologias para a análise da diversidade cultural em contraposição à unidade biológica humana.

Com isso, o desenvolvimento histórico da antropologia como ciência é concomitante ao êxito e consolidação da modernidade sobre os tempos medievos. Visando o conhecimento global do ser humano, a disciplina se estabeleceu como parâmetro explicativo das sociedades e seus hábitos culturais, adquirindo consistência “[...] no princípio do Século XX, [quando] ela afirma sua autonomia, ao dispor de um instrumental conceitual e de técnicas de pesquisa que lhe são próprios.” (MERCIER, 2012, p.9-10).

Com abordagens iniciais controversas, as primeiras teorias antropológicas serviram ao projeto da modernidade como elementos legitimadores das imposições coloniais sobre os povos não europeus ou ditos “sem história” (WOLF, 1987). Através da perspectiva evolucionista, que buscava leis universais e invariáveis para explicar o desenvolvimento da humanidade como um todo, alguns teóricos³⁰ apontavam que a espécie humana é idêntica, mas que as sociedades se desenvolvem em ritmos hierárquicos desiguais. Assim, nesta corrente, a cultura passava por escalas evolutivas e níveis de conhecimento técnico, por etapas de progresso, tais sejam: primitiva, barbárie e civilizada.

As premissas evolucionistas tinham por base o eurocentrismo, prática pretenciosa que elegia a primazia da Europa sobre os demais modelos sociais; associando-se diretamente ao etnocentrismo, que, “[...] por sua vez, consiste em manter sua própria civilização e suas

²⁸ A aculturação é o processo de junção de tradições culturais distintas que ocorre em decorrência do contato continuado entre elas. Assim, um indivíduo ou grupo pode adaptar-se e assimilar traços culturais diferentes dos seus, através da influência que um exerce sobre o outro (LARAIA, 1986).

²⁹ Ver mais em LÉVI-STRAUSS (1962).

³⁰ Considerar Lewis Henry Morgan (1818–1881), Edward Burnett Tylor (1832–1917), James George Frazer (1854–1941).

próprias normas sociais como superiores às outras” (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p.31). Essas tendências de centralização e valorização de certos valores culturais em detrimento de outros pautaram a elaboração teórica dos antropólogos pioneiros.

O argumento da superioridade europeia era evocado para o exercício da dominação colonial. Ou seja, os povos colonizados, vistos como atrasados, evoluíam com o contato dos colonizadores, os quais transmitiram princípios considerados mais sofisticados e adequados à vida social. Com tempo, os autores da disciplina adotaram em seus estudos a familiarização do estranho e o estranhamento do familiar como um procedimento metodológico que permitiu a ampliação do universo de investigação antropológico (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997).

Assim, a antropologia renovou suas técnicas e tradições teóricas gradativamente. O recurso do trabalho de campo, em detrimento das análises de gabinete, foi significativo para a compreensão mais apurada dos traços culturais nativos. Pois se percebeu que a pesquisa antropológica “[...] não é possível, no interior de uma sociedade ou por um pesquisador individual, senão a partir do momento em que a resistência que estes opõem à escuta ou à consideração do outro é combatida ou vencida.” (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p.30).

Franz Boas (1858–1942), pensador alemão radicado nos Estados Unidos, transformou boa parte do pensamento antropológico evolucionista através do culturalismo. Adepto de expedições e imersões prolongadas no campo, o autor considerava que a convivência do antropólogo com as chamadas sociedades nativas lhe dava condições de perceber a coerência de práticas culturais que, a priori, pareciam estranhas. Com isso, Boas (2004) contribuiu para que a noção de desigualdade cultural, caracterizada pela hierarquização etnocêntrica das organizações socioculturais, fosse substituída pela perspectiva da diversidade cultural, opção metodológica que compreende cada cultura em suas particularidades.

Bronislaw Malinowski (1884–1942) e Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955) também avançaram nas pesquisas de campo, propondo a observação participante³¹ como um recurso analítico fundamental à antropologia. Os autores

Conseguiram, por este meio, revelar o significado de costumes, valores e normas sociais em uma variedade de culturas e sociedades particulares. Suas análises contribuíram em muito para tornar compreensíveis costumes e culturas aparentemente exóticas, bem como para problematizar o que poderia parecer, à

³¹ A observação participante é a “[...] vivência prolongada com a população sob estudo” (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.15).

primeira vista, familiar e passível de explicações fáceis (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.15).

Malinowski interpretava a racionalidade dos povos nativos à luz do funcionalismo, com o entendimento de que cada cultura é formada por partes integradas e interdependentes, de modo que os membros de uma coletividade criam instrumentos próprios que possuem a função de satisfazer as necessidades do grupo de defesa, alimentação, habitação, entre outras. Radcliffe-Brown, por sua vez, utilizava a noção de função associando componentes estruturais à sua interpretação, reforçando que o equilíbrio funcional de cada sociedade e cultura também depende de formações estruturantes e sistêmicas prévias e inconscientes, como as relações de parentesco³².

Claude Lévi-Strauss (1908–2009) foi outro autor que resignificou a racionalidade antropológica, a partir do estruturalismo. Segundo suas reflexões, a cultura se baseia em aspectos subjetiva e inconscientemente orientados que formam uma estrutura de pensamento que orienta as práticas dos indivíduos. No estruturalismo, cada símbolo, objeto e léxico só faz sentido dentro de uma estrutura formada pela relação/combinção com outros elementos. Assim, a integração das sociedades acontece por meio de esferas sociais em interação; como, por exemplo, os pares de oposição: proibido e permitido, sagrado e profano, puro e impuro³³.

Já com a denominada antropologia interpretativa, o norte-americano Clifford Geertz (1926–2006) foi um dos primeiros antropólogos a questionar o padrão clássico dos estudos etnográficos e suas correntes de pensamento. Para ele, uma análise é sempre a escolha de algumas estruturas de significação, com os autores se deparando com um amplo universo de metodologias e conceitos, e acabam optando por alternativas teóricas que acreditam ser mais eficazes à compreensão de determinado tema.

Para Geertz (1989), interessa mais a importância que cada um deles tem para seu grupo, que sua razão ontológica³⁴, como se a cultura fosse uma força em si mesma, uma realidade autônoma e reificada. Também não se pode reduzir a cultura aos acontecimentos e comportamentos singulares a cada membro de uma comunidade, pois ela é, simultaneamente, abstração e prática, estando contida nas mentes e ações coletivas.

Indo contra argumentos reificados e reducionistas, Geertz (1989) busca aproximar os estudos da cultura ao universo humano do discurso, com ênfase na questão dialógica da compreensão, mediante a troca comunicativa. Por isso, a cultura é algo interpretável, que deve

³² Ver mais em MALINOWSKI (1978); RADCLIFFE-BROWN (1973).

³³ Ver mais em LÉVI-STRAUSS (1982, 2010, 2012).

³⁴ A ontologia é um princípio filosófico que almeja a compreensão do ser e do real através de seus pressupostos mais gerais, identificando traços de uma suposta natureza comum dos sujeitos e dos fenômenos.

ser descrito com densidade. Além disso, vale ressaltar, os relatos etnográficos são sempre uma construção que deriva da construção de outrem. Ou seja, é a partir das experiências e vivências de terceiros que o antropólogo exterioriza, em seus textos, as condutas estudadas.

Se a cultura não é uma esfera superorgânica, nem pode ser vista mediante atos isolados de seus partícipes, é possível compreendê-la como um contexto, formado pela somatória de conhecimentos, habilidades e práticas sociais. Dessa forma, a cultura está inserida em situações de ocorrência, que se somam a outras situações e assim sucessivamente, construindo o que o autor denomina de teias de significação. É esse contexto que pode ser interpretado e descrito densamente pelo antropólogo.

Nessa perspectiva, os textos antropológicos são considerados interpretações de interpretações nativas do vivido, como ficções construídas e modeladas pelos pesquisadores. No entanto, o fator ficcional não é empregado no sentido de falseamento da realidade, mas como conteúdo elaborado e fabricado, como uma representação textual dos fatos. Logo, a cultura acontece em meio a relações sociais concretas e simbólicas e a antropologia a reproduz em textos e conferências acadêmicas.

Assim, as etnografias são inspeções de acontecimentos, e não análises de entidades abstratas, elas são a leitura de um fato, correspondendo à leitura de um fato social. Ao registrarem o relato de algo que se deu no passado, a antropologia permite que esse dado possa ser consultado e revisitado posteriormente.

A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um lançar de conclusões exploratórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea (GEERTZ, 1989, p.14).

Geertz (1989) defende que a riqueza da antropologia está, justamente, em captar o circunstancial, em detrimento da abstração intangível dos amplos conceitos. Defende, ainda, o que chama de natureza microscópica da etnografia, como um processo sensível de elaboração do conhecimento a partir de eventos culturais sutis, preocupado em pensar não sobre determinado grupo, mas com ele, de modo conjunto, criativo e imaginativo.

Dessa forma, o recurso da interpretação não é menos importante que as metodologias canônicas e as definições epistemológicas pautadas em simetrias formais. O uso da interpretação cultural torna as análises mais próximas das realidades, dá acesso ao mundo em que vivem os sujeitos e seus significados, são ricas em sutilezas que escapam das ciências que reivindicam o abandono das abstrações imaginativas. Ou seja,

[...] não se pode escrever uma “Teoria Geral da Interpretação Cultural” ou se pode, de fato, mas parece haver pouca vantagem nisso, pois aqui a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas; não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles (GEERTZ, 1989, p.18).

Por isso, a afirmação de Geertz (1989, p.19-20) endossa a ideia de que a investigação social é sempre incompleta, no sentido de que ela não é dada a conclusões acabadas, sendo o seu papel o de sustentar uma discussão. “O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas.”

2 UMA INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA VISÃO CIENTÍFICA CLÁSSICA: CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICAS E SOCIOLÓGICAS

*“Na destruição somente deste absurdo aniquilamento
É que talvez surja um outro novo momento”*
(Ednardo)

Como se vê, tanto para a sociologia quanto para a antropologia, a questão da reflexividade é central não só à ciência moderna, mas à própria modernidade como um todo. As análises tecidas por essas disciplinas indicam, adequadamente, que a racionalização acentuada do projeto moderno não é um fato acabado, estável e/ou consensual. Assim, o conhecimento é um princípio dinâmico que traz, inclusive, constantes mudanças a si mesmo e à organização social e cultural dos grupos humanos.

Para além do dinamismo do conhecimento e da razão, anunciado pela antropologia e pela sociologia, nos anos 1970 surge um movimento intelectual³⁵, fundamentalmente vinculado ao pensamento social, que questiona as próprias bases da ciência. Ou seja, enquanto existem autores que enfatizam e defendem o caráter dinâmico e mutável do saber intrínseco à modernidade³⁶, existem outros com ponderações sobre a capacidade argumentativa da ciência e seus princípios legitimadores³⁷.

Por isso, há, atualmente,

[...] um amplo espectro de opiniões quanto à natureza das preocupações primárias da teoria social. Alguns invocam uma microanálise do comportamento e da interação em contextos dados, outros sugerem mais macroabordagens voltadas para estruturas emergentes. Uns propõem a reconciliação entre micro e macroanálise, outros consideram essa síntese contraproducente e, no melhor dos casos, prematura (GIDDENS; TURNER, 1999, p.16).

Assim, é preciso ir além das análises que apenas relatam a constância das transformações científicas, debatendo as potencialidades e limitações da ciência, ressaltando como ela foi elaborada ao longo da história moderna, por quais autores e com quais interesses práticos. Apresentando, ainda, as vozes silenciadas e marginalizadas pelas correntes acadêmicas hegemônicas, assinadas como verdades absolutas.

Existem, portanto, tendências teóricas contra-hegemônicas, nascidas em um contexto de crítica à modernidade e seus valores científicos pragmáticos. Essas tendências refletem não

³⁵ Acerca desse movimento, avançar às páginas 45 e 66.

³⁶ Ver mais em DUMONT (1985); GIDDENS (1991); STOLCKE (2001).

³⁷ Ver mais em BECK (2010); FOUCAULT (2000a, 2008); SPIVAK (2010).

apenas o potencial de autotransformação da ciência e seus impactos nas formas de vida, mas analisam a construção das epistemologias dentro de quadros tidos, a priori, como adequados.

2.1 As contribuições da antropologia

É nesse contexto que a antropologia passou parte de sua história mais recente revisando suas convenções metodológicas, diante de um quadro mais abrangente de reorganização científica. “Novas problemáticas e novas questões, surgidas durante processos de trabalho de campo em situações de rápida mudança social, implicaram reformulações e refinamentos de antigos pressupostos teóricos e procedimentos de pesquisa (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.13).” Além da ampliação dos problemas de análise, e da crítica feita por Geertz (2002) ao texto etnográfico, buscou-se divulgar trabalhos e autores que só eram conhecidos em seus locais de origem³⁸.

As primeiras constatações antropológicas entendiam as comunidades nativas, também chamadas sociedades de pequeno porte, como totalidades em si mesmas, por isso, eram vistas como simples e homogêneas, já que o conjunto de suas relações sociais se restringia ao microcosmo que formavam. Unidas fundamentalmente por relações de parentesco, essas comunidades foram, ainda, colocadas à margem da sociedade capitalista ocidental, por não considerarem a terra e o trabalho como valores vinculados ao mercado econômico.

Antes atentos à localidade e à comunidade, os antropólogos começaram a se indagar sobre "Qual a relevância da abordagem microscópica da Antropologia para a compreensão de processos macroscópicos capazes de refletir mundos maiores?" (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.14), ou ainda, “Como investigar, com o instrumental antropológico, processos de mudança social e a fluência desses processos" (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.14), em situações mais complexas de cidades e nações contemporâneas?

A transformação social, inerente a qualquer sociedade, não estava no foco inicial das pesquisas antropológica porque elas se preocupavam com as raízes mais elementares e originárias de hábitos culturais, anteriores ao contato colonial e ao crescimento capitalista. Por isso, “[...] freqüentemente ou ignoravam ou atribuíam um papel desintegrador aos processos de mudança social. Mesmo quando estes processos eram levados em consideração, a tendência era a de se enfatizarem análises sobre aculturação” (FELDMAN-BIANCO, 1987, p.16) ou sobre uma suposta evolução similar e sincrônica aos grupos sociais.

³⁸ Ver mais em CASTRO-GÓMES; GROSGOUEL (2007); QUIJANO (2005).

Embora discordasse da perspectiva evolucionista e sua postura metodológica que estabelece um caminho único e idêntico ao progresso das sociedades, Durkheim também se preocupou com a questão da origem dos grupos humanos e suas tradições culturais. Para o autor, “[...] entre a multidão confusa de sociedades históricas e o conceito único, mas ideal, de humanidade, existem intermediários: são as espécies sociais” (DURKHEIM, 2001, p.67), que se diferem umas das outras em razão da multiplicidade de instituições morais, políticas e econômicas.

Mesmo enfatizando a variedade do que chamou de espécies sociais, Durkheim caracterizou os traços constitutivos e iniciais dos modelos de organização social a partir da horda³⁹. Segundo o autor, “[...] a existência de sociedades formadas por reuniões de hordas, nos autorizaria a supor que houve primeiramente sociedades mais simples se reduziam à horda propriamente dita, e a fazer desta o tronco comum de onde saíram todas as espécies sociais.” (DURKHEIM, 2001, p.72).

A este respeito, Durkheim (2000) também buscou a definição das formas mais elementares da religião. Através de suas análises sobre o totemismo, considerado, por ele, a manifestação religiosa mais simples, foi possível conhecer sociedades que atribuíam princípios divinos, sagrados ou transcendentais a alguns elementos materiais, animais ou vegetais encarados como totens; os quais, por sua vez, simbolizavam a marca distintiva – uma espécie de emblema ou brasão – de um grupo familiar diante de sua sociedade.

Ao longo do tempo, o trabalho de campo como recurso exploratório central identificou modos de vida peculiares, tradições culturais das mais variadas em todo o mundo. Esta identificação contribuiu ontológica e epistemologicamente para uma mudança de perspectiva metodológica na antropologia, afastando-a de argumentos positivistas, como os de Durkheim, que pressupunham leis gerais à cultura. A importância dos estudos de campo não é, agora, desconsiderada, mas “É época de retomar e enriquecer pesquisas antigas, pois [...] cresceu em proporções imensas a quantidade, ainda que sempre insuficiente, de dados que se pode manusear.” (MERCIER, 2012, p.126).

Logo, a antropologia já possui um arcabouço teórico-conceitual que lhe permite realizar avaliações internas sobre sua trajetória histórica e sua capacidade interpretativa, e alguns setores da disciplina se dedicam com afinco a essa tarefa. Ou seja, “Já não há mais, salvo em algumas regiões restritas, material para explorar, o que resta é aprofundar pesquisas,

³⁹ “Constituiu um agregado social que não compreende – e nunca compreendeu – em seu seio nenhum agregado mais elementar, mas que se resolve imediatamente em indivíduos. Estes não formam, no interior do grupo social total, grupos especiais e diferentes do precedente” (DURKHEIM, 2001, p.71-2).

descobrir sutilezas que completem os conhecimentos extensivos de que se dispõe.” (MERCIER, 2012, p.126).

Aos poucos a imagem do antropólogo generalista foi desaparecendo, em razão da especialização do conhecimento e da divisão dos campos de pesquisa. Por isso, o antropólogo é compelido a trabalhar apenas com uma fração da disciplina e “[...] limitado a conhecer o essencial de trabalhos que ele mesmo não empreende.” (MERCIER, 2012, p.127). Mas, como selecionar esse essencial diante de tantos estudos sem reproduzir a tendência tradicional de hierarquização do conhecimento?

Para solucionar minimamente esse impasse a antropologia expandiu seus temas de pesquisa de modo a não restringir o essencial a determinadas categorias centrais e clássicas. Assim, com um volume maior de investigações sobre fenômenos variados, é possível que outras pesquisas também se sobressaiam além das já consagradas.

Outro ponto da análise antropológica que foi alterado diz respeito à sua preocupação com a história. Antes, com o evolucionismo linear, os antropólogos buscavam elaborar teorias que explicassem tudo, através de alusões a uma humanidade em progresso fixo e cronológico. Agora prevalecem estudos atentos às raízes históricas de costumes culturais particulares, menos focados em uma única lógica para todos eles.

Preocupações com as transformações sociais também são alvo de atenção, mostrando como os eventos históricos impactam de maneira singular em cada agrupamento social. Com isso, grandes teorias gerais são menos frequentes na antropologia, que tem se dedicado às respostas culturais de cada grupo diante das situações sociopolíticas locais.

Alfred Radcliffe-Brown foi um dos primeiros antropólogos a considerar que a mudança social, no interior das sociedades, deriva de processos de disfunção entre os elementos que as integram. O autor “[...] não exclui os fatos de desequilíbrio, e portanto de transformação social – mesmo se tendem a apresentar uma coloração negativa.” (MERCIER, 2012, p. 139).

Ao questionar o funcionalismo malinowskiano⁴⁰, Radcliffe-Brown problematiza sobre graus de equilíbrio funcional ou de disfunção dos fatos de uma realidade observada. Logo, para ele, não é possível negligenciar que as tensões e os conflitos geram desajustes – e simultâneas modificações socioculturais – nas diversas sociedades.

⁴⁰ Como dito acima, na obra de Malinowski (1978), os indivíduos, as instituições e os elementos socioculturais em geral possuem uma função na vida cultural de uma sociedade. O papel que desempenham contribui para a satisfação coletiva das necessidades e colabora para a manutenção e a continuidade sistêmica da totalidade de um grupo humano.

Para o autor, o estudo dessas disfunções deve, concomitantemente, compreendê-las de modo singular e enquadrá-las em uma situação global de ocorrência, de modo que elas não fiquem restritas a uma perspectiva parcelar da história. Assim, “Somente o estudo dos ‘problemas’, que cada grupo humano deve resolver, permite atingir, a sociedade em movimento numa história, apreender e interpretar os conflitos, as tensões, as contradições internas que sempre existem.” (MERCIER, 2012, p.146).

Logo, ainda que Radcliffe-Brown tenha avançado ao dar ênfase às particularidades culturais e sociais, o autor as entende como partes de um plano global que estrutura a história como um todo. Por isso, segundo suas reflexões, a antropologia não é uma ciência do particular. A partir dessas afirmações, seu pensamento foi questionado e, em certa medida, revisado por outras abordagens atentas às situações de ocorrência do trabalho de campo, uma vez que elas interferem diretamente no potencial de generalização de qualquer afirmação analítica (GLUCKMAN, 1987; VAN VELSEN, 1987).

[...] a situação de campo representa um obstáculo [à pesquisa antropológica]. Esta define-se pelo conjunto de relações complexas que se estabelecem entre o observador e seus anfitriões. A situação de campo é uma configuração singular que depende dos parâmetros próprios ao campo, bem como da equação pessoal do pesquisador [...], o sexo, a idade, a origem nacional ou étnica, o status, a aparência física, a língua, a maneira de se expressar e a experiência adquirida (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p.426-7).

A ciência moderna crê na universalidade de boa parte de seus preceitos, contudo, a antropologia não pode desconsiderar as especificidades das situações de campo nas quais suas ocorrem suas pesquisas. Logo, para cada tentativa de definição da lógica “da cultura”, é fundamental considerar que essa busca advém da observação e análise “das culturas” em suas particularidades⁴¹ (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997).

Assim, é necessário ter cautela na delimitação das categorias conceituais da antropologia, visto que essa demarcação pode utilizar componentes etnocêntricos vindos da realidade científica do pesquisador. A tentativa de definir os aspectos universais da cultura esbarra em limites não só científicos em termos de método e capacidade analítica, mas em circunstâncias particulares vinculadas aos episódios históricos e políticos de cada sociedade.

⁴¹ Este fato já havia sido discutido por Boas, quando da publicação de seu livro *A mente do ser humano primitivo*, em 1911. Preocupado com questões relativistas, o autor afirmava a individualidade das culturas (no plural), dando ênfase nas particularidades históricas de cada uma delas; ressaltando, ainda suas transformações a partir da diacronia e do dinamismo, em detrimento das concepções sincrônicas da teoria evolucionista (BOAS, 2011).

Com o tempo, outros temas interessaram a pesquisa antropológica, para além da preocupação com sociedades tradicionais em suas características harmônicas e coerentes. As investigações começaram a questionar a coesão entre elementos culturais, propondo “[...] uma renovação da reflexão sobre a própria natureza dos fatos sociais e culturais.” (MERCIER, 2012, p.156).

Novas pautas de estudo são levantadas, ampliando o rol das indagações para campos que, muitas vezes, foram negligenciados pela pesquisa antropológica clássica. Assim,

Movimento, heterogeneidade, conflitos, soluções múltiplas, temporárias e sempre incompletas, [integram o] panorama das sociedades estudadas no presente. Isso permite não somente, em inúmeros casos, ler melhor o passado, mas ainda perceber que esses movimentos atuais prolongam outros ou com eles se revezam, num ritmo sem dúvida mais lento e de caráter não raro diferente, mas com uma importância que se tinha subestimado até então (MERCIER, 2012, p.156).

As subversões estimuladas pela imposição do imperialismo⁴² e da colonização ocidental revelaram tensões que antes eram negligenciadas pela interpretação clássica. Sociedades integradas eram “saudáveis” e aquelas em conflito eram “decadentes”, conseqüentemente, marginais. No entanto, ao focalizar a coerência cultural, muitas contradições foram esquecidas pela antropologia em suas perspectivas metodológicas iniciais.

Com o tempo, percebeu-se que as tensões são, muitas vezes, o reflexo de eventos políticos e econômicos impositivos que condenam determinadas sociedades a posições subalternas. Por isso, elas estão, cada vez mais, se manifestando em favor da reafirmação dos próprios valores e interesses, destacando as limitações que tolheram suas capacidades cognitivas.

Toda essa revisão conceitual está ligada [...] ao desenvolvimento de pesquisas dedicadas às transformações sociais e culturais do momento. O conceito de mudança não só foi “reabilitado” como foi colocado no âmago da interpretação da vida social e reexaminado com cuidado (MERCIER, 2012, p.161).

O reconhecimento das histórias locais não impede, contudo, que a mudança seja analisada enquanto um processo comum a qualquer organização social. É fato que a colonização afetou as trajetórias das sociedades, impondo transformações à vida social e cultural dos grupos envolvidos. Ainda assim, os estudos antropológicos não precisam ficar

⁴² O imperialismo é a prática da expansão territorial e da imposição cultural de umas nações sobre outras. Atualmente, sua ocorrência é observada na influência que os países considerados centrais exercem na política internacional, nos modos de vida das populações mundo afora e na disseminação do capitalismo enquanto modelo socioeconômico.

presos exclusivamente a essas modificações internas, singulares a cada caso. Existem orientações gerais para compreender o fenômeno colonial enquanto conjuntural e sistêmico, mesmo diante das especificidades de suas consequências.

Nesses termos, as análises mais amplas da colonização revelam dados recorrentes,

[...] que se podem definir salientando os aspectos mais gerais e evidentes: domínio imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou étnica) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior e cujo domínio acarreta o intercâmbio entre civilizações heterogêneas (MERCIER, 2012, p.162).

Tudo isso se torna um desafio metodológico para a antropologia, pois, embora as histórias que ocorrem nas sociedades colonizadas sejam múltiplas, elas também podem ser apreendidas quando a colonização é estudada em si mesma, como um todo. Assim, interpretações mais abrangentes sobre o fenômeno colonial devem apreciar, simultaneamente, seus formatos locais e específicos em paralelo com suas prerrogativas gerais e centrais.

“A situação colonial é uma situação de contato e mudança obrigatórios” (MERCIER, 2012, p.163), mas o grau de aceitação ou resistência das transformações está vinculado a condicionantes internos e externos. Na avaliação desse processo deve-se destacar como a cultura dominada, em sua especificidade, reage às imposições (condicionante interno), e como a sociedade dominante exerce seu domínio (condicionante externo).

Nesse caso, o cuidado metodológico é salutar, para que a antropologia não reconstrua procedimentos interpretativos clássicos que estereotiparam sociedades tradicionais em termos de estabilidade e harmonia. Na análise das tradições culturais em transformação, ocasionada pelo contato colonial, deve-se ter atenção para não reproduzir um repertório conceitual centrado na naturalização quase romântica das experiências culturais reais. Assim, “É preciso [...] desenvolver uma nova crítica de condições e métodos de pesquisa.” (MERCIER, 2012, p.165), para que o antropólogo atue com rigor, mas, sobretudo, com coerência e prudência ao divulgar os resultados de suas observações.

Reconhecendo que as realidades sociais se encontram em constante alteração, é indispensável revisar os próprios parâmetros científicos. Com isso, cria-se a possibilidade de adequação dos métodos analíticos considerando suas utilidades e potencialidades de modo mais efetivo; já que a duração da eficácia de determinada teoria está condicionada às mudanças sociais concretas que a ressignificam ou invalidam.

No entanto, lidar com fatos socioculturais no instante em que estão se modificando pode ser um obstáculo às interpretações, como sugere Geertz (1989, 2002), uma vez que eles

ainda não se assentaram e não expuseram todas as suas consequências. Além disso, as mudanças históricas nem sempre são percebidas no exato instante em que ocorrem, o que aumenta o desafio do antropólogo atento a tais transições. Logo, “[...] o trabalho de campo, em período de mudança social e cultural rápida, implica num estudo antropológico ‘no quente’, o que torna mais difícil: a definição e o controle de critérios de objetividade.” (MERCIER, 2012, p.164-5).

Algumas categorias conceituais são recorrentes nos estudos sobre a vida social e cultural e acabam se tornando universalidades na narrativa antropológica, tais como identidade, parentesco e alteridade. Contudo, certas constantes observadas em diversas sociedades podem ser apenas o reflexo de “[...] categorias lógicas e verbais da cultura ocidental.” (MERCIER, 2012, p.170). Com isso, as diferentes realidades culturais tendem a ser investigadas a partir de um arcabouço conceitual já consolidado, o que pode gerar a manipulação da realidade para que ela se adeque ao conceito, quando o correto seria o contrário.

Portanto, “[...] assumem importância os estudos relativos às atuais mudanças sociais e culturais, cujas causas e principais consequências foram vistas no plano teórico.” (MERCIER, 2012, p.191). Para a condução desses estudos, em simultaneidade com a convencional pesquisa de campo, surge uma diversidade de métodos, tais sejam:

Comparam-se fragmentos de uma mesma população colocados em situações globais diferentes ou em aldeias, nas quais a intensidade da ação do colonizador foi maior ou menor; realiza-se sobre uma mesma população uma série de pesquisas escalonadas no tempo; comparam-se dados recolhidos junto a informantes de gerações diferentes; faz-se um paralelo entre os materiais de pesquisa direta e os que provêm da documentação escrita, habitualmente empregada pelos historiadores etc. (MERCIER, 2012, p.192).

Assim, partindo da prerrogativa de que “[...] não há sociedade em que o choque da colonização não lhe tenha alterado o funcionamento, mas também se desencadearam, mais ou menos rapidamente, processos de reconstrução, reorganização, reintegração” (MERCIER, 2012, p.195), foi necessário que o trabalho antropológico se ajustasse. No ajuste, foram solicitadas novas formas de apreciação, a fim de avaliar, por exemplo, “[...] os efeitos do impacto da civilização europeia sobre a sociedade africana.” (MERCIER, 2012, p.197). Ou seja, para além da observação tradicional de sociedades “isoladas”, agora se estabelece a análise de realidades em transformação, do modo como os diversos grupos reagem ao domínio ocidental.

Por movimentos de superação teórica, que integram com uma significação mais precisa e completa fragmentos de conceitualizações anteriores, o desenvolvimento da antropologia parece ter de fato o perfil de uma ciência, mas não só por isso, como também por outros sinais: pouco a pouco está se desprezando a pesquisa das origens primeiras e concentrando-se a atenção mais sobre as relações entre os fenômenos, que sobre as causas desses mesmos fenômenos (MERCIER, 2012, p.202).

Para isso, a revisão sistemática e constante dos métodos de pesquisa é fundamental, a fim de garantir que a visão do colonizador ou do cientista não sobressaia sobre o olhar que o colonizado tem de si mesmo, de sua condição social.

O tempo e o desenvolvimento de novos estudos permitem abandonar determinadas categorias e questões, como também podem estimular o reexame dessas mesmas premissas, a partir de formulações diferentes. “Tal sugestão, tal intuição de um autor, despercebida ou pouco valorizada na época, adquire depois o valor que merece à luz de uma pesquisa ou de uma reflexão nova.” (MERCIER, 2012, p.202).

Ao reinterpretar as análises pretéritas, a crítica antropológica contemporânea rejeita ou flexibiliza conceitos e problemas de investigação, alterando sua imagem das sociedades como totalidades integradas e bem ajustadas. Além disso, a antropologia constatou que sua influência foi fixada de muitas formas, pois, conforme os períodos históricos e os países de origem de seus representantes, sua abordagem é mais ou menos aceita.

A nova condução teórica da disciplina tem adotado “[...] a preocupação de abrir a antropologia à maior diversidade possível de contribuições conceituais e metodológicas, próximas ou mais remotas.” (MERCIER, 2012, p.205). Assim, diante da quantidade e da qualidade das reflexões que já produziu, a antropologia pode ampliar seu repertório através de “[...] uma revalorização de culturas que, em outras épocas, foram julgadas inferiores.” (MERCIER, 2012, p.209).

Com isso, a antropologia, que lutou pelo respeito aos legados culturais, valorizando-os mediante as noções de diversidade e relativismo, deve agora respeitar a produção intelectual de populações historicamente silenciadas. O conhecimento da cultura não pode carregar apenas o interesse político da consagração científica de seus autores, deve considerar também a tolerância e a simpatia dos grupos estudados com a produção intelectual em questão. Deve mirar a preocupação com aqueles que participam da própria cultura estudada, num cuidado metodológico de valorização das vivências, dos valores e práticas dos grupos que não são meros objetos analíticos.

2.2 As contribuições da sociologia

Como se sabe, as movimentações culturais, políticas e econômicas que inauguraram a modernidade, no curso dos séculos XVIII e XIX, desenvolveram a ciência e estimularam a elaboração de análises como respostas às diferentes transformações sociais em ocorrência. Logo, momentos de instabilidade e crise são prósperos ao conhecimento, que tende a refletir sobre o estado social geral e acerca de sua própria capacidade de compreensão do período em questão.

Atualmente, as mudanças no projeto moderno alimentam revisões epistemológicas nos estudos sociais⁴³. Ou seja, a ciência tende a revelar uma crise de interpretação diante de crises reais, através de novas propostas de abordagem que possibilitam a construção de outros discursos e teorias para as explicações demandadas.

A capacidade da modernidade em emancipar os sujeitos, oferecendo-lhes a luz necessária para a apreensão do mundo, esteve, por alguns séculos, vinculada à racionalidade cognitiva-instrumental da ciência, capaz de libertá-los de interpretações da realidade consideradas ingênuas e rasas. No entanto, com o avanço do capitalismo, a própria ciência se converteu em força produtiva a favor de alguns interesses determinados, potencializando a regulação da sociedade em detrimento de sua emancipação⁴⁴. Afinal, segundo os capitalistas, uma sociedade ordeira, regulada e legalmente regida, é mais rentável economicamente (SANTOS, 2002).

Nesse sentido, a regulação social e seus três pilares – Estado, mercado e comunidade –, estabeleceu entre eles um desenvolvimento pouco equânime, com ampla vantagem para o mercado. Esse, por sua vez, criou estratégias de expansão com sistemas de industrialização e consumo globais, cooptando a ciência com suas técnicas e tecnologias como agentes a favor dos conglomerados econômicos.

Quando a regulação abafa a emancipação, prevalecem práticas sociais convencionais e contingentes, resultando em inflexibilidade e rigidez, em detrimento de forças sociais preocupadas com futuros diferentes. Mas, considerando que a ciência é uma construção humana e, como tal, não dever ser vista como verdade absoluta, sua capacidade de prever e de apresentar alternativas às sociedades não é infalível. Confiar nas potencialidades científicas

⁴³ Ver mais em BAUMAN (1998, 1999, 2001); HARVEY (1993); LYOTARD (2002); SANTOS (1999).

⁴⁴ Santos (2002) ressalta que a modernidade ergueu-se a partir de uma relação entre forças emancipatórias e regulatórias. As primeiras estão vinculadas a três tipos de racionalidade, a estético-expressiva, a cognitivo-instrumental e a moral-prática. Já a regulação é exercida pela influência de três agentes, o Estado, o mercado e a comunidade. Esses conceitos são trabalhados de modo mais elaborado a partir da página 80.

pode gerar sensações de desassossego e insegurança, já que a razão pragmática não garante uma clareza absoluta diante dos processos sociais e históricos.

Nesse contexto, duas interpretações, relacionada à ciência moderna, são possíveis. Ela pode ser vista como deficitária, ao não conseguir mapear os impactos de suas próprias construções, gerando incertezas quanto à eficiência, segurança e aplicabilidade de instrumentais variados. Por outro lado, a ciência também é concebida como excesso, por embasar tecnicamente linhas de ação que culminam em riscos gerais à civilização, mediante o desastre ambiental, a sofisticação da guerra e a manipulação massificada da informação (BECK, 2010; SANTOS, 2002).

Portanto, há uma dúvida se a ciência moderna é a causa ou a solução de diversos problemas apresentados atualmente, revelando a complexidade e a ambiguidade inerentes ao aparato analítico do tempo presente. O encantamento dos sucessos científicos, em especial de algumas de suas tecnologias e forças progressistas econômicas, convive com o receio e a insegurança, gerados pela desconfiança quanto a real capacidade da ciência em produzir impactos negativos nas sociedades e seus modos de vida.

A ciência clássica sempre buscou reduzir a complexidade dos fenômenos naturais e humanos a princípios quantificáveis, dividindo e classificando os eventos em termos de leis gerais. Esse rigor na observação da regularidade e medição do erro são elementos que aproximam a ciência de ligações causais “[...] com vistas a prever o comportamento futuro dos fenômenos.” (SANTOS, 2002, p.63).

O conhecimento baseado nas categorias de ordem e de estabilidade do mundo, formulador de leis invariáveis, serviu de inspiração não só para os estudos dos fatos da natureza, como os de Galileu Galilei (1564–1642) e Isaac Newton (1643–1727). As análises sobre a sociedade também utilizaram esses argumentos, tal como revelam as afirmações positivistas de Auguste Comte (1798–1857) acerca da evolução da humanidade ou as teses de Edward Tylor (1832–1917) sobre a linha evolutiva da cultura.

Alguns autores⁴⁵ envolvidos no debate gnosiológico e metodológico para a definição do estatuto das ciências sociais se preocuparam com seu arcabouço conceitual. Assim, estavam dispostos a conceder algum nível de legitimidade e autonomia analítica ao pensamento social, por vezes chamado de ciências do espírito. Para isso, questionavam sobre a especificidade dos estudos sociológicos diante de um quadro mais abrangente de análises

⁴⁵ Considerar, aqui, os trabalhos filosóficos e sociológicos de parte da comunidade intelectual alemã, em especial os de Wilhelm Dilthey (1833–1911), Wilhelm Windelband (1848–1915), Georg Simmel (1858–1918), Heinrich Rickert (1863–1936) (SAINT-PIERRE, 1994).

histórico-sociais, ligadas à história, ao direito, à economia; e diante das ciências da natureza, como a biologia e a física.

Como dito acima, “[...] nas Ciências da Natureza o método principal consiste em explicar causalmente os fenômenos, subsumindo-os a leis gerais” (SAINT-PIERRE, 1994, p.20); fato que influenciou boa parte das reflexões sociológicas iniciais, especialmente em relação aos argumentos positivistas. Se, do ponto de vista metodológico, houve a aproximação das ciências sociais às ciências naturais num primeiro momento, as análises posteriores questionaram as afirmações generalistas pautadas na constância de leis inflexíveis.

Esse questionamento também foi possível pela diferenciação fundamental entre duas propostas analíticas básicas: a explicação e a compreensão. Logo,

[...] a distinção definitiva entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito, no terreno metodológico, estará na antítese entre explicação, enquanto remissão do fenômeno a leis causais, e compreensão, enquanto mergulho empático no espírito dos agentes históricos em busca do sentido de sua ação (SAINT-PIERRE, 1994, p.21).

Explicar tornou-se a busca por uma única verdade para os fenômenos em realce, a partir do cálculo das regularidades e generalidades dos processos objetivamente investigados. Compreender, por outro lado, caracterizou-se pela construção de hipóteses verificáveis empiricamente, elaboradas, e posteriormente interpretadas, por meio de caminhos subjetivamente orientados vinculados às singularidades e particularidades históricas (GIDDENS; TURNER, 1999).

A compreensão, portanto, se consolidou como um constructo epistemológico salutar ao pensamento social, já que o objetivo das pesquisas sociológicas se transformou com o tempo. Esta recusa por regras universalizantes também foi fundamentada em um princípio classificatório que “[distinguiu] as ‘Ciências Nomotéticas’ e as ‘Ciências Idiográficas’, aquelas orientadas para a construção de sistemas de leis gerais, estas orientadas para destacar a individualidade e singularidade de um determinado fenômeno.” (SAINT-PIERRE, 1994, p.21).

“Uma vez que a ciência social deve assumir como temas próprios as emoções, objetivos, atitudes e disposições subjetivas dos atores, as assertivas teóricas e empíricas [envolvem] interpretações de significado por parte dos analistas sociais” (GIDDENS; TURNER, 1999, p.14), desenvolvidas à luz de pressupostos cognitivos valorativos. Dessa forma, a aplicação dos métodos das ciências naturais, por parte do pensamento social, foi

perdendo força, já que esses se orientam por experiências metafísicas externas que, muitas vezes, independem da atuação humana, ou seja,

A teoria [sociológica] pode, no máximo, aclarar as potencialidades constitutivas da vida social que os agentes utilizam para produzir e reproduzir esquemas sociais. Como essas potencialidades são empregadas, eis uma questão contextual e histórica na qual as leis e generalizações são modificadas pelo papel dos agentes. A ciência social não pode, portanto, ser como as ciências naturais porque seus agentes conseguem modificar a própria natureza de seu tema – os esquemas da organização social (GIDDENS; TURNER, 1999, p.15).

Porém, a própria reivindicação posterior por um status epistemológico específico para as ciências sociais, vinculado a fatores mais subjetivos, qualitativos e compreensivos (em contraposição à metodologia objetiva, explicativa, quantitativa e descritiva das ciências naturais) não rompeu com o paradigma da ciência moderna clássica. Afinal, a prática de identificar os fenômenos sociais como processos histórica e culturalmente condicionados, e de compreender o comportamento dos indivíduos como produto do conhecimento a eles direcionado, ainda preserva dicotomias e binarismos típicos das ciências naturais, como cultura e natureza, sujeito e objeto; como ilustra o trecho a seguir:

No caso das Ciências da Natureza, o objeto é estranho ao sujeito e seu comportamento independe do observador. Pelo contrário, o objeto das Ciências do Espírito é o próprio mundo cultural a que pertence o sujeito cognoscente. O resultado do estudo desse mundo, enquanto produto espiritual, é incorporado através da inserção do sujeito ao mundo do espírito, modificando-o (SAINT-PIERRE, 1994, p.20).

Esse desdobramento acaba revelando que as análises sociais reproduzem retóricas pragmáticas e nomotéticas para supervalorizar o caráter único da espécie humana, sua singularidade diante da complexidade da natureza. Ou seja, enquanto as ciências sociais “[...] por um lado, recusam as condicionantes biológicas do comportamento humano, pelo outro usam argumentos biológicos para fixar a especificidade do ser humano.” (SANTOS, 2002, p.67).

Embora todos os indivíduos sejam sujeitos de conhecimento, dotados de capacidade cognitiva e reflexiva, a polarização entre sujeito e objeto, no campo da análise social, mantém a autoridade dos cientistas em relação aos demais indivíduos envolvidos no fenômeno estudado. Ao considerá-los objetos de análise, são transformados em meros informantes históricos, de modo que suas vivências e experiências culturais são reduzidas à formalidade conceitual do empreendimento científico.

Com isso, o chamado modelo moderno de cientificidade aproxima-se de valores totalitários, ao negar o potencial racional das formas elucidativas que se desvinculam de seus pressupostos epistemológicos e convenções metodológicas. Essa tendência de desprestígio de outras fontes de saber tende a revelar a arrogância de setores da intelectualidade que delegam para si a prerrogativa exclusiva de um conhecimento com bases universais.

Assim, em um contexto analítico amplo, nota-se que a ciência moderna sofre abalos em sua representatividade. Para Santos (2002, p.68) “São hoje muitos e fortes os sinais de que o modelo de racionalidade científica [...] atravessa uma profunda crise.” Tal crise está condicionada a questões sociais e teóricas, possui um fluxo irreversível e imprevisível quanto ao seu fim, além de ser impossível precisar com clareza os pontos do modelo que surgirá em substituição ao atual⁴⁶.

O próprio conhecimento acumulado pelo paradigma epistemológico dominante permitiu identificar suas limitações e insuficiências. Nesse sentido, as reflexões em torno das questões teóricas que alimentam a crise científica moderna revelam uma busca interna, por parte da comunidade acadêmica, e também da sociedade em geral, em encontrar novas formas de saber teórico que façam frente às demandas sociais. Essas novas elaborações, em geral, reforçam referências que não estão preocupadas em endossar discursos universalistas, mas em reafirmar a aplicabilidade do conhecimento na solução de problemas concretos e localizados.

Com isso, a prática científica torna-se objeto de problematização, do ponto de vista filosófico e também pragmático. As condições sociais e os contextos culturais das investigações, além das suas consequências formais e dos interesses que representam, passam a ser considerados instrumentais epistemológicos fundamentais da reflexão teórica. Esse fato torna a fala acadêmica uma construção localizada no tempo e no espaço, e, portanto, passível de ponderações e revisões que reduzem sua abrangência e seu potencial elucidativo.

Tudo isso endossa o questionamento feito à ciência moderna quanto à simplificação das explicações em leis e regras de causalidade; fundamentos metodológicos que gradativamente são substituídos pelas ideias de sistema e processo, e por microanálises contextualizadas. Ou seja, com o tempo, o determinismo cede espaço ao relativismo e o conhecimento científico é desenvolvido mais em termos de sua finalidade e utilidade que em relação às suas causas e efeitos (SANTOS, 2002).

⁴⁶ É preciso ponderar que Santos (2002), nesse momento de sua trajetória intelectual, embora criticasse as concepções sociais e epistemológicas do paradigma da modernidade, estava disposto a problematizar sobre a construção de novos paradigmas, que surgiriam com o declínio do projeto moderno. Mas, como será discutido nas páginas seguintes, o autor sugere que suas abordagens teóricas são opositoras, isto é, críticas aos modelos metodológicos convencionais; pois tais modelos desconsideram um amplo conjunto de questões que lhe são caras, como as experiências históricas das antigas nações coloniais.

A quantificação e a objetivação dos fenômenos fizeram da ciência uma técnica desencantada e autômata. A busca por um rigor metodológico acentuado tirou do conhecimento a riqueza de seu valor humano, reduzindo-o às formalidades epistêmicas. Nessa direção, não é possível pensar a razão científica apenas em termos de sua constante atualização, em função de saberes que vão se acumulando. Para o pensamento social é fundamental rever as regras construídas no curso do desenvolvimento histórico das nações ocidentais modernas, as quais estabeleceram a primazia de algumas verdades e elegeram alguns argumentos acadêmicos como absolutos, diante da inferiorização de outras falas e sistemas compreensivos.

Por isso, acredita-se que

[...] novas formas de racionalidade não apenas terão um impacto sobre a filosofia e o pensamento social, mas também sobre a reorganização da sociedade. Pensar a partir de experiências subalternas deve contribuir tanto para a autocompreensão quanto para as políticas públicas, que criam condições para transformar as relações de subalternidade (MIGNOLO, 2003b, p.160).

Logo, a coerência dos argumentos analíticos precisa ser pensada enquanto um enquadramento histórico que atende a interesses determinados. Partindo de um contexto apresentado teoricamente como pós-moderno, ou de crítica às convenções da modernidade, pesquisas sociológicas e antropológicas passam a ser realizadas na intenção de revisar um conjunto de regras científicas já consolidadas, como será mostrado abaixo.

3 A EMERGÊNCIA DA PÓS-MODERNIDADE COMO CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO PENSAMENTO SOCIAL

*“Ando pós-modernamente apaixonado
pela nova geladeira
Primeira escrava branca que comprei
veio e fez a revolução
Esse eterno feminino do conforto industrial
injetou-se em minha veia,
dei bandeira
E ao por fé nessa deusa gorda da tecnologia
gelei de pura emoção”
(Belchior)*

O empreendimento das ciências sociais sempre se apoiou em análises teóricas diversificadas e conflitantes. Ainda assim, o excesso de formalismos e a dogmatização constante da ciência moderna, pautados em seus discursos preocupados com a verdade, estruturaram boa parte do pensamento social. Entretanto, desde o fim da Segunda Guerra Mundial (1939–1945), surgiram novas preocupações epistemológicas, num quadro intenso de transformações históricas.

Uma vez que a análise científica está intrinsecamente associada ao contexto de sua produção, as mudanças das realidades sociais nos meados do século XX endossaram outras perspectivas conceituais. Assim, a pós-modernidade surgiu não apenas como uma alternativa à sociedade moderna e industrial, mas também como uma opção de revisão dos modelos teóricos elaborados até então.

Por não ser consensual, a proposta pós-moderna fomentou tensões e divergências e foi acusada de se tratar, apenas, de uma moda intelectual, sofrendo resistência de grande parte dos representantes das ciências sociais (GIDDENS, 1991; HABERMAS, 2000; SANGREN, 1988). Ainda assim, é inegável que o pós-modernismo, enquanto movimento filosófico de uma época, influenciou o pensamento de cientistas sociais no desenvolvimento de suas concepções, como se verá a seguir (REYNOSO, 2008).

3.1 Reflexividade pós-moderna para a sociologia

Uma das formas de compreender a expressão pós-modernismo é associá-la à chamada sociedade pós-industrial, como sugere os trabalhos de Daniel Bell (1919–2011) no curso da década de 1970. Conforme o autor, a estrutura social da sociedade capitalista passava, naquele

contexto, por metamorfoses significativas. As relações sociais pautadas na propriedade e nas estruturas de poder das elites, além da cultura burguesa em geral, estariam desgastadas. O Ocidente, portanto, encontrava-se em transformação, por circunstâncias científicas advindas de novas tecnologias, e por razões culturais associadas a novos modos de vida (BELL, 1977).

Um fato central das análises de Bell (1977) referentes à sociedade pós-industrial é a crescente burocratização da ciência e sua especialização cada vez mais constante. Além disso, observa-se a acentuação da relevância do componente técnico do conhecimento, o qual adquire status privilegiado por estar embasado nas premissas científicas e no poder das nações.

Somam-se a essas questões outras mudanças na chamada infraestrutura da sociedade capitalista. Tais sejam: a proeminência de uma economia produtora de serviços em paralelo à produção de mercadorias; o crescimento de uma classe profissional ligada a ocupações intelectuais e técnicas; a centralidade do conhecimento teórico associado ao êxito de novas tecnologias como princípios de desenvolvimento social; a gestão da complexidade dos sistemas econômicos e políticos por estruturas organizacionais baseadas na técnica (REYNOSO, 2008).

Também de acordo com Bauman (1999, 2001) a modernidade perdeu força enquanto arranjo social, sendo que alguns elementos do projeto moderno se radicalizaram e outros foram substituídos por completo. Assim, a contemporaneidade está ancorada em novos preceitos, ligados à denominada modernidade líquida.

Para Bauman (1999), a modernidade teria se erguido a partir da noção de ordem e da razão aplicada às práticas sociais. O ordenamento técnico constante, mediante o controle do mundo pela racionalidade, visou à eliminação da ambivalência, através da categorização, precisão e previsibilidade dos eventos. Com isso, as práticas do Estado e da ciência foram fundamentais ao estabelecimento do projeto moderno: o primeiro organizou as sociedades dominando-as politicamente e a segunda subjulgou a natureza frente às demandas humanas (BAUMAN, 1999).

No entanto, conforme indica Bauman (1999), a categorização e a classificação do mundo pelo conhecimento científico não trouxe apenas benefícios. A razão prática, derivada desse modelo sócio-histórico, insurgiu-se contra a própria modernidade. Ou seja, o progresso técnico também foi utilizado com propósitos negativos, como bem revela o desastre nuclear da Segunda Guerra Mundial (1939–1945) que assolou parte da sociedade japonesa.

Além disso, a globalização crescente, o desenvolvimento dos meios de transporte e a disseminação de tecnologias da comunicação impactaram no ordenamento do mundo. Dessa

forma, desde as últimas décadas do século XX, houve a acentuação da mobilidade, a aceleração dos ritmos de vida e a liquidez das relações sociais. Tudo isso trouxe consequências ao projeto moderno e suas expectativas de classificação e administração ordeira do mundo, colaborando para o fim de uma modernidade sólida e o surgimento de uma modernidade líquida, insípida, volátil e frágil (BAUMAN, 1999, 2001).

Beck (2010, p.11) é outro estudioso interessado na questão do desenvolvimento histórico da modernidade. O autor enfatiza a necessidade de avaliar velhas teorias e formas de pensamento que ganharam longevidade com o prefixo “pós”, como a pós-modernidade e o pós-industrialismo. Com a avaliação em questão, seria possível, “[...] a despeito de um passado ainda vigente, tornar visível o futuro que já se anuncia no presente.”.

O autor também ressalta a importância da teorização social para o entendimento das transformações que acometem a modernidade e a sociedade industrial clássica. Assim, conforme Beck (2010), a contemporaneidade é agora caracterizada como uma sociedade de risco. As análises interessadas nessa temática devem, sobretudo, atentar-se para a dicotomia entre continuidade *versus* cesura, tipicamente notada na atualidade.

Para Beck (2010, p.12-13),

[...] assim como no século XIX a modernização dissolveu a esclerosada sociedade agrária estamental e, ao depurá-la, extraiu a imagem estrutural da sociedade industrial, hoje a modernização dissolve os contornos da sociedade industrial e, na continuidade da modernidade, surge uma outra configuração social.

A sociedade de risco é definida por seus riscos civilizacionais, os quais são produzidos, de modo contraditório, pelo progresso tecnológico-econômico. Tais riscos ameaçam, por sua vez, a biodiversidade, a vida de animais e seres humanos, rompendo limites nacionais e tomando dimensões globais.

Por muito tempo a intolerância e os perigos estavam direcionados ao outro, figura representada pelos negros, mulheres, judeus, comunistas, imigrantes, refugiados. No entanto, na atualidade os riscos e opressões não estão voltados apenas ao outro distante. O perigo da era nuclear, por exemplo, rompe fronteiras de segregação e atinge a todos os seres humanos, aos animais e mesmo ao planeta.

Com os limites do perigo suspensos e disseminados pelo mundo, surge um sentimento de desamparo diante do risco de graves acidentes e catástrofes, sentimento que pode afetar continentes inteiros e grupos de países que, estarecidos, pouco podem fazer com suas políticas e diplomacias.

Para Beck (2010, p.8), a modernidade produziu “[...] inconcebíveis forças destrutivas” que romperam a dicotomia natureza e sociedade, levando perigo tanto para a própria civilização quanto para o meio ambiente. Ironicamente, as sociedades que construíram muros, barreiras e instrumentos de defesa como exércitos bem treinados, como forma de proteção e defesa, veem-se agora envolvidas num tempo de riscos iminentes, dos quais não há condicionamentos que possam trazer segurança. Afinal, “Eles viajam com o vento e a água, escondem-se por toda parte e, junto com o que há de mais indispensável à vida – o ar, a comida, a roupa, os objetos domésticos –, atravessam todas as barreiras altamente controladas de proteção da modernidade.” (BECK, 2010, p.9).

Na tentativa de subjugar a natureza ao domínio técnico do conhecimento, ela tornou-se instrumento industrial, deixou de ser algo a priori para tornar-se um fato fabricado. A industrialização abraçou a natureza de modo a atrofiá-la de seus ciclos, apropriando-a para realidades mercantis e de consumo generalizados. É nesse sentido que a produção social de riquezas acompanha a criação de riscos à vida na modernidade.

A indagação sociológica clássica, passando por Marx e Weber, questionava o fato contraditório de a sociedade capitalista se legitimar em uma estrutura de classes ou camadas em que a produção social de riquezas é distribuída desigualmente. Atualmente, essa contradição é reelaborada, revelando a tensão de que ameaças e riscos são constantemente produzidos e, estranhamente, conduzidos à esfera da aceitação.

Um conjunto de tradições, hábitos e valores da sociedade industrial clássica também são desconstruídos e reformulados. Modificações nos formatos tradicionais do casamento, da sexualidade, no amor, no exercício da maternidade e paternidade atingem o seio da família nuclear, despertando o interesse analítico dos cientistas sociais.

Ainda segundo Beck (2010), as variadas mudanças na modernidade libertam gradativamente os grupos sociais dos padrões clássicos, típicos da sociedade industrial. Desse modo, antigas referências vinculadas à classe ou estrato, à família e à identidade de gênero são ressignificadas e destradicionalizadas.

Os Estados de Bem-Estar Social, que surgiram especialmente na Europa após a Segunda Guerra Mundial (1939–1945), fomentaram o isolamento social. A busca do trabalhador livre assalariado por sucesso pessoal e por elevados padrões de vida potencializou a competitividade, desconectando-o dos condicionantes familiares e de classe.

A elevação da individualidade à condição de centro absoluto e quase único nos planos de vida desestabilizou a ideia de sociedade como um sólido agrupamento coletivo, solidário e de ajuda mútua. Com isso, a vinculação a uma classe específica e as diretrizes da

estratificação enquanto circunstâncias formadoras de identidades vão se deteriorando, e problemas estruturais e sistêmicos tornam-se fracassos particularmente atribuídos a cada pessoa. Ou seja,

Nas formas de vida destradicionalizadas surge uma *nova mediação entre indivíduo e sociedade*, a mediação entre crise e enfermidade, na medida em que as crises sociais surgem como se fossem individuais, sendo que somente sob uma série de condições e mediações seu caráter pode ser percebido (BECK, 2010, p.109-110).

Embora esses novos arranjos sociais estejam conectados à individualização, eles não se confundem com uma emancipação próspera, pois eles estão aprisionados à institucionalização e padronização dos estilos de vida. “Libertados”, os indivíduos ainda permanecem como reféns do mercado de trabalho, do consumo massificado, de burocracias legais e políticas, o que torna as posições individuais institucionalmente dependentes. Assim, “[...] tanto dentro quanto fora da família, os indivíduos convertem-se em agentes que asseguram existencialmente sua mediação pelo mercado e a organização e o planejamento biográficos com ela relacionados.” (BECK, 2010, p.110-111).

Com isso, a construção social das identidades assume princípios contraditórios. A socialização perde amparos coletivos e se aproxima de uma atmosfera cada vez mais individualizada. Mas, conflitadamente, as buscas por um pouco de liberdade e vida própria acabam se esbarrando em limites sociais e políticos institucionais.

Não menos sutis, outras transformações são notadas nas relações de trabalho assalariadas, na universalização e simultânea desmistificação da ciência, nos modelos de democracia parlamentar. Portanto, “O sistema de coordenadas ao qual a vida e o pensamento estão sujeitos na modernidade industrial [...] começa a cambalear, e surge um novo crepúsculo de oportunidades e riscos [...]” (BECK, 2010, p. 18).

Sobre a desmistificação do modelo científico-tecnológico moderno, a reflexividade passa a revesti-lo de conflitos, apontando que a ciência torna-se, contraditoriamente, a causa, o expediente definidor e a fonte dos riscos e suas soluções. Não há mais como atribuir os riscos às causas externas, como se fossem produtos dos deuses ou da natureza.

Quatro razões estão ligadas a esse contraditório processo que faz da razão um expediente de criação e solução de perigos:

A primeira delas está envolvida com a tradição científica já existente sobre o mundo, o ser humano e sua vida social. Ou seja, o conhecimento atualmente elaborado já dialoga com

suas próprias produções anteriores e não com a cientifização incipiente encontrada em fases civilizatórias passadas.

Com isso, Beck (2010) ressalta a existência de duas fases no curso da ciência moderna, uma inicial, chamada de “fase da cientifização simples”, presa ao processo inaugural de elaboração do saber Iluminista. A outra, mais contemporânea, é identificada como “fase da modernização reflexiva”, momento em que teorias e conceitos já se consolidaram e passam por constantes revisões.

Assim, anteriormente prevalecia uma crença inabalável na ciência e em suas noções de verdade, crença apoiada na promessa de que a prática científica daria conta dos problemas das variadas realidades observadas. Já na fase reflexiva da modernidade, a ciência não é mais entendida como princípio básico para a dissolução dos problemas, como também a causa geradora deles. Existe nesta fase o questionamento sobre os êxitos prometidos pela cientificidade, que também passou a produzir riscos com a expansão técnica.

O que há, na verdade, é uma crítica da ciência pela própria ciência, possibilitada pelo crescimento dos enunciados acadêmicos. Uma fase de autocrítica, mediante a desmistificação das ciências pelas novas experiências reflexivas em construção. Com a emergência da modernização reflexiva, a produção científica entrou numa etapa que não mais problematiza apenas sobre a natureza, o ser humano e a sociedade, mas passa a avaliar a si própria, seus produtos, acertos e erros.

Na primeira fase da ciência, a da cientifização simples, a superioridade do discurso racional foi evocada através de métodos e procedimentos científicos que contribuíram na fundamentação do conhecimento. Essa superioridade não estava assentada na ausência de erros analíticos, mas na organização deles, sendo possível relacionar-se com eles através da razoabilidade.

Nesse período, a causa dos problemas era facilmente identificada por fatores externos, como a força da natureza que produzia doenças, catástrofes e prejuízos variados. A ciência era aplicada para responder às intempéries e seus, não raros, erros eram vistos como parte de um processo natural e evolutivo do conhecimento. Os erros analíticos serviam como guias e inspirações para novas técnicas e procedimentos, fato que retirou a crítica sobre a ciência durante a modernidade, dando a ela certa estabilidade. Afinal, os pesquisadores, vistos como bem intencionados, estavam sempre tentando acertar e “descobrir” o que ainda não tinha sido “descoberto”. O conhecimento científico, portanto, era o avanço do saber sobre a natureza, seus efeitos eram vistos como um infinito e constante progresso.

No entanto, com a especialização científica, essa estabilidade começa a sofrer rupturas. As áreas do conhecimento passam a questionar umas às outras e apontar erros e riscos produzidos por elas próprias. Surgem, assim, institutos especializados em prestar serviços científicos e capazes de implementar a crítica à ciência, ao progresso, aos especialistas e aos usos da tecnologia.

Logo, inicia-se um movimento que pressiona as pesquisas a revelarem para a opinião pública fatos que eram de conhecimento exclusivo delas, como suas fraquezas e deformidades. Em uma espécie de militância acadêmica, nascem outras formas de atuação científica, politizadas e atentas aos efeitos sociais de seus resultados. Simultaneamente, então, a ciência depara-se com o desvanecimento de parte de sua credibilidade e presencia o despertar de modelos mais preocupados com a eficiência de sua aplicação prática.

Nessa tensão entre ciência, prática e opinião pública, reflexões são reelaboradas, gerando novas maneiras de organização do trabalho científico, além de outros fundamentos teóricos e metodológicos. Assim, a revelação de todas as contradições e erros no campo científico gera a sua própria expansão. A partir de uma forma alterada, os equívocos são convertidos em potencialidades no trato da cientifização reflexiva.

A segunda razão deve-se ao fim do monopólio das pretensões científicas do conhecimento. A verdade não é mais nomeada somente pela ciência, a qual passa por questionamentos internos e externos. Com isso, a noção de esclarecimento é aumentada pela possibilidade de revisão das regras e convenções científicas e também pela presença de novas maneiras de verificação que brotam do espaço público.

O processo de produção social do conhecimento adquire coautores diversos e os objetos de verificação científica tornam-se, muitas vezes, sujeitos da interpretação realizada. Com isso, “A cientifização reflexiva abre [...] aos destinatários e usuários da ciência novas oportunidades de persuasão e de desenvolvimento nos processos de produção e emprego dos resultados científicos.” (BECK, 2010, p.237).

Para Beck (2010, p.246) foi o sucesso (e não o fracasso) da ciência que a destronou, uma vez que as relativizações das afirmações científicas cresceram nas mesmas proporções dos seus êxitos acadêmicos. Assim, “A arte da dúvida e da dogmatização complementam-se e contradizem-se no processo da cientifização ‘bem-sucedida’.”

A produção científica sempre esteve ligada a um processo de dogmatização, pautado na pretensa ideia de validade dos enunciados. No entanto, os dogmas da ciência possuem em si mesmos a potência da crítica e da sua superação. A este respeito, Santos (2009, p.46) argumenta que “O que é característico do nosso tempo é o fato 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.” O autodesassossego da ciência vai fazendo com que seu poder decline e as pretensões de verdade sejam reanalisadas, tanto metodologicamente quanto por circunstâncias externas, como a opinião pública.

Nesse sentido, a ciência torna-se indispensável e simultaneamente incapaz para a verdade. Passou longos anos a serviço da verdade e hoje parece ser uma atividade que não a possui. A cientifização foi secularizando a “religião científica” e “A pretensão de verdade da ciência não suportou o penetrante autoquestionamento teórico e empírico-científico.” (BECK, 2010, p.250).

É por isso que os cientistas começaram a trabalhar metodologicamente com a hipótese e a ideia de que certa teoria é válida até que se provem o contrário⁴⁷. Nos circuitos científicos falar em verdade é um constrangimento, vez que a sua definição não é mais fixada como objetivo analítico. “[...] é possível fazer ciência sem a verdade, talvez até melhor, mais honesta, versátil, ousada, corajosa.” (BECK, 2010, p.250). Esse posicionamento estimula o confronto frutífero de ideias e saberes na condução de conclusões consensuais ou sempre passíveis de aprimoramento.

Na cientifização reflexiva as pretensões de realidade e de cognição são postas em suspensão. Os riscos passam a ser coproduzidos e codefinidos pela ciência e não existe mais uma verdade absoluta a ser descoberta pelos eruditos. Com isso, as pesquisas começam a se preocupar com a aceitação social e o controle de seus resultados considerando as exigências sociais.

Nesses termos, a verdade, para ser válida, necessita do aval da sociedade em seus princípios éticos, pois ela é cultural e não universal. Ou seja, “[...] o uso social começa a (co)determinar o que vale e o que não vale como ‘conhecimento’. O local de controle e o tipo de critérios se deslocam: de dentro para fora, da metodologia para a política, da teoria para a aceitação social.” (BECK, 2010, p.252).

Logo, não se trata de questionar o que é valor e o que é objetividade nas pesquisas. O que se questiona agora são as regras dessa objetivação, os métodos inflexíveis envolvidos na análise científica. Relativizando os fundamentos da pesquisa acadêmica, seus fatos internos relacionados à verdade e ao conhecimento, são externalizados para a apreciação da sociedade, e o que faz parte dela é, simultaneamente, levado à contextualização do trabalho científico.

⁴⁷ Ver mais em POPPER (2010).

Cada vez mais é preciso utilizar procedimentos científicos para apoiar noções de verdade socialmente correntes, mas esse uso é, ao mesmo tempo, menos suficiente. Ou seja, os meios de comunicação, as esferas políticas, as ações da economia e o cotidiano popular em geral vão se tornando mais solicitantes dos dados e afirmações científicas, por outro lado, essas mesmas instâncias passam a ter mais independência sobre as falas da ciência e são mais capazes de avaliar “[...] a verdade ou falsidade de suas declarações” (BECK, 2010, p.253), contextualizando-as.

Com a enorme variedade das áreas e subáreas da ciência os indivíduos e instituições possuem maiores possibilidades de escolha na elaboração do conhecimento, ainda que as opções sejam mais superficiais em suas elaborações e explicações. Em meio a um pluralismo de interpretações a ciência relativiza a si mesma e oferta ao público geral uma série de caminhos explicativos para os mesmos problemas.

Nessa gama de alternativas de análise, prevalecem com status mais vigoroso aquelas teorias que contam com cientistas com maior capacidade de persuasão pessoal, de aglutinação de recursos, de penetração nos meios de comunicação e com melhores contatos e habilidades na apresentação de seus resultados⁴⁸.

Com a queda do monopólio da verdade por parte da ciência, pesquisadores buscam estratégias variadas para que não prevaleça uma era do irracionalismo. Constantes propostas de verificação e ampliação do conhecimento são apresentadas à opinião pública a fim de garantir a permanência do potencial explicativo da racionalidade científica. Ainda assim, “Do lado de dentro, a ciência se torna algo sem verdade, do lado de fora, algo sem esclarecimento.” (BECK, 2010, p.256).

Em meio ao ceticismo a respeito das teses científicas, os próprios cientistas notam que suas pretensões cognitivas são finitas; e suas interpretações, mais modestas, começam a indicar validades localizadas. Consequência de tempos dependentes da ciência, mas críticos em relação a ela.

A formação de tabus pela ciência é a terceira causa das atuais contradições da análise científica. Se antes ela violava tabus dos discursos místicos, agora ela mesma os produz ao seu estilo. Assim, com o avanço da ciência surgem perigos derivados do desenvolvimento técnico, ressaltando uma oscilação entre a abertura e o encerramento das possibilidades da ação científica.

⁴⁸ Este assunto também é discutido por Mignolo (2003b); e voltará a ser tratado pela pesquisa a partir da página 139.

Nos tempos da cientifização simples o controle da natureza era o objetivo das análises científicas. Com o avanço da cientifização reflexiva, os riscos envolvidos nessas análises são delineados e suas consequências ponderadas. Se antes existiam efeitos colaterais imprevistos nas pesquisas em desenvolvimento, hoje há a percepção de que suas causas e efeitos podem ser previamente identificados nas abordagens da ciência.

Tabus científicos são produzidos no processo de feitura do conhecimento e as análises passam, algumas delas, pelo dilema de alterar ou aprofundar, com outras variáveis metodológicas, as máximas de tabus já existentes. Com isso, a ciência pode ampliar ou reduzir a verdade das falas acadêmicas e “[...] a possível quebra de tabus passa a ser condição imanente da boa ou má pesquisa.” (BECK, 2010, p.260).

É nesse sentido que a pesquisa inicia uma reflexão sobre suas implicações políticas e práticas, para além da preocupação com questões teórico-científicas institucionais. Esse fato pode revelar uma ciência engajada, revolucionária e não submissa aos velhos padrões. Assim, a ciência tem a possibilidade de se libertar dos dogmas analíticos e expor à sociedade as finalidades dos discursos.

Já o quarto ponto indica a progressiva transformação da racionalidade científica, ou seja, como elemento histórico, ela está propensa a passar por alterações que reavivam a razão a partir do próprio conhecimento já construído.

Desse modo, é necessário avaliar como a ciência vem implementando sua autocrítica na contenção de seus próprios riscos. A questão é saber que modelo de ciência está sendo praticado para prever seus efeitos colaterais, “[...] se riscos e ameaças serão metódica e objetivamente interpretados a contento ou serão cientificamente multiplicados, menosprezados ou encobertos.” (BECK, 2010, p.239).

No correr da especialização da ciência, a incalculabilidade dos efeitos colaterais da produção científica é acentuada. No entanto, a calculabilidade passa a trabalhar com a noção de estimabilidade e, com isso, os efeitos colaterais são estimados no curso das pesquisas.

Quando se confronta os tabus da elaboração científica com as realidades políticas e sociais diferentes, linhas de ação podem ser desenhadas e estimativas dos usos e efeitos dos resultados das análises são vislumbrados. Assim, ainda que os efeitos reais sejam incalculáveis, os efeitos possíveis vão se tornando mais estimáveis no processo científico.

Na cientifização reflexiva a produção do conhecimento é realizada em novos lugares e adquire novos participantes. Uma série de coprodutores de saberes socialmente aceitos faz com que a práxis científica se dissolva do autoritarismo e da imposição. Com a disseminação das explicações científicas, a sociedade se vê diante de uma variação enorme de respostas,

inúmeras ofertas de aprendizado e, ela própria, é que deve decidir sobre qual análise vai creditar.

No contexto de determinadas posições metodológicas, existe uma convenção de que a ciência precisa ser neutra em seus enunciados, atendendo aos variados interesses sociais. Contudo, os dados que são selecionados, o modo como interpreta os problemas, a quem ou a que atribui causas e o tipo de solução que ela desenvolve, revelam decisões ausentes de neutralidade.

Assim, o fundamental não é saber se a ciência mantém seu autocontrole e não rompe com os limites de seu campo de influência. O importante é que tipo de ciência está em prática para a prevenção de seus supostamente efeitos colaterais imprevisíveis. Ou seja, defendendo que a neutralidade do conhecimento científico é algo questionável, importa saber se as práticas científicas estão, de fato, tentando encontrar e superar seus próprios possíveis equívocos.

Com a modernização e o avanço da industrialização torna-se essencial verificar o que é pesquisado e como isto é feito, especialmente no que diz respeito às questões que potencializam ou previnem os riscos da industrialização. Nesse aspecto, como afirma Beck (2010), fica evidenciado o interesse de determinadas análises em simplesmente lidar com os efeitos ou, de modo mais satisfatório, suprimir as causas dos riscos das pesquisas científicas.

No exemplo do tratamento de enfermidades civilizacionais, como exemplo diabetes, câncer, doenças coronárias, isto se deixa ver melhor. Essas doenças somente podem ser combatidas em sua fonte: nas sobrecargas de trabalho, na poluição do meio ambiente ou então por meio de um estilo de vida saudável e de uma alimentação integral. Ou então os sintomas podem ser aliviados através de preparados químicos. Essas direções opostas do combate à doença evidentemente não se excluem mutuamente. Mas não se pode falar propriamente de cura no caso do último método. Ainda assim, até hoje temos escolhido em grande medida a “solução” químico-medicinal (BECK, 2010, p.268).

Logo, a preferência pelo combate aos efeitos e não das causas dos problemas, evidencia uma tendência geral das abordagens da ciência. Assim, é necessário que o êxito do conhecimento científico e tecnológico, ao longo de seu desenvolvimento, acumule mais aprendizado em cada etapa. Em desfavor de riscos sociais, esse aprendizado acumulado deve ser usado com finalidades práticas para o aprimoramento de diversas demandas sociais, além da eliminação dos chamados efeitos colaterais das descobertas científicas. Ou seja, é fundamental

[...] escolher variantes de desenvolvimento que não engessem o futuro e que transformem o próprio processo de modernização num processo de aprendizado, com o qual siga sempre sendo possível, por meio da revogabilidade das decisões, reverter efeitos colaterais percebidos ulteriormente (BECK, 2010, p.270).

Nesse contexto, é preciso ter cuidado com a especialização do conhecimento cada vez mais constante. Quando avança a especialização das áreas da ciência, crescem as respostas e soluções pontuais para problemas bastante amplos, causados por circunstâncias complexas que envolvem muitos aspectos práticos. Problemas que requerem ações conjuntas, integradas e abrangentes e não medidas isoladas, paliativas ou emergenciais.

A indústria química produz resíduos tóxicos. O que fazer com eles? “Soluções”: aterros. Com a consequência: o problema do lixo vira um problema de mananciais. A partir dele, a indústria química e outras indústrias lucram através de “aditivos purificadores” para a água potável. Quando a água potável começa a prejudicar a saúde das pessoas por conta desses aditivos, haverá medicamentos à disposição, cujos “efeitos colaterais latentes” poderão ser ao mesmo tempo contidos e prorrogados por um elaborado sistema de assistência médica (BECK, 2010, p.271).

Após tudo isso, Beck (2010) conclui ser preciso outra ciência, que coloque limites no desajuste do avanço científico-tecnológico. Para tanto, a previsibilidade dos efeitos colaterais das práticas científicas deve crescer em detrimento do fatalismo e conformismo com os mesmos. A prevenção e a suspensão dos riscos são possíveis com a adoção de novas práxis e usos políticos conscientes da atividade científica.

Nesses termos, partindo de questionamentos sobre a modernidade e sua produção intelectual, as ciências sociais podem ajudar na elaboração e realização de novas formas do exercício da reflexividade. Novos modelos que associem teorias com experiências sociais reais de transformação da racionalidade em algo válido à superação de iniquidades.

3.2 Reflexividade pós-moderna para a antropologia

Como dito acima, a antropologia nasceu na esteira do colonialismo europeu. Em seus primeiros passos, buscou compreender a pluralidade de práticas culturais em contraposição à similitude física da espécie humana. Com o tempo, os processos de independência foram deflagrados com vigor, fatos que também estimularam a curiosidade antropológica. Se a colonização ruiu institucionalmente, o imperialismo se efetivou com a enorme dependência econômica das nações pobres sobre as ricas.

O surgimento de novas experiências de organização social, através da transformação do colonialismo em práticas imperialistas, estimulou a antropologia a se questionar sobre seus

procedimentos, interesses e práticas de estudo. Ou seja, com as transformações sócio-históricas das sociedades, não só os preceitos culturais foram alterados, como também os regulamentos científicos do pensamento antropológico.

Nesse contexto, já nos anos de 1970, destacam-se os modelos hermenêuticos⁴⁹ na antropologia, com o questionamento da cientificidade e sua noção de verdade. Começam a surgir estudos preocupados com a lógica de suas pesquisas, e não mais com a busca por um saber universal acerca do gênero humano (JORDÃO, 2004).

Na antropologia, a modernidade foi interpretada a partir da separação entre observador e observado, mediante a realização do trabalho de campo que permitiu uma imersão à cultura do outro, através de um fazer antropológico preocupado em “[...] conhecer a realidade na qual o outro se insere.” (JORDÃO, 2004, p.41).

Não há como negar, entretanto, que o trabalho do antropólogo mudou ao longo do tempo. Se antes ele descrevia as práticas culturais distantes como um todo integrado, agora questiona sua própria competência para a compreensão do outro, expressando dúvidas que o limitam a uma interpretação sempre parcial do universo estudado. Essas dúvidas sobre a legitimidade do discurso antropológico cresceram com o surgimento da antropologia pós-moderna, a qual, por sua vez, nasceu de transformações internas da disciplina, em especial da corrente encabeçada por Geertz, a denominada antropologia interpretativa (REYNOSO, 2008).

Essas alterações históricas serviram de inspiração para a elaboração de teorias sobre a pós-modernidade também na antropologia. Nos anos 1970 o antropólogo e filósofo alemão Arnold Gehlen (1904–1976) falou em uma pós-história. Na concepção desse autor, a modernidade e sua ênfase no pensamento enquanto elemento progressista e iluminador já não serve como fundamento decisivo à história contemporânea. Para ele, a noção de progresso foi se convertendo em rotina e a revelação da novidade já não impressiona. O desenvolvimento técnico e a secularização do conhecimento não trazem mais grandes descobertas, representando apenas aquilo que colabora para as coisas caminharem sempre da mesma forma; superando a análise da história futura como algo turvo e de difícil demarcação (HABERMAS, 2000).

Nesse contexto, um conjunto de autores franceses iniciou um movimento intelectual de crítica à crise da razão e da ciência. Esse movimento tornou-se a vanguarda do pensamento

⁴⁹ A hermenêutica está associada à prática interpretativa da própria escrita científica, analisando as coerências e as inconsistências nos textos acadêmicos.

pós-moderno e foi chamado inicialmente de pós-estruturalismo⁵⁰. Michel Foucault (1926–1984) é reconhecidamente uma referência fundamental entre os pós-estruturalistas, ao propor o relativismo de categorias analíticas centrais para as ciências sociais, revelando que elas são fruto de construções intelectuais históricas e não devem ser tratadas como conceitos formais plenamente acabados.

As elaborações teóricas dos autores franceses influenciaram a comunidade de antropólogos dos Estados Unidos, aproximando-os de noções filosóficas às quais não estavam familiarizados. Esse fato colaborou para apurar o entendimento, de boa parte dos estudiosos norte-americanos, de que a verdade é produto de uma multiplicidade epistêmica, sugerindo que ela seja tratada no plural, realçando não uma, mas muitas verdades, todas dotadas de alguma validade.

Além de Foucault, Jacques Derrida (1930–2004) foi outro influenciador dos antropólogos estadunidenses, que tiveram contato com a chamada desconstrução enquanto recurso metodológico. Na desconstrução as premissas, as epistemes e os pressupostos de uma teoria não são simplesmente criticados, mas são alvo de reavaliações radicais e rupturas por parte dos adversários.

Na concepção de Derrida era fundamental discutir os grandes sistemas de pensamento consagrados no Ocidente, através de mecanismos racionais que não reforçassem a primazia da razão. Essas ideias, como indica Reynoso (2008), foram a base para uma série de modificações no fazer antropológico clássico.

⁵⁰ O pós-estruturalismo nasce em um contexto teórico que valoriza a superação da história tradicional e dos grandes esquemas clássicos de interpretação da realidade social. Ele não é uma corrente intelectual no entendimento corriqueiro da expressão, visto que é interdisciplinar e caracteriza um movimento de pensamento. De modo geral, o termo é um rótulo construído para definir uma resposta filosófica distinta do estruturalismo, derivado da linguística de Ferdinand de Saussure (1857–1913) que influenciou Claude Lévi-Strauss (1908–2009) na antropologia, Louis Althusser (1918–1990) no marxismo, Jacques Lacan (1901–1981) e Jean Piaget (1896–1980) na psicologia e Roland Barthes (1915–1980) na literatura. O estruturalismo, por sua vez, baseou-se na tradição filosófica francesa e possui forte associação com a linguística, identificando o pensamento e o comportamento humano como produtos de estruturas inconscientes. Assim, no estruturalismo, as atividades humanas são constrangidas por estruturas mentais, linguísticas, econômicas que condicionam os indivíduos nelas inseridos (PETERS, 2000). Mas, se o pensamento e as maneiras de atuação são condicionados por pressupostos inconscientes, então o próprio estruturalismo é uma resposta lógica às estruturas presentes nas tradições científicas ocidentais, conforme o raciocínio pós-estrutural. Nesse sentido, não haveria nenhum ponto de vista reflexivo privilegiado, uma vez que todos eles foram elaborados dentro de um limite estrutural posto; o que estimula a crítica pós-estruturalista diante de definições absolutas que enfatizam a verdade sobre o mundo, já que a verdade está, antes, associada ao contexto histórico/estrutural de cada indivíduo (GIDDENS, 1999). Outro ponto de divergência entre estruturalismo e pós-estruturalismo é a relação que cada um dá para o referente (objeto real ou abstração) e seu signo (representação do referente). No pós-estruturalismo o significado deve ser considerado para além do significante, pois a construção da significação não se baseia na mera elaboração de um conceito para um objeto determinado, ela também depende daquilo que o objeto não é. Ou seja, os conceitos são construídos não apenas para associarem-se aos seus significantes, mas para indicarem o que não são. Assim, a significação de um referente não está presente em um único signo, visto que ela está ligada a uma cadeia marcada pela influência de outros signos (PETERS, 2000).

La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados con el auspicio del posmodernismo (por lo menos en los Estados Unidos) son trabajos de desconstrucción [...] lo que se desconstruye es, en general, el marco global, la ciencia social convencional, la antropología anterior al advenimiento del posmodernismo (REYNOSO, 2008, p.19).

Outro pós-estruturalista que colaborou com a crítica à antropologia clássica foi Jean Baudrillard (1929–2007). Questionando as ideias dos antropólogos vinculados ao marxismo estrutural, Baudrillard afirmava que as categorias do pensamento marxista são pouco eficazes para se estudar sociedades nativas, visto que elas não estão ligadas à lógica da economia política clássica. Assim, o autor propunha uma revisão metafísica dos conceitos do materialismo estreito no trato da suposta “cultura primitiva” (REYNOSO, 2008).

Enquanto movimento intelectual, o pós-modernismo antropológico não é unitário, mas, de modo geral, seus autores defendem a redefinição das prioridades analíticas. Nessa direção, Jean-François Lyotard (1924–1998) consegue expressividade quando, em meados de 1979, aponta a influência do pós-moderno no conhecimento das ditas sociedades ocidentais desenvolvidas, com transformações sociais e epistemológicas provocadas por crises nos discursos dominantes.

Para Lyotard (2002) pós-moderna é a visão incrédula acerca da razão científica enquanto instituição universalista dotada de princípios libertários. A ocorrência do nazismo e seus campos de concentração revelaram que era falsa a esperança depositada na razão como instrumento equalizador das diferenças sociais. Por isso,

El proyecto moderno e iluminista de la emancipación progresiva de la razón y la libertad está liquidado, destruido. [...] Ninguna explicación, ningún pensamiento, son capaces de situar a Auschwitz en la línea que conduce a la “emancipación” de la humanidad y al progreso acumulativo de la racionalidad (REYNOSO, 2008, p.24).

Lyotard, Baudrillard, Derrida, Foucault e outros ecoam sobre a antropologia pós-moderna a partir dos questionamentos realizados pelos autores norte-americanos referentes à autoridade etnográfica. Expressando parte da crise da disciplina nos anos 1970 e 1980, esses autores reavaliam os textos de etnografias clássicas da antropologia moderna em três direções centrais (CLIFFORD; MARCUS, 1991; REYNOSO, 2008).

A primeira não adota a cultura como objeto de análise principal, sendo seu foco a etnografia como elemento escrito. Propondo alternativas à redação etnográfica clássica, com críticas aos recursos retóricos usuais, a vertente é especialmente representada pelos seguintes textos: *Sobre la alegoría etnográfica* de James Clifford (1991), *Problemas de la etnografía*

contemporánea en el mundo moderno de George Marcus (1991) e *El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria* de Michael Fischer (1991). Partindo das contribuições de Clifford Geertz foi possível compreender as interpretações antropológicas como ficção, tomadas não no sentido de falsas ou ilusórias, mas como produtos construídos, elaborados pelo conhecimento de um pesquisador (REYNOSO, 2008).

O segundo grupo de antropólogos citado por Reynoso (2008) busca novas formas para a realização do trabalho de campo, com a reorientação dos pesquisadores a partir de práticas empíricas diferentes. A ideia central é a de que a etnografia deve valorizar o componente dialógico. Nesse rol de interesses estão as pesquisas de Paul Rabinow (1991), *Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología* e de Vincent Crapanzano (1991), *El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas*. Entre 1977 a 1982 um conjunto de etnografias experimentais foi feito com a intenção de valorizar as conversas entre o antropólogo e seu informante, focalizando as falas do segundo e não as meras observações silenciosas do primeiro. Com isso, a proposta dialógica visou a construção de etnografias a partir de relatos compartilhados e não como monólogos autoritários (CLIFFORD; MARCUS, 1991; REYNOSO, 2008).

Conforme Reynoso (2008), a terceira corrente definida pelos pós-modernos baseou-se não só na crítica epistemológica ao modo clássico da escrita antropológica, mas também à ciência em termos gerais. Tendo Michael Taussig⁵¹ – e seus livros *The devil and commodity fetishism in South America* e *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in the terror and healing* – como um de seus principais representantes, essa perspectiva analisa, entre outros pontos, rituais nativos como representações contra-hegemônicas que fogem aos padrões da razão iluminista, reconfigurando o imaginário social burguês.

Além de Taussig, Stephen Tyler (1991), em *Etnografía postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento*, foi outro a ressaltar que a antropologia não deveria se vincular exclusivamente às regras e tradições do discurso ocidental consagrado. Usando tais referenciais, os significados figurativos estariam presos à ideologia da ciência. Ou seja, as interpretações de povos “estranhos” – não europeus – teriam meramente o objetivo de enquadrá-los nos credos, termos e valores da própria razão moderna. Porém, “[...] la razón no es universal. Ella es relativa no a una forma a priori del pensamiento, sino a un discurso que forma el a priori cultural, sedimentado a partir del sentido común.” (REYNOSO, 2008, p.49).

⁵¹ Ver mais em Reynoso (2008, p.41).

A adesão às teses da antropologia pós-moderna não foi uma unanimidade na disciplina. A elaborada fundamentação de seus entusiastas não significou que tais ideias foram aceitas sem refutações. No que concerne à chamada crise da ciência, amplamente alardeada pelos pós-modernos, muitos autores contrários (O'MEARA, 1993; SANGREN, 1988) a esse argumento afirmam que a crise é anunciada, contraditoriamente, não de maneira revolucionária ou inovadora, mas insuflada por regras literárias consolidadas. Mantém-se, assim, o padrão analítico usual na afirmação da existência de uma suposta ruptura científica.

Outro ponto de questionamento em relação a esta fase pós-moderna da etnografia é o conflito sobre a legitimidade da autoridade do antropólogo. Pois,

[...] el análisis antropológico de la autoridad etnográfica debe especificar las condiciones de la producción y la reproducción de etnografía en la sociedad y en especial en las instituciones académicas, y no sólo en los textos. Y éste es el problema que la antropología posmoderna en general no aborda (REYNOSO, 2008, p.53).

Em contraposição à maioria dos autores das diversas áreas científicas, que buscam distanciar-se de suas análises a fim de proporcionar a elas neutralidade e objetividade, o antropólogo sempre marcou presença nos textos que escreveu, tratando seus dados de maneira peculiar. Ou seja, “Baseando a sua produção de conhecimento na experiência pessoal de uma outra cultura, a antropologia legitimou seus enunciados na fórmula: ‘eu estive lá, vi e, portanto, posso falar sobre o outro’.” (CALDEIRA, 1988, p.134).

Assim, conforme Caldeira (1988), a presença do antropólogo nos textos que escreve é ambígua, pois ele faz a mediação entre dois mundos culturais, o seu próprio e o investigado. Exige-se, simultaneamente, que o trabalho antropológico deve revelar-se com a experiência do pesquisador, como também ocultar-se dela, para que a objetividade seja garantida.

A tradição acadêmica estadunidense, ao elaborar suas críticas à antropologia clássica, afirma que os textos escritos por essa ciência, desde Malinowski até os anos de 1980, estão caracterizados, ao mesmo tempo, pela presença excessiva e insuficiente do antropólogo. Excessiva porque os antropólogos tendem a submeter a análise à sua própria voz, apagando as enunciações daqueles de quem fala. E insuficiente, pois falta o questionamento do pesquisador sobre seu trabalho e envolvimento no campo. Vale ressaltar que “Essa crítica realiza-se em um momento em que tanto o contexto em que se dá a pesquisa de campo, quanto as referências teóricas mudaram.” (CALDEIRA, 1988, p.135).

Assim, reforçando o que foi dito acima, no fim dos anos 1970, houve uma mudança no perfil da pesquisa de campo, antes realizada com populações tradicionais, nativas.

Atualmente, a etnografia também está envolvida com as sociedades complexas, com horizontes familiares e as chamadas minorias: mulheres, imigrantes, homossexuais, entre outras. Além disso, as relações de poder e hierarquia com as tradições coloniais se alteraram, permitindo o contato da antropologia com verdadeiras nações no curso de seu desenvolvimento histórico.

Outra transformação importante no trabalho antropológico está associada a questões epistemológicas. Novas teorias passam a ser construídas e, para além das representações sobre povos coloniais, a própria tarefa da representação é posta em revista.

Essas transformações no macrocontexto [da antropologia] têm levado ainda a uma mudança nos temas pesquisados e na maneira de encará-los. Os antropólogos contemporâneos se preocupam com transformações, com história, com sincretismo e encontros, com práxis e comunicação, e principalmente com relações de poder (CALDEIRA, 1988, p.136).

Conforme Reynoso (2008) e Caldeira (1988), no contexto da crítica pós-moderna da antropologia, a etnografia clássica é revisada. O modelo clássico é questionado em sua ideia de legitimidade do texto antropológico, a qual é alcançada por uma suposta autoridade etnográfica, atribuída aos antropólogos por eles próprios. Por muito tempo foi o método da observação participante que legitimava a atuação profissional do antropólogo. Mas,

Do mesmo modo que o antropólogo tem que se transformar ao entrar em uma outra cultura, ele tem que reelaborar a sua experiência ao sair dela, de modo a transformá-la em uma descrição objetiva (científica) da cultura como um todo. Esta reelaboração é inspirada por uma teoria da cultura específica (CALDEIRA, 1988, p.137).

Para os críticos pós-modernos é questionável a posição funcionalista dos antropólogos conceberem a cultura como uma unidade bem integrada, além do fato de terem que reelaborar, pretensamente de modo científico e objetivo, sua experiência no campo. Esses críticos perceberam que até a elaboração final dos textos, a vivência e a observação em campo era desperdiçada, ou uma experiência parcial em campo era exposta textualmente pelo antropólogo como algo integrado e coerente. “O que era interação vira descrição, como se as culturas fossem algo pronto para ser observado e descrito.” (CALDEIRA, 1988, p.138).

Logo, o que é expresso como sendo a cultura estudada é apenas uma reelaboração da experiência em campo orientada pela teoria. Portanto, o antropólogo usa técnicas para se portar em suas pesquisas de campo, coletando ele mesmo seus dados, mas os padrões científicos exigiam que o mesmo se distanciasse no momento de redigir o texto etnográfico.

Ou seja, “A experiência pessoal é evocada para legitimar os dados, mas é afastada para legitimar a análise.” (CALDEIRA, 1988, p.139).

É nesse cenário que a crítica pós-moderna propõe alternativas à pesquisa antropológica, dotando-a de novas formas de escrever sobre a cultura, formas que valorizem a interação e a reflexão sobre os procedimentos científicos do fazer antropológico, num processo de “[...] estranhamento da autoridade etnográfica clássica.” (CALDEIRA, 1988, p.141). Nesse sentido, as interpretações antropológicas precisam ser vistas como diálogos, negociações e expressões de trocas, indo além de uma abstração textualizada ou uma afirmação definitiva sobre a cultura do outro.

Nesse formato sugerido, o texto antropológico expõe diálogos e vozes que antes eram ocultadas ou só apareciam através da análise do antropólogo. Com isso, o pesquisador não se encontraria mais em uma posição privilegiada no que se refere à elaboração do conhecimento sobre o outro. “É por isso que se requer que o etnógrafo reproduza o mais possível em seus textos a sua experiência tal qual vivida no campo, e não tal qual foi reelaborada depois dele.” (CALDEIRA, 1988, p.142).

Assim, superando a proposta da etnografia clássica, o antropólogo não precisaria mais se ocultar em seus textos para ressaltar sua autoridade científica, mas se apresentaria dispersando na escrita essa autoridade junto das muitas vozes expressas no campo com quem dialogou. Nesse formato o próprio leitor não é mais alguém que se informa, mas um partícipe da formatação de sentido do texto.

A dimensão política também é um ponto fundamental da crítica pós-moderna acerca da antropologia e dos trabalhos etnográficos. Com posicionamentos críticos a respeito do colonialismo e das relações de poder existentes entre o pesquisador e seus informantes, esse novo modelo de elaboração textual também sugere que o antropólogo, em sua redação, disperse sua autoria entre as várias vozes que colaboraram na análise.

Assim, de acordo com Caldeira (1988), seria possível construir um parâmetro textual que adota a crítica e o posicionamento político, reenquadrando não só o texto, mas o próprio conhecimento do autor. Mas, para além da escolha de um padrão textual de escrita, acredita-se, aqui, que este tipo de crítica precisa questionar mais enfaticamente as diferentes relações de poder envolvidas na definição das verdades dos enunciados. Ou seja, é necessário adotar uma posição coerente no que concerne às condições de produção e divulgação do conhecimento, revelando as epistemologias e teorias como instrumentais elaborados historicamente em contextos políticos particulares.

No entanto,

O pós-modernismo em antropologia tem se caracterizado mais por um trabalho de desconstrução de textos etnográficos clássicos e de proposição de alternativas textuais do que pela produção de etnografias que levem em conta as novas regras, não só em relação ao texto, mas também à crítica cultural (CALDEIRA, 1988, p.145).

Nos objetivos da crítica pós-moderna, a ruptura com modos tradicionais da autoridade antropológica é um valor salutar. Se a presença excessiva do autor na antropologia clássica é questionada, espera-se também que esse autor apareça no texto, como um analista, um intelectual se posicionando politicamente, mas não interpretando o outro holisticamente e elaborando visões absolutas e completas sobre ele.

Assim,

[...] a crítica pós-moderna à antropologia terá sentido se, ao questionar a autoridade monológica do antropólogo, ao quebrar a sua condição de única voz ou voz totalmente dominante, criar condições para que sua presença se transforme em uma outra coisa, mas sem desaparecer. E essa outra coisa é [...] uma presença crítica, que não se furte a considerar a sua relatividade, a sua existência entre outras, mas que também não se furte a entrar no jogo de forças em que a pesquisa antropológica se faz para fornecer uma interpretação que se define em termos críticos e políticos (CALDEIRA, 1988, p.151).

Na antropologia pós-moderna existe, inequivocamente, uma reorientação à maneira clássica de elaboração das análises. Prevalece, agora, a revisão do modo como a etnografia conduziu a relação entre pesquisador e seus sujeitos. A antropologia contemporânea está reavaliando boa parte desses elementos de construção do saber antropológico, fundamentalmente a partir da crítica dos autores clássicos.

Portanto, a pós-modernidade em antropologia é uma maneira crítica de elaboração e condução da pesquisa etnográfica. É um modo analítico centrado na reelaboração dos preceitos convencionais do fazer antropológico. Nessa nova proposta prevalece a tentativa da dispersão e o compartilhamento da autoridade do estudioso, o qual não coloca o seu saber e sua interpretação como um fato absoluto e inquestionável.

A criação de novas regras e princípios epistemológicos é central para a elaboração de análises menos pretensiosas e realistas, baseadas na apresentação fidedigna de diálogos e interações experimentados em campo. Além disso, a postura pós-moderna questiona a tentativa de eleger a razão científica como um dado universalmente legitimado.

Já para a sociologia, a pós-modernidade é uma reflexão sobre as condições sócio-históricas modernas. Reflete, portanto, a emergência, ainda que incompleta e sutil, de novas

relações sociais derivadas de alterações nos modos de vida ocidentais. Além disso, esse movimento questiona a narrativa científica moderna, que teria descumprido sua proposta de tornar o mundo um local seguro.

Mesmo com as ressalvas à sua eficiência metodológica (GIDDENS, 1991; HABERMAS, 2000; O'MEARA, 1993; SANGREN, 1988), a perspectiva pós-moderna abriu espaço para novas discussões no pensamento social. Esse caminho vem sendo, desde então, aprimorado por autores dispostos a construir teorias diferenciadas. Esse movimento também deu base para a antropologia e a sociologia revisarem suas metodologias, permitindo o surgimento de construções teóricas alternativas.

Esta pesquisa entende que a ciência vem se transformando, em função das mudanças na modernidade e pelo acúmulo de conhecimento já produzido. Boa parte das novas reflexões está interessada em tornar o saber científico mais palpável, mais próximo do cotidiano dos grupos sociais, como uma resposta aos seus anseios e preocupações. Esse processo é problematizado pelo conjunto das ciências sociais e, hoje, também é considerado por autores que foram historicamente subalternizados e agora reivindicam o potencial de suas capacidades interpretativas, questionando a hierarquização da ciência em termos da imposição colonial.

Em meio à transição ou à emergência de novos modelos de organização social, são construídas análises críticas atentas à revisão dos parâmetros científicos convencionais, apresentando alternativas teóricas interessadas em romper com a imposição e os privilégios de determinados espaços de saber. É nesse sentido que a própria modernidade é posta em perspectiva, mediante o fenômeno social da colonialidade, que elege a “descoberta” das Américas como fato central à ascensão e consolidação do mundo moderno.

4 A COLONIALIDADE COMO CONTRAPONTO À MODERNIDADE: A PROPOSTA DO PENSAMENTO LIMINAR

*“Eram três as caravelas que chegaram d'além-mar
e a terra chamou-se América. Por ventura? Por azar?
Não sabia o que fazia, não, Dom Cristóvão, capitão
trazia, em vão, Cristo no nome e, em nome d'Ele, o canhão
Pois vindo a mando do Senhor, e de outros reis que juntos reinam mais
Bombas, velas não são asas brancas da pomba da paz.*

*Eram só três caravelas e valeram mais que um mar
Quanto aos índios que mataram... Ah! Ninguém pôde contar
Quando esses homens fizeram o mundo novo e bem maior,
por onde andavam nossos deuses com seus Andes, seu condor?*

*Que tal a civilização cristã e ocidental
deploro esta herança na língua que me deram eles, afinal
Diz, América – que és nossa só porque hoje assim se crê:
Há motivos para festa? Quinhentos anos de quê?”
(Belchior, Eduardo Larbanois, Mário Carrero)*

A cronologia do paradigma moderno não é um consenso entre os cientistas sociais, tampouco a universalidade das explicações que o reforçam enquanto um fenômeno europeu ou ocidental. Existem outras formas analíticas de interpretação da modernidade que valorizam a atuação dos povos colonizados como um dado central e constitutivo das premissas modernas (MIGNOLO, 2003b, 2010; QUIJANO, 2005, 2009; SAID, 2007; SPIVAK, 2010).

Ou seja, é possível conceber “[...] que la modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo sino que está constituido en una relación dialéctica con la alteridad no-europea” (MIGNOLO, 2010, p.28). Ao trabalhar com essa perspectiva, evidencia-se que o colonialismo, enquanto regime político, foi decisivo à constituição da modernidade e à criação de um sistema mundial⁵² baseado na colonialidade (MIGNOLO, 2003b, 2010; QUIJANO, 2005, 2009).

Esses estudos apontam que o mundo moderno surgiu em razão da própria colonização e não das Revoluções Europeias, pois ela inaugurou um conjunto de relações sociais

⁵² A teoria do sistema-mundo é uma decorrência do crescimento do capitalismo como modo de produção de alcance mundial. Sua ampliação estimulou uma divisão internacional do trabalho, com a criação de países considerados centrais, semiperiféricos e periféricos, em razão do grau de desenvolvimentos de suas condições econômicas. Esta reflexão também está ancorada em três circunstâncias: a ampliação da dimensão geográfica do mundo, com o estabelecimento de um zoneamento classificatório que abrange qualquer país; a criação de métodos para o controle do trabalho e da produção, como a supervisão, as metas e a cronometragem; além do estabelecimento de princípios burocráticos e estatais nos chamados países centrais como instrumentos de regulamentação da economia mundial (WALLERSTEIN, 1974a,b).

inteiramente novas, enquanto as transformações geradas pelas Revoluções estavam inevitavelmente vinculadas a um passado arraigado e difícil de encerrar. Assim, nessa perspectiva, foi o “descobrimento” das Américas que modificou intensamente a ordem mundial, despertando a gênese da modernidade mediante suas práticas colonialistas (MIGNOLO, 2003b).

Dentro da tradição intelectual latino-americana, o peruano Aníbal Quijano⁵³ (1928–2018) foi um dos primeiros a definir a expressão colonialidade. Para ele, o avanço do capitalismo, enquanto modelo econômico da modernidade, só pode ser compreendido com a consideração dos regimes coloniais. Sendo assim, o próprio paradigma moderno se sustenta pela colonialidade, que é representada, em última instância, pela construção de um mundo dependente da ordem eurocentrada.

Para mostrar que o contato colonial foi esquecido enquanto ocorrência enunciativa da condição histórica e epistemológica da modernidade ocidental, Quijano (2009) trabalha com o conceito de colonialidade adensando nele a dimensão do poder. Considerando que as relações modernas/coloniais são assimétricas do ponto de vista material e intersubjetivo, impondo

⁵³ Nascido na cidade peruana de Yanama, o sociólogo e ativista político Aníbal Quijano foi professor universitário nos Estados Unidos. Também lecionou e trabalhou como pesquisador na Bolívia, Chile, México e Peru. Foi preso algumas vezes no fim dos anos 1940 e nas décadas de 1950 e 1960, durante o regime militar peruano. Em 1974 viveu no México como exilado, pois foi expulso de seu país por atuar contra a ditadura. De modo independente, dedicou-se à leitura socialista e revolucionária de Marx (1818–1883), Lênin (1870–1924) e Trotsky (1879–1940) e engajou-se na luta popular dos trabalhadores como crítico à chamada democracia burguesa e seus princípios demagógicos e contraditórios. Foi um dos fundadores e o primeiro diretor da revista peruana *Sociedade e Política*, envolvida com a publicação de textos em prol da ação política e revolucionária, encabeçada pelos movimentos sociais em desfavor dos governos militares e das amarras do capitalismo internacional. Para Quijano, as experiências históricas concretas estão em descompasso com a elaboração do imaginário crítico histórico, pois elas se vincularam às deliberações da exploração capitalista e não às ponderações críticas que reivindicam a autonomia dos sujeitos individuais e coletivos. Ao longo de sua trajetória intelectual e acadêmica, dedicou-se à compreensão da realidade sócio-histórica latino-americana, fundamentalmente a partir dos seguintes temas: teoria da dependência; identidade e heterogeneidade étnico-racial; movimentos indígenas andinos; Estado, democracia e modernidade; globalização e neoliberalismo; eurocentrismo e colonialidade. Uma das maiores contribuições de Quijano ao pensamento social é sua análise sobre a colonialidade, que repercute não só entre os autores latino-americanos, como Enrique Dussel e Rita Laura Segato, mas também entre pesquisadores estrangeiros, como Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos e Immanuel Wallerstein. Além deles, segundo Segato (2013), um dos principais divulgadores de suas ideias no universo acadêmico é Walter Mignolo. Quijano teve a preocupação de desenvolver conceitos novos que abordassem a especificidade da experiência histórica e social da América Latina, questionando a tradição epistemológica eurocêntrica. Sua proposta teórica sofreu influência e é, de certa forma, um complemento à obra do também peruano José Carlos Mariátegui (1894–1930), o qual, para Quijano, deve ser valorizado por sua autonomia intelectual. Mariátegui construiu análises em oposição ao eurocentrismo, produzindo racionalidades alternativas às opções apresentadas pela crítica científica europeia, apresentando outros caminhos à emancipação e revolução social. Nesse sentido, ao estudar a modernidade, Quijano a compreende como um conjunto amplo de transformações percebidas em todo o mundo a partir do século XVI, que foi conduzido hegemonicamente por um padrão europeu e trouxe a racionalização das práticas sociais. Nessa racionalidade favoreceu-se a razão burguesa capitalista colonial, em detrimento das promessas de igualdade, fraternidade e liberdade, fato que sugere a necessidade de resgatar racionalidades que sejam diversas às falas acadêmicas eurocentradas (SEGATO, 2013; TEVES, 2002).

hierarquias aos grupos sociais, a colonialidade do poder⁵⁴ torna-se um fenômeno atual, por ser intrínseco à modernidade capitalista e por reforçar o peso das práticas coloniais presentes na contemporaneidade.

Para ele, os processos de independência coloniais não aconteceram com a concomitante descolonização das práticas sociais, políticas e intelectuais, de modo que a colonialidade do poder institucionalizou-se de outras formas e, mesmo com o fim formal das colônias, ela permeia as relações político-econômicas, socioculturais e científicas em todo o globo.

O conceito de Quijano (2009) pode ser compreendido, portanto, como uma das bases do modo de produção capitalista, criando mecanismos de maior ou menor vinculação ao poder econômico a partir de critérios étnicos específicos e por meio de circunstâncias espaciais e geográficas. Classificando a população mundial por elementos raciais, que impactam nas esferas materiais e subjetivas das experiências sociais, a colonialidade do poder foi construindo identidades societais que dividem as comunidades em brancas, negras, índias e mestiças, distribuindo a força capitalista em regiões geoculturais também particulares: Europa, América, África, Extremo Oriente (Ásia).

Dentro dessa perspectiva cognitiva,

[...] a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançado 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 (QUIJANO, 2009, p.75).

Assim, classificar os indivíduos nas relações de poder tendo por base suas características biológicas ou suas posições geográficas é um dado constitutivo da colonialidade do poder e um princípio estruturante do capitalismo, fato que precisa ser exposto como construção impositiva da modernidade/colonialidade e não como elemento natural e intrínseco à formação de sociedades desenvolvidas ou subdesenvolvidas por simples fatores econômicos.

⁵⁴ A colonialidade do poder é definida por um padrão global de poder iniciado com a colonização europeia nas Américas que instituiu o regime de dominação colonial e o mercado capitalista mundial, subordinando a construção de subjetividades e o desenvolvimento econômico às referências dos modelos socioculturais da Europa. Portanto, uma das consequências da colonialidade do poder é a formação de um aparato classificatório do conhecimento que implica na eleição de determinados valores como superiores, por isso, eles são tidos como coerentes, adequados e corretos e são impostos em desconsideração aos demais sistemas sociais. Com isso, algumas (poucas) vozes descrevem unilateralmente o que compreendem ser o curso histórico do mundo e todas as outras são impedidas de argumentar nesse mesmo processo, embora dele façam parte (QUIJANO, 2009).

“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.” (QUIJANO, 2009, p.107) Por isso, apresentar o contraponto à perspectiva colonial do poder no mundo capitalista é fundamental, para evidenciar o quanto a subalternização de determinados grupos é um processo histórico de manutenção da exploração econômica e sociocultural de algumas populações sobre as demais.

Especialmente após a Segunda Guerra Mundial (1939–1945), conforme Quijano (2009), as regiões dominadas e dependentes da economia capitalista vão se insurgindo contra esses argumentos eurocentristas. Elas começam a reivindicar suas posições intelectuais, denunciando os impactos da colonialidade do poder na consolidação de uma estrutura de conhecimento que não está aberta à diversidade cognitiva do mundo.

Além disso, as sociedades historicamente inferiorizadas começam a problematizar sobre os processos que impedem ou dificultam-nas de obter algum êxito na disputa pelo desenvolvimento; já que os países capitalistas majoritários se consolidaram nessa posição fundamentalmente em função da exploração de suas antigas colônias, as quais, após a independência, tornaram-se países economicamente dependentes.

Logo, “Os grupos dominantes das ‘raças’ não-‘brancas’ foram obrigados a ser tributários, ou seja, intermediários na cadeia de transferência de valores e de riquezas da ‘periferia colonial para o ‘eurocentro’” (QUIJANO, 2009, p.108), fato que criou uma estrutura de obtenção de ganhos financeiros a partir do trabalho e das riquezas naturais/minerais coloniais. Ou seja,

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, [...] 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 ‘Oceania’. Isso facilitou a ‘naturalização’ do controlo 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 (QUIJANO, 2009, p.108).

Dessa forma, o capitalismo se avolumou e, de modo indissociável, deu à modernidade uma ordem pautada na colonialidade do poder. Os territórios que hoje são chamados de periféricos acabam vinculando-se à divisão internacional do trabalho em posições desfavoráveis em razão da permanência da colonialidade, que prioriza o trabalho dos brancos

de países supostamente centrais e marginaliza as atividades daqueles que estão fora de tais características.

Logo, o antigo poder colonial continua classificando (valorizando ou subjulgando) os grupos sociais. Agora ele não dispõe da posse institucional dos territórios, como no período em que a dominação das colônias era considerada legal, ainda que moralmente questionável. Mas permanece conferindo aos países mundo afora posições majoritárias/hegemônicas ou subalternas/inferiores, calculadas através de seus graus de influência na lógica capitalista, na produção do conhecimento científico, na capacidade bélica, na divulgação atrativa de um estilo de vida moderno e supostamente exitoso ou no potencial de intervenção na política mundial.

Diante disso,

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder [...]. 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 (QUIJANO, 2009 p.113-4).

Nesse sentido, a avaliação mais coerente dos preceitos capitalistas modernos deve “ultrapassar a linearidade no mapeamento geoistórico da modernidade ocidental” (MIGNOLO, 2003b, p.11), mostrando outros aspectos que são válidos à apreensão do moderno; como a consideração das colonizações enquanto processos que constituíram a modernidade decisivamente. Ou seja, enquanto o discurso hegemônico ressalta que a vida moderna foi iniciada com as Revoluções Europeias, o pensamento liminar ou fronteiro⁵⁵ sugere que ela teve início com a formação das colônias. Sendo assim, “a conexão do Mediterrâneo com o Atlântico através de um novo circuito comercial, no século 16, lança as fundações tanto da modernidade como da colonialidade.” (MIGNOLO, 2003b, p.81).

Logo, a Espanha representaria o início da modernidade na Europa e da colonialidade em terras não europeias, já que foi pioneira nas navegações expansionistas e comerciais. Ainda assim, no século XVI, África e América eram tidas como extensões da Europa, pois a

⁵⁵ A expressão concentra variados saberes derivados da subalternidade colonial que, quando reunidos, formam o chamado pensamento liminar ou fronteiro. Esse pensamento emerge de locais que tradicionalmente foram desprezados enquanto espaços de reflexão e, justamente por isso, representa um desvio daquilo que convencionalmente foi considerado como a ciência clássica. Essa crítica é especialmente realizada por autores do Sul, pensando no conhecimento como geopolítica, mas também por autores da periferia da modernidade europeia numa verdadeira crítica eurocêntrica ao eurocentrismo. Logo, está surgindo um pensamento fronteiro embasado em vozes silenciadas por anos de domínio colonial. Para o exercício dessa proposta epistemológica não existem lugares privilegiados de enunciação, pois ela surge de histórias locais contra-hegemônicas interessadas na descolonização do saber e na emancipação do gênero humano (MIGNOLO, 2003a, 2003b; QUIJANO, 2005; SPIVAK, 2010).

oposição Ocidente-Oriente já estava consolidada e os territórios colonizados eram vinculados à imagem ocidental, ainda que parcialmente presas ao exotismo. É por essa razão que as terras “descobertas” receberam, inicialmente, o título de Índias Ocidentais, numa clara oposição à Ásia e ao Oriente como um todo, relegados pelos europeus à condição de outro na geoistória do mundo.

Para os intelectuais do Ocidente, o outro sempre foi representado pelo Oriente, de modo que o próprio Ocidente não enxergava a alteridade em si mesmo. Por isso, as colônias ocidentais eram caracterizadas pela diferença colonial⁵⁶, eram vistas como o extremo Ocidente e não sua alteridade absoluta, que, afinal, era simbolizada pelo Oriente.

“A América Latina foi a primeira periferia da Europa moderna e [...] o conceito de modernidade criado após o Iluminismo obscurecia o papel da periferia ibérica da própria Europa, e particularmente da Espanha, em sua formação.” (MIGNOLO, 2003b, p.88). Por isso é tão relevante realçar a colonialidade enquanto um processo decisivo à formação e consolidação do mundo moderno. São as Índias Ocidentais (e depois as Américas) que representam a experiência colonial mais significativa da Europa, não há Europa moderna sem suas colônias americanas. Se não há orientalismo sem o ocidentalismo⁵⁷, também não há modernidade sem colonialidade.

Além disso, desconsiderar a “descoberta” das Américas enquanto um evento decisivo à constituição do capitalismo é equivocado. Ou seja, as Américas não foram simplesmente inseridas na economia capitalista, pois ela própria não se constituiria como modo de produção dominante sem os negócios e mercados criados a partir das Américas (QUIJANO, 2009). “Um exemplo é suficiente para sustentar o argumento: entre 1531 e 1600 no mínimo 155.000 quilos de ouro e 16.985.000 quilos de prata entraram legalmente na Espanha; a quantidade ilegal, evidentemente, não pode ser calculada.” (MIGNOLO, 2003b, p.90).

⁵⁶ A diferença colonial é representada, simultaneamente, por espaços concretos (mediante regras econômicas e deliberações políticas) e imaginários (através da transmissão de formas de reflexão e simbolismos culturais), nos quais há o confronto de dois modelos de organização social distintos. Esse confronto ocorre quando projetos globais são impostos a determinadas sociedades, que se adaptam a eles ou os recusam de pronto. É nessa disputa que surge a diferença colonial, realçada pela possibilidade do conflito entre duas realidades sociais particulares, gerando embate e rejeição ou assimilação dos valores transmitidos de um contexto cultural a outro. Ela também está presente na visão autoritária e dominadora do colonizador diante do colonizado, que compreende as diferenças entre eles não como provenientes da diversidade cultural, mas derivadas de critérios que hierarquizam os grupos humanos em termos de superioridade e inferioridade. Por isso, a “[...] colonialidade do poder pressupõe a diferença colonial como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos.” (MIGNOLO, 2003b, p.40).

⁵⁷ O Oriente não é meramente um espaço geográfico determinado, ele também é uma construção social (política, cultural e ideológica) feita pelo Ocidente. Assim, o orientalismo é a representação do Oriente através do imaginário ocidental (ocidentalismo), que considera as diversas sociedades a leste da Europa como exóticas e inferiores (SAID, 2007).

Logo, a formação do mundo enquanto um sistema mundial, definido por partes integradas e reciprocamente influenciáveis, nasceu ainda no século XVI, com o circuito comercial Atlântico. Mas, “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’” (QUIJANO, 2009, p.107).

Concluindo que a colonialidade e a modernidade não podem ser entendidas separadamente, como se fossem fenômenos distintos, é coerente ampliar o conceito de moderno para o de sistema mundial colonial/moderno. Assim, esse sistema é instaurado e se integra por meio das relações estabelecidas entre colonizadores e colonizados, de modo que a própria modernidade foi se estruturando a partir da experiência colonial. Por isso, argumentar em direção a um pensamento liminar pressupõe criticar a linearidade da modernidade, de modo que é fundamental lançar luz aos processos locais e específicos, aos conflitos internos e externos que ocorreram entre as diferentes partes que compõem o mundo moderno/colonial.

Ampliando a visão de sistema mundial, associando a ela as vertentes colonial/moderno, é possível enxergar o paradigma moderno para além de suas práticas tipicamente europeias. Logo, uma crítica eficaz desse processo não pode ser desenvolvida apenas em premissas internas à própria modernidade, sendo indispensável destacar os impactos da colonialidade a partir das vozes dos colonizados.

Por essa razão, é fundamental alargar a ideia de fronteira, destacando que o sistema mundial colonial/moderno constrói limites simbólicos que vão além das barreiras físicas e geográficas. Por isso, existem os que participam e os são aliados do processo de modernização (MIGNOLO, 2003b).

Essa demarcação de oposições é fruto de uma construção histórica, política e epistemológica, e não de uma demarcação fixa e definitiva. Os países hegemônicos são, a todo tempo, permeados pelos países não hegemônicos, ou seja, eles não vivem entre antagonismos absolutos, já que a imagem de um só pode ser elaborada à luz do outro, ambos são partícipes da construção social da modernidade e da colonialidade. Portanto, não há como desconsiderar os “[...] países marginais onde os hábitos e costumes ocidentais se embaçam, misturando-se com outros, não ocidentais” (MIGNOLO, 2003b, p.63).

Dentro desse sistema mundial colonial/moderno, o ocidentalismo é a figura dominante, apregoando sua alteridade ao orientalismo, reivindicando para si mesmo a condição de ser, já que o outro é simbolizado pelo Oriente, como dito acima.

A expressão pós-ocidentalismo aparece como uma alternativa à pós-modernidade, já que as análises pós-modernas e de desconstrução estão “[...] inseridas no imaginário do mundo moderno, críticos dele, mas cegos para a diferença colonial” (MIGNOLO, 2003b, p.67). Ou seja, a pós-modernidade seria uma crítica moderna da modernidade.

Como o pensamento liminar é o dado de apoio destas reflexões, é compreensível a busca por conceitos que ampliem as epistemologias convencionais, através de uma nova dimensão crítica. Por isso, as ressalvas à pós-modernidade endossam essa tendência de trabalhar com fundamentos críticos que superem a perspectiva padrão das teorias críticas e que apresentem a colonialidade como uma realidade. Assim, “A crítica moderna da modernidade (pós-modernidade) é uma prática necessária, mas que termina onde começam as diferenças coloniais. As diferenças coloniais do planeta são a morada onde habita a epistemologia liminar.” (MIGNOLO, 2003b, p.66).

Para retirar essa mordaza e expor aquilo que os discursos majoritários ignoram – a diferença colonial –, é necessário trabalhar com categorias conceituais diferentes. O “pós” simboliza, em alguns autores⁵⁸, outra face de uma mesma moeda, uma espécie de reorganização dos pilares que estruturam determinada configuração histórica. A pós-colonialidade, por exemplo, ressalta que a colonialidade não acabou, ao mesmo tempo em que mudaram as formas de colonialismo.

A escolha pelo pós-ocidentalismo, pelo pós-colonialismo ou pela pós-modernidade está vinculada à especificidade das análises críticas e é condicionada pelas histórias locais específicas de seus entusiastas, ou seja,

[...] a pós-modernidade é o discurso da contramodernidade emergindo dos centros metropolitanos e colônias [...] enquanto a pós-colonialidade é o discurso da contramodernidade emergindo das colônias [...] onde a colonialidade do poder persistiu como uma brutalidade particular (MIGNOLO, 2003b, p.144).

Ainda assim, a pós-modernidade não é uma discussão teórica restrita à Europa ou aos Estados Unidos, ela também está presente nas modernidades periféricas (SANTOS, 2004). Do mesmo modo, o pós-ocidentalismo e a pós-colonialidade são fenômenos transnacionais. “O pós-modernismo e o pós-ocidentalismo/colonialismo são processos alternativos de oposição à modernidade por parte de diferentes heranças coloniais e em diferentes situações nacionais ou neocoloniais.” (MIGNOLO, 2003b, p.155).

⁵⁸ Ver mais em BECK (2010); MIGNOLO (2003b).

Se a compreensão da modernidade passa pela colonialidade e o entendimento da colonialidade requer a revisão da modernidade, “[...] o pós-moderno e o pós-colonial são duas faces da mesma moeda, situando construções imaginárias e *loci* de enunciação em diferentes aspectos da modernidade, da colonização e da ordem mundial imperial.” (MIGNOLO, 2003b, p.277).

Para Mignolo (2003), o pós-ocidentalismo é o elo que aproxima todas essas tendências teóricas, ao considerar a enorme variedade de histórias locais em contraponto ao universalismo de uma história única para a humanidade, tradicionalmente vinculada ao eurocentrismo, contada pelo lado ocidental do hemisfério Norte. Assim,

O pós-ocidentalismo poderia ajudar a ultrapassar a dicotomia pós-moderno/pós-colonial, o que parece uma reinscrição da dicotomia clássica entre os fragmentos das instituições marginais europeias e as ruínas das antigas civilizações mesoamericanas e andinas (MIGNOLO, 2003b, p.277).

Ao longo do tempo, os saberes ameríndios e orientais foram vistos como objetos que deveriam ser estudados e descritos e não como epistemologias válidas e legítimas. “Paradoxalmente, o que foi no século 16 um objeto colonial de descrição (as Américas) tornou-se no século 20 uma localização geoistórica central para a produção de conhecimentos.” (MIGNOLO, 2003b, p.136).

Essa reorganização da geopolítica do conhecimento tem duas bases. A primeira parte dos próprios saberes subalternos para fazer a crítica da subalternidade. A segunda é a formação do pensamento liminar preocupado em refletir sobre a tradição epistemológica ocidental da ciência. Ambas são decorrentes dos efeitos da colonialidade sobre o mundo, ou seja, surgem como resposta à diferença colonial e suas práticas. Atualmente, as reflexões construídas em territórios colonizados estão ganhando espaço e formando um conjunto de saberes específico. Assim,

[...] a pós-colonialidade (e seus equivalentes) é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do “sistema mundial moderno” e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geoistóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos (MIGNOLO, 2003b, p.136).

A expressão pós-colonial é dúbia, ao realçar a expansão colonial e, ao mesmo tempo, tratar da descolonização. Ainda que o termo apresente falhas, muito em função de se prender à herança colonial e à influência das doutrinas teóricas majoritárias, ele também promove uma alteração nas elaborações intelectuais. Ou seja, os estudos pós-coloniais, inequivocamente,

colaboram para a formação de discursos emergentes, através da articulação de racionalidades subalternizadas. Assim, mesmo com afinidades com os instrumentais da razão colonial, ele é uma variante válida do pensamento crítico subalterno.

Para superar essas questões, Mignolo (2003b) distingue teoria pós-colonial de teorização pós-colonial. A primeira está mais próxima das convenções capitalistas que transformam as análises acadêmicas em mercadorias. A segunda representa melhor a razão liminar, pois abrange críticas à imposição colonial no pensamento subalterno.

A teorização pós-colonial, enquanto ação específica da razão subalterna, coexiste com o próprio colonialismo como uma caminhada e um esforço contínuos em direção à autonomia e à libertação em todas as esferas da vida, da economia à religião, da língua à educação, das memórias à ordem espacial (MIGNOLO, 2003b, p.146).

Pós-colonial, portanto, representa mais uma crítica anticolonial que uma temporalidade posterior à colonialidade. A expressão participa de uma tendência teórica mais ampla, que encara a diversidade enquanto projeto universal, abrangendo o conjunto de epistemologias liminares. Em síntese, o pós-colonialismo e o pós-ocidentalismo promovem a descentralização das práticas teóricas pós-modernas, destacando a capacidade argumentativa da razão subalterna e colonial.

Debater essas questões justifica-se para expor e reafirmar a extensão da colonialidade, que não se resume ao período colonial. Considerando essa amplitude, é possível notar que o colonialismo sempre impactou, entre outros setores, nas relações étnicas, no trabalho, e no conhecimento dos povos colonizados.

No que diz respeito ao trabalho, os ameríndios ficaram sob a tutela dos colonizadores e foram forçados a trabalhar e, em muitos casos, foram escravizados como os negros, já que ambos eram vistos como alvos de uma missão civilizadora. Ou seja, as nações colonizadoras acreditavam que eram obrigadas a transmitir seus princípios aos escravos e povos colonizados, com a prerrogativa de levar a eles conhecimentos úteis e válidos ao seu desenvolvimento; e o trabalho era visto como um meio de socializá-los dentro dos princípios econômicos europeus. Nas relações raciais, as múltiplas identidades negras e indígenas foram homogeneizadas, sem o devido cuidado com a diversidade étnica e cultural das populações colonizadas. Já no conhecimento, os saberes dos grupos colonizados foram subalternizados e desvalorizados enquanto formas autênticas de reflexão.

Associando a colonialidade à presente fase do capitalismo, ou seja, na atual organização geoeconômica do mundo, fica evidente que a colonialidade persiste com relações

de subordinação e dependência. Essa dependência se desdobra em muitos eixos e permanece afetando o trabalho, as questões étnicas e o conhecimento.

Nas antigas colônias, setores profissionais são subvalorizados e contratados pelos países centrais através da terceirização da força de trabalho, mecanismo utilizado para o pagamento de salários mais baixos para a execução de determinada atividade produtiva. Do ponto de vista intelectual, a colonialidade perdura na tendência imperialista de afirmação de determinadas tradições epistemológicas em detrimento do saber vindo do Sul. E nos aspectos étnicos, a herança colonial escravocrata resiste na reprodução do preconceito racial, além da demarcação de uma pobreza essencialmente negra, que se sustenta pela ausência de políticas inclusivas eficientes. No concernente à questão indígena, perdura um precário sistema de proteção das tradições, da saúde e dos territórios da população nativa.

O fenômeno social da colonialidade, portanto, torna-se um mecanismo de classificação social do mundo capitalista moderno contemporâneo, baseando-se, atualmente, “[...] no discurso do neoliberalismo⁵⁹ como um novo processo civilizador impulsionado pelo mercado e pelas corporações transnacionais.” (MIGNOLO, 2003b, p.49).

Logo, a diferença colonial está intrínseca ao projeto moderno, embora ele tenha se afirmado sem destacá-la. A colonialidade se torna uma expressão oculta da modernidade justamente por ser um mecanismo político, econômico e social de estrangulamento das autonomias locais por forças modernas predominantes. Ou seja, o saber hegemônico não divulga suas práticas de constrangimento de outras formas de conhecimento, ele apenas se afirma como o conteúdo legítimo.

Assim, cabe àqueles que são inferiorizados a luta pelo fim da diferença colonial, ultrapassando os limites econômicos e epistemológicos que lhes são impostos. Uma das formas de superar essas barreiras é expandindo a compreensão da modernidade, destacando sua inegável face colonial que insiste em existir mesmo após o fim do colonialismo.

O pensamento liminar caminha nessa direção, revelando que

A modernidade é ao mesmo tempo a consolidação do império e das nações-impérios da Europa, um discurso construindo a ideia de ocidentalismo, a subjugação de povos e de culturas e também os contradiscursos e movimentos sociais que resistem ao expansionismo euro-americano. Assim, [...] a modernidade consiste tanto na consolidação da história europeia (projeto global) quanto nas vozes críticas silenciadas das colônias periféricas (histórias locais) (MIGNOLO, 2003b, p.155).

⁵⁹ O neoliberalismo é uma derivação contemporânea do liberalismo clássico, doutrina política que prega a liberdade econômica, diante da livre concorrência no mercado. Além disso, o neoliberalismo propõe a reduzida ou quase nula intervenção do Estado na economia, acreditando que ele deve atuar, apenas, em áreas estratégicas e indispensáveis.

Essas considerações sobre a colonialidade são parte de um conjunto maior de construções reflexivas alternativas e críticas à modernidade e suas diretrizes científicas tradicionais. Santos e Mignolo, autores centrais do estudo, também estão interessados em repensar a modernidade e suas regras epistemológicas, construindo outras maneiras de afirmação do conhecimento, menos preocupadas com a neutralidade, a objetividade e a universalidade, e mais aptas a destacar saberes historicamente localizados. A proposta dos dois, como se verá a seguir, pode transformar o discurso científico em uma ferramenta edificante e engajada, pouco hegemônica e descritiva de realidades singulares.

5 A ALTERNATIVA DOS DISCURSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS: DA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA À CONSTRUÇÃO DE PARADIGMAS OUTROS

*“O nordeste sentado na esquina do mapa, olvidado
De los Reyes del mundo en un siglo de luces
Se mira no Atlântico: Américas, Áfricas
Índios, pobres e jovens, tudo um negro blues*

*A dor do Nordeste, a cor do Nordeste
Deste e del outro que homem não vê
Las venas abiertas de Latino-América:
Mil poetas, primatas que abraçam o E.T.”
(Belchior)*

Boaventura de Sousa Santos e Walter Mignolo possuem interesses analíticos semelhantes, embora algumas divergências possam ser identificadas entre suas respectivas problematizações. O autor português escreve a partir da perspectiva paradigmática, a qual, segundo ele, encontra-se em uma acentuada transição epistemológica e social (ou societal, conforme sua própria caracterização). O argentino, de outro modo, evita balizar suas reflexões em paradigmas convencionais, pois acredita que eles são correspondentes aos esquemas teóricos hegemônicos, alvos de sua crítica metodológica. Ao invés de identificar paradigmas contemporâneos em emersão, como faz Santos, Mignolo propõe construir paradigmas outros⁶⁰, enfatizando a necessidade de se desprender epistemicamente das regras científicas modernas, que historicamente se sustentam em grandes esquemas teóricos de cunho universal e paradigmático.

Além disso, os autores estão fortemente preocupados com a questão da modernidade, identificando-a enquanto um fenômeno que, embora reivindique uma condição totalizante e global, possui roupagens claramente ocidentais e eurocentradas. Por isso, para ambos, o projeto moderno é limitado, sua abrangência é pouco capaz de traduzir a variabilidade das inúmeras experiências sociais mundo afora.

Sendo assim, Santos e Mignolo avaliam a importância de incluir à compreensão da modernidade seu lado colonial; revelando os conceitos de colonialismo e colonialidade enquanto fenômenos que resistem à atual lógica social do capitalismo, participando dela como agentes indispensáveis à sua manutenção e reprodução.

⁶⁰ Avançar à página 125.

Abaixo, apresenta-se parte dos esquemas conceituais de cada um dos autores, enfatizando que suas contribuições intelectuais ao pensamento social são muito maiores que o esforço de síntese praticado nesta tese.

5.1 BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

*“Nós somos uns pobres diabos sul-americanos
Os derradeiros moicanos
Uns brancos de alma negra
des masques cubistes, africaines, decor
Uns pretos no branco e uns brancos no preto
americanamente bicor
Uns barrocos, baianos do sul
com tudo sutil e sensual
De terno de linho, chapéu de palhinha
belos como Dorival*

*Verão (do verbo ver) o verão (estação)
que, quem vier, viverá
Dans les tristes tropiques, dans les beaux pays de lá bás
E nesses Brasis - um Paris Tropical
le maracatu atomique
Dans l'esprit de la danse une chance!
Vive la France antarctique!”
(Belchior, Moraes Moreira)*

Boaventura de Sousa Santos se destaca pela quantidade elevada de publicações e pela preocupação com temas como a globalização, a democracia, os Direitos Humanos e a construção de epistemologias derivadas de pensamentos contra-hegemônicos, oriundos do Sul. Atualmente, além de professor catedrático jubilado da Universidade de Coimbra, possui vínculos com instituições acadêmicas nos Estados Unidos e no Reino Unido, como a Universidade Wisconsin-Madison e a Universidade de Warwick, respectivamente (BOAVENTURA, 2017).

Português, nascido em 1940, formou-se em Direito pela Universidade de Coimbra em 1963. Seu pai era chefe de cozinha, por isso, carregava a marca de filho de operário em uma instituição até então elitizada. No final da graduação ganhou um prêmio que lhe permitiu estudar Filosofia do Direito na Universidade Livre de Berlim. Sem nunca antes ter saído de Coimbra, viveu em Berlim Ocidental por dois anos, quando teve a oportunidade de estudar a filosofia clássica alemã.

Na Alemanha, começou a interessar-se pela luta anticolonial, quando alguns colegas lhe apresentaram a realidade das guerras por independência em Angola e Moçambique contra o domínio português. Outros colegas, no entanto, lhe perguntavam se Portugal ficava no Norte da África, já que naquele tempo seu país “[...] era uma entidade mais ou menos obscura em toda a Europa” (SANTOS, 2010, p.5).

A divisão entre Berlim Ocidental e Oriental foi uma questão importante em sua temporada na Alemanha. Como era estudante estrangeiro, podia transpor o muro quando quisesse, com o intuito de frequentar bibliotecas dos dois lados e, por isso, viu de perto as diferenças ideológicas e políticas de cada lado. No Oriental, notava a constante escassez de gêneros de primeira necessidade nos supermercados e a pouca liberdade civil. Tudo isso fez com que não se interessasse, naquele tempo, pelas leituras marxistas, já que sua primeira impressão foi a de que a tentativa de instauração do comunismo gerava desconfortos à população da Alemanha Oriental.

No campo intelectual,

Nesta altura, havia já uma grande crise na filosofia alemã, porque era a crise de toda a tradição filosófica com o nazismo e estava a desenvolver-se uma outra corrente pós-hegeliana que [lhe] influenciou muito, toda a filosofia da fenomenologia, da retórica, foram muito importantes, enfim, contra a metafísica (SANTOS, 2010, p.6).

Nessa época, também leu autores como Edmund Husserl (1859–1938) Ernst Bloch (1885–1977), Ludwig Feuerbach (1804–1872) e Martin Heidegger (1889–1976). Quando retornou a Portugal, em 1965, começou a trabalhar na Universidade de Coimbra como professor assistente e, ao mesmo tempo, foi se desiludindo com o direito, já que em seu país “Não se fazia discussão política dentro da faculdade, fazia-se discussão filosófica” (SANTOS, 2010, p.7), diferente dos debates realizados em Berlim Ocidental, mais abertos às questões democráticas, existenciais e humanistas do direito. Em Portugal, contudo, ainda não havia tanto espaço para associar o direito aos pressupostos filosóficos e sociológicos.

Em 1969 foi para os Estados Unidos cursar o doutorado na Universidade de Yale, momento que considera decisivo em sua vida, em face de sua aproximação com as ideologias de esquerda e pelo aprofundamento das leituras marxistas. Como cursava um programa integrado de sociologia e direito, percebeu que seu interesse inicial por criminologia e direito penal passava, antes de tudo, pela compreensão da sociedade como um todo, fato que o levou, invariavelmente, a se envolver mais com a sociologia e menos com o direito.

Essa aproximação com a ideologia de esquerda também foi estimulada pela luta por direitos civis, encabeçada pelo então movimento negro norte-americano e pelos ativistas que pediam o fim da Guerra do Vietnã (1959–1975). Segundo o próprio Santos (2010, p.10), a Universidade de Yale, “[...] ao contrário de Harvard, abriu-se muito mais à contestação social e era onde havia mais professores progressistas” preocupados com questões políticas e com a inclusão de grupos historicamente marginalizados pela tradição estadunidense.

No doutorado acabou integrando-se à sociologia qualitativa e à sociologia crítica, rompendo com um histórico de trabalhos quantitativos e estrutural-funcionalistas. Incomodado com a desigualdade social fomentada pelo capitalismo, quase sempre escondida nas periferias, resolveu dedicar-se à observação participante e tomou como objeto empírico de sua tese a favela do Jacarezinho, no Rio de Janeiro. A escolha pela cidade deveu-se aos relatos dos avós que trabalharam na manutenção dos bondes elétricos do bairro carioca da Lapa.

Para ele, “[...] a grande transformação como cidadão e como cientista social [aconteceu] quando [veio] para o Brasil fazer a [...] pesquisa nas favelas, e viver numa das favelas” (SANTOS, 2010, p.11), quando se deparou com a miséria em estado crítico e sentiu ainda mais a necessidade de problematizá-la. Para realizar seu trabalho, contou com o apoio do antropólogo americano Anthony Leeds (1925–1989), que possuía um acervo bibliográfico e fotográfico muito vasto sobre a questão social das periferias cariocas. Além dele, as leituras de Erving Goffman (1922–1982) e Howard Becker também serviram de referência aos estudos que desenvolveu nesse período.

Concluiu o doutorado em 1973 e decidiu retornar a Portugal, vinculando-se à recém-criada Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, lecionando, especialmente, as disciplinas de Introdução às Ciências Sociais. Nos anos 1980, dedicou-se ao intercâmbio teórico entre brasileiros e portugueses, levando para Portugal as ideias de Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes (1920–1995), Francisco de Oliveira, Marilena Chauí, Octavio Ianni (1926–2004), Otávio Velho e Paul Singer. Foi então que liderou o projeto do *Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, com sua primeira edição em 1990.

Com as sucessivas edições do Congresso, Santos fomentou um reencontro dos pensadores brasileiros com os portugueses, já que, historicamente, a repercussão da colonização brasileira se limitava à apresentação, quase cômica, das consequências da atuação portuguesa no Brasil. Comumente, falava-se que Portugal deixou como herança à sua antiga colônia a falta de racionalização, a preguiça, a luxúria, o desrespeito às regras institucionais; fatores que explicariam a posição de pouco protagonismo do Brasil diante do atual cenário internacional.

No entanto, a partir das trocas oportunizadas pelo Congresso, os autores brasileiros deixaram de enfatizar apenas as referências jocosas da colonização portuguesa e notaram a necessidade de ampliar seus horizontes analíticos em torno da colonialidade. Foi no curso dos anos 1990, portanto, que o próprio Santos se inseriu em definitivo na perspectiva dos estudos coloniais, muito em função de suas trocas epistemológicas realizadas com o Brasil.

Porém, não foi apenas o contato com a comunidade acadêmica brasileira que o levou a se envolver com a questão colonial, seu engajamento político com a transição democrática e a análise dos sistemas judiciais na Colômbia e em Moçambique, além de sua admiração pelo posicionamento político e intelectual do indiano Mahatma Gandhi (1869–1948) e do peruano José Carlos Mariátegui (1894–1930) também o conduziram ao debate sobre a colonialidade.

Mariátegui buscava o protagonismo social dos índios enquanto grupo, num momento em que eles representavam, para a intelectualidade científica, o passado, pois as reflexões de seu tempo eram protagonizadas pela classe operária, tida como categoria conceitual central. Com Gandhi, por sua vez, Santos (2010, p.33) aprendeu que, contrariando o pensamento dos colonizadores ingleses, é fundamental “[...] a ideia de que os indianos têm o seu próprio conhecimento, têm a sua capacidade de autodeterminação e autorregulação.”

Diante de tudo isso, Santos (2010) percebeu que o colonialismo persiste mesmo após os processos de independência, permanecendo nas mentalidades dos colonizadores e dos colonizados, fator que estimula a elaboração dúbia e contrastante de epistemologias dominantes ou subalternas.

Mas, para ele, “[...] a partir da vítima, a partir do colonizado, a partir do oprimido, talvez nós possamos começar a ter um outro conhecimento mais rico, que pelo menos nos ilumine as sombras que fomos identificando nas nossas epistemologias eurocêntricas e nortecêntricas” (SANTOS, 2010, p.32).

Assim, na avaliação de Santos (2010), a revisão dos paradigmas modernos das ciências sociais nunca foi tão necessária. Por isso, parte da comunidade científica contemporânea está construindo problematizações mais humanistas, reforçando a participação de outras fontes de conhecimento e promovendo o reexame das convenções metodológicas convencionais.

5.1.1 Transição paradigmática: uma introdução

A contemporaneidade vem sofrendo, segundo o autor, uma série de desarranjos implementados por um conjunto complexo de relações ambíguas e contraditórias. Para além das incongruências inerentes ao modo de produção capitalista, é possível perceber, na atualidade, o excesso do determinismo, com a acentuação da rotina e das repetições, e o simultâneo excesso do indeterminismo, através de rupturas e descontinuidades que desestabilizam as expectativas e os projetos de vida.

Nesses termos, Santos (2002, p.41) fala em um acúmulo de “riscos inseguráveis” que transformam a rotina em algo catastrófico, mediante a concomitante convivência da ordem com a desordem; raciocínio semelhante ao de Beck (2010). Assim, paira sobre a sociedade contemporânea um desassossego, promovido pela desorientação cognitiva, interacional e social. Portanto, essa sociedade seria intervalar, marcada pela transição paradigmática.

Para refletir sobre a transição, que conduz gradativamente ao surgimento de um novo contexto social, é fundamental criar outras epistemologias e questões analíticas, trazendo à cena novas teorias ao pensamento social. Vale ressaltar que é lento e gradual o caminho entre um paradigma e outro, por isso, determinar as datas de esgotamento do que passou e de surgimento do que emergiu requer apurado cuidado metodológico e sofisticado rigor temporal/histórico.

Além disso, uma característica típica da transição paradigmática é o excesso do tempo. As teorias sociais modernas, através do conceito de progresso, buscaram a junção linear entre passado, presente e futuro, estabelecendo continuidades e determinismos exatos. Porém, atualmente, é possível identificar fatores que tornam imprevisível a sequência temporal, como a indeterminação das gerações, a multiplicidade de agentes envolvidos em uma mesma cadeia de eventos e a conexão tecnológica que aproxima indivíduos temporalmente distantes. Com isso, o presente perde seu vínculo com o passado, o qual passa a ser desprestigiado, e o futuro é visto com indiferença por não poder ser calculado.

Essas questões ensejam o desassossego nos grupos sociais, pois eles estão “[...] entre um presente quase a terminar e um futuro que ainda não nasceu. [...] A coexistência destes excessos confere ao nosso tempo um perfil especial, o tempo caótico onde ordem e desordem misturam em combinações turbulentas.” (SANTOS, 2002, p. 41).

Logo, a superação do paradigma sociocultural moderno é um fenômeno complexo que envolve obsolescência e renovação. Para Santos (2002), a modernidade deixou de cumprir algumas de suas promessas e aplicou demasiadamente outras. Ou seja,

[...] tanto o excesso como o déficit de cumprimento das promessas históricas explicam a nossa situação presente, que aparece, à superfície, como um período de crise, mas que, a nível mais profundo, é um período de transição paradigmática. Como todas as transições são simultaneamente semi-invisíveis e semicegas, é impossível nomear com exactidão a situação actual (SANTOS, 2002, p.49).

A decadência do paradigma moderno produz destroços sob os quais se pavimenta a passagem, ainda confusa e tortuosa, para um novo paradigma. Essa transição ocorre nas dimensões epistemológica e societal. Quanto à primeira, as transformações em ocorrência

substituem gradativamente o domínio científico do saber moderno pelo “paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente”. Nele, por sua vez, prevalecem diálogos horizontalizados guiados pelo convencimento em detrimento da persuasão, permitindo a elaboração de formas de conhecimento que equacionam as razões e os efeitos.

A transição societal, por seu turno, é pouco perceptível, pois enfrenta o domínio do paradigma moderno em algumas de suas consequências mais marcantes, como o patriarcado, o autoritarismo, o globalismo excludente, o consumismo e o individualismo. Esse enfrentamento favorece vibrações ascendentes, que estimulam a solidariedade e a participação como instrumentos políticos úteis à vida em sociedade.

A modernidade ocidental, conforme Santos (2002), ergueu-se por intermédio de dois pilares: regulação e emancipação. Logo, a transição paradigmática coloca em suspenso o paradigma moderno, ao questioná-lo fundamentalmente em seus dois pontos centrais. A regulação possui três princípios orientadores, o Estado, o mercado e a comunidade. Todos eles são constituídos por relações políticas horizontais ou verticais entre cidadãos e/ou parceiros de mercado com demandas coletivas e solidárias ou com objetivos individualistas. Já a emancipação é orientada pela racionalidade estético-expressiva vinda das artes e da literatura, pela racionalidade cognitivo-instrumental oriunda da ciência e da tecnologia, e pela racionalidade moral-prática advinda da ética e do direito.

Em sua proposta de desenvolvimento histórico, a modernidade almejou a convivência harmoniosa e recíproca entre a regulação e a emancipação, possibilitando a junção de valores a priori incompatíveis como justiça e autonomia, solidariedade e identidade, igualdade e liberdade. Além disso, a modernidade ocidental associou-se ao desenvolvimento capitalista, reduzindo sua racionalidade coletiva a dois instrumentais, tais sejam: a ciência e o direito estatal modernos.

Segundo o pensamento do autor, as sociedades constroem sistemas, instituições, ideologias, normas e práticas sociais que reproduzem correspondências e identificações, as quais, por sua vez, acabam se condensando em identidades coletivas. Logo, ciência, direito, religião, tradição, educação e informação refletem aquilo que as sociedades são.

Por se constituírem de processos sociais, as esferas mencionadas acima estão em constante transformação e podem alterar fortemente seus conteúdos. Quando elas adquirem grande proeminência, chegam a orientar a sociedade. Assim, tanto elas refletem o que deseja a sociedade, quanto a sociedade reflete o que elas indicam, numa mútua correspondência.

Ocorre que algumas instituições e normatividades, como a ciência e o direito, em decorrência do prestígio que ocupam na hierarquia social, podem refletir preceitos próprios,

sem a necessária correspondência da sociedade. Nesses termos, a sociedade passa a não mais reconhecer os conteúdos dessas esferas que assumem posicionamentos particulares ou diferentes do esperado pelo grupo social de que fazem parte.

Há, com isso, a instauração de uma “crise de consciência” na sociedade, que não mais representa o conteúdo e nem se vê representada na atuação de algumas instâncias sociais. Segundo Santos (2002), para que a ciência e o direito assumissem posturas assim, foi preciso que o paradigma da modernidade ocidental se combinasse com o capitalismo.

Na lógica argumentativa do autor, “A modernidade ocidental e o capitalismo são dois processos históricos diferentes e autônomos.” (SANTOS, 2002, p.49). Para ele, a modernidade não vislumbrava o capitalismo como seu modo de produção específico, ao passo que até mesmo o modo de produção socialista, proposto por Marx, é elemento constitutivo da tradição moderna.

Esses dois grandes fenômenos sócio-históricos, modernidade e capitalismo, se entrecruzaram e passaram a convergir. O primeiro emergiu entre os séculos XVI e XVIII, sem que o capitalismo tivesse se tornado dominante nos países centrais. Quando se encontraram, os dois mantiveram de maneira ligeiramente independente seus fluxos dinâmicos de desenvolvimento. É provável que o paradigma da modernidade em seus termos socioculturais desapareça sem que o capitalismo tenha perdido sua condição de modo de produção dominante.

A combinação entre o projeto moderno e o modo de produção capitalista resultou num tipo de organização social dependente da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e protegida pela normatividade e força coercitiva do direito. Assim, a cooperação entre ciência e direito é fundamental à sustentação da modernidade.

A ciência moderna foi alçada à condição de “instância moral suprema” (SANTOS, 2002, p.51), convertida à uma espécie de “nova religião”, capaz de solucionar os problemas da humanidade, lidando com eles de modo pragmático. Além disso, por meio das premissas do conhecimento científico, o capitalismo ganhou corpo e vigor técnico, sua reprodução foi facilitada pelas barreiras protetivas do direito, que lhe permitem certa estabilidade.

Caberia à ciência e ao direito a tarefa de evitar a maximização de um dos pilares modernos (emancipação ou regulação) sobre o outro. A gestão dos princípios da modernidade acabou conferindo à racionalidade científica, com suas noções de eficiência e eficácia, um status vigoroso, mas, ao mesmo tempo, temerário.

Logo, a ciência foi vista como a grande esperança para a solução de doenças, injustiças e trabalhos penosos. Todos os problemas de ordem social e política deveriam ser

convertidos em questões de natureza científica ou técnica para que pudessem, só assim, ser solucionados. O próprio direito, e sua racionalidade moral-prática, foi subordinado à gestão científica da sociedade, passando a depender das orientações e descobertas dos cientistas.

É por isso que Santos (2002) afirma que a busca por alternativas à sociedade moderna e seus diversos problemas carece de teorização, necessita de ponderações apuradas e problematizações críticas. Para ele, a base de uma teoria que se pretende crítica é a tentativa de elaboração do conhecimento para além do que já está dado empiricamente, elevando a visão do pesquisador à atividade social em sua plenitude e totalidade. Ou seja, para seu êxito e validade, a construção do conhecimento deve se desenrolar conjuntamente às práticas sociais, reais ou possíveis.

Logo, a utilidade do pensamento crítico é assegurada por sua preocupação em criar objetivos emancipatórios. Pouco valeria a elaboração teórica sem a perspectiva da transformação. As categorias desenvolvidas pelo pensamento crítico indicam que a sociedade não está condenada ao seu pragmatismo e pode ser renovada. Essa proposta faz parte de análises críticas modernas de algumas vertentes teóricas, como o marxismo, a fenomenologia⁶¹, de segmentos do estruturalismo e da psicanálise, ao lidarem com temas centrais como a classe, a dominação, a exploração, a dependência, o racismo, o sexismo.

Ao longo do tempo a centralidade e o potencial explicativo dessas categorias foram alterados e algumas perderam sua carga crítica para as ciências sociais. Isso se deve à ponderação realizada pela sociologia em relação aos seus próprios termos e conceitos. Essa revisão foi orientada, por um lado, pelo rigor metodológico e a ideia de que é preciso focar o que existe, sem propor alternativas ao que está posto. Por outro, ela ressalta a posição privilegiada do cientista na construção das análises, fato que deve impedir de expor suas preferências normativas para não prejudicar a objetividade de suas verificações. No entanto, na dinâmica da teoria crítica o posicionamento do cientista é fundamental, o qual deve assumir um lado ou a defesa de posições alternativas no curso da elaboração dos discursos científicos.

Para Santos (2002, p.23), inúmeras situações merecem atenção do discurso crítico na contemporaneidade, ainda assim, é difícil construir análises realmente críticas. Essa dificuldade está vinculada ao fato de que a teoria crítica deve não só encarar a existência e o

⁶¹ A fenomenologia entende os fenômenos sociais como construção real e imediata e também como elaboração da consciência, de modo que os eventos se dão mediante uma associação entre experiência empírica e abstração cognitiva.

empiricamente dado, mas avançar em relação a novas possibilidades de organização e compreensão do mundo.

Considerando que é “O desconforto e o inconformismo ou a indignação perante o que existe [que] suscita impulso para teorizar a sua superação” (SANTOS, 2002, p.23) e verificando a amplitude dos problemas da sociedade contemporânea, percebe-se que um conjunto de elementos desperta inconformidade.

A elevada concentração de renda nos países considerados de capitalismo avançado; a exploração da força de trabalho de profissionais pelo mundo; o endividamento de nações que realizaram empréstimos financeiros internacionais pautados em regras abusivas; o crescimento da monocultura agrícola como fomento das *commodities*; o desrespeito aos Direitos Humanos até mesmo em Estados democráticos; a permanência de conflitos armados em nome de disputas religiosas e econômicas; a degradação do meio ambiente a níveis globais, apesar dos constantes alertas acerca da gravidade de tais impactos. Todos esses fatos citados são próprios da associação entre capitalismo e modernidade, sendo assim, a revisão desse projeto de sociedade, nos termos da transição paradigmática, precisa aparecer na pauta do pensamento social.

5.1.2 Conhecimento-emancipação e conhecimento-regulação

Ao longo da modernidade, foram criadas teorias que propunham um conhecimento-emancipação, o qual considerou o colonialismo uma estupidez e tratou a solidariedade como sabedoria. Entretanto, essas teorias converteram o conhecimento-emancipação em conhecimento-regulação, estabelecendo o saber como ordem e a ignorância como caos, sem, contudo, ponderar acerca do conteúdo e dos interesses dos saberes que eram produzidos.

A regulação sobre o conhecimento também se deve ao fato de que foram elaboradas fórmulas fixas para a supressão das desigualdades e trajetórias impositivas que proporcionariam liberdade. Com isso, para uma avançada perspectiva crítica, é fundamental criticar o próprio conhecimento, criando um pensamento de alternativas e não uma única alternativa de pensamento.

Sendo múltiplas as faces da dominação, são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam. Na ausência de um princípio único, não é possível reunir todas as resistências e agências sob a alçada de uma grande teoria comum. Mais do que uma teoria comum, do que necessitamos é de uma teoria de tradução que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores coletivos

“conversarem” sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam (SANTOS, 2002, p. 27).

Na crítica pós-moderna de Santos (2002), o conhecimento-emancipação eleva o outro à condição de sujeito, capaz de interpretar o que possui e indicar o que deseja, sem condena-lo à mera posição de objeto do pensamento. Nessa vertente, o conhecimento só é similar à ordem quando ela implica na solidariedade e na autorreflexão do outro.

Três premissas orientam o saber do conhecimento-emancipação. A primeira aprecia o multiculturalismo⁶² como contraponto do monoculturalismo, enxergando a legitimidade das produções intelectuais e culturais do outro. Para tanto, é necessário resgatar a voz dos grupos que, ao longo do tempo, foram tolhidos de seus saberes e anseios pelos interesses colonialistas, através das ideias dominantes impostas por uma “raça”, um sexo e uma classe social específicos.

A segunda prerrogativa reaproxima o pensamento a uma condição realmente edificante, em oposição aos discursos diletantes e heroicos que nada dizem. Para isso, é fundamental reequilibrar o conhecimento com sua real capacidade operacional e técnica. A separação do domínio científico com sua aplicabilidade tornou os cientistas heróis, permitindo que os saberes acadêmicos se revelassem absolutos e inquestionáveis. “A teoria crítica pós-moderna parte do pressuposto de que o conhecimento é sempre contextualizado pelas condições que o tornam possível e de que ele só progride na medida em que transforma em sentido progressista essas condições.” (SANTOS, 2002, p. 32).

A troca das ações conformistas por ações rebeldes é a terceira premissa central do conhecimento-emancipação. O artifício do determinismo foi largamente utilizado como forma de pensamento e serviu para justificar a impossibilidade da transformação social. No entanto, considerando o dinamismo tanto das ações quanto das estruturas sociais, é possível compreender que a subjetividade e as condutas práticas humanas são, simultaneamente, produto e produtoras dos processos sociais, os quais não estão pré-determinados.

Considerando que a eficácia dos determinismos está vinculada ao conformismo das mentalidades, a desconstrução das determinações sociais torna-se essencial, revelando às subjetividades novas possibilidades do real para além dos limites “naturais” ou “insuperáveis”. Com isso, é preciso que a teoria crítica pós-moderna questione as ferramentas

⁶² Santos e Meneses (2009, p.9) atualizam esta ideia, ressaltando que a noção de multiculturalismo “[...] pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina”. Por isso, o mais adequado é utilizar a perspectiva da interculturalidade, a qual, por sua vez, trabalha com “[...] o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural.”

de socialização que fomentam subjetividades conformistas, para revigorar instrumentais de criação da rebeldia e de mentes aptas a questionar.

A emancipação proposta por Santos (2002, p.36) não almeja o despertar de uma única alternativa à vida social plena e livre, mas valoriza “A criação de redes translocais entre alternativas locais [como] uma forma de globalização contra-hegemônica.”. Ou seja, não há, aqui, a pretensão de vislumbrar um princípio universal de futuro global emancipado, pois o que se incentiva é a formação de modelos de organização social local e temporalmente alternativos, nos quais seja possível estabelecer formas de vida dignas e justas.

No correr da história, tipos de conhecimento foram marginalizados e colonizados pela racionalidade cognitiva-instrumental da ciência moderna. Sendo assim, é indispensável buscar novos arranjos teóricos que rompam com a razão indolente, prática da ciência moderna que credita apenas uma plateia universal alimentada por discursos hegemônicos.

A elaboração de um conhecimento-emancipação requer a revisão dos limites do conhecimento científico moderno, além da valorização de epistemologias tradicionalmente subjugadas. Desse modo, é possível estabelecer um saber com fundamentos retóricos prudentes, como a chamada novíssima retórica.

Na novíssima retórica, proposta teórica alternativa de Santos (2002), o convencimento se sobrepõe à persuasão, mediante a centralidade do diálogo e da reciprocidade discursiva em detrimento da velha separação entre sujeito e objeto do conhecimento. Com as trocas argumentativas, as razões e os resultados das pesquisas são equalizados de modo transparente e pouco utilitarista.

Essa nova técnica discursiva também revê a antiga oposição entre senso comum e ciência, permitindo ao conhecimento-emancipação a constatação de que o saber científico tem muito a aprender com os aspectos práticos e aplicáveis de um “novo senso comum solidário, participativo e reencantado”.

A ciência moderna negligenciou os contextos de aplicação do senso comum por considerá-lo superficial e falso. Contudo, ele está vinculado às experiências vividas pelas sociedades e carrega componentes criativos para a compreensão do mundo. Sua ligação com o cotidiano popular traz possibilidades de explicações reais asseguradas pela capacidade argumentativa daqueles que dialogam.

A novíssima retórica, associada ao novo senso comum, transforma a participação política em um valor central. Para que a emancipação prevaleça sobre a regulação, a política não deve ser encarada como uma prática especializada e setORIZADA e a atuação dos cidadãos nos amplos setores sociais não pode se restringir a contextos determinados ou ser rigidamente

regulada. Por isso, para a superação de monopólios e privilégios políticos, o combate à despolitização da sociedade civil carece de respaldo.

Santos (2002) preocupou-se em revelar a emergência de um novo paradigma sócio-analítico, para ele o paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente surgirá após o declínio da chamada razão indolente presente na modernidade ocidental. Nesses termos, as dimensões científica e social estão associadas às perspectivas de conhecimento prudente e de vida decente, respectivamente.

A nova revolução científica que atravessa a contemporaneidade ocorre em uma sociedade que já foi revolucionada pela ciência uma vez, em razão das consequências do Renascimento⁶³ e do Iluminismo. Assim, os efeitos da cientificação do conhecimento estão sendo questionados em novas formulações, as quais são mais autocríticas, mais sensatas sobre seus limites e preocupadas com o bem-estar das localidades.

Para entender os objetivos dessas novas formulações é necessário resgatar as instâncias que a modernidade negligenciou ao longo do tempo. Sendo assim, identifica-se que o princípio da comunidade foi menosprezado pelo Estado e pelo mercado, os três pertencentes ao domínio da regulação no projeto moderno. Isso quer dizer que as forças econômicas do mercado e os regulamentos legais e burocráticos do Estado se sobressaíram diante da participação e da solidariedade, típicas referências da comunidade.

A participação foi compelida a atuar apenas nas questões de cidadania no contexto das democracias participativas; e a solidariedade tornou-se objeto da ação dos Estados-Providência, como estratégia de amparo social. Já no domínio da emancipação, a racionalidade estético-expressiva foi tolhida pela racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna. Nesse campo, o consumismo e a influência da industrialização sobre o tempo livre limitaram as experiências artísticas e de prazer estético.

Ao mesmo tempo em que esses mecanismos de censura da regulação e da emancipação impõem suas diretrizes aos sujeitos, alternativas libertárias são buscadas para solidarizar e harmonizar o gênero humano. A própria autonomia delegada ao indivíduo como cidadão e enquanto um agente no mercado, concedida pelo pilar da regulação, deu a ele condições de “[...] inventar novos mundos culturais libertos do contexto material circundante.” (SANTOS, 2002, p.77). Logo, ainda são encontradas, no interior das

⁶³ Ocorrido entre os séculos XIV e XVI o Renascimento foi um período de efervescência filosófica, cultural e artística na Europa, mediante a valorização do humanismo e da razão empírica nas orientações enunciadas da realidade.

comunidades, uma série de fugas e saídas alternativas em resposta aos limites impostos pela a ciência moderna e seu automatismo técnico, e pela política com suas tendências à adequação.

O interesse por elaborar novas contribuições explicativas nasce da reivindicação da autonomia e da liberdade, valores que remetem à comunidade e à racionalidade estético-expressiva. Nesse sentido, as insistentes investidas em desfavor da ação participativa e solidária, e das expressões artísticas transcendentais e sensíveis, reforçam a marginalização e o desejo de representá-la e encontrar meios de eliminá-la.

Essas novas representações, derivadas da luta contra a limitação artística e em nome da integração comunitária, tendem a se preocupar mais com a qualidade e o sentido de ser, que com a verdade. Fogem, portanto, das orientações originárias da ciência moderna de construção de princípios autoritários, legitimados por uma pretensa validade.

Uma menor preocupação com a ideia de verdade, nas elaborações epistêmicas, deve-se ao fato de que não há saber absoluto, como também não existe ignorância completa. Qualquer conhecimento está associado, de um lado, a certa ignorância, e, de outro, a um saber. O caminho entre esses dois pontos é bastante particular e revelador do nível de compreensão e de desconhecimento em questão.

Na modernidade, como já revelado, o conhecimento está dividido em duas formas, conhecimento-regulação e conhecimento-emancipação. Nessa última forma o ponto de ignorância é o colonialismo e o do saber é a solidariedade. Já o conhecimento-regulação percorre um caminho que vai do caos (ignorância) à ordem (saber).

O equilíbrio entre esses dois modelos de conhecimento foi alterado no curso da própria modernidade. O conhecimento-regulação se sobrepôs, através da força da racionalidade cognitiva-instrumental da ciência, perante as racionalidades moral-prática e estético-expressiva, vinculadas ao conhecimento-emancipação.

Com isso, o caos tornou-se a figura representativa da ignorância e a ordem o elemento majoritário do saber. O colonialismo e a solidariedade foram constringidos pela hegemonia do conhecimento-regulação e as relações sociais foram pautadas mais em ideias de adequação e ajustamento, que segundo políticas solidárias e coletivas.

Portanto, conforme Santos (2002), é fundamental resgatar a proeminência do conhecimento-emancipação, tornando a solidariedade hegemônica enquanto sabedoria e reafirmando a ignorância das práticas colonialistas. Além disso, a ressignificação do caos é mais útil que a tentativa de transcendê-lo, identificando-o não como uma completa incoerência, mas como forma de saber que convive em simultaneidade necessária com a ordem.

A consideração do caos como um princípio de saber possibilita o surgimento de um conhecimento prudente, atento mais às consequências que com as causas dos fenômenos. Ou seja, a revalorização do caos evidencia o quanto a ciência moderna distanciou-se da capacidade de previsão e controle das consequências e efeitos, em nome de uma preocupação com a origem e a causa dos processos.

O uso da prudência como auxiliar epistemológico das reflexões lança luz sobre as consequências negativas dos variados eventos. Essa preocupação com efeitos negativos em detrimento dos positivos não se parece com um pessimismo, mas é reveladora de uma atenção com fatos indesejáveis à convivência social. Nas palavras de Santos (2002, p.80), “A revalorização do caos e da prudência não se traduz numa visão negativa do futuro. É certo que isso implica um maior peso do conhecimento do negativo, mas trata-se de uma negatividade que visa assegurar o que no futuro há de futuro.”.

Além da resignificação do caos, o reavivamento da solidariedade enquanto saber é outra circunstância útil ao êxito do conhecimento-emancipação sobre a regulação. Enquanto o colonialismo se configura como ignorância e incapacidade de valorizar o outro a não ser como objeto, a solidariedade valoriza a reciprocidade e o reconhecimento intersubjetivo do outro como forma de compreensão do mundo. A solidariedade enfatiza as relações sociais estabelecidas na comunidade, em desfavor da desterritorialização promovida pelo colonialismo.

As convenções científicas modernas distinguiram e distanciaram o sujeito e o objeto do conhecimento. Essa separação é ainda mais flagrante nas ciências sociais, que fazem dessa distinção epistemológica uma clara distância empírica entre sujeito e objeto, guiada por princípios metodológicos. Essa tendência está vinculada ao entendimento de que o conhecimento, para ser válido e objetivo, não pode sofrer interferências subjetivas ou percepções valorativas que comprometam a neutralidade das análises.

No entanto, qualquer conhecimento é fruto de elaborações subjetivas, as condições que o tornam possível derivam do pensamento e da consciência humana. É nesse sentido que é válido pensar em outras formas de abordagem que não reproduzam a velha lógica de relacionar-se e compreender o outro transformando em objeto. A proposta de Santos (2002, p.83) é a de “[...] substituir o objecto-para-o-sujeito pela reciprocidade entre sujeitos.”. Ou seja,

Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor, não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte

integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade (SANTOS, 2002, p.83).

Nesses termos, as crenças e os juízos de valor, as trajetórias pessoais dos cientistas, seus gostos e preconceitos invariavelmente fazem parte da explicação científica, pois são elas que nutrem o próprio conhecimento. Esses pressupostos demasiado subjetivos compõem, talvez de modo clandestino e oculto, os elementos não-ditos do discurso científico, ainda que não apareçam propriamente nos textos, estão a inspirá-los e orientá-los.

No conhecimento-emancipação não há razões para negar o caráter autobiográfico do saber, ao contrário, ele revela uma proximidade entre o analista e seus elementos de estudo. Cria-se, assim, uma relação de intimidade entre a narrativa científica e as atividades humanas, conferindo aos dados analíticos um sentido que não é só explicativo, mas contemplativo, de reforço das identidades, de autoafirmação e entendimento do mundo. Por esses motivos é que Santos (2002) sugere que todo conhecimento é autoconhecimento, ao alimentar as consciências dos sujeitos de saberes úteis à sua condição de ser vivente.

Sendo o conhecimento parte integrante das consciências dos indivíduos, as quais se formam no interior das realidades sociais, todas as ciências advêm das humanidades. Ou seja, é possível constatar que todas as ciências, inclusive as naturais, são ciências sociais, já que elas são produto das concepções sociais e políticas de uma época, derivam do trabalho intelectual de cientistas localizados no tempo e no espaço. Além disso, a dicotomia ontológica entre natureza e cultura foi, com o tempo, reconfigurada, pois o desenvolvimento tecnológico transformou a natureza em algo mundano, alterável pela ação humana.

A transição paradigmática pressupõe que o novo conhecimento emergente traz consigo a superação dos binarismos, tais como sujeito/objeto, natureza/cultura, subjetivo/objetivo, sexo/gênero⁶⁴. Sendo assim, com a percepção de que o conhecimento científico-natural é socialmente conduzido, a própria diferenciação entre ciências naturais e sociais tende a desaparecer.

Dessa forma, se as ciências sociais nasceram respaldadas por princípios e técnicas vinculadas às ciências naturais, agora começa a surgir uma simbiose entre esses campos de estudo pautada em referências das humanidades. É por isso que, conforme Santos (2002, p.94), formas de conhecimento mais próximas da racionalidade estético-expressiva estão ganhando espaço enquanto parâmetros de interpretação do mundo. Esse, por sua vez, não será mais dividido entre natural e social, mas será “[...] visto como um texto, como um jogo, como

⁶⁴ Ver mais em FAUSTO-STERLING (2001/02); LOURO (2001).

um palco ou ainda como uma autobiografia [...] afinal, o jogo pressupõe um palco, o palco exercita-se com um texto e o texto é a autobiografia do seu autor.”.

Tudo isso se deve à valorização do conhecimento-emancipação, por ser essencialmente local e argumentativo, esse tipo de conhecimento favorece a solidariedade em detrimento do colonialismo e constrói meios de compreensão que vão além da definição de verdades objetivas. Através de práticas políticas e culturais que reforçam a cidadania enquanto participação na vida comunitária, o conhecimento-emancipação está preocupado com a retórica construída em batalhas argumentativas em desfavor do discurso único legitimado pela objetividade metodológica.

Assim, a afirmação cientificamente válida seria sempre provisória e proveniente de uma negociação, de um consenso intelectual. Expostos os argumentos em auditório, prevalece aquele que persuade e convence a maioria de modo mais cabal, tal como inspira a proposta da novíssima retórica.

Santos (2002) adverte que a sociologia, a economia e a ciência política nasceram no século XIX, preocupadas em consolidar o paradigma moderno e sua hegemonia, através de ideais pacíficos de transformação social. Por isso, essas ciências sociais não indicavam, a priori, epistemológica ou socialmente, orientações para processos que superassem a modernidade.

Sendo assim, em um quadro de transição paradigmática e valendo-se do discurso teórico das ciências sociais, é indispensável repensar e revisar as próprias bases intelectuais das humanidades, mediante a acentuação de análises focadas nas crises da modernidade.

Santos (2002) indica quatro abordagens diferentes envolvidas com a interpretação das transformações da modernidade. A primeira identifica o êxito do capitalismo e do liberalismo como maior triunfo da modernidade, ressaltando o fim da história com a democracia social de centro, segundo Fukuyama⁶⁵. Para a segunda vertente, o projeto moderno ainda não se esgotou, permanecendo em curso concepções intelectuais e políticas que almejam um futuro não-capitalista, como defende a democracia social de esquerda, conforme Habermas e Giddens⁶⁶. Já para a terceira matriz teórica a expansão capitalista sobre a modernidade atingiu seu ápice, daí, portanto, as práticas socioculturais atuais já assumem contornos pós-modernos, tendência encontrada entre os pós-modernos conservadores, como Bell e Lyotard⁶⁷.

⁶⁵ Ver mais em FUKUYAMA (1992).

⁶⁶ Ver mais em HABERMAS (2000); GIDDENS (1991).

⁶⁷ Ver mais em BELL (1977); LYOTARD (2002).

Na quarta perspectiva a modernidade colapsou em suas prerrogativas epistemológicas e sociais, fato que possibilita pensar alternativas às sociedades em meio a um futuro não-capitalista, tal como difunde o pós-modernismo de oposição. Santos (2002, 2004) defende a quarta interpretação como melhor diagnóstico das mudanças sociais contemporâneas, uma vez que ela promove e propõe alternativas mais progressistas, tanto para a vida social, quanto para o conhecimento sobre o mundo⁶⁸.

Transições paradigmáticas acontecem quando contradições contidas no paradigma dominante não conseguem se equalizar por seus próprios mecanismos estruturantes. Quando os instrumentos intelectuais, institucionais ou organizacionais não solucionam as tensões e conflitos presentes no paradigma, os recursos de ajustamento são deslegitimados, surgindo propostas alternativas e fora das convenções até então praticadas.

Santos (2002, p.168) defende a transição paradigmática como um fenômeno bastante amplo. Pois, “A transição actual não é apenas (ou não tanto) uma transição entre modos de produção estritamente definidos, mas entre formas de sociabilidade no sentido mais lato, incluindo as dimensões económica, social, política e cultural.” A amplitude dessas mudanças gera impactos significativos, capazes de colocar em prática uma verdadeira transformação civilizacional.

Para tanto, um conjunto de convicções epistemológicas e sociais modernas vão, gradativamente, colapsando, tais como: a esperança na capacidade libertária da ciência moderna; a pretenciosa dualidade entre natureza e sociedade com proeminência da segunda sobre a primeira; a história como processo evolutivo e linear com um fim estabelecido; a constante ideia de progresso, ainda que descontinuado ou promovido por revoluções; o capitalismo enquanto força civilizadora; a capacidade do direito moderno de resolução dos conflitos sociais.

5.1.3 Transição paradigmática societal: uma crítica ao direito estatal moderno

No decorrer da modernidade, como apresentado, a influência da regulação social foi exercida com o auxílio da ciência, que foi transformada em uma força produtiva do capitalismo e fez do conhecimento científico algo hegemônico e regulatório; e do direito, que foi responsável por assegurar a ordem necessária ao capitalismo, mantendo-o longe dos conflitos e das rebeliões em meio a uma integração normativa.

⁶⁸ Para maiores informações sobre o conceito de pós-modernidade de oposição, avançar à página 100.

Com a expansão da influência do estado-nação enquanto instituição política, a modernidade delegou a ele a gestão da vida social e seus conflitos, mediante a estatização do direito moderno, ou seja, naturalizando o direito moderno como exclusividade do Estado. Assim, uma série de princípios legais locais e outras formas de ordenamento jurídico foram negados, diante do poder do Estado nacional em regular as relações sociais fazendo uso do direito.

Logo, a adequada compreensão da transição paradigmática deve levar em conta suas duas dimensões, a epistemológica e a societal. Se a revisão da ciência é o fator decisivo da primeira dimensão, a reconstrução do direito é o elemento central da segunda. Ou seja, nesse período as forças emancipatórias se reanimam através de dois processos concomitantes: a reorganização radical da ciência moderna e a reavaliação, também radical, do direito moderno.

Para que essa transição seja percebida em sua dinâmica societal, é necessário questionar se, de fato, o Estado possui o monopólio do direito, enfatizando que “[...] a rejeição arbitrária da pluralidade de ordens jurídicas eliminou ou reduziu drasticamente o potencial emancipatório do direito moderno.” (SANTOS, 2002, p.172).

Santos (2002, p.172) não está interessado em apenas questionar o protagonismo do direito estatal, mas quer criticar o fato de que, perante uma série de ordens jurídicas, o direito estatal moderno tornou-se o único ator “[...] numa ordem jurídica monolítica exclusivamente regulada pelo Estado.”

A dicotomia entre Estado e sociedade civil é bastante complexa e está associada à ideia de que o Estado é uma estrutura de poder formal e o conjunto da sociedade nacional é a base social que legitima as deliberações estatais. Apesar desse dualismo, a plena separação entre essas esferas é impossível, já que uma é parte constituinte da outra.

Os processos de independência deflagrados com o pós-guerra geraram impactos significativos nas antigas colônias, muitas delas tiveram suas sociedades civis artificialmente criadas pelos novos Estados. Esse fato negligenciou distinções étnico-culturais e pulverizou orientações jurídicas diversas, para consolidar um ideal abstrato e limitante de sociedade nacional.

Nesse contexto, forças hegemônicas ressaltavam que a debilidade de nações periféricas estava justamente na incapacidade de se integrarem em torno de um modelo coeso de convivência, mediante padrões políticos, sociais, culturais e jurídicos compartilhados por seus cidadãos. Mas é exatamente essa visão de mundo, que elege como mais significativos

determinados arranjos do processo histórico global, que fundamenta a hierarquização imperialista internacional.

Considerar o Estado e sua ordem político-jurídica como a única forma de poder presente na sociedade converteu as demais fontes de poder em elementos meramente fáticos, sem legitimidade e desprovidos de potencial legal. Mas, considerando que o poder do Estado e o poder de seus cidadãos só existem na medida um do outro, é preciso revisar a imagem que fez da ordem jurídica do direito uma prisioneira das deliberações estatais regulatórias.

Além disso, o progresso foi concebido como uma linha contínua no interior da sociedade burguesa, condicionando o futuro dos grupos sociais ao capitalismo. Assim, as ciências sociais foram chamadas a identificar as causas e regularidades da mudança social normal, e ao direito coube a tarefa de regular juridicamente essas regularidades. Portanto, as ciências sociais e o direito serviram, a princípio, às demandas por regulação social.

Com o direito sendo utilizado dessa forma, as políticas reformistas puderam ser encaradas de dois modos, como capitalistas e anticapitalistas. Se por um lado grupos sindicais avaliavam a ampliação dos direitos trabalhistas como uma conquista do movimento socialista, por outro, essas mesmas deliberações jurídicas serviram para expandir o capitalismo através de concessões que aquietam as massas.

O direito ocidental moderno foi, assim, regulando a mudança social padrão, seu instrumental jurídico-estatal foi usado como referência nas diferentes localidades do mundo, em países centrais ou periféricos, de modo voluntário ou mediante a imposição colonial.

Esse modelo de mudança social normal, gerido por um reformismo regulado juridicamente, fez do Estado um agente central no exercício da hegemonia política, no respaldo à acumulação capitalista e na capacidade transpor confiança aos indivíduos diante de riscos de todo o tipo, controlados pela ordem jurídica moderna.

A mudança social normal não trabalha com uma direção global, ela está envolvida com várias temporalidades e é percebida em variados espaços. Sua face é mais bem conhecida através de um olhar retrospecto. Contudo, considerando o acentuado estado de transformação da contemporaneidade, que questiona radicalmente alguns fatos como os padrões de exploração da natureza, de desigualdade social e de opressão às minorias, a mudança em curso assume dimensões não mais normais, mas paradigmáticas.

Neste ponto é possível traçar um paralelo entre Beck (2010) e Santos (2002). O primeiro enxerga o risco como característica central da sociedade atual, como um dado geral que atinge a todos os seres vivos. Santos (2002), por sua vez, ressalta que a gestão do risco feita pelos Estados fica refém de uma tendência, aquela que separa as capacidades de ação e

previsão dos riscos. O impacto das ferramentas tecnológicas altera em escala e frequência a possibilidade do Estado de agir diante dos riscos e de gerar confiança em uma localidade.

Por um lado, como alguns dos riscos e perigos foram globalizados, o seu controlo é agora uma tarefa que está muito para além das capacidades dos Estados individuais e o sistema inter-estatal não foi, de modo algum, concebido para compensar as deficiências de regulação dos Estados através de acções internacionais concertadas. Por outro lado, a crescente consciencialização dos riscos e dos perigos evidenciou as limitações estruturais dos mecanismos jurídicos usados pelos Estados para os gerir (SANTOS, 2002, p.181).

É diante desse quadro que a mudança social normal se estrangula perante formas mais radicais e intensas de transformação social, sua hegemonia vai sendo desconstruída por meio de uma transição ampla e pós-moderna.

A separação da ordem jurídica das máximas do Estado é um caminho possível para a reconstrução do ideal revolucionário, pois as injustiças sociais e a firme repressão dos descontentes revelam que o modelo político-social centrado na regulação exercido pelo direito estatal não foi suficiente para a equalização dos problemas e demandas coletivos.

Para romper com a centralidade do direito estatal é necessário trivializar e vulgarizar o direito, através de um novo senso comum jurídico. Nessa nova concepção, o direito adquire potencial autônomo, independente da ação dos profissionais e das instituições legislativas do Estado. Esse processo tende a romper com a naturalização do poder dos que trabalham com o direito, tornando-o mais corriqueiro, distante de princípios formais e ritualísticos que afastam as questões jurídicas da maioria social.

Contudo, “[...] pensar e analisar as práticas institucionais dominantes sem depender das formas de auto-conhecimento produzidas pelos quadros profissionais que as servem” (SANTOS, 2002, p.223) não é tarefa fácil, e se constitui em um obstáculo epistemológico para as ciências sociais.

Mas, para além do instituído e do convencional, há sempre a resistência, a autonomia e a criatividade, capazes de neutralizar e bloquear pensamentos impositivos. Por isso, Santos (2002) propõe que o olhar analítico se sofisticue e encontre o informal no formal e a formalidade na informalidade, de modo que as investigações sejam capazes de absorver a amplitude própria dos eventos.

5.1.4 Transição paradigmática epistemológica: da cegueira à visão

Esta pesquisa se propõe a analisar propostas teóricas alternativas, que colaboram na construção de novas abordagens para o pensamento social contemporâneo, salientando outras realidades cognitivas e ampliando os horizontes interpretativos. Por isso, é interessante retomar e aprofundar as discussões de Santos (2002) acerca da dimensão epistemológica da transição paradigmática, uma vez que elas são úteis à elaboração de raciocínios críticos, preocupados com a emancipação do gênero humano.

Conforme as abordagens de Santos (2002, p.226), o otimismo trágico seria uma postura epistemológica diferente capaz de repensar as convenções científicas há muito instituídas. Estão ligados a essa postura algumas características, tais sejam: prudência no uso do raciocínio; vinculação a uma pluralidade de conhecimentos – uma vez que nenhum deles pode reivindicar explicações infalíveis –; e o uso edificante e responsável da ciência, com a consideração das consequências sociais das ações científicas.

Essa nova metodologia luta, ainda, contra o fatalismo e o pessimismo da ciência, pouco capazes de enxergar experiências fora da vida protocolar e institucional. Ela permite, ao contrário, construir conhecimentos emancipatórios e alternativos, através de um novo senso comum inspirado nas vivências concretas dos sujeitos, e não nas representações distorcidas elaboradas à luz da ciência moderna.

Como já foi dito, o conflito entre emancipação e regulação se desdobrou epistemologicamente na divisão entre o conhecimento-emancipação (com seu ponto de ignorância associado ao colonialismo e seu estado de lucidez vinculado à solidariedade), e o conhecimento-regulação (com o caos enquanto ignorância e a ordem entendida como sabedoria).

Com o êxito da regulação sobre a emancipação, os princípios epistemológicos do conhecimento-regulação se sobressaíram e a ordem foi transformada em forma dominante de saber, e o caos a representação hegemônica da ignorância. Com isso, a solidariedade foi convertida em opção caótica e o colonialismo em fundamento de ordem.

É nesse meio que a ciência moderna produz a chamada destruição criativa (SANTOS, 2002, p.239), desestabilizando radicalmente, em termos epistemológicos, todos os conhecimentos alternativos. Além do mais, a ciência assume a prerrogativa de interpretação dos fenômenos de modo fidedigno, inferiorizando os demais saberes. Porém, ao promover a deslegitimação de outras fontes de conhecimento, a ciência recai na perigosa tendência de, ao invés de praticar o que entende por destruição criativa, fomentar a completa destruição destrutiva de todas as falas que não são consonantes ao seu discurso.

Logo, o despertar do raciocínio científico, e seu desejo de tornar o mundo inteligível, também proporcionou a imobilidade do olhar, criando pretensiosas visões únicas, mediante a incapacidade de admitir visões alternativas dos variados eventos e processos sociais. Assim, a imagem refletida pelas práticas sociais deve adequar-se ao espelho científico para, então, ser reconhecida como uma prática de conhecimento. Quando essa imagem não se assemelha ao modelo espelhado pela ciência ela é vista como prática de ignorância.

A reivindicação dessa posição epistemológica privilegiada fez com que a ciência moderna, nos termos de Santos (2002, p.242), produzisse um *epistemicídio*, desqualificando e anulando saberes alternativos. Ao eleger determinadas matrizes interpretativas como canônicas, uma série de respostas outras são relegadas a posições subalternas e residuais ou deixam de ser conhecidas e reconhecidas como formas potenciais de compreensão da realidade.

Com esse silenciamento de inúmeras fontes de conhecimento, urge elaborar uma sociologia das ausências, capaz de indicar e problematizar sobre as consequências da anulação ou da marginalização de determinados saberes; saberes tais que poderiam responder questões variadas, mas que, por relações científicas de poder, não conseguem visibilidade.

Essa sociologia das ausências é dividida em duas partes, uma epistemologia da cegueira e outra epistemologia da visão. A primeira está vinculada ao conhecimento-regulação, que objetiva enquadrar a realidade social e os modos de interpretá-la em princípios colonialistas, tornando o outro um mero objeto, capaz de ser manipulado e silenciado. Já a segunda lança luz sobre o conhecimento-emancipação e busca reavivar a solidariedade como forma de saber, tratando o outro como igual – quando suas diferenças tenderem a diminuí-lo, e como diferente – quando a igualdade for prejudicial à sua identidade.

Conforme Santos (2002, p.247), para que a segunda parte da sociologia das ausências ganhe destaque é fundamental “[...] recorrer a uma forma de conhecimento que não reduza a realidade à aquilo que existe”. Ou seja, “uma forma de conhecimento que aspire a uma concepção alargada de realismo, que inclua realidade suprimidas, silenciadas ou marginalizadas, bem como realidades emergentes ou imaginadas.”

Para isso, é necessário reabilitar o senso comum como instrumento de compreensão da realidade. Assim, o conhecimento-emancipação deve ser transformado em senso comum, em uma nova racionalidade, ligada às práticas dos sujeitos, uma vez que todas elas são dotadas de conhecimento. Essa transformação emerge de subjetividades dispostas a basearem suas ações em um caminho solidário, rumo à construção de uma coletividade integrada e pautada num conjunto amplo de conhecimentos compartilhados de modo horizontal.

Um senso comum emancipatório não rejeita o conhecimento técnico, crendo, aliás, que ele pode ser associado a experiências mais edificantes e libertadoras, proporcionando a melhoria da qualidade de vida dos indivíduos.

Vale ressaltar, ainda, que a ciência só prosperou diante da oposição que fez ao senso comum, com isso, ambos – ciência e senso comum – são produto da modernidade e existem em condição relacional. A distinção entre essas duas formas de conhecimento, sempre marcada por uma maciça polarização, não enxerga que a transformação da ciência em um novo senso comum em nada desmerece a primeira, apenas quer tornar a fala científica em uma ferramenta mais próxima de cada sujeito. “O conhecimento-emancipação tem, assim, de se transformar ele próprio num senso-comum emancipatório: um conhecimento prudente para uma vida decente.” (SANTOS, 2002, p.248).

A capacidade de o senso comum incorporar novos conhecimentos pode proporcionar o surgimento de uma racionalidade baseada em várias racionalidades, capaz de romper com a visão unívoca da ciência diante da realidade. Para que esse processo ocorra é preciso que apareçam subjetividades desestabilizadoras “[...] que se rebelem contra práticas sociais conformistas, rotinizadas e repetitivas, e se deixem estimular por experiências de limiar, ou seja, por formas de sociabilidade excêntricas ou marginais.” (SANTOS, 2002, p.249).

Assim, o despertar de práticas e conhecimentos alternativos gera novas ações e consequências em relação às experiências sociais, além de estimular a ruptura com o monopólio da ciência e a indicação dos limites de suas representações. O conhecimento prudente, ao qual recorre Santos (2002), está justamente atento aos limites das análises e ao controle real de suas consequências.

Pautando as reflexões humanas em formas de saber que criticam a rigidez científica, alarga-se a possibilidade de compreensão do mundo. Com isso, a própria ciência ganha novos processos criativos para basear-se e inspirar-se, de modo que a reificação da realidade é substituída por ilusões mais amplas vinculadas à capacidade de construção cognitiva dos indivíduos.

Todas essas ideias são decorrentes de uma epistemologia da visão em detrimento de uma epistemologia da cegueira. Elas buscam, portanto, romper com a lógica de naturalização da anormalidade, através de conhecimentos outros que criticam a ordem posta – fundamentalmente colonialista – com a exaltação da solidariedade enquanto fonte de saber edificante e prudente.

As tradições epistemológicas renascentistas foram suplantadas pelo paradigma da ciência moderna, fato que limitou a validade do conhecimento aos princípios científicos. Na

mesma direção, as heranças jurídicas do direito romano perderam espaço para os princípios legais vinculados ao Estado liberal, esse fato também reduziu a atuação dos poderes sociais ao arbítrio estatal, visto como um meio exclusivo de exercício do poder.

5.1.5 Resignificação do poder e a subjetividade fronteiriça, barroca e sulista

Em razão disso, urge resgatar a diversidade do conhecimento, do direito e de formas de poder. Para isso, as ações e as não-ações devem ser revistas, levando em conta as práticas usuais e aquelas consideradas impossíveis, utópicas, ilegais, numa clara preocupação com os realismos e as possibilidades das relações sociais.

Essa revisão pode fomentar ações emancipatórias ao demarcar espaços estruturais nos quais o poder é exercido firmemente de modo a inferiorizar, subjugar e dominar determinadas condutas sociais. Após a identificação desses espaços, avança-se em direção a emancipação com mudanças na distribuição e na capacitação, ou seja, tratando como prioridade a orientação dos indivíduos com vistas a uma equalização dos recursos materiais e simbólicos disponíveis. Capacitar e distribuir implica na consideração da igualdade e da diferença, de modo que em alguns momentos é indispensável igualar os sujeitos e noutros é importante marcar suas dessemelhanças.

Não há apenas uma forma de direito, um modo de exercer poder e uma fonte válida de conhecimento. Ou seja, é errado considerar o direito como sinônimo das deliberações do Estado, o exercício do poder como prerrogativa da política estatal e o discurso científico como único dotado de validade, pois existem outros meios de arbitragem e de reflexão presentes nas sociedades capitalistas.

Diante dessa afirmação, Santos (2002) demarca seis espaços estruturais importantes à vida social – espaço doméstico, espaço da produção, espaço de mercado, espaço da comunidade, espaço da cidadania e espaço mundial – e revela formas particulares de poder, de direito e de conhecimento presentes em cada um deles.

O quadro abaixo foi extraído das análises do autor e ilustra com precisão suas ideias quanto à pluralidade de princípios epistemológicos, de fundamentos jurídicos e de instâncias de poder. Vale ressaltar que há um intenso intercâmbio entre esses espaços, eles possuem fronteiras elásticas, estão interligados e se comunicam em rede.

Mapa de estrutura-ação das sociedades capitalistas no sistema mundial

Dimensões / Espaços Estruturais	Unidade de Prática Social	Instituições	Forma de Poder	Forma de Direito	Forma Epistemológica
Espaço Doméstico	Diferença sexual e geracional	Casamento, família e parentesco	Patriarcado	Direito doméstico	Familismo, cultura familiar
Espaço da Produção	Classe e natureza enquanto “natureza capitalista”	Fábrica e empresa	Exploração e “natureza capitalista”	Direito da produção	Produtivismo, tecnologismo, formação profissional e cultura empresarial
Espaço de Mercado	Cliente-consumidor	Mercado	Fetichismo das mercadorias	Direito da troca	Consumismo e cultura de massas
Espaço da Comunidade	Etnicidade, raça, nação, povo e religião	Comunidade, vizinhança, região, organizações populares de base, Igrejas	Diferenciação desigual	Direito da comunidade	Conhecimento local, cultura da comunidade e tradição
Espaço da Cidadania	Cidadania	Estado	Dominação	Direito territorial (estatal)	Nacionalismo educacional e cultural, cultura cívica
Espaço Mundial	Estado-nação	Sistema inter-estatal, organismos e associações internacionais, tratados internacionais	Troca desigual	Direito sistêmico	Ciência, progresso universalístico, cultura global

Fonte: SANTOS (2002, p.273).

Cada espaço estrutural é formado por um conjunto de preceitos compartilhados que se manifestam nas ações e interações adequadas ao campo em questão. Todos os espaços

possuem um tipo de conhecimento próprio que engendra uma espécie de senso comum característico, dotado de hegemonia local. Nesse sentido, “[...] todas as formas de conhecimento são parciais e locais; são contextualizadas e, conseqüentemente, limitadas pelos conjuntos de relações sociais de que elas são ‘consciência’ epistemológica.” (SANTOS, 2002, p.304).

Considerando que toda interação social é uma troca epistemológica, por ser uma interação entre conhecimentos, vale problematizar as razões da elevação da ciência à condição de “[...] forma hegemônica de conhecimento nas sociedades contemporâneas.” (SANTOS, 2002, p.305-6). Essa posição de privilégio da ciência moderna está associada à proteção que recebe do Estado, que a transforma em discurso oficial, em princípio de verdade.

Ao contrário da dominação e do direito estatal – formas hegemônicas do poder e do direito –, a ciência não precisa, necessariamente, do Estado para ser disseminada; sua operacionalização também está assentada em outros contingentes burocráticos, como os centros privados de pesquisa. Além disso, a ciência adquire proeminência por ser um conhecimento ligado à organização, à especialização e à profissionalização, elementos que conferem um status de legitimidade aos argumentos científicos.

A relação da ciência com as outras fontes de conhecimento dos demais espaços estruturais pode ser de conflito ou complementaridade. Em certos casos, por exemplo, o saber científico pode se basear no senso comum das comunidades ou ser negado por ele. Assim, se todos os espaços estruturais são formados por relações sociais dotadas de conhecimento, é fundamental que argumentos emancipatórios e contra-hegemônicos também sejam considerados e ouvidos, criando constelações comunicativas entre os saberes dos diferentes espaços, a fim de realçar que a ciência não representa, por si só, a verdade, sendo apenas um discurso de verdade.

Dessa forma, os determinismos que elegem como naturais ou normais determinadas práticas sociais, desconsiderando a legitimidade das demais, podem ser rompidos por forças emancipatórias. Essas forças são produto de visões de mundo embasadas na igualdade, na juridicidade democrática e no conhecimento-emancipação, em detrimento do poder dominador do Estado, da figura autoritária do direito e da influência de linhas regulatórias do conhecimento.

Para isso,

[...] as reconstruções teóricas devem ser muito mais exigentes e inovadoras, e a prática social a que fazem apelo deverá ser muito mais criativa e complexa (tão consciente dos limites como das possibilidades), menos dogmática, dada a natureza

parcial de todas as formas relevantes de ação, predisposta a alianças para superar a incompletude e, por último, epistemologicamente mais tolerante face aos vários conhecimentos parciais e locais e aos vários sentidos comuns nela investidos (SANTOS, 2002, p.314).

Aqui não cabe a alegação de que a dominação, enquanto forma de poder, e o direito estatal, enquanto forma de direito, são princípios jurídico-políticos amplamente democráticos. Nas sociedades democráticas liberais, ainda que esses princípios estejam ligados a processos e regras que incluem os cidadãos nas decisões públicas, por meio da participação assegurada por direitos civis, políticos e sociais do Estado de direito, eles também estão intimamente vinculados com outras formas de poder e de direito mais despóticas, como as ilustradas no quadro acima.

Assim, mesmo que uma lei beneficie o trabalhador assalariado, em seu espaço da cidadania, ela também pode garantir a manutenção e intensificação da exploração desse trabalhador no espaço da produção. No entanto, esse processo é ocultado por falas que asseguram o caráter supostamente democrático da sociedade capitalista liberal.

Santos (2002) acredita, com isso, que a reflexão sobre um novo senso comum emancipatório, ligado a uma nova subjetividade com capacidade e disposição para a emancipação, ocorre no plano da utopia. Ela, por sua vez, vislumbra um futuro diferente, com outras possibilidades para a ação humana, em meio a alternativas que busquem algo radicalmente melhor do ponto de vista da organização social. A utopia se prende, ao mesmo tempo, no que não existe e em novos arranjos do já existente, num misto de abstração e realismo.

Ainda que o pensamento utópico sofra rejeição, ele é uma importante ferramenta epistemológica da reflexão humana, capaz de projetar caminhos opcionais para experiências mais edificantes. Recusando o conformismo dos recursos interpretativos da realidade, a utopia vai ao encontro à abertura de outras possibilidades analíticas e de práticas sociais fora dos padrões já conhecidos. Além disso, essa ferramenta tem um caráter investigativo e arqueológico aguçado, no sentido de resgatar e restaurar falas silenciadas por anos de imposição colonial.

Para que a utopia funcione enquanto instrumento do conhecimento-emancipação é fundamental a transformação das subjetividades, as quais precisam estar dispostas a usar novos mapas de orientação, que apontam horizontes emancipados. Esses mapas indicam o caminho para sociabilidades alternativas, em contraponto às formas hegemônicas e convencionais do poder, do direito e do conhecimento.

Os mapas de que fala Santos (2002) também trabalham com a reinvenção das posturas autoritárias em experiências partilhadas, do despotismo em valores democráticos e da regulação em tendências libertárias, tudo isso com o apoio do próprio Estado, que deve guiar a experimentação de práticas transformativas em cada um dos espaços estruturais. Mas, ao contrário de apontar pontos de chegada, esses mapas revelam apenas pontos de partida da complexa cadeia de eventos promovida pela transição paradigmática que se inicia no horizonte.

No espaço doméstico, o patriarcado pode ser superado pela emergência de comunidades domésticas cooperativas de autoridade compartilhada; de modo a garantir a democratização sexual e geracional familiar. Já no espaço da produção, o paradigma expansionista do capitalismo deve ceder espaço às propostas eco-socialistas, baseadas nas tendências da economia solidária, da agricultura orgânica e familiar, das cooperativas de produção, atentando-se para a preservação ecológica.

O espaço do mercado, tradicionalmente, esteve associado ao consumismo individualista, o qual pode ser revisto pela proposta do consumo consciente, restrito às reais necessidades humanas que não são aquelas estimuladas por mecanismos midiáticos de marketing. No espaço da comunidade, a troca será entre as atuais sociedades enclausuradas em si mesmas, cheias de hierarquias e amplamente fortificadas, por comunidades cosmopolitas, permeáveis e inclusivas, dispostas a criar coligações com as outras sociedades de modo não impositivo.

A democracia radical é a alternativa viável ao espaço da cidadania, que deve trabalhar pelo compartilhamento da autoridade, para a ampliação dos Direitos Humanos e pela horizontalidade das relações políticas, fundamentando uma democracia radicalizada e sem limites.

Para o espaço mundial se emancipar é preciso que a hierarquia Norte-Sul seja superada por “[...] um novo padrão de sociabilidade transnacional democrática e eco-socialista, a qual, por sua vez, pressupõe um novo sistema de relações internacionais e transnacionais orientado pelos princípios da globalização contra-hegemônica.” (SANTOS, 2002, p.341-2). Com isso, a soberania deixa de ser uma prerrogativa exclusiva de alguns territórios e passa a ser recíproca e compartilhada, de modo que todos os países tenham condições de participar das decisões políticas globais⁶⁹.

⁶⁹ Para um entendimento mais aprofundado dos caminhos alternativos viáveis a cada espaço estrutural, é preciso retomar Santos (2002, p.333-342). Aqui, optou-se por não estender esta explanação, já que o próprio autor é capaz de apresentar, de modo mais substancial, sua proposta de reestruturação dos espaços sociais destacados.

Na transição paradigmática não há necessariamente uma ruptura abrupta e revolucionária com os esquemas dominantes de relações sociais, eles apenas perdem o monopólio e a hegemonia diante da diversidade de formas de sociabilidade existentes e possíveis. Desse modo, a luta pela experimentação de sociabilidades alternativas é travada tanto no campo das práticas presentes no paradigma dominante, quanto das tendências imaginadas para o paradigma emergente.

Como a transição proposta por Santos (2002) é dupla, apresentando uma dimensão societal e outra epistemológica, o elemento que unifica essas duas partes é a subjetividade, por ser um dado capaz de associar o conhecimento e a prática social. Aqui, “[...] o problema central é o de como imaginar uma subjetividade suficientemente apta para compreender e querer a transição paradigmática, para transformar a ‘inquietação’ em energia emancipatória.” (SANTOS, 2002, p.346).

Essa subjetividade está apoiada em três fundamentos: a fronteira, o barroco e o Sul. O espaço da fronteira é propício ao estabelecimento de relações sociais alternativas, está inexoravelmente ligado à transitoriedade, à instabilidade e ao fluxo, em contraponto à fixidez e à estabilidade dos territórios centrais. A sociabilidade da fronteira também é a fronteira da sociabilidade, mediante a convivência de regras duplas, de locais provisórios e compartilhados, nos quais todos são, de algum modo, migrantes ou refugiados em convivência com diferentes tipos de poder e com universos culturais permeáveis e ramificados.

Locais fronteiriços são propícios à emergência de uma subjetividade participativa, indispensável à criação de um novo senso comum emancipatório. A fronteira tende a ser um espaço abrangente, que abriga os estranhos como se eles pertencessem de fato àquele local. É nesse sentido que estar na fronteira é estar na margem, distante do centro, próximo dos limites.

Segundo Santos (2002), o deslocamento entre o centro e a fronteira se assemelha à cabotagem, recurso de navegação que se baseia na inserção mar adentro tendo a visão da costa como referência. Assim, a transição paradigmática é orientada tanto pelo paradigma dominante, que vai perdendo sua hegemonia, quanto pelo emergente, que nasce como contraponto do eixo central, tendo a imagem do centro como parâmetro do que deve ser superado. “Cabotando assim ao longo da transição paradigmática, a subjetividade de fronteira sabe que navega num vazio cujo significado é preenchido, pedaço a pedaço, pelos limites que ela vai vislumbrando, ora próximos, ora longínquos.” (SANTOS, 2002, p.355).

Ao desbravar os contornos da costa a cabotagem cria, a cada nova distância superada, novos centros referenciais, de modo que a ampliação numérica desses centros gera um acentrismo, ou, no mínimo, uma horizontalidade entre eles, sem a hegemonia de um sobre os outros.

Além da cabotagem a hibridação é outra forma de avançar sobre os limites sem ter que, necessariamente, superá-los. Esse recurso põe em debate os limites dos próprios limites, de modo que ele orienta a construção de uma subjetividade de fronteira através da desorientação e desfiguração dos limites. É exemplo desse modelo a fusão entre as linhas que definem os campos da autoria individual e da influência comunitária, ou seja, um autor não pode ser considerado por si só, pois seu trabalho sempre é permeado por forças externas e coletivas.

O barroco, por sua vez, é ao mesmo tempo um marco histórico, uma tendência artística e um *ethos* cultural nascido na Europa no curso do século XVII, período em que os grandes centros europeus perdiam força. É nesse contexto de fraqueza dos centros que surge o barroco como manifestação excêntrica, exagerada e marginal. Feita pelo Sul do Norte, expressando “[...] uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema.” (SANTOS, 2002, p.358). Essa forma de expressão foi levada aos países latino-americanos por seus colonizadores e propiciou o surgimento de uma criatividade sociocultural mista, que conciliou valores eruditos e populares, regulares e caóticos, oficiais e ilegais.

A Europa atravessava um momento de transição econômica, política, social e cultural, com a ascensão do discurso científico e dos preceitos capitalistas, e modificações em suas formas clássicas de estratificação. Tudo isso convergiu para o aparecimento do barroco, que nasce “[...] de uma profunda sensação de vazio e de desorientação, provocada pelo esgotamento dos cânones dominantes.” (SANTOS, 2002, p.359).

Esse período de transição pelo qual passava a Europa se parece, em alguma medida, com a fase atual descrita por Santos (2002). Desse modo, não é estranho falar em uma nova subjetividade barroca, ligada ao sentimento de inadequação que permeia a contemporaneidade. Com suas representações livres e extremistas, o barroco estimula uma subjetividade turbulenta e subversiva, típica das lutas emancipatórias. Essa forma de pensar é contrária à racionalidade moderna, baseada na seriedade e no rigor dos meios técnicos e burocráticos. Ela está, ao contrário, associada à carnavalização das práticas sociais, transgredindo regras e padrões formais, superando o convencional e permitindo a experimentação de inúmeras formas de ser.

O Sul também é uma referência à formação de subjetividades emancipadas no contexto da transição paradigmática. “Como símbolo de uma construção imperial, o Sul exprime todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual” (SANTOS, 2002, p.368), por isso, ele é um local privilegiado de revisão da modernidade.

Por ser um espaço a que se atribui inferioridade, o Sul pode ser encontrado em todo o mundo, até mesmo no Norte, em regiões desprivilegiadas pelos países capitalistas centrais. Para que a subjetividade do Sul possa nascer também nos países do centro é preciso que processos de desfamiliarização e desaprendizagem apontem alternativas às condutas estabelecidas pelo Norte, de modo que a vigência de uma consciência imperial comece a ruir.

Essa nova consciência deve, por exemplo, romper com a visão clássica do Sul como o outro, sempre distante, diferente e não pertencente à configuração típica do Norte. Além disso, faz parte da ruptura da relação imperial o reconhecimento, por parte do Norte, de sua posição de agressor; em seguida, ele deve associar-se ao Sul, entendido como vítima de suas agressões; por último, Norte e Sul devem trabalhar juntos pelo fim do vitimismo que desaparecerá tal como a opressão.

Na subjetividade do Sul a participação popular tem grande importância, pois os conhecimentos e capacidades cognitivas dos chamados leigos são realçados no intuito de aprimorar a vida em comunidade. Para isso, porém, é preciso, antes de tudo, dar voz ao Sul, já que ele foi silenciado por séculos de dominação imperial.

Assim, se a desaprendizagem é um fator essencial ao Sul do Norte, ela também é indispensável ao próprio Sul, que sempre foi tratado como periferia do sistema mundial e, por isso, incapaz de pensar sobre si mesmo. Suas falas foram inferiorizadas e, muitas vezes, caladas por completo. Logo, o Sul precisa desaprender essa condição que lhe foi dada e reavivar seu potencial discursivo.

Esse debate se estende à oposição Ocidente-Oriente, através da aceitação de que o Oriente não precisa se basear nos instrumentais ocidentais para pensar sobre o mundo ou alcançar a justiça social. Assim, segundo Santos (2002), os ensinamentos de Mahatma Gandhi são bons exemplos da força e autonomia oriental em direção a um mundo melhor. A prática da não-violência no processo de independência indiano foi uma amostra de que a resposta a um ataque violento não precisa ser outro ainda pior. Por isso, as ideias de Gandhi são úteis à construção de um Sul não imperial, capaz de agir segundo suas próprias peculiaridades e não como reflexo das ações coloniais do Norte.

Essa dinâmica ocorre sem a reprodução de padrões ditados pelo Norte ou pelo Ocidente, numa interpelação radical à cultura dos países não-centrais, igualmente capazes de encontrarem, por si mesmos, as saídas da opressão, do preconceito e da desigualdade. Assim, “O objetivo é construir um círculo de reciprocidade muito mais vasto do que aquele que a modernidade propõe, [...] que não pode deixar de ser simultaneamente local e transnacional, imediata e inter-geracional.” (SANTOS, 2002, p.378).

Logo, “A proposta de Gandhi é uma contribuição decisiva para um novo senso comum emancipatório” (SANTOS, 2002, p.375), pois ela é caracterizada pela tolerância com as demais heranças culturais, uma vez que o entendimento entre elas se dá pelo diálogo e não pela imposição.

Tudo isso se desdobra na criação de um mundo sem a distinção imperial, a qual seria recomposta por formas igualitárias de diferenciação, de modo que as diferenças não se tornem desigualdade. Para que isso ocorra existe um caminho com três fases a ser percorrido. A primeira delas é o “momento da rebelião”, instante em que o caos é convertido em forma de conhecimento, pois a ordem imperial terá sido destruída por forças ligadas ao comunitarismo e à solidariedade.

A segunda é o “momento do sofrimento humano”, período que questiona o modo como esse sofrimento é tratado, sempre visto como fatalidade ou com naturalidade e reportado como trivialidade pela mídia. Ocorre que o sofrimento humano é produzido pelo próprio ser humano nas relações assimétricas que uns estabelecem com os outros. O intuito dessa etapa é revelar que o sofrimento não é inevitável ou necessário, pois a opressão é sua fonte principal.

A última etapa, o “momento de continuidade entre opressor e vítima”, ressalta o fato de que opressor e vítima devem ser libertados, pois, em uma relação de dominação, os dois lados são brutalizados.

Com essas indicações, Santos (2002) pondera que não tem por objetivo a construção de uma nova teoria social ou de uma nova ordem. Suas afirmações querem, simplesmente, realçar a possibilidade de realidades sociais mais emancipadas e livres de imposições externas, além de fomentar outras linhas interpretativas para o pensamento científico.

Num período de transição paradigmática, o conhecimento antigo é um guia fraco que precisa de ser substituído por um novo conhecimento. Precisamos de uma ciência da turbulência, sensível às novas exigências intelectuais e políticas de utopias mais eficazes e realistas do que aquelas pelas quais vivemos no passado recente. A nova constelação de sentido não nasce do nada. Tem muito a lucrar se escavar o passado em busca de tradições intelectuais e políticas banidas ou

marginalizadas, cuja autenticidade surge sob uma nova luz depois de se “desnaturalizar” ou até de provar a arbitrariedade desse banimento e marginalização. Acima de tudo, o novo conhecimento assenta num des-pensar do velho conhecimento ainda hegemônico, do conhecimento que não admite a existência de uma crise paradigmática porque se recusa a ver que todas as soluções progressistas e auspiciosas por ele pensadas foram rejeitadas ou tornaram-se inexecutáveis (SANTOS, 2002, p.186).

5.1.6 Pós-moderno e pós-colonial de oposição

A epistemologia moderna promoveu “[...] uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimentos como o senso comum ou estudos humanísticos” (SANTOS, 2004, p.2). Mas, conforme Santos (2004), alguns sinais de esgotamento do modelo de racionalidade da ciência clássica indicam uma verdadeira crise paradigmática, já que o paradigma até então dominante passou a refletir menos a realidade prática dos pesquisadores.

Por isso, Santos (2002, 2004) começou a defender um conceito de racionalidade mais amplo, nomeado de ciência pós-moderna, baseado na readequação da noção de verdade, mais construtivista e menos pragmática; na suspensão da dicotomia natureza e sociedade; na reavaliação da relação entre sujeito e objeto do conhecimento; na junção dos campos da ciência, com a crítica à separação formal das disciplinas; na aplicabilidade técnica para a promoção edificante dos princípios científicos; na valorização do senso comum enquanto conhecimento útil.

Esta crise paradigmática não é só epistemológica, mas também societal, na medida em que a sociedade capitalista moderna, bem como seu contraponto imediato convencional – o socialismo, sofreram transformações sociais significativas. Enquanto o capitalismo industrial perdeu espaço para uma nova vertente financeira e monopolista, incentivada pela expansão da globalização, o chamado socialismo real, encontrado no leste europeu, avançou, mas resistiu poucas décadas e entrou em colapso.

À medida que as experiências socialistas fracassavam, o capitalismo foi se convertendo em força regulatória, por meio da influência do Estado e do mercado sobre a comunidade; e perdendo seu potencial emancipatório, através da imposição das racionalidades cognitivo-instrumental e moral-prática sobre a racionalidade estético-expressiva.

Tudo isso estimulou a criação do conceito de transição paradigmática pós-moderna. No entanto, Santos (2004) lhe faz uma autocrítica e reconhece que seu conceito de pós-modernidade, inicialmente apresentado, pressupunha uma sequência temporal de continuidade, de modo que a emersão do “novo” paradigma social só seria possível com a

queda do “velho”. Além disso, esta visão favorecia a compreensão clássica da modernidade e o entendimento de que ela está centralizada e se realiza com mais força nos ditos países hegemônicos. Ou seja, “[...] a crítica da modernidade redundava paradoxalmente na celebração da sociedade que ela tinha conformado” (SANTOS, 2004, p.4).

Consciente dos limites de sua abordagem teórico-metodológica, Santos (2004) confirma vincular-se mais a uma pós-modernidade de oposição e menos a uma pós-modernidade celebratória/conservadora, considerando-se crítico à modernidade ocidental e sua falsa promessa de igualdade, fraternidade e liberdade. Com isso, o autor passou a entender que as “[...] experiências das vítimas, dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo da ciência moderna e com a redução das possibilidades emancipatórias da modernidade ocidental” (SANTOS, 2004, p.6) precisavam ser incluídas à crítica ao modelo social e científico erguido pelo projeto moderno ocidental.

Foi por isso que Santos (2004, p.6) se propôs

[...] a aprender com o Sul – entendendo o Sul como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo – precisamente [com] o objetivo de reinventar a emancipação social indo mais além da teoria crítica produzida no Norte e da práxis social e política que ela subscrevera.

Para se aprender com o Sul é preciso reformular a teorização celebrativa da pós-modernidade, que realizou uma crítica interna à modernidade deixando de lado, entretanto, a violência que dela faz parte: o colonialismo. “Esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora do marco historicista ocidental [para o qual] o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo” (SANTOS, 2004, p.7). Por isso, parece mais apropriado fazer uma oposição ao projeto moderno questionando-o a partir de sua exterioridade, valorizando os argumentos daqueles que ficaram de fora, as vítimas de exclusão, violência e discriminação.

Santos (2004, p.21) cita e reconhece como legítima uma crítica que Mignolo fez a seu respeito, de que ainda estaria muito envolto às margens internas da modernidade ocidental. Admitindo isso, o autor argumenta que lhe faltou salientar, mais claramente, o fato de que a modernidade ocidental é, desde sua origem, colonialista, mas reforça que sua “[...] proposta de reconstrução da emancipação social a partir do Sul” merece ser evidenciada.

Assim, Santos (2004) atualiza sua crítica a partir do Sul, afirmando que os princípios da emancipação devem ser buscados na rearticulação entre Sul e Norte. No entanto, como adverte o autor, o Sul também é uma imagem construída pelo Norte, por isso, o que se deve

buscar no Sul são os elementos que não foram completamente absorvidos pela hegemonia do Norte.

Dessa forma, os três pilares de regulação do projeto moderno – mercado, comunidade e Estado – não foram identificados em sociedades não europeias da mesma forma que eram vistos na Europa. Com o colonialismo, esses três pilares foram levados a outros lugares, mas adquiriram outros formatos e características. Nas colônias, o Estado e a representação política eram estrangeiros, no mercado, escravos faziam parte das mercadorias e as comunidades foram alvo de missões civilizatórias e passam a ser orientadas por colonos e seus descendentes.

Assim, a vertente pós-colonial chegou até Santos (2004) como uma nova opção analítica derivada dos limites externos da modernidade ocidental, por ela exprimir que a pós-modernidade conservadora, enquanto instrumento teórico crítico, não possui as mesmas sensibilidades e preocupações para com as consequências do colonialismo.

Entendo por pós-colonialismo um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória. Para esta corrente, é problemático saber até que ponto vivemos em sociedades pós-coloniais. Por outro lado, o caráter constitutivo do colonialismo na modernidade ocidental faz com que ele seja importante para compreender, não só as sociedades não ocidentais que foram vítimas do colonialismo, mas também as próprias sociedades ocidentais, sobretudo os padrões de discriminação social que nelas vigoram. A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz (SANTOS, 2004, p.8-9).

Vale reafirmar, como já apontado em momentos anteriores da pesquisa, que o prefixo pós, dos estudos pós-coloniais, não indica o término ou uma etapa subsequente ao colonialismo, mas, ao contrário, sugere que, embora tenha acabado juridicamente, ele permanece enquanto lastro histórico ligado à subordinação das antigas colônias aos países outrora colonizadores.

Aos estudos pós-coloniais também pode ser atribuída uma versão conservadora, tradicionalmente preocupada com a esfera culturalista, identificando discursos literários, mentalidades, ideologias e simbolismos que reproduzem a hierarquia e o vínculo colonial,

mesmo após a sua ruptura formal, coibindo os povos colonizados de se expressarem segundo conceitos próprios.

Mas, para Santos (2004, p.26), as análises pós-coloniais conservadoras estão muito focadas na cultura e negligenciam a materialidade das relações sócio-históricas e suas estruturas formais de poder. Essas estruturas precisam ser superadas e não só problematizadas, já que “A ênfase no reconhecimento da diferença sem uma ênfase nas condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem.”

Assim, conforme Santos (2004), tanto a pós-modernidade quanto o pós-colonialismo celebratórios estão muito presos ao eurocentrismo e ao etnocentrismo ocidental, já o pós-modernismo e o pós-colonialismo de oposição fazem uma crítica à concepção do Ocidente como o centro do mundo, focalizando a questão da diferença colonial, enquanto uma diferença história entre Ocidente e Oriente e entre os hemisférios Norte e Sul. Para além de uma preocupação com a exaustão da modernidade ocidental, as duas últimas vertentes estão dispostas a revelar modernidades alternativas.

Logo, Santos (2004) afirma que, em geral, sua visão pós-moderna de oposição está mais próxima da perspectiva pós-colonial e menos da pós-moderna celebratória, já que a de oposição questiona a compreensão da modernidade enquanto um evento majoritariamente ocidental, de modo que ela, a modernidade ocidental, tornou-se pouco capaz de enxergar a questão colonial como fator determinante à sua própria efetivação. Mas ressalta, entretanto, que a própria vertente majoritária do pós-colonialismo também deve passar por uma revisão epistemológica em algumas de suas teses centrais, como se verá a seguir.

Assim, o autor se diz condenado a uma condição de opositor por trabalhar, inicialmente, com a pós-modernidade de oposição e, agora, com a pós-colonialismo também de oposição; de modo que, para ele, é fundamental aprimorar a dimensão pós-colonial questionando, simultaneamente, as versões convencionais dos estudos pós-coloniais.

A partir do século XV, o capitalismo não pode ser compreendido sem o colonialismo e vice-versa. Se, enquanto relação política, o capitalismo existiu sem o colonialismo, enquanto relação social, não. Ou seja, o capitalismo não depende do colonialismo para existir politicamente, mas precisa dele para existir socialmente, criando sociedades exploradas e dependentes em diversos setores. Essa dependência forma, segundo Santos (2004), aquilo que Quijano caracteriza como colonialidade do poder.

A teoria pós-colonial conservadora considera, pela perspectiva da colonialidade, que toda forma de discriminação – étnica, de gênero, linguística, cultural, entre outras – é fruto do colonialismo e das relações coloniais de poder, descentralizando o capitalismo e sua divisão em classes sociais da condição de fundamento das desigualdades. Discordando disso, Santos (2004, p. 28) não considera “[...] que as relações de classe sejam sempre e da mesma forma sobredeterminadas pelo colonialismo e pela colonialidade”, pois, para ele, o autoritarismo do capitalismo não pode ser dissociado do colonialismo. Além do que, dar ênfase ao colonialismo como figura dominante da discriminação é reproduzir algumas tendências do marxismo que destacam a preponderância da classe sobre outras esferas da vida social. Há uma complexidade e uma dependência recíproca entre capitalismo e colonialismo, de modo que nenhum deles deve se sobrepor como elemento que funda as desigualdades.

Santos (2004) também se opõe ao pós-colonialismo conservador ao encontrar nele uma tendência de essencializar a Europa, entendendo-a como um todo a partir de uma parte, a saber: as experiências coloniais britânicas. Essa universalização da experiência colonial a partir do Império Britânico tem sido reproduzida em alguma medida pelo pós-colonialismo latino-americano, que faz o mesmo partindo do colonialismo ibérico.

Partindo desta questão, Santos (2004, p.30) argumenta que “[...] não só houve historicamente várias europas como houve e há relações desiguais entre os países da Europa. [E que] Não só houve vários colonialismos, como foram complexas as relações entre eles.” Uma das razões para indicar as particularidades das experiências coloniais reside na hierarquização imposta aos idiomas. Logo,

É importante mostrar as especificidades do colonialismo português ou espanhol em relação ao colonialismo britânico ou francês porque delas não decorrem especificidades do pós-colonialismo na área geopolítica do espanhol ou do português em relação ao pós-colonialismo na área geopolítica do inglês ou do francês (SANTOS, 2004, p.30).

É fundamental, pois, considerar a enorme diversidade do próprio Sul, e a complexidade histórica, política e cultural que envolve as apresentações de alternativas epistêmicas vindas do Sul, pois “O que está em causa não é apenas a contraposição entre o Sul e o Norte. É também a contraposição entre o Sul do Sul, e o Norte do Sul e entre o Sul do Norte e o Norte do Norte.” (SANTOS, 2004, p.32).

A partir disso, Santos (2004) defende uma globalização contra-hegemônica protagonizada pelo Sul, que descentralize o pós-moderno da modernidade ocidental e o pós-colonial do colonialismo ocidental; construindo um pensamento crítico formado por

subjetividades que inspirem ações transformadoras coletivas. Para isso, é necessário reformular a elaboração do pensamento epistemológico e a prática científica em quatro pontos.

O primeiro pressupõe “[...] pensar a emancipação social sem uma teoria geral da emancipação social” (SANTOS, 2004, p.33), através de um entendimento consensual sobre a desnecessidade, impossibilidade incapacidade de qualquer teoria geral ligada, em especial de uma que determine caminhos emancipatórios únicos para o fim das variadas formas de opressão. Para o autor, “[...] nenhuma luta, objetivo ou agente tem a receita geral para a emancipação social da humanidade” (SANTOS, 2004, p.34), por isso, o que se deve buscar é a conexão entre os diferentes projetos de emancipação sem que nenhum deles se sobreponha a qualquer outro.

O segundo aspecto apregoa a necessidade de se avaliar até que ponto a cultura e a filosofia política eurocêntricas são dispensáveis à reivindicação da emancipação social ou devem ser, apenas, interpretadas como inadequadas e incompletas. Ou seja, os conceitos ocidentais majoritários não podem ser simplesmente descartados pelas alternativas de superação do projeto moderno e seu colonialismo arraigado. Afinal, conceitos como

[...] direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, espera pública, igualdade perante a lei, o indivíduo, a distinção entre o público e o privado, democracia, justiça social, racionalidade científica, soberania popular [...] foram proclamados em teoria e muitas vezes negados na prática e, com o colonialismo, foram aplicados para destruir culturas políticas alternativas. Mas [...] Poderão estes conceitos ser substituídos por outros não ocidentais, com proveito para as lutas emancipatórias? (SANTOS, 2004, p.35-6).

O terceiro ponto recomenda a valorização da interculturalidade enquanto posição ética e política, através do convívio recíproco e horizontal das realidades socioculturais. Contudo, esta interculturalidade não deve cair num completo relativismo, de modo que nenhum princípio cognitivo seja legitimado por entender que eles só possuem valor relativo e subjetivo. Ou seja, o relativismo não pode se tornar um fundamento absoluto em que os aspectos racionais não são considerados válidos em face da interculturalidade.

Por fim, o quarto elemento para a reelaboração epistemológica da transformação social está relacionado ao historicismo e à concepção linear do tempo histórico. Assim, como será possível falar em emancipação sem lidar com as noções de progresso e desenvolvimento? A percepção de que a história ocorre em etapas parece cara à ideia de emancipação. Porém, para Santos (2004), o correto é falar em emancipações, no plural, destacando a variedade ética e

política das lutas emancipatórias, em detrimento de uma posição histórica universal da ação transformadora.

A análise da emancipação em uma perspectiva plural requer, entre outras coisas, reavaliar o chamado pensamento abissal, que tradicionalmente considerou os saberes não-ocidentais de modo marginal, segregando-os de modo hierárquico, erguendo limites e identificando distancias abismais entre as diferentes formas de conhecimento e de luta política.

5.1.7 A crítica ao pensamento abissal

Conforme Santos (2009), portanto, o pensamento moderno ocidental tem características abissais, pois cria linhas e abismos que o separam de outras formas de reflexão, avaliando o grau de relevância ou irrelevância das realidades sociais partindo dos limites internos do chamado mundo ocidental. Tradicionalmente, as análises que distinguem as sociedades metropolitanas dos territórios coloniais baseiam-se nas epistemologias do Ocidente e do Norte. Contudo, é fundamental atentar-se aos conceitos que são produzidos nesses espaços, avaliando até que ponto uma reflexão teórica feita na metrópole serve para a colônia e vice versa.

Nesse sentido, o autor reforça que sua compreensão da modernidade ocidental, pautada na tensão entre emancipação e regulação, não se adéqua bem à perspectiva dos territórios coloniais⁷⁰, já que neles prevalece outra dicotomia, caracterizada pela apropriação e violência, que não é aplicável, por sua vez, à realidade metropolitana.

Dessa forma, é possível perceber uma nova atualização no pensamento do autor, que foi, ao longo do tempo, descentralizando sua análise da modernidade eurocentrada, caracterizando-a enquanto um fenômeno diretamente associado ao colonialismo. Mas, para ele, as falas coloniais não ganharam destaque na ciência moderna em função do pensamento abissal, que, por meio de relações de poder, excluiu a potencialidade epistemológica do Sul das orientações hegemônicas do conhecimento.

O pensamento abissal atua erguendo uma linha que separa saberes, concedendo à prática científica moderna, simultaneamente, o “[...] monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso.” (SANTOS, 2009, p.25). No entanto, as formas de verdade taxadas como

⁷⁰ Vale lembrar, como dito páginas acima, que estes conceitos não se adéquam à realidade das áreas coloniais porque os pilares da regulação (Estado, mercado e comunidade) são muito distintos nas colônias, quando comparados ao modo como se estruturam nas metrópoles. Do mesmo modo, as três racionalidades vinculadas à emancipação social (cognitivo-instrumental, moral-prática e estético-expressiva) também possuem formatos diferentes considerando cada um dessas regiões.

não científicas pelo próprio conhecimento moderno ocidental, passam a integrar a disputa epistemológica contemporânea, questionando a ideia consensual de que, “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.” (SANTOS, 2009, p.25).

Além de segregar conhecimentos, o pensamento abissal constrói o domínio do direito universal e suas deliberações legais e ilegais. Todo um conjunto que regras e relações jurídicas que não se adéquam a esta separação formal entre o legal e o ilegal dos direitos reconhecidos, elaborada à luz dos limites internos do pensamento moderno ocidental, faz parte dos ditos territórios sem lei, são representações daqueles que vivem fora da lei.

Assim, as colônias representaram, e continuam representando, as condições intangíveis do pensamento abissal no que concerne à ciência e ao direito, ou seja, as figuras ininteligíveis do saber e os valores jurisdicionados ilegítimos estariam nos territórios coloniais. Logo, “Na sua constituição moderna, o colonial representa, não o legal ou o ilegal, mas antes o sem lei” (SANTOS, 2009, p.28) e o espaço das ideias que não obedecem aos critérios científicos da verdade.

No entanto, dois processos recentes estão alterando a premissa abissal que definiu zonas mais ou menos civilizadas, incorporando-as ou distanciando-as de uma suposta humanidade genuína. O primeiro ocorreu após a Segunda Guerra Mundial (1939–1945), quando a luta anticolonial proporcionou que os últimos processos de independência dos territórios colonizados ocorressem. E o outro teve início na década de 1970, quando pensadores das antigas colônias passaram a reivindicar suas participações nos espaços epistemológicos da ciência. Com isso, a lógica da apropriação/violência está avançando sobre a da regulação/emancipação, ou seja, a lógica dos territórios coloniais está se insurgindo contra a da metrópole.

Enquanto a apropriação incorpora, coopta e assimila, a violência destrói física, material e culturalmente. Assim, nas colônias, apropriação e violência trouxeram várias consequências: utilização de cerimônias locais para a conversão religiosa, roubo dos saberes indígenas sobre a biodiversidade, censura das línguas nativas, “[...] tráfico de escravos e trabalho forçado, uso manipulador do direito e das autoridades tradicionais, pilhagem de recursos naturais, deslocação maciça de populações, guerras e tratados desiguais, diferentes formas de *apartheid* e assimilação forçada.” (SANTOS, 2009, p.30).

Agora, aqueles que foram violentados e tiveram bens materiais e simbólicos apropriados, estão cruzando a linha abissal da modernidade, apresentando suas contribuições

epistemológicas, reagindo à pretensa autoridade das antigas metrópoles em determinar os caminhos históricos de todo o mundo.

Se antes o colonial clássico só entrava no território metropolitano quando levado pelo colonizador, como no caso dos escravos, agora ele transgride os limites que lhe foram impostos, invadindo espaços metropolitanos, exigindo que as hierarquias ligadas ao saber, ao modo como se organizam as sociedades, aos fundamentos da legalidade, sejam repensadas a partir de uma noção ampla do respeito à diversidade.

A lógica abissal, no entanto, reage à “[...] intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas” (SANTOS, 2009, p.33), dando respostas também abissais ao terrorista, ao imigrante indocumentado, ao refugiado. Logo,

[...] o pensamento abissal continuará a auto-reproduzir-se, por mais excludentes que sejam as práticas que origina. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica [pois] 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 fato, um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento um pensamento pós-abissal (SANTOS, 2009, p.41).

Conforme Santos (2009, p.44), “[...] o pensamento pós-abissal é um pensamento [que] envolve uma ruptura radical com formas ocidentais modernas de pensamento e ação”, caracterizado pelas perspectivas epistemológicas e experiências sociais produzidas no lado externo da linha traçada pela modernidade eurocentrada. Em síntese, o pós-abissal se propõe a aprender com as práticas Sul, utilizando as epistemologias do próprio Sul, manifestando-se por meio de uma globalização contra-hegemônica.

A tarefa da globalização contra-hegemônica é reconhecer a heterogeneidade e a pluralidade do conhecimento, ressaltando que a ciência moderna é uma de suas formas, e não a única adequada. Para isso, um *ethos* redistributivo amplo, que permita a redistribuição dos recursos materiais, sociais, políticos e culturais envolvidos na produção e divulgação do conhecimento, deve orientar a propagação de novas epistemologias.

O pensamento abissal não permite que o conhecimento científico se distribua socialmente de forma equitativa, já que, inclusive, considera que quem está dentro de suas linhas é sujeito e quem está fora é objeto do conhecimento. Assim, a tendência de valorização dos aspectos cognitivos do Ocidente e do Norte desconsidera que os saberes produzidos em outros espaços geoistóricos podem ser tão ou mais úteis à solução de problemas reais e à democratização das sociedades.

Por isso, o uso contra-hegemônico da ciência deve atentar-se para sua capacidade de intervenção no real, e não de seu potencial de representação do real, já que “[...] a credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede.” (SANTOS, 2009, p.49). Assim, é fundamental dar espaço às alternativas epistemológicas diante da inesgotável diversidade e formas de experienciar o mundo.

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, 2009, p.49).

Compreendendo que nenhuma forma específica de conhecimento pode dar conta de todas as intervenções possíveis no real, todas elas são igualmente incompletas e necessárias, ainda que de diferentes maneiras. Essas interpretações se parecem com as de outro autor engajado na luta pela elaboração de epistemologias diferenciadas, dispostas a questionar o padrão convencional do conhecimento científico. Oferecendo ao pensamento social um conjunto de análises crítico e original, Walter Mignolo também trabalha para realçar saberes outros, destacando os processos históricos que silenciaram autores do Sul e supervalorizaram os pensadores do Norte.

5.2 WALTER MIGNOLO

*“Pintura rupestre, tinta nanquim
Índio, Nordeste, Tupiniquim
Camisa da levi's e calça jeans
No lugar de flecha, bala e fuzis*

*Sequestro do chefe da fundação
Na mesma língua, sem confusão
Na mesma moeda, a negociação
Capital estrangeiro, Pajé, Capitão*

*Pé d'água, toró, como chovia
De português, o tupi se vestia
Se fosse no sol, tu se despia
E dispensaria a hierarquia*

*No verso aversão à imposição
Servo, sou não, faço a exposição
Sobre condicionamento e catequização
Pobre estamento, mais injusta divisão*

*Nobres no convés e os negros no porão
Conte de um até dez e prenda a respiração
Quem controla o passado tem o futuro à mão
Conheça sua história, não durma, irmão*

*Fique esperto, liberto de qualquer exploração
Mais perto do certo, andar com atenção
Antropofagia pra fugir da tensão
Sardinha no cardápio pra fazer a digestão*

*Como não? Como sim, é apropriação
Nossa risada no fim tem mais sensação
A resistência é a própria ação
A hora da virada é a nossa sanção”*

(Vitor Pirralho, Dinho Zampier, Pedro Ivo Euzébio, André Meira)

Walter Mignolo possui um grande volume de textos e livros publicados e é considerado um autor interdisciplinar, com notórias afinidades com as Ciências Sociais, em geral, e com a Antropologia, em particular. Seus temas preferenciais são a geopolítica do conhecimento, a colonialidade e o pensamento de fronteira.

Descendente de imigrantes italianos, nasceu em 1941, na Argentina, e cresceu em uma província próxima de Córdoba, no centro do país. Ao longo de sua formação familiar, especialmente nos primeiros anos de sua adolescência, notou que era um quase europeu, que

vivia em uma área mestiçada por índios e afrodescendentes latinos; percepção que lhe renderia outras reflexões em torno da noção de identidade étnica.

Estudou Filosofia e Literatura na Universidade Nacional de Córdoba. Ainda na Argentina, Mignolo trocou correspondências com Roland Barthes (1915–1980), compartilhando com o intelectual francês seu interesse pela literatura fantástica e pela ficção literária, fato que estimulou sua ida para a França, quando Barthes tornou-se seu mentor acadêmico. O campo da semiologia argentina tinha uma forte conexão com os parisienses, no sentido do compartilhamento de princípios interpretativos e conceituais.

Assim, em 1969, como bolsista, mudou-se para Paris, a fim de doutorar-se em Semiótica na Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais. Outro ponto que favoreceu sua ida para a Europa foi sua curiosidade pelos debates sobre o estruturalismo e o pós-estruturalismo que, naquele tempo, eram majoritariamente desenvolvidos na França.

Já em Paris, confrontou-se novamente com a questão da identidade, pois lá foi adjetivado de *chicano*, expressão utilizada como referência aos mestiços em geral e, em particular, aos ítalo-argentinos, italianos que não são considerados “puros”. Para compreender seu não pertencimento e suas diferenças identitárias de latino quase italiano, lia Franz Kafka (1883–1924) e Albert Camus (1913–1960), retomando nos autores temas como o estrangeirismo e as metamorfoses nas condições humanas (MALDONADO-TORRES, 2007; WALTER, 2017).

Mignolo residiu na França de 1969 a 1973, período em viu de perto a repercussão em torno dos trabalhos de Derrida, Foucault e Lévi-Strauss, autores que o influenciaram em suas primeiras publicações, vinculadas à literatura, ao estruturalismo e à filosofia da linguagem. O interesse pela historiografia e pelas dimensões geopolíticas do conhecimento nasceu na sequência, derivado de sua condição de argentino quase italiano vivendo na Europa.

Quando terminou sua tese foi lecionar nos Estados Unidos, atuando na Universidade de Indiana entre 1973 e 1974 e na Universidade de Michigan de 1974 a 1992. Desde 1993 é professor na Universidade Duke, no estado da Carolina do Norte. Na avaliação do próprio Mignolo, a saída da França e a chegada à América do Norte foram marcadas por um forte choque cultural, pois, para ele, eram flagrantes as diferenças no estilo de vida nos dois países. Além disso, se na Argentina era filho de imigrantes italianos e na França era um *chicano*, nos Estados Unidos foi considerado um latino-americano que, embora branco, não era aceito como tal, sendo identificado como um hispânico de origem mestiça.

Na Universidade Duke, onde trabalha atualmente, começou a atuar junto ao *Center for Global Studies and the Humanities*, aproximando-se do debate da modernidade/colonialidade.

Em seu entendimento, o referido debate ampliou suas visões de mundo, ao permitir a conciliação entre afetividade e pensamento, epistemologia e política; e ao oferecer à atividade acadêmica novas formas de compreensão da realidade social e de atuação sobre ela (MALDONADO-TORRES, 2007; WALTER, 2017).

O volume de discussões sobre a modernidade/colonialidade acabou culminando na formação de um grupo intelectual amplo, ainda que sem estatuto, sem um coordenador geral e sem necessitar imprescindivelmente de apoio burocrático dos organismos internacionais. Assim, o projeto caminha através de diferentes entusiastas, os quais, cada um em sua instituição específica, desenvolve pensamentos e ações acerca da hierarquização dos saberes, criticando a preponderância do conhecimento científico ocidental do hemisfério Norte.

Por meio de interesses acadêmicos convergentes, surge uma rede de intercâmbios conceituais entre Mignolo em Duke, Catherine Walsh no Equador, Ramón Grosfoguel em Berkeley (Estados Unidos), Edgardo Lander na Venezuela, Santiago Castro-Gómez na Colômbia, entre outros. De modo geral, estão todos interessados e envolvidos com projetos latinos, afrocaribenhos e afroandinos de orientação filosófica, epistemológica, cultural e política.

Ao rastrear as genealogias intelectuais de Mignolo, é preciso enfatizar as influências de Aníbal Quijano (1928–2018) e Gloria Anzaldúa⁷¹ (1942–2004) no entendimento do pensamento fronteiriço e em sua opção pela desobediência epistêmica. Como há uma explícita classificação imperial dos territórios, com a demarcação de países supostamente de Primeiro ou Terceiro Mundo⁷², desenvolvidos ou subdesenvolvidos, existem corpos e línguas que estão fora das epistemologias hegemônicas. Com isso, aqueles que estão fora dessas fronteiras carregam a marca da inferiorização e, portanto, não precisam necessariamente se adequar às regras metodológicas do conhecimento hegemônico, mas, ao contrário, podem se rebelar diante delas, sendo desobedientes do ponto de vista epistemológico e político (MALDONADO-TORRES, 2007; WALTER, 2017).

⁷¹ Além de escritora de poesias, contos e livros infantis, a norte-americana Gloria Anzaldúa (1942–2004) foi uma destacada teórica social. Em seus textos, preocupava-se com a questão do hibridismo cultural, definindo ideias relevantes para uma teoria da identidade mestiça. Trabalhou por um feminismo de inclusão e pelo respeito às identidades lésbicas e *queer*. Seu envolvimento com a formulação de epistemologias de fronteira, fundamentalmente de orientação *chicana*, auxiliou Mignolo na elaboração de conceitos ligados à diferença colonial (COSTA; ÁVILA, 2005).

⁷² A divisão do mundo em três grupos está associada à ascensão das nações socialistas, fundamentalmente da União Soviética. Essa divisão concedeu aos países democráticos, tecnológica e economicamente desenvolvidos o posto de Primeiro Mundo, simbolizado pelos Estados Unidos e Europa. Aos países desenvolvidos, mas administrados por ideologias de esquerda, foi dado o título de Segundo Mundo, como a União Soviética. Por fim, o Terceiro Mundo era representado por nações subdesenvolvidas do ponto de vista econômico e tecnológico. Essa distribuição é atribuída ao lugar de enunciação em que foi construída, ou seja, os países de Primeiro Mundo é que elaboram a divisão, marcadamente ideológica e hierarquizante (MIGNOLO, 2003b).

Logo, a proposta epistemológica de Mignolo (2003a) apresenta alternativas ao projeto civilizatório moderno, o qual, em sua fase atual, tem mostrado certo esgotamento. Para tanto, o autor se posiciona a favor da vida, do viver emancipado, através de práticas que atendam aos gritos e anseios dos sujeitos, vitimados pela miséria deixada por anos de colonialismo ou pelo neoliberalismo contemporâneo.

Suas pesquisas são, simultaneamente, analíticas, críticas e utópicas e estão associadas com a criação de espaços de esperança que vencem o egoísmo dos fundamentalismos religiosos ou seculares. Nessa perspectiva, é preciso que a razão vá além dos conceitos e impessoalidades, resgatando o sentido comum da vida humana, com suas possibilidades de celebração e criatividade. Essa teorização almeja, portanto, a superação de lógicas de pensamento pautadas na ganância e na acumulação de bens pelo consumo desenfreado, e que lidam com corpos humanos como se fossem meros produtos econômicos.

5.2.1 Paradigmas outros e diferença colonial

A teoria defendida por Mignolo (2003a) não propõe novos paradigmas, se assim o fizesse, eles acabariam inscritos no projeto moderno convencional. O autor apresenta, então, a proposta dos paradigmas outros, associados a outros pressupostos políticos, éticos, econômicos e epistemológicos que não estão assentados na ciência tradicional e sua noção de verdade universal.

As análises relativas aos paradigmas outros estão vinculadas à diversidade de formas de pensamento, mas, de modo geral, questionam o colonialismo e a modernidade. Em função dessa diversidade, não é possível identificar um autor central de referência ou uma origem comum para tais estudos; embora existam conexões compartilhadas por seus entusiastas, como a defesa do bem-estar das populações marginalizadas iniciada com a expansão imperial do século XVI.

Desde o início desses debates, não houve a preocupação com a unidade ou a formação de uma escola entre os teóricos e suas análises. Esses autores⁷³ não estão interessados em estabelecer um outro paradigma, que seria convencional como tantos na típica ciência moderna. Logo, como dito acima, o que aproxima seus projetos intelectuais é a crítica à modernidade a partir da colonialidade, ponderando sobre a lógica de pensamento que a

⁷³ Considerar Catherine Walsh, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo.

modernidade construiu para refletir sobre si mesma, baseando-se, fundamentalmente, em pressupostos epistemológicos ocidentais.

Contudo, conforme Mignolo (2003a), o colonialismo foi essencial ao avanço civilizatório do Ocidente, que se sustentou e adquiriu força histórica por meio de quatro ideologias, o cristianismo, o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo. A implementação do colonialismo era justificada pela ideia da integração de distintos povos aos valores da modernidade europeia.

Essa prática, contraditoriamente, era compelida a povos que não tinham qualquer relação com o cristianismo, com o modo de vida urbano europeu, com as lutas do proletariado, com as instâncias éticas, políticas, religiosas, econômicas, sociais e culturais hegemônicas. “Pero eso fue necesaria la ideología colonialista, para homogeneizar el planeta e integrar a las poblaciones a las ideologías ‘liberadoras’ de la modernidad europea.” (MIGNOLO, 2003a, p.30).

Os processos de descolonização não significaram o fim da imposição política e econômica das metrópoles sobre suas ex-colônias. Assim, a independência e o surgimento de estados nacionais ocorreram fortemente associados aos valores e ideologias da modernidade. Ou seja, as populações colonizadas “livraram-se” de seus colonizadores juridicamente, mas não conseguiram desprender-se dos princípios ideológicos majoritários que orientavam o período colonial.

As nações que surgiram com a descolonização tiveram, como herança, que erguer-se dos arranjos estruturais deixados ao longo da dominação colonial. Assim, tiveram pouca liberdade para criar suas próprias instituições e acabaram seguindo o exemplo dos países europeus. Por isso, uma alternativa a essas populações é, senão, construir seus próprios projetos em paradigmas outros.

As discussões realizadas pelos paradigmas outros possuem a colonialidade como referência e partem de experiências coloniais diversas para produzir, simultaneamente, uma crítica social e uma crítica epistemológica. As críticas em questão são necessárias, já que a modernidade e a colonialidade lidam de maneira hierarquizada com formas de pensamento, silenciando ou inferiorizando os saberes construídos em certos espaços geográficos. Além disso, a busca dos chamados países centrais por crescimento econômico promove, muitas vezes, a destruição dos recursos naturais e a desumanização de qualquer tipo de trabalho em suas antigas colônias, incluindo o trabalho intelectual.

Atualmente, a colonialidade permanece como uma face oculta do projeto moderno neoliberal, e novas formas de colonização são ditadas pelo Fundo Monetário Internacional,

pelo Banco Mundial e por meio da política externa praticada nos Estados Unidos e na União Europeia.

Diante deste cenário, paradigmas outros são elaborados em locais que tiveram suas capacidades de reflexão ocultadas pela exploração colonial, espaços que se encontram fundamentalmente no hemisfério Sul do globo, como a África, a América Latina, o Sul da Europa e o Sul Indiano. Esse construto utópico e epistemológico não está relacionado à redação de novas verdades hegemônicas e pragmaticamente abstratas, uma vez que elas fomentam a invisibilidade do colonialismo como forma real de dominação. Por outro lado, essa nova empreitada intelectual está vinculada à diversidade como elemento hegemônico, ou seja, seu projeto universal é a própria variedade de pensamento e práticas sociais.

Segundo Mignolo (2003a), a alternativa analítica dos paradigmas outros é distinta, embora complementar, à ideia de transição paradigmática apresentada nos estudos de Santos (2002). As duas ideias partem do esgotamento do projeto da modernidade; esgotamento fundamentado pelo conjunto de pensadores que defendem a pós-modernidade, como Bauman (1998, 1999, 2001), Harvey (1993) e Lyotard (2002). Para Mignolo (2003a), o pós-modernismo que Santos promove é, de fato, de oposição, uma vez que as teorias do autor português são mais abertas às variedades epistemológicas e políticas, em face à multiplicidade de saberes locais.

Os paradigmas outros não estão inscritos na lógica tradicional da ciência, pois eles podem ser constantemente reformulados por qualquer indivíduo em suas situações de diálogo. Não há a elevação dos autores e das teorias ao patamar de detentores exclusivos do saber, pois as respostas simples, locais e pontuais, podem se tornar os melhores esclarecimentos para um problema ou contexto.

Com isso, essa opção analítica complementa e vai além do pós-modernismo de oposição de Santos (2004), ao trabalhar diretamente com línguas, saberes e sentidos que tiveram seu potencial epistemológico recusado, sendo considerados meros saberes locais no sentido pejorativo da expressão.

Diante desse *locus* teórico repleto de posições diferenciadas, como a pós-modernidade, o pós-modernismo de oposição e o paradigma outro, compreende-se a importância de pensar o conhecimento como geopolítica. Uma vez que existem certos saberes, produzidos em determinados locais e redigidos em idiomas específicos, que assumem superioridade na hierarquia analítica. Logo, relações de poder estão associadas com questões geográficas, políticas e científicas na produção do conhecimento.

No curso da formação histórica da Europa moderna, algumas regiões culturais foram traduzidas por línguas derivadas do latim, por meio de visões parciais e limitadas das experiências dos colonizadores. No entanto, esses lugares “marginais”, que foram considerados objetos de estudo, também são locais de pensamento, nos quais se produzem formas de conhecimento que foram banalizadas ou simplesmente esquecidas pela tradição científica clássica.

Vozes e escritos dedicados à elaboração de paradigmas outros podem ser encontrados desde o século XVI, quando avança sensivelmente a modernidade e a política de colonização de pequenos grupos sociais e de grandes populações pelo mundo. Assim, homens, mulheres, indígenas, escravizados, escritores, jornalistas amadores, pensadores de variadas nacionalidades, com valores culturais diferentes, há muito iniciaram a crítica ao conhecimento hegemônico, com ponderações, ainda que tímidas, que serviram de alternativas ao poder dos discursos coloniais (MIGNOLO, 2003a).

A denúncia realizada por esses pensadores ressalta que, no curso das convenções teóricas modernas, uma série de diferenças coloniais e de imposições de nações sobre outras foi tratada como mera diferenciação entre sociedades com valores e regras particulares. Porém, é fundamental compreender que a noção de diferença não é apenas um dado cultural, mas advém de uma lógica de dominação que classifica particularidades como desigualdades, hierarquizando a inteligência e os hábitos sociais das populações, segundo uma fala hegemônica.

Por isso, a tese do paradigma outro é desenvolvida a partir da diferença colonial, não como um objeto de estudo pragmático, mas como um fato que deu voz aos grupos sociais ou relegou-os ao silêncio, empoderando-os ou marginalizando-os. Nasce, assim, um pensamento fronteiriço entre aqueles que foram desprezados pela modernidade ocidental e que tiveram suas capacidades de reflexão negadas, suas subjetividades fraturadas e suas biografias alteradas.

El pensamiento fronterizo tiene su anclaje en el siglo XVI, con la invención de América, y se continúa en y con la historia del capitalismo y con la reproducción de la lógica de la colonialidad y la celebración de la modernidad como punto de llegada de la civilización mundial (MIGNOLO, 2003a, p.28).

Um paradigma outro propõe opções racionais para um futuro diferente, sem a premissa do lucro incessante, buscando vias possíveis de liberdade e emancipação das estruturas dominantes de exploração. “[...] se a produção de conhecimento visou sempre à

emancipação humana (como reivindicavam os projetos da Renascença e do Iluminismo), deve-se fazer a restrição de que as teorias pós-coloniais [promovem] a ‘libertação’, tanto social quanto epistêmica.” (MIGNOLO, 2003b, p.178).

Na perspectiva subalterna, portanto, o conhecimento está mais associado à libertação e à descolonização intelectual que à emancipação, pois a última só pode ser alcançada quando a diferença colonial é levada em conta e é superada por completo. “A emancipação como libertação significa não só o reconhecimento dos subalternos, mas também a erradicação da estrutura de poder que mantém a hegemonia e a subalternidade.” (MIGNOLO, 2003b, p.178).

Os paradigmas outros almejam, então, o aprimoramento da criatividade humana e do convívio social, com a suspensão da rigidez das fronteiras e dos limites de diferenciação que geram marginalização. As fronteiras geográficas marcam as diferenças coloniais e imperiais presentes desde a efervescência das colonizações no século XV. Seguindo a lógica evolucionista e etnocêntrica, foi preciso estabelecer estruturas de poder que assegurassem a superioridade de pensamento de alguns grupos sociais, como o cristianismo – um dos principais fundamentos que permitiu e justificou a colonização. Àqueles que não professavam a fé cristã, eram atribuídos valores negativos e inferiores, e, por isso, deveriam receber a catequese para aprimorarem seus dogmas religiosos.

Nesses termos, a colonialidade usou estratégias de poder para legitimar a classificação de populações através de suas faltas ou excessos, categorizando-as com a marca da inferioridade. Tudo isso foi elaborado por um lugar epistemológico de enunciação que supervalorizava o discurso dos classificadores em relação ao dos classificados.

Logo, se a Europa tornou-se a sede hegemônica da epistemologia moderna, a descolonização intelectual passa pela revisão da racionalidade europeia e dos mecanismos de subalternização de outras racionalidades. No que concerne ao pensamento social, a distinção entre sujeito e objeto do conhecimento anulou o saber do outro, tornando-o uma categoria reificada, já que a capacidade interpretativa estava vinculada ao sujeito, que detinha a autoridade da ciência como parâmetro de compreensão do mundo. Esse processo elevou algumas propriedades intersubjetivas do conhecimento, supostamente qualificando-as para a demarcação das reflexões do outro como abstrações cognitivas de menor potencial explicativo ou compreensivo.

Por isso, a diferença colonial era enxergada com normalidade, como uma característica intrínseca à razão moderna, já que os grupos eram considerados mais ou menos aptos a apreender a realidade a partir dos limites e do olhar definidor da ciência elaborada na Europa.

Assim, as fronteiras europeias eram marcadores que garantiam a autoridade dos sujeitos do conhecimento, diante de outras racionalidades externas.

Ou seja,

[...] a sede hegemônica da epistemologia moderna na Europa (o Ocidente, ou o Mundo Atlântico) [são] o porto de onde partiram as teorias itinerantes, as formações disciplinares e os procedimentos para subalternizar o conhecimento, que foram constitutivos dessa hegemonia, [proporcionaram] a transformação de outras formas de saber em objetos de estudo (MIGNOLO, 2003b, p.286).

A Europa permanece estudando e classificando o resto do mundo, através de novas faces do colonialismo, como o imperialismo, a globalização, o neoliberalismo, que promovem a dominação econômica e a subalternização do conhecimento não europeu. Porém, como em muitos casos “A reflexão a partir do ‘método’ de um ‘modelo’ prevalece sobre a reflexão a partir do ‘problema’” (MIGNOLO, 2003b p.293), pensa-se mais na epistemologia moderna (método) que subalterniza outras formas de saber que na permanência da diferença colonial (problema) que causa essa subalternização.

Logo, os fatores econômicos ligados ao financiamento de pesquisas, a questão das traduções para línguas majoritárias, a qualidade e a quantidade de centros de ensino e a capacidade de divulgação e disseminação das análises produzidas são alguns problemas gerados pela diferença colonial, que estimulam a manutenção de modelos epistemológicos hegemônicos, cientificamente convencidos como mais adequados.

O fato é, então, que os cânones epistemológicos não se dissociam da organização social e econômica. É uma armadilha fingir e pretender, em países do Terceiro Mundo ou em países que ainda sofrem as consequências das heranças coloniais, praticar ciências sociais da mesma forma que na Alemanha ou nos Estados Unidos (MIGNOLO, 2003b, p.287).

É por isso que, atualmente, os países europeus que recebem imigrantes da Ásia, África e América Latina exigem, com autoritarismo e sanções, que esses aprendam a língua da nação que os acolhe. Por outro lado, não há qualquer esforço por parte do governo dessas nações em estimular o aprendizado do idioma dos grupos que recebe. Assim, a inclusão é feita através da submissão do estrangeiro, que deve cumprir obrigações impostas politicamente para usufruir de alguns direitos que lhe são concedidos, numa clara dialética entre direitos e obrigações.

Esta dialéctica de derechos y obligaciones que se impone hoy en Europa debido a la llegada masiva de inmigrantes está sostenida en la misma lógica que se impuso desde el siglo XVI cuando misioneros, soldados y comerciantes llegaron a América,

Asia y África. Éste es el territorio marcado por la colonialidad del poder y la diferencia colonial (MIGNOLO, 2003a, p.34).

O problema das imigrações carrega outra contradição: políticas econômicas de abertura são criadas mediante áreas de livre comércio, mas limites civis são estabelecidos, fechando-se as portas para populações migrantes. Tudo isso enfatiza a oposição que existe na modernidade, caracterizada pelo progresso, pela civilidade; e representada pela violência, pelo atraso.

Por isso, a modernidade mantém viva a diferença colonial, uma vez que precisa dela para subsistir. Impondo limites e hierarquias ligadas ao poder, o projeto moderno é indissociável da colonialidade e suas regras de exploração e controle. Esse fato reforça a necessidade de buscar um futuro outro, com diferenças sendo integradas e o poder socializado, com o empenho da coletividade para a valorização da diversidade.

Ao longo do tempo, a diferença colonial foi segregando as sociedades. Os povos colonizados, fundamentalmente as populações indígenas, eram vistos como os primitivos do tempo, localizados em regiões ausentes do progresso moderno. Sendo assim, eles eram dispostos hierarquicamente em escalas que iam da barbárie à civilização.

Além disso, a diferença colonial sempre atuou em cumplicidade à diferença imperial. Mesmo em áreas que não foram colonizadas, como a Rússia e a China, prevaleceu a lógica, tipicamente colonial, de disposição classificatória das línguas, religiões, nacionalidades, cor da pele. Hoje a diferença imperial marca o imaginário ocidentalista, através da atuação dos “impérios” capitalistas ocidentais e cristãos.

Desse modo, os paradigmas outros não anunciam uma nova etapa histórica em ruptura com a anterior – tal como apregoam as perspectivas teóricas ligadas à pós-modernidade acima mencionadas. O que se propõe, ao trabalhar com um paradigma outro, é a revisão do exercício da colonialidade e das consequências da diferença colonial, em suas múltiplas faces.

Agora, as disputas hegemônicas por poder não são mais meramente religiosas ou imperiais, tratam de pressupostos abrangentes de sobreposição dos valores ideológicos modernos, construídos à luz da ciência tradicional. As relações de dominação e dependência são erguidas em torno da diferença cultural e sustentadas por hierarquias de raças, idiomas, religiões, nações. Essas relações geram conflitos interestatais e locais (internos e externos) na construção da ordem global que, em geral, mantém a estrutura de poder colonial. Essa manutenção, por sua vez, engessa a dependência e o domínio dos países subdesenvolvidos pelos desenvolvidos, das economias emergentes pelas economias industriais, entre os supostos Primeiro e o Terceiro Mundo.

O colonialismo, que anteriormente impactava nas realidades das colônias, adquiriu, na atualidade, dimensões globais, sendo encontrado nos centros e nas periferias do sistema mundial. Com ele, a diferença colonial não é mais restrita a universos distantes, pois a atuação das grandes corporações transnacionais dissemina a hierarquização e a desigualdade, com imposição política e econômica por diferentes territórios do mundo. Ou seja, “[...] uma nova forma de colonialismo, um colonialismo global, continua reproduzindo a diferença colonial em escala mundial.” (MIGNOLO, 2003b, p.10).

5.2.2 Pensamento liminar e gnose

Como se vê, Mignolo (2003b) possui dois interesses centrais. O primeiro é epistemológico e propõe paradigmas outros, através da revisão da estrutura do conhecimento até então dominante, realçando as limitações epistemológicas do pensamento ocidental. Essa revisão se dá através do embate entre as humanidades, de modo geral, e as ciências sociais, de modo particular, com as ciências naturais, consideradas duras por não flexibilizarem o uso da razão na tarefa de compreensão do mundo.

O segundo interesse do autor é a valorização “[...] das sensibilidades de determinados locais geostóricos na formação e transformação do mundo colonial/moderno.” (MIGNOLO, 2003b, p.13). Como “[...] a epistemologia moderna, que conseguiu subalternizar outras formas de conhecimento, construiu-se presumindo uma perspectiva universal de observação e um lócus privilegiado de enunciação” (MIGNOLO, 2003b, p.175), a proposta do autor é resgatar as influências e capacidades de lugares historicamente subjugados enquanto espaços decisivos na constituição da modernidade e em sua eventual superação, mediante o pensamento fronteiro, liminar ou subalterno.

Nesse sentido, um paradigma outro é uma maneira de pensar sem a construção da imagem do outro, ou seja, sem a consideração da alteridade enquanto princípio que segrega e distancia os povos por suas diferenças culturais. “Esta, em outras palavras, é a configuração-chave do pensamento liminar: pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias.” (MIGNOLO, 2003b, p.126).

Assim, “[...] dessubalternizar saberes e expandir o horizonte do conhecimento humano além da academia e além da concepção ocidental de conhecimento e racionalidade” (MIGNOLO, 2003b, p.29) implica na consideração do saber de populações que tiveram suas capacidades cognitivas inferiorizadas. Mas, na lógica do pensamento liminar, “[...] a produção de conhecimento não se destina apenas à libertação dos oprimidos, mas também à

autolibertação daqueles que vivem e atuam dentro da estrutura de crenças da modernidade e do colonialismo, [...] visam libertar também o colonizador.” (MIGNOLO, 2003b, p.178).

No entanto, pensamentos alternativos às elaborações epistemológicas modernas dificilmente surgirão no próprio seio da epistemologia (ocidental) moderna, já que “A filosofia tornou-se um instrumento para a subalternização de formas de conhecimento fora de suas fronteiras disciplinares” (MIGNOLO, 2003b, p.32-3). Por isso, urge debater a importância do pensamento liminar e de paradigmas outros, ferramentas metodológicas diferentes que valorizam novas visões da realidade e novas perspectivas disciplinares, para além daquelas trabalhadas convencionalmente pela ciência moderna.

Tradicionalmente, concluiu-se que o conhecimento era mais coerente (e moderno) quando vinculado aos rigores das normas disciplinares. Assim, pensar adequadamente implicava pensar segundo as regras e diretrizes disciplinares. Mas, para a perspectiva liminar, transcender as disciplinas é uma tarefa fundamental, já que elas são esquematizadas tendo por base noções universalizantes advindas, majoritariamente, da teoria ocidental; desconsiderando a diferença colonial e contribuindo para a manutenção da colonialidade do poder.

Logo, o pensamento liminar é, em última instância, uma resposta reflexiva à diferença colonial, através de indagações e estudos acerca da situação dialógica criada com o encontro de duas unidades sociais. Esse encontro ocorre, geralmente, de modo desproporcional, com a acentuação da fala hegemônica em detrimento do outro discurso, que então é subalternizado.

A subalternização começou a surgir quando, ainda no século XV, os colonizadores inferiorizaram os grupos sociais que encontravam por tais grupos não compreenderem a escrita alfabética e, em função disso, não inventariarem a própria história. Desse modo, as sociedades eram diminuídas pela crença de que elas não possuíam passado histórico, cabendo aos colonizadores, vindos de sociedades históricas, a responsabilidade de apresentar e documentar historicamente as demais civilizações. Posteriormente, a divisão do mundo em três níveis deu sequência à visão hegemônica de desconsiderar o conhecimento do outro e supervalorizar as práticas intelectuais dos países considerados centrais.

Os *loci* coloniais de enunciação foram dissolvidos ou absorvidos pelo discurso colonial, incluindo a produção e distribuição de conhecimento, por carecerem de contemporaneidade: colônias como o Terceiro Mundo produziram cultura, enquanto os centros metropolitanos produziram discursos intelectuais, interpretando a produção cultural colonial e se reinscrevendo como o único *locus* de enunciação. (MIGNOLO, 2003b, p.172).

Essa lógica de divisão do mundo gera consequências à construção do pensamento científico. O chamado Primeiro Mundo (Estados Unidos, Europa) define as regras epistemológicas e invalida as elaborações do Segundo Mundo (China, Índia, Rússia), consideradas contaminadas por falsas ideologias; e deslegitimam as fundamentações do Terceiro Mundo (África, América do Sul), ressaltando que elas são incapazes de externar a compreensão do mundo de modo genuíno. Por isso, a tarefa da crítica pós-colonial é “[...] deslocar do Primeiro para o Terceiro Mundo o lócus da enunciação teórica” (MIGNOLO, 2003b p.162).

Se, conforme a distribuição da produção científica e cultural em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos, alguém vem de um país econômica e tecnologicamente subdesenvolvido, essa pessoa é vista também como pouco brilhante. Seguindo então a lógica da colonialidade do poder, essa pessoa é incapaz de produzir qualquer tipo de pensamento teórico significativo, pois a teoria se define pelos padrões do Primeiro Mundo. De acordo com essa lógica, produzem teoria e ciências em países do Primeiro Mundo, onde não há obstáculos ideológicos ao pensamento científico e teórico (MIGNOLO, 2003b, p.164).

“O pensamento liminar emerge, então, historicamente, no fim da Guerra Fria como crítica à distribuição científica do planeta. E emerge, lógica e conceitualmente, da percepção dos saberes e línguas subalternizados no exercício da colonialidade do poder.” (MIGNOLO, 2003b, p.412-3). Com isso, a perspectiva liminar passou a realçar que o Segundo e o Terceiro Mundos não são apenas objetos de estudo e interpretação de pesquisadores externos, eles também são produtores de análises sobre suas próprias condições sócio-históricas.

Logo, a diferença colonial passa a estimular a releitura das realidades geradas pela colonialidade, geralmente associadas à superestima das populações consideradas centrais em detrimento dos arranjos sociais e epistêmicos dos grupos latino-americanos, africanos, chineses, indianos.

Se no período das colonizações, séculos XV a XVII, o pensamento liminar ficou preso entre falas coloniais hegemônicas (fundamentalmente produzidas pelos colonizadores), hoje ele tenta superar esses limites, por meio de análises críticas que apresentam as limitações das doutrinas centrais. É por isso que, segundo Mignolo (2003b), os estudos que se propõem a captar a densidade geostórica do projeto moderno não podem ser legitimados apenas por epistemologias convencionais, construídas à luz da própria modernidade.

O potencial epistemológico do pensamento liminar está associado, então, à superação do eurocentrismo, “[...] reconhecendo e revelando a colonialidade do poder entranhada na geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2003b, p.429), que hierarquiza formas de saber e

os distingue entre subalternos e hegemônicos. A intenção do pensamento liminar é rearticular os saberes subalternos e hegemônicos a partir da perspectiva dos subalternos.

Nesse sentido, Mignolo (2003b) estabelece uma distinção entre hermenêutica, epistemologia e gnose. O primeiro termo pode ser representado pelas expressões sentido e compreensão. O segundo tem as palavras conhecimento, verdade, filosofia analítica e ciência como sinônimas. O terceiro é simbolizado pelo conhecimento em geral e pelas noções de saber e reconhecer. Logo, a gnose, além de incluir os saberes tipificados pela própria ciência, representa uma variedade maior de tipos de conhecimento, incluindo aqueles que são, muitas vezes, subalternizados pela tradição epistemológica e filosófica modernas.

Compreendendo que “[...] a epistemologia do presente é a gnose liminar” (MIGNOLO, 2003b, p.221), o autor sugere a necessidade de discutir as categorias de pensamento que foram subjugadas pelo colonialismo. Ou seja, aquelas formas de expressão que não faziam parte do conjunto majoritário dos preceitos científicos universais, pois só eram vistas como marginais e destinadas a compreensões muito específicas da realidade e, por isso, não se destacaram nas instâncias acadêmicas.

Porém, uma visão de mundo considerada alternativa é igualmente uma resposta epistemológica/gnosiológica para as demandas cotidianas e, talvez, ela seja considerada marginal por não conseguir romper com os ditames da ciência que tendem a divulgar fundamentalmente conteúdos desenvolvidos em locais privilegiados.

É por isso que a utilização da gnose enquanto forma de pensamento permite mapear os saberes. Identificando aqueles que são vistos como mais úteis à compreensão do mundo, estando dentro das margens criadas pela formalidade científica, e aqueles que são taxados como pouco úteis ou inválidos à apreensão da realidade, e, portanto, habitam as margens externas da ciência clássica.

A gnose liminar pode ser representada pelo próprio conhecimento elaborado nos limites externos do sistema mundial colonial/moderno, já que está vinculada a uma dimensão subalterna e crítica dos preceitos epistêmicos da ciência moderna, destacando produções intelectuais africanas, asiáticas, latino-americanas, caribenhas. No entanto ela não descarta o uso das abordagens científicas hegemônicas, trabalhando de modo simultâneo com a fala acadêmica dominante e os discursos subalternizados. Ao incorporar a razão dominante, a gnose liminar pretende compreendê-la e ampliá-la, oferecendo a ela “[...] novas sensibilidades e novos campos de ação” (MIGNOLO, 2003b, p.221).

As considerações de Mignolo (2003b) acerca do uso crítico da gnose liminar, e sua crença de que existem conhecimentos que estão nas margens internas ou externas do sistema

científico formal, se parecem com as ponderações de Santos (2002) sobre a cabotagem. Ou seja, ambos revelam que avançar diante do pensamento hegemônico requer conhecê-lo bem e tê-lo como orientação, como norte. O salto em relação à ciência clássica não se dá sem a consideração de suas referências, ao passo que elas também precisam ser levadas em conta na construção de trabalhos intelectuais alternativos, afinal, o pensamento liminar surge nas fissuras do saber hegemônico.

Partindo de saberes que foram subalternizados pelos processos coloniais e imperiais, e em diálogo permanente com as epistemologias canônicas, é possível formar um pensamento liminar, crítico e engajado na realização de atmosferas intelectuais que superem essencialismos e universalismos. A meta desse tipo de conhecimento é “[...] a descolonização e a transformação da rigidez de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema mundial colonial/moderno.” (MIGNOLO, 2003b, p.35).

Mignolo (2003b) trabalha com a perspectiva da gnose enquanto saber que, quando utilizado pelos subalternos, absorve e desloca conhecimentos hegemônicos, no intuito de evidenciar e superar a própria subalternização colonial. Fato que se parece muito com a proposta metodológica de Santos (2002) – a cabotagem –, já que os dois autores estão dispostos a orientar suas visões epistemológicas alternativas partindo da crítica às elaborações acadêmicas majoritárias.

O contato do colonizador com o colonizado acabou por imprimir no segundo certa familiaridade com os conceitos e visões de mundo do primeiro. Dessa forma, o sujeito que foi subalternizado precisa resgatar sua autonomia de fala, despreendendo-se aos poucos das diretrizes que lhe foram dadas desde a colonização⁷⁴. Não é proibido que ele utilize as categorias transmitidas pelo instrumental da ciência moderna, mas é essencial usá-las de maneira crítica, consciente de que derivam historicamente de grupos que impuseram suas formas de conhecimento e deslegitimaram os saberes dos povos que colonizaram.

A colonialidade impõe-se nos signos das sociedades invadidas, de modo que a educação, a religião, a linguagem são afetados por valores externos e pretensamente julgados como superiores. Portanto, não é simples se desprender do imaginário tradicional e majoritário utilizando outras tentativas de expressão, mais livres e independentes, já que a própria capacidade cognitiva das antigas colônias foi se construindo à luz dos referenciais dos colonizadores.

⁷⁴ Ver mais em Spivak (2010).

Mas, conforme Mignolo (2003b, p.45), esse “lado colonial da modernidade” só pode ser contado, de maneira mais adequada, pelos saberes subalternizados; pois há uma grande diferença entre os teóricos do dito Primeiro Mundo que estudam o que chamam de Terceiro Mundo, e aqueles que são do próprio Terceiro Mundo e refletem sobre suas próprias condições geoistóricas e coloniais. Assim, partindo e indo além do legado colonial “[...] a gnose liminar é um anseio de ultrapassar a subalternidade e um elemento para a construção de formas subalternas de pensar”. (MIGNOLO 2003b, p.140).

A ideia, portanto, é enfatizar narrativas que buscam uma lógica diferente de interpretação do curso histórico da modernidade e da colonialidade, através de contrapontos às macronarrativas dos projetos globais, que sempre se basearam em princípios universalizantes para contar a história mundial em perspectiva única. Mas, vale enfatizar, a proposta não é contar uma verdade diferente, considerando o conceito de verdade presunçoso, o pensamento liminar preocupa-se em indicar outras visões sobre o processo de expansão imperial.

É por isso que Mignolo (2003b, p.47-8) quer mudar tanto o conteúdo quanto os termos desse debate, “[...] de forma a deslocar o ‘universalismo abstrato’ da epistemologia moderna e da história mundial com uma totalidade alternativa concebida como uma rede de histórias locais e múltiplas hegemonias locais.”. Esse processo ocorre quando se valoriza as diversas experiências históricas, cada qual com histórias locais sobre o mundo⁷⁵.

5.2.3 Histórias locais

Por meio das tradições científicas modernas, o sistema mundial colonial/moderno é convencionalmente representado por duas partes, uma interna e outra externa. Na primeira estão majoritariamente as determinações da Europa e dos Estados Unidos. No lado externo estão os processos ocorridos na América Latina e na Ásia, por exemplo. No entanto, é preciso considerar a possibilidade de contar a história desse sistema mundial através de histórias locais, ocorridas tanto em seus espaços internos quanto externos⁷⁶.

⁷⁵ Enfatizar o modo como as histórias locais relatam a história do sistema mundial é apropriar-se e rearticular os projetos globais através das histórias locais (MIGNOLO, 2003b).

⁷⁶ Vale ressaltar que a perspectiva colonial propõe a superação da dicotomia “dentro e fora” e da dimensão que estabelece margens internas e externas ao sistema mundial colonial/moderno, pois essas concepções falam mais sobre os locais em que foram produzidas – seus *loci* de enunciação, e menos sobre a efetiva ontologia do mundo. Ou seja, ao trabalhar com essas distinções, o pensamento liminar não está sugerindo que elas são corretas ou coerentes, mas, como são uma realidade epistemológica e exercem influência nas análises científicas, precisam ser consideradas e problematizadas criticamente.

Para isso, o autor propõe um movimento intelectual diferente, que utiliza a subalternização do saber não como vitimismo, mas como força inspiradora para a criação de pensamentos libertadores que partam fundamentalmente das fronteiras externas do sistema mundial colonial/moderno e, quando articulados, formem uma “[...] ruptura da hegemonia eurocêntrica enquanto perspectiva epistemológica.” (MIGNOLO, 2003b, p.129).

A intenção é utilizar “O pensamento liminar [como] uma espécie diferente de hegemonia, uma hegemonia múltipla, na qual um mundo de centros múltiplos não seria dominado por qualquer deles”. (MIGNOLO, 2003b, p. 418-9). Ou seja, a valorização da diversidade e dos múltiplos locais geostóricos, encarada como projeto universal, pode indicar alternativas ao universalismo atual, encabeçado por histórias globais impostas pelas nações imperiais⁷⁷.

É precisamente o nascimento de uma consciência histórica e crítica, tanto do campo global da metafísica ocidental como instrumento de colonização (da religião à razão) quanto dos saberes por ela subalternizados, que traz ao primeiro plano as consciências das margens e do pensamento liminar. Não há nada fora da totalidade, evidentemente, mas a totalidade é sempre projetada a partir de uma determinada história local. Portanto, nada existe fora da totalidade de uma história local, a não ser outras histórias locais, talvez produzindo totalidades alternativas ou uma alternativa para a totalidade (MIGNOLO, 2003b, p.442).

Mignolo (2003b) afirma que a partir de histórias locais do Oriente e do hemisfério Sul é possível questionar epistemologias eurocêntricas que foram disseminadas por meio da força ou da sedução. Dessa forma, a descolonização intelectual implica no reconhecimento da diferença colonial, que impôs uma hierarquização dos conhecimentos a partir da noção de racionalidade adotada fundamentalmente pela Europa; e na constituição de um pensamento liminar que se dá com a acentuação das falas historicamente subalternizadas.

Contudo, como apresentado acima, o uso do pensamento subalterno não pressupõe a rejeição absoluta das categorias analíticas ocidentais, consideradas centrais, mas sugere uma nova maneira de se relacionar com elas, sem a percepção de que são referências indispensáveis ou mais adequadas às investigações acadêmicas. Considerando que as teorias também são formas de colonizar, moldando consciências e guiando comportamentos, o risco da imposição das ideias oriundas de países economicamente fortes é constante, mesmo após o fim formal do colonialismo. A influência econômica desses países implica em relações de

⁷⁷ Existem as histórias locais das nações imperiais e as históricas locais sobre as quais se exerce a colonialidade do poder, este fato acaba convertendo as histórias imperiais em projetos globais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, foi construída com valores retirados de uma história local, fundamentalmente a do Ocidente, e, por meio de relações assimétricas de poder, foi alçada à condição de universalidade.

poder que massificam a divulgação de seus conceitos e abordagens, fazendo com que se cristalizem no imaginário científico mundial.

Por isso, o local geoistórico e sua relação com a produção do conhecimento devem ser ponderados, pois as teorias possuem uma função no espaço onde são criadas e desempenham um papel nos lugares para os quais são exportadas, já que, segundo Mignolo (2003b), as teorias são itinerantes, elas viajam. Portanto, é necessário avaliar o modo como elas saem do ponto de partida e a forma como são recebidas no ponto de chegada.

As teorias viajam, geralmente, nas línguas hegemônicas: inglês, francês e alemão. Quando chegam a outros locais, podem ser bem aceitas e assimiladas com facilidade ou podem sofrer resistência e rejeição. Assim, podem causar a transformação radical de um pensamento local ou a acentuação de uma ideia já estabelecida, fomentando novas formas de compreensão da realidade ou endossando princípios cognitivos usuais.

Considerando que todas as teorias são locais, uma vez que são produzidas em um local geoistórico específico, elas também podem permanecer em seus lugares de origem e não viajar. Isso acontece, entre outras razões, por convenções científicas que limitam a exportação de determinadas ideias e o ingresso em outros universos; como a necessidade da tradução, o interesse editorial, o financiamento às publicações, o prestígio do autor no cenário acadêmico. Ainda que o objetivo de uma teoria específica não seja sair de seu espaço original, o fato de lá permanecer gera a manutenção da influência das grandes narrativas científicas, com a sobreposição dos projetos globais diante das histórias locais.

Para Mignolo (2003b), por não conseguirem romper as barreiras burocráticas e a formalidade científica protocolar, ficando circunscritas aos seus espaços típicos, sem projeção ou capacidade de divulgação, algumas reflexões teóricas acabam sendo subalternizadas, tornando-se anônimas e distantes do crivo popular; como também endossado por Beck (2010) nas páginas anteriores.

O que se faz aqui, porém, não é uma defesa à suposta necessidade de universalizar, massificar ou generalizar ponderações analíticas, mas uma ressalva sobre a existência de relações de poder que acabam abafando a fala colonial em detrimento da imperial, por meio de mecanismos regimentais e regulamentos que constroem algumas ideias locais, dando a elas poucas opções de inserção acadêmica.

Conforme Mignolo (2003b, p.245), “O pensamento moderno pressupunha uma ontologia de totalidade” e as falas dos africanos, latinos, hispânicos ou asiáticos, quando incorporadas ao sistema, foram posicionadas no patamar subalterno do outro, do exótico. Contudo, o saber e o conhecimento também podem ser encontrados na ruptura ontológica da

razão moderna e sua herança grega, de modo que o outro não seja apenas interpretado, mas se torne um sujeito de fala, fazendo da alteridade um princípio de pluralidade e diversidade e não um critério de classificação e inferioridade.

Muitas análises críticas negligenciam a colonialidade e não enxergam a diferença colonial, pois avaliam a realidade a partir da noção de totalidade. Contudo, as antigas colônias não podem ser apenas vistas como marginais, como figuras espelhadas da Europa, como integrantes de um sistema total, coeso, de determinações funcionais ou dialéticas que se integram ao conjunto de deliberações e orientações hegemônicas.

Além disso, as interpretações locais são bastante próximas da realidade de cada grupo, em termos de seus conflitos de classe, étnicos, geracionais, de gênero, pois “[...] as sensibilidades dos locais geoistóricos relacionam-se com um sentido de territorialidade e inclui a língua, o alimento, os odores, a paisagem, o clima e todos esses signos básicos que ligam o corpo a um ou diversos lugares.” (MIGNOLO, 2003b, p. 264).

Projetos globais, como as macroteorias e suas visões abrangentes do mundo, acabam obscurecendo as especificidades dos locais geoistóricos, no entanto, esses são espaços com história e capacidade de reflexão próprias. É fundamental considerar, a título de ilustração, as limitações e opressões praticadas pelo pensamento moderno à sabedoria ameríndia. Como também é preciso ressaltar que teorias totalizantes, como o marxismo, ignoraram a diferença colonial e as particularidades sócio-históricas ao propor um plano geral de emancipação humana, a exemplo do comunismo.

Para Mignolo (2003b), o marxismo, embora reconhecidamente crítico, não é uma corrente teórica estranha ao pensamento moderno, pois está entranhado nele, sendo produto de um tempo e um espaço determinados. A utilização do marxismo como concepção interpretativa requer sua demarcação histórica e epistemológica, já que, como foi dito, o conhecimento não é geograficamente desincorporado, pois possui um lastro com o local geoistórico em que foi produzido.

Já “As teorias itinerantes vindas do sul têm a diferença colonial inscrita em sua bagagem” (MIGNOLO, 2003b, p.253), elas carregam em si a marca da subalternidade que lhes foi imposta pelo domínio imperial. Assim, a colonialidade do poder impacta na sensibilidade intelectual dos autores do chamado Terceiro Mundo, uma vez que a produção científica é influenciada pelas histórias locais que integram o sistema mundial colonial/moderno.

Ademais, a ênfase nos *loci* de enunciação e no local das teorias constantemente revela que o fundamento das teorias não é um sujeito universal situado na história local do Ocidente, mas que a produção teórica e a autodefinição das teorias localiza-se em línguas específicas e histórias locais. É o local (isto é, a história dos locais) que exige reflexão, não o fundamento universal da mente “humana” traduzida como um conceito local de razão transformado em um dos conceitos cruciais do imaginário do mundo colonial/moderno (MIGNOLO, 2003b, p.262).

Nesses termos, a América Latina torna-se, em muitos momentos, um mero objeto de análise para autores norte-americanos, mas para os pensadores latino-americanos ela não é apenas um campo de estudo, mas um espaço político, de enfrentamento, de orientações culturais e cognitivas, de tradições simbólicas e materiais, de demandas sociais que lhes são típicas e melhor conhecidas por seus próprios concidadãos.

Por isso, “[...] descarrilar a subalternização de culturas de conhecimento acadêmico efetivada pelo ocidentalismo” (MIGNOLO, 2003b, p.259) é tão necessário, para que a concentração da produção intelectual em cinco países – Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha e Itália – seja discutida, problematizando os impactos de se restringir a reflexão científica em poucas vozes e idiomas. Esse movimento também deve fazer com que as teorias do dito Terceiro Mundo sejam apresentadas como contraponto ao discurso hegemônico e aos projetos globais, que constantemente tendem a negligenciá-lo enquanto espaço de saber e a objetivá-lo enquanto campo de análise.

O saber liminar não busca a linearidade da história, mas acredita na confrontação espacial dos vários conceitos de história possíveis, através da consideração de diferentes experiências locais e nas relações de poder que lhe são pertinentes. Além disso,

O potencial epistemológico do pensamento liminar, de “um outro pensamento”, tem a possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial (isto é, a epistemologia monotópica da modernidade), cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade (MIGNOLO, 2003b, p.103).

Assim, o pensamento liminar sugere a redistribuição da geopolítica do conhecimento, superando formas de saber que humilham e dominam outras tradições epistemológicas. Por isso mesmo, ele é simultaneamente marginal, fragmentário e aberto, pois é construído nas chamadas periferias do mundo, é heterogêneo e seus autores não reivindicam a criação de uma escola de pensamento, e é tolerante às variadas visões de mundo dos diferentes locais históricos.

Dar destaque à variedade da racionalidade é buscar o legado da razão também nas experiências coloniais, e não apenas nas tradições renascentistas e iluministas que, apesar de

atribuírem um potencial racional universal ao gênero humano, desvalorizavam a diversidade de pensamento e reflexão. Para Mignolo (2003b), as heranças culturais regionalizadas precisam ser resgatadas, de modo que as máximas epistemológicas modernas, e suas pretensões por um saber homogeneizado, não ofusquem a variedade inerente ao conhecimento.

É preciso, pois, pensar e escrever a partir da diferença colonial e seus efeitos, enfatizando a historicidade de experiências coloniais particulares e localizadas. Quando não se tem como base uma perspectiva interpretativa universalista os limites das teorias são reavaliados, considerando suas utilidades e potenciais compressivos em localidades específicas.

Comumente se atribuiu uma origem grega à filosofia, mas o pensamento não é originário de nenhuma cultura específica, ou seja, “[...] o princípio do pensamento não pode ser situado na Grécia” (MIGNOLO, 2003b, p.228). Assim, as práticas filosóficas não precisam, necessariamente, ser dispostas em termos absolutos, pois são evidenciadas e inspiradas por locais singularizados. Para que sejam utilizadas como forma de entendimento de variadas experiências socioculturais, elas devem relativizar qualquer rigidez conceitual.

Logo, as teorias não podem ser banalmente exportadas e chamadas a refletir sobre realidades distantes e distintas de seus locais de origem, na medida em que “[...] a situação histórica, os problemas sociológicos e as configurações da sensibilidade humana” (MIGNOLO, 2003b, p.224) são diferentes em cada localidade. Também por isso, as categorias universais precisam ser repensadas enquanto estratégias de interpretação.

Para Mignolo (2003b, p.158), a maioria das teorias modernas é formada por redes conceituais reificadas que não abrangem a complexidade das histórias locais. Além disso, “Não existe local geográfico ou epistemológico que detenha os direitos de propriedade sobre práticas teóricas”, pois elas não são exclusividade de uns poucos privilegiados. O trabalho da teorização subalterna é incorporar as elaborações epistemológicas anônimas estabelecidas fora das premissas convencionais da razão moderna, considerando que “[...] pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em certo período, em certos locais geográficos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas.” (MIGNOLO, 2003b, p.159).

Mas, seguindo a lógica da colonialidade, os idiomas acabam sendo inseridos no meio acadêmico com maior ou menor força de acordo com seus locais de origem e de destino. Assim, segundo a tradição das narrativas coloniais, o português não possui a mesma abrangência que o inglês e o francês, e “[...] o espanhol como língua dominante do período

colonial/moderno inicial perdeu sua posição de prestígio como ‘língua de pensamento’ após a queda da Espanha e a ascensão da Inglaterra e da França.” (MIGNOLO, 2003b, p.159).

A perspectiva da razão subalterna colabora para rever e reverter este quadro, divulgando idiomas e o pensamento de autores que foram silenciados. Afinal, esses autores escrevem de seus locais filosóficos, espaços que não são apenas físicos e geográficos, mas históricos, políticos e epistemológicos, de modo que suas falas situam suas formas de ser e estar no mundo. Ou seja,

[...] paralelamente às “sociedades subdesenvolvidas”, existem “sociedade silenciadas”. Sociedades silenciadas são, é claro, sociedades em que há fala e escrita, mas que não são ouvidas na produção planetária de conhecimento, orientadas pelas histórias locais e as línguas locais das “sociedades silenciadoras” (isto é, desenvolvidas). (MIGNOLO, 2003b, p.108).

Logo, a construção de uma nova consciência linguística também faz parte das tarefas do pensamento liminar e tal construção está diretamente associada à revalidação das línguas coloniais locais, que foram subalternizadas pela perspectiva hegemônica dos idiomas imperiais.

5.2.4 Bilinguajamento

A colonialidade do poder, além de ocultar a diferença colonial, trabalha na exaltação de determinadas línguas hegemônicas para a tradução de dados históricos, literários e científicos. Após o período do colonialismo, a formação de nações independentes utilizou ideologias de Estado para enfatizar a língua e a literatura nacionais como elementos importantes à construção de um todo cultural homogêneo. No entanto, “[...] o sujeito falante foi modelado a partir das experiências e da ideia de línguas nacionais que eram, ao mesmo tempo, línguas imperiais” (MIGNOLO, 2003b, p.300), já que os dialetos locais foram sufocados por idiomas coloniais conduzidos à condição de referências da nacionalidade de um povo.

“Na América Latina, diferentes manifestações das tensões entre mapas linguísticos, geografias literárias e paisagens culturais podem ser associadas com a desqualificação das línguas indígenas durante a expansão colonial e ocidental” (MIGNOLO, 2003b, p.307). Com isso, o controle colonial também se deu com a eliminação de um conjunto de troncos linguísticos do início do período moderno/colonial dos séculos XVI e XVII, elegendo, de

modo contraditório, as línguas herdadas dos colonizadores como princípios de identidade e homogeneidade.

No entanto, essa associação entre língua como representação de uma cultura nacional e pertencente um território tornou-se alvo de críticas entre autores⁷⁸ que valorizam a pluralidade e a diversidade linguística. A emergência de uma consciência liminar colaborou para acentuar as dificuldades do pensamento social indígena, por exemplo, em expor suas ideias em línguas nativas.

Por isso, Mignolo (2003b) propõe que as expressões “língua e conhecimento” sejam ampliadas pelas noções de “linguajamento⁷⁹ e conhecer”, as duas últimas reafirmam formas alternativas de expressão que estão fora das estruturas convencionais do ordenamento gramatical, desvinculando o conhecimento e a língua de um território nacional determinado. Assim, o conhecer e o linguajamento colaboram para a divulgação e ampliação de um conjunto de saberes e meios de expressão que muitas vezes são sufocados pela literatura e pela cultura acadêmica hegemônicas.

A escritora Anzaldúa (1987) conseguiu enxergar a relevância do linguajamento e do conhecer, tratando-as como ferramentas úteis de abstração das realidades sócio-históricas, apesar de a epistemologia moderna e seu conceito de razão negar suas capacidades interpretativas. A autora utiliza uma mistura de línguas hegemônicas e dialetos locais para caracterizar o que chama de “língua das fronteiras”, definida pela presença de elementos híbridos em textos que desafiam as convenções gramaticais por associarem palavras e expressões de diferentes origens culturais. Dessa forma, sua proposta corrobora com o pensamento liminar, apresentando os efeitos da colonialidade e buscando a superação das hierarquias cognitivas impostas pela diferença colonial.

Conforme Mignolo (2003b, p.344),

Anzaldúa contribuiu [para] revelar o linguajamento atrás das línguas como condição fundamental do pensamento liminar. Em outras palavras, enquanto o imaginário do sistema mundial moderno se detinha em fronteiras, estruturas e o estado-nação como espaço com uma língua nacional, linguajamento, como condição do pensamento liminar a partir da diferença colonial, abre-se para um imaginário pós-nacional. Consequentemente, no quadro mais amplo do sistema mundial moderno, o pensamento liminar é pós-ocidental e pós-colonial na história da política da língua.

⁷⁸ Considerar José María Arguedas (1911–1969), Gloria Anzaldúa (1942–2004), Michelle Cliff (1946–2016) (MIGNOLO, 2003b).

⁷⁹ O linguajamento é a possibilidade de uma língua se estabelecer como um estilo de vida na interseção de duas ou mais línguas, inscrevendo-se como critério de compreensão e experimentação do mundo (MIGNOLO, 2003b).

De fato, a busca pela modernização do mundo, mediante processos de interconexão global, definiu algumas línguas como referências centrais aos intercâmbios econômicos e científicos e às variadas interações políticas e sociais. Mas, se a própria globalização prega a “suspensão” das fronteiras nacionais, com a criação de um mundo supostamente “integrado”, a regra que alçou determinados idiomas à condição de centro, as “[...] ideias e princípios nacionais sobre a pureza da linguagem, a homogeneidade da literatura e o caráter distinto das culturas nacionais” (MIGNOLO, 2003b, p.313), podem ser questionados.

Assim, a acentuação do intercâmbio econômico e tecnológico dos países, além das migrações cada vez maiores de suas populações, está impulsionando um tipo de crítica à relação unilateral entre as línguas (nacionais) e os territórios, e à ideia de que cada um deles pode ser representado por apenas uma língua. Ou seja, “A rearticulação do status das nações, como resultado do fluxo global de integração econômica, está formando um mundo de linguajamento interligado e de identidades cambiantes.” (MIGNOLO, 2003b, p.321).

Em tempos globalizantes, as línguas vão perdendo sua vinculação imediata a um território específico, pois não há como uma nação reivindicar como sua propriedade um elemento que transita em muitos processos de fluxo. As línguas passam a circular entre indivíduos nativos e estrangeiros, entre transações comerciais bi ou multilaterais, entre ondas migratórias volumosas, entre interações virtuais fomentadas por tecnologias da informação. Logo, “[...] o que o estágio atual da globalização está inconscientemente instaurando é o desatamento do laço ‘natural’ entre línguas e nações, línguas e memórias nacionais, línguas e literatura nacional.” (MIGNOLO, 2003b, p.396).

Portanto, a relação unívoca entre língua e território torna-se objeto de discussão, já que a homogeneidade linguística é afetada pelo trânsito de milhões de pessoas, pela internacionalização do capital posta em prática pelas corporações transnacionais, pela força disseminadora da mídia e pela influência de novas tecnologias; efeitos da proposta de “livre” circulação de pessoas, bens e capitais.

Além disso,

À medida que as pessoas se tornam políglotas seu sentido de história, nacionalidade e raça fica tão emaranhado quanto seu linguajamento. Zonas internacionais, diásporas e relações pós-coloniais são fenômenos diários da vida contemporânea, que forçam o linguajamento a transcender a nação onde a língua estava presa à ideologia da pureza e da unidade (MIGNOLO, 2003b, p.321).

Avaliar criticamente que os valores nacionais delegados às línguas não representam a experiência transnacional de uma parte representativa da população mundial exige romper

com tradições epistemológicas e princípios nacionalistas. Afinal, “[...] as heranças coloniais, no sistema mundial moderno, criaram condições para se inventar um discurso sobre línguas que situa o linguajamento das potências coloniais acima de outras práticas linguísticas e culturais” (MIGNOLO, 2003b, p.310). Este fato é uma decorrência daquela percepção, outrora vigente, de que em sociedades sem alfabeto não há historiografia. Dessa forma,

Os historiógrafos espanhóis atuaram na crença de que o alfabeto era condição necessária para a escrita historiográfica. Reconheceram que os ameríndios tinham meios de registrar o passado (por narrativas orais ou em escrita picto-ideográfica), embora não a aceitassem como um equivalente ameríndio da escrita historiográfica. Depois de terem concluído que os ameríndios não tinham historiografia, os historiógrafos espanhóis se autodesignaram para escrever e colocar de forma coerente as narrativas que, segundo eles, os ameríndios contavam de forma totalmente incoerente (MIGNOLO, 2003b, p. 351-2).

Por isso, manter a oralidade e a escrita em línguas consideradas nativas é um processo de resistência e de afirmação, já que elas são constantemente sobrepostas por uma série de mecanismos institucionais que supervalorizam determinados idiomas enquanto parâmetros de tradução de realidades concretas, interpretando históricas locais e elaborando grandes narrativas universais. No entanto, as línguas historicamente subalternizadas não estabelecem a universalidade como um requisito importante à divulgação de seus pensamentos e escritos; mas, ao contrário, valorizam a diversidade como um fator primordial frente a princípios disciplinares que pregam o monolingüismo diante da produção do conhecimento.

Se para a literatura é oferecida alguma liberdade linguística e estética, para a atividade acadêmica não. Sempre cobrada pelo rigor e formalidade de seus textos, a ciência acaba, por sua vez, conseguindo maior abrangência quando traduzida em idiomas hegemônicos; reforçando a diferença colonial e imperial de hierarquização do conhecimento científico redigido dentro das convenções técnicas (BECK, 2010; MIGNOLO, 2003b).

Contra este fato, Mignolo (2003b, p.305) propõe que a construção “[...] literária não seja concebida como objeto de estudo (estético linguístico ou sociológico), mas como produção de conhecimento teórico; não como ‘representação’ de algo, mas como reflexão à sua própria moda sobre problemas de interesse humano e histórico.”

Assim, a elaboração de uma consciência linguística outra pressupõe a valorização e a revalidação de menções que não entram na denominada “história oficial”, pois a história do sistema mundial colonial/moderno foi deliberadamente contada por metodologias formais que, ao buscarem uma suposta objetividade, negligenciam aspectos subjetivos importantes. Na historiografia normativa, muitas vezes, a riqueza emocional, as sensações e intuições e

elementos sem tradução pragmática em geral, ficam de fora dos registros científico-acadêmicos e acabam “[...] relegadas ao reino do folclore, à dimensão subalterna do conceito de cultura” (MIGNOLO, 2003b, p354).

Portanto, a descolonização e a conseqüente emergência de espaços liminares, juntamente com a presença de elevados contingentes populacionais que migram das antigas colônias para os centros metropolitanos e industriais, impactam na revisão da lógica da colonialidade do poder que insiste em manter algumas línguas específicas como padrão de elaboração de um suposto conhecimento genuíno.

O pensamento liminar tem revelado que o monolinguajamento vem perdendo espaço para o bilinguajamento⁸⁰, com a construção de narrativas que não estão ancoradas em epistemologias exclusivamente dedicadas às línguas nacionais e imperiais. O conhecimento que surge influenciado pela perspectiva liminar também está mais atento à compreensão e menos à explicação dos fenômenos sociais, ou seja, ele tenta ampliar a gama de respostas diante de uma multiplicidade de possibilidades interpretativas.

As concepções do bilinguajamento produzem, transformam e transmitem um conhecimento diferente, disposto a resgatar os atributos secundários de paixões, emoções, sentimentos e impurezas de linguagem que foram excluídos dos processos educacionais, da epistemologia e da racionalidade modernas desde os primeiros instantes da colonização. Ou seja, “O bilinguajamento como estilo de vida dentro de línguas num mundo transnacional, como projeto educacional e epistemológico, alicerça-se na crítica da razão, das estruturas disciplinares e do conhecimento acadêmico, cúmplices das línguas nacionais e imperiais.” (MIGNOLO, 2003b, p.370-1).

Mignolo (2003b) retoma a proposta de pensamento dialógico de Paulo Freire (1921–1997), considerando-a uma ferramenta de bilinguajamento, já que a ideia está vinculada à descolonização intelectual. Nas assertivas de Freire (1987, 1996), a ação de novas políticas linguísticas e projetos educacionais interessados em pensar com as pessoas e não por e sobre elas estimulariam a libertação de noções hegemônicas vinculadas ao conhecimento disciplinar/protocolar, além de invalidar a imposição de padrões gramaticais diante de múltiplas formas de linguagem.

⁸⁰ O monolinguajamento está associado à formação do estado-nação e sua busca por imprimir em seus cidadãos o apego a uma única língua hegemônica, nacional. O bilinguajamento é caracterizado como um viver-entre-línguas, não é a habilidade do bilingue, está acima da necessidade de ter duas línguas; é “um processo dialógico, ético, estético e político de transformação social [...], está além do som, da sintaxe e do léxico [...], possível nas fraturas de uma língua hegemônica (nacional ou imperial), supera o medo e a vergonha daqueles que não dominam a língua principal.” (MIGNOLO, 2003b, p. 359).

Projetos educacionais, aos moldes de Freire (1987; 1996), podem ser ações contínuas de resistência e conscientização em favor da diversidade, contra a opressão e a censura. Por isso, eles também podem trabalhar para crítica à educação sistemática que se deu ao longo “[...] da administração colonial ou dos construtores da nação, onde a violência foi instilada por meio da dominação econômica, linguística e religiosa ou cultural” (MIGNOLO, 2003b, p.371).

Inspirado nas categorias freirianas, Mignolo (2003b, p.370) adverte que seu objetivo

[...] não é descrever ou imaginar como seria um sistema educacional emergente desse processo. Preocupa-me trazer para o primeiro plano a colonialidade do poder e pensar a partir da diferença colonial. Tenho, entretanto, condição de dizer que o bilinguajamento e os projetos educacionais tornam-se temas obrigatórios para a discussão de políticas públicas, para a conscientização em educação bilíngue, para colaborar na construção de novas comunidades, e para explorar novas avenidas epistemológicas nas culturas acadêmicas.

Desenvolver novos instrumentais epistemológicos que valorizem a diversidade linguística é fundamental, uma vez que a independência na América do século XIX não significou a completa descolonização. A construção das nações independentes abraçou a ideia europeia de civilização como princípio ideológico a ser alcançado, ocorrendo, com isso, um processo de colonialismo interno⁸¹. Os parâmetros adotados para a constituição das nações latino-americanas foram retirados dos ideais dos antigos colonizadores, incluindo seus projetos educacionais modernos de orientação catedrática.

A negação da contemporaneidade dos povos colonizados foi uma estratégia utilizada pela colonialidade do poder para subalternizar línguas, formas de conhecimento e práticas culturais. Como “[...] ser civilizado é ser moderno e ser moderno significa estar no presente” (MIGNOLO, 2003b, p.385), os arranjos sociais encontrados nas colônias foram associados ao passado, a modelos arcaicos de civilização. Mas, “[...] para civilizar o mundo era necessário aceitar que o mundo precisava ser civilizado e que, os que proclamavam isso, tinham o modelo certo (isto é, o projeto global correto) de civilização.” (MIGNOLO, 2003b, p.381).

⁸¹ Para Mignolo (2003b, p.421), “O colonialismo interno é a colonialidade do poder inserida no estado-nação após a descolonização”, é uma espécie de colonialismo sem a posse territorial. Já para o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (1928–2006), a expressão está relacionada ao surgimento de um novo sujeito epistêmico que, nascido nas colônias, reorienta suas visões de mundo a partir das tradições/deliberações deixadas pelo colonialismo. Esse sujeito contemporâneo, que passa a refletir sobre a situação colonial, “Não [é] mais um estrangeiro, alguém que observa de um ponto de vista constituído no exterior, porém, agora, um membro de uma sociedade colonizada em sua origem – depois transformada em nova nação –, um observador eticamente contrafeito de um processo de colonização” (OLIVEIRA, 2000, p.42). Portanto, o colonialismo interno estimula a emergência de um sujeito cognoscitivo que, inserido em um contexto de reprodução dos mecanismos coloniais de exploração econômica e dominação política, reformula heranças epistêmicas por meio de sua condição de observador interno das práticas colonialistas.

A missão civilizadora, colocada em prática com o colonialismo, negou as possibilidades epistemológicas dos nativos, considerados bárbaros. Os estudos comparativos de civilizações concluíam que algumas tinham arcabouço metodológico suficiente para a análise de outras. Tolhidas de suas capacidades cognitivas, muitas sociedades vistas como bárbaras foram transformadas em alvo da curiosidade analítica da ciência clássica. Por isso, a eficiência da descolonização intelectual está condicionada pelo trabalho das epistemologias liminares, pois elas não querem que o suposto bárbaro absorva os valores do civilizado, mas, ao contrário, querem mostrar a civilidade dentro do barbarismo.

Dessa forma, é preciso ampliar a dimensão do conhecimento para além do que é conhecido, já que o conhecido refere-se à história oficial; e o ensino das histórias oficiais e boa parte das convenções científicas nacionais, quase sempre, omitem e reprimem as tradições e as línguas subalternas. Logo, “O ‘cânone ocidental’ [deve ser] substituído por um ‘cânone universal (ou global)’. Nele, o Peru e o México, o Islã, a Índia e a China, entre outros, não são vitrines de curiosidades, mas acontecimentos na construção planetária da civilização.” (MIGNOLO, 2003b, p.404-5).

A noção de racionalidade atribuída à academia, juntamente com a ideia de civilização associada à ciência, à epistemologia e ao saber em geral, foram articuladas em torno dos idiomas coloniais. Com isso, “As três línguas da alta modernidade (inglês, alemão e francês) continuam sendo as línguas hegemônicas do conhecimento e da literatura mundial.” (MIGNOLO, 2003b, p.392). Entretanto, considerando “[...] o número de falantes de hindu, russo, bengali e árabe, o número de falantes de línguas não-coloniais ultrapassa em muito o número de falantes das línguas coloniais.” (MIGNOLO, 2003b, p.395). Além disso, os “[...] falantes de línguas chinesas praticamente iguala o número de falantes de línguas ocidentais.” (MIGNOLO, 2003b, p.395).

Mas, se “As línguas nacionais, associadas às nações europeias modernas e ao colonialismo (inglês, francês, alemão) posterior ao século 18, continuam sendo as línguas principais da cultura do conhecimento acadêmico” (MIGNOLO, 2003b, p.357), a retomada histórica das condições que permitiram a manutenção dessa posição de vanguarda é fundamental. Assim, como já ressaltado, as condições favoráveis ao privilégio da produção intelectual europeia devem-se, em grande parte, à ascensão econômica da Europa, possibilitada pela extração de minério e o trabalho escravo nas Américas, sendo atualmente asseguradas pela colonialidade do poder. Ou seja, o pensamento liminar, enquanto instrumento político-intelectual, ressalta que os feitos atribuídos à Europa não se devem

exclusivamente a ela, pois resultam historicamente da formação do sistema mundial colonial/moderno como um todo.

A busca por um suposto saber autêntico acaba reforçando a diferença colonial, já que ela também se assentada na condição de privilégio de alguns centros intelectuais, mas

[...] o futuro do saber planetário exige que se transcenda a diferença colonial, superando a fé no privilégio de alguns locais geoistóricos e o orgulho que eles inspiram, sem examinar as condições históricas que possibilitaram seu privilégio. É crucial transcender a diferença colonial epistemológica, tendo no pensamento liminar uma forma de fazê-lo, uma vez que compreendamos que os esplendores das ciências ocidentais são inseparáveis de suas misérias (MIGNOLO, 2003b, p425).

Assim, o bilinguajamento e a afirmação política das línguas nativas estimulam a revisão das convenções epistêmicas modernas, através de “[...] uma constante releitura dos grandes pensadores do Ocidente à procura de novos caminhos para o saber e formas de conhecimento não associadas ao nome de uma pessoa, mas à energia epistêmica humana e à força política da diferença colonial.” (MIGNOLO, 2003b, p.407-8).

Atualizar a produção intelectual, utilizando histórias coloniais locais em detrimento da fala ocidental, pressupõe, uma vez mais, a valorização da diversidade enquanto um projeto político global, capaz de avançar sobre as fronteiras do universalismo, da objetividade, da pureza, da verdade e do monolinguismo.

Além disso, a ideia de homogeneidade cultural, demarcada por espaços sociais homogêneos e bem integrados, torna-se discutível. Afinal, uma descolonização efetiva, possibilitada, entre outros aspectos, pela valorização da capacidade cognitiva das línguas nativas, por movimentos sociais, políticos e intelectuais, permite a transcendência de normas e regimes disciplinares, de modelos sociais e epistêmicos, de convenções metodológicas e institucionais que tradicionalmente são impostas pelo paradigma sócio-científico moderno.

Por isso, refletir a partir da diferença colonial é pensar de um outro lugar, por meio de uma outra língua, construindo uma outra lógica argumentativa; de modo que as teorias canônicas ocidentais não podem mais ser encaradas como pontos de partida exclusivos para a elaboração de epistemologias exigidas pelo sistema mundial colonial/moderno.

5.2.5 Giro decolonial e desprendimento epistêmico

Historicamente, os indivíduos que sugerem outras formas de organização da sociedade⁸² sofrem com todo tipo de violência, direta e indireta, já que a naturalização da modernidade enquanto um projeto global abafou modelos sociais alternativos, efetivando-se, autoritariamente, como perspectiva hegemônica. Ainda assim, as histórias locais, aquelas que tradicionalmente foram subalternizadas e silenciadas pela diferença colonial, estão se insurgindo contra o controle exercido pela história universal, elaborada nos ditos países centrais; e as correntes teóricas ocidentais clássicas, através de experiências e subjetividades fronteiriças, estão sendo questionadas⁸³.

Com isso, o projeto moderno e suas formulações teóricas são repensados a partir de perspectivas outras, interessadas em revelar que a modernidade possui um lado obscuro: a colonialidade. O interesse de tais reformulações é caracterizar e desconstruir uma estrutura política, econômica, social e cultural que se fundamenta no imperialismo e no colonialismo e suas formas de domínio e subjugo das sociedades, tanto no sentido material, quanto no plano do conhecimento, moldando imaginários coletivos e impondo princípios epistêmicos.

Considerando, portanto, que o conhecimento também se tornou um objeto da colonização, através de meios de socialização que nutrem a subjetividade do colonizado com ideias do colonizador, é fundamental que a descolonização contemple o ser e o saber. Ou seja, o ser precisa da descolonização do ponto de vista da imposição política e econômica que o vincula a uma estrutura de poder desigual. O saber, por sua vez, carece da descolonização para se desprender de epistemologias e pensamentos hegemônicos, que se consideram mais adequados e válidos diante de outras formas de compreensão do mundo.

Nesse sentido, como enfatizado em outros momentos da pesquisa, Mignolo (2010) ressalta que desde os anos 1970 um conjunto de autores mostra a associação entre colonialidade e conhecimento. Assim, não são apenas os aspectos políticos e econômicos das antigas colônias que precisam se desvencilhar da dominação imposta pelo colonialismo⁸⁴, mas

⁸² Considerar, como exemplo, o caso do indiano Mahatma Gandhi (1869–1948).

⁸³ Mignolo (2010) cita o exemplo da teoria crítica elaborada pelo alemão Max Horkheimer (1895–1973). Preocupada com a dominação capitalista e sua reprodução, a teoria em questão propunha a reorganização da sociedade e a emancipação do proletariado, através de abordagens teóricas menos científicas e mais propositivas. Porém, nos argumentos questionadores de Mignolo (2010), a teoria crítica de Horkheimer, juntamente com sua noção de emancipação, está limitada pela experiência histórica que a definiu; de modo que a perspectiva colonial, as questões étnicas e de gênero, e o impacto humano sobre a natureza não foram devidamente problematizadas como pressupostos políticos indispensáveis à crítica.

⁸⁴ Mignolo (2010) está se referindo à chamada teoria da dependência e suas consequências à formação do pensamento social latino-americano. A teoria em questão sugere que os chamados países periféricos são dependentes economicamente dos centrais, em função de um histórico de subordinação, inaugurado com o imperialismo, que condiciona o desenvolvimento dessas nações, taxadas de subdesenvolvidas, às diretrizes capitalistas dos países hegemônicos. Com isso, a saída do subdesenvolvimento acontece quando a dependência é plenamente superada, ou seja, ela não está atrelada à mera modernização e industrialização econômica. Mas,

também o pensamento elaborado nelas. Por isso, Mignolo (2010, p.11) resgata a amplitude da perspectiva de descolonização de Quijano e sugere que “[...] si el conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos por delante es descolonizar el conocimiento.”

Portanto, a definição de colonialidade do poder deve ser ampla, já que não há só a colonialidade do ser em sua dimensão material, político-econômica, étnica e de gênero. Também há a colonialidade do saber, impactando em circunstâncias da subjetividade, da cultura acadêmica e dos valores simbólicos. Há, ainda, a colonialidade da natureza, que se efetiva com o controle dos recursos naturais, subjungando a natureza ao domínio humano.

En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender y el sentir. El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asiente el conocer, el comprender y el sentir (MIGNOLO, 2010, p.12).

Diante disso, urge debater e desfazer a matriz do poder colonial, já que ela interfere em todos os campos da vida do indivíduo e das sociedades, regulando áreas sociais e subjetivas, particulares e coletivas⁸⁵. Essa regulação se dá através de discursos universalizantes que propõem modelos únicos de experimentação da realidade, desconsiderando a diversidade histórica e de pensamento. Mas, por meio “[...] de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados” (MIGNOLO, 2010, p.14), a matriz do poder colonial é colocada em perspectiva.

Capazes de externar a fragilidade das verdades universais diante da diversidade dos regionalismos e das experiências locais, as falas fronteiriças indicam que a noção moderna de totalidade é totalitária, por negar e excluir a diferença colonial e a possibilidade de outras totalidades. Dessa forma, não há uma totalidade universal, mas totalidades, que coexistem e se

para Mignolo (2010), a teoria da dependência ficou restrita aos campos político (as funções burocráticas do Estado, o controle militar, a capacidade de intervenção) e econômico (a subordinação da periferia ao centro). Assim, o autor reforça que a dependência não pode ser analisada e compreendida apenas no aspecto econômico, já que a construção do conhecimento e a criação científico-epistemológica das nações subalternizadas ficaram submetidas às orientações dos países que se dizem centrais.

⁸⁵ Mignolo (2010) se inspira em Quijano ao dizer que a atuação da matriz colonial do poder ocorre, fundamentalmente, em quatro domínios: a privatização da terra e a exploração da força de trabalho; o exercício da autoridade na estrutura familiar, nos estados e nos governos; o controle da sexualidade e do gênero, através da ideia de família cristã; a gestão da subjetividade e do conhecimento. Há, ainda, um quinto domínio, representado pelo controle da natureza, ideia extraída das análises do venezuelano Edgardo Lander e da ativista ambiental indiana Vandana Shiva. Logo, a matriz colonial do poder se efetiva através do conhecimento e da gestão econômica, construindo uma ordem classificatória pautada em princípios patriarcais; na monetarização gananciosa que se sobrepõe à vida humana, como no caso da escravidão; e no controle das enunciações mediante a hierarquização dos saberes.

entrecruzam não unilateralmente, mas pluriversalmente, considerando a pluralidade e a heterogeneidade histórico-estrutural das sociedades.

Esta ideia cria uma nova forma de utilização do conhecimento, multifacetada, diversa, plural e abrangente, em detrimento das formulações eurocentradas que orientam a grande parte das teses científicas modernas. Nesse sentido, as relações coloniais de poder precisam ser desconolizadas, e também decolonizadas⁸⁶, para a institucionalização da pluriversalidade como projeto universal.

Nesses termos, Mignolo (2010) apresenta a perspectiva do giro decolonial, ferramenta do pensamento liminar, que se caracteriza pelo desprendimento epistêmico das tradições acadêmicas que, historicamente, se vinculam às deliberações do pensamento europeu e norte-americano. O giro decolonial permite, assim, a valorização de novos sujeitos de fala, apresentando perspectivas intelectuais de autores latino-americanos, asiáticos e africanos que foram tradicionalmente silenciados ou dispostos em patamares inferiores em uma pretensa hierarquia do conhecimento.

En otras palabras, el vuelco des-colonial es un proyecto de *desprendimiento* epistémico en la esfera de lo social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post-colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia. Por ello resaltamos lo que Quijano concluye afirmando que el desprendimiento (una manera de entender el vuelco descolonial) comienza en la descolonización del conocimiento (MIGNOLO, 2010, p.15).

Seguindo com a proposta de desprendimento em relação às categorias dominantes do pensamento científico clássico, preso majoritariamente à reflexão feita no Ocidente e no hemisfério Norte, o giro decolonial também faz uma crítica à ideia de pós, em especial à pós-modernidade e à pós-colonialidade.

Segundo essa crítica, a pós-modernidade, enquanto modelo teórico, está muito focada na ideia ocidental do projeto moderno, enquanto uma experiência histórica iniciada na Europa que desconsidera a colonialidade como seu lado obscuro. Por isso, a crítica pós-moderna lida com as transformações sociais contemporâneas, e com as promessas da modernidade que não foram cumpridas, a partir de uma imagem parcial da própria modernidade. Logo, com o giro

⁸⁶ Em alguns momentos, é salutar “[...] utilizar o termo “decolonial” e não “descolonial” [...] suprimindo o ‘s’ para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p.7-8).

decolonial, é possível entender que a superação do moderno, ou sua radical modificação, não devem estar no centro da crítica acadêmica enquanto a modernidade não for compreendida em sua amplitude e simultânea especificidade regional.

A pós-colonialidade, como dito nas sessões acima, pode ser entendida como a etapa posterior ao colonialismo, focalizando a temporalidade iniciada pelos processos de independência das colônias; em especial as dos continentes africano e asiático que se emanciparam politicamente de modo tardio, no século XX, sem alcançarem, porém, o fim das influências do colonialismo sobre as antigas regiões coloniais. A pós-colonialidade também demarca um movimento teórico inaugurado nos anos 1980, vinculado aos estudos literários e culturais, especialmente nos Estados Unidos e na Inglaterra. De modo geral, a pós-colonialidade está preocupada em descentralizar os discursos dos sujeitos contemporâneos, desconstruindo narrativas essencialistas e universalizantes, criticando as categorias hegemônicas da modernidade.

Mignolo (2010) considera, no entanto, que os estudos pós-coloniais ainda possuem como locus central de enunciação as histórias coloniais do império britânico. Por isso, é necessário elaborar uma conceituação crítica do ocidentalismo, através de um giro decolonial que enfatize outros processos históricos, como os ocorridos na América Latina. Assim, o foco não é a pós-colonialidade ou a pós-modernidade, mas a decolonialidade, entendida como prática que propõe não apenas descolonização política, social e econômica, mas a reafirmação da intelectualidade daqueles que foram colonizados, mediante a transcendência da própria colonialidade⁸⁷.

Colonialidad y descolonialidad introducen una fractura entre la postmodernidad y la postcolonialidad como proyectos a medio camino entre el pensamiento postmoderno francés de Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida y quienes han sido reconocidos como la base del canon postcolonial: Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabba (MIGNOLO, 2010, p.14).

A decolonialidade está respaldada, por exemplo, na perspectiva decolonial de Mahatma Gandhi e sua luta pela independência e autonomia dos indianos, na crítica de José Carlos Mariátegui ao marxismo e seu silêncio frente o legado colonial, no giro epistemológico

⁸⁷ Conforme Ballestrin (2013b, p.40), “[...] a expressão “decolonial” não pode ser confundida com “descolonização”. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder.”

proposto por Gloria Anzaldúa acerca da reflexão mestiça, e tantos outros⁸⁸; de modo que a produção intelectual não fique centrada em locais específicos, fundamentalmente a Europa e os Estados Unidos.

Vale ressaltar que a decolonialidade não está vinculada apenas à necessidade do desprendimento epistêmico, enaltecendo outras formas de conhecimento. O giro decolonial é abrangente e questiona a matriz colonial do poder em suas variadas dimensões materiais e simbólicas. Assim,

[...] la matriz colonial incluye la esfera económica y no la separa de las otras esferas. Todas ellas están interrelacionadas en la *naturalización* de la cosmología occidental (por ejemplo, la totalidad) que produce el efecto mágico de hacernos creer que el mundo es lo que esa cosmología dice que es. El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas (MIGNOLO, 2010, p.17).

Essa cosmologia a que se refere Mignolo (2010) favorece a elaboração de grandes esquemas conceituais, envoltos com a perspectiva universalista do conhecimento propositivo, ou seja, construindo conceitos e propostas únicas para a transformação das sociedades, desconsiderando suas especificidades históricas.

Nesse sentido, a emancipação, conforme o pensamento científico moderno, possui uma dimensão universal que diz abranger os interesses dos oprimidos de todo o mundo; ainda que o termo tenha sido cunhado para caracterizar a liberdade das classes sociais: da burguesia diante da nobreza e do clero num primeiro momento, e depois do proletariado perante as orientações burguesas.

Contudo, existem localidades que a distinção entre classes é difícil de ser realizada, como entre índios e camponeses, índios e mineiros. Por isso, para o pensamento decolonial, o conceito de libertação parece mais apropriado, já que “[...] ‘liberación’ y ‘descolonización’ son proyectos conceptuales (y por lo tanto epistémicos) de desprendimiento de la matriz colonial del poder (MIGNOLO, 2010, p.23).

A libertação preserva o impulso da emancipação, mas muda seus atores, já que a emancipação esteve ligada à capacidade de a burguesia emergente emancipar-se dos regimes monárquicos de poder, enquanto a libertação pressupõe a superação das estruturas coloniais do poder. Assim, libertar-se, desprendendo-se epistemicamente, requer uma mudança nas

⁸⁸ Considerar Amílcar Cabral (1924–1973), Aimé Césaire (1913–2008), Frantz Fanon (1925–1961), Rigoberta Menchú.

éticas e nas políticas do conhecimento, através da valorização de conceitos e esquemas interpretativos outros.

Dessa forma, a libertação eleva-se das ruínas de línguas e categorias de pensamento historicamente subalternizadas, que avançam diante da retórica da modernidade⁸⁹, focalizando experiências cognitivas e histórias locais de inúmeras partes do mundo, não apenas a Europa.

Por isso,

Para desprenderse de la matriz colonial del poder y de la lógica de la colonialidad comodada en *pensée unique* (a la monocultura de la mente) es necesario instalarse en la epistemología fronteriza, y en alternativas A la modernidad: esto es, el desprendimiento y el proceso de descolonización tienen por horizonte un mundo trans-moderno, global y diverso (MIGNOLO, 2010, p.24).

O desprendimento mira um horizonte diverso para o mundo, por considerar que existem inúmeros conhecimentos da história, muitas línguas tradicionais além do grego e do latim, várias formas de organização econômica e política, diferentes expressões filosóficas e concepções da vida. Portanto, “Nadie detenta la razón y verdad absoluta y, por lo tanto, ninguna persona (ningún colectivo, ninguna iglesia, ni ningún gobierno) de izquierda o de derecha, puede ofrecer una solución para la población del planeta en su conjunto” (MIGNOLO, 2010, p.30).

É preciso, por isso, mudar os termos da conversação e romper com as ideias hegemônicas do conhecimento e do entendimento, através de uma desnaturalização terminológica – processo capaz de revelar que os conceitos centrais da ciência convencional naturalizam e essencializam, quase sempre, uma retórica pautada na modernidade e, portanto, desconhecem ou negligenciam a colonialidade e as histórias locais dos povos colonizados (MIGNOLO, 2010).

Aproximando da perspectiva gnosiológica, o desprendimento não ignora as técnicas epistemológicas imperiais, mas utilizam-nas com propósitos decoloniais. Ou seja, para promover a descolonização das subjetividades é fundamental conhecer as categorias analíticas consideradas centrais, reutilizando-as de acordo com a diferença colonial. Contudo, o desprendimento é oposto à assimilação, e sugere que os conceitos que se basearam em uma

⁸⁹ A retórica da modernidade está ligada, entre outras contradições, à constante desqualificação e simultânea apropriação dos saberes indígenas, como no caso da indústria farmacêutica que produz medicamentos considerados modernos a partir do conhecimento farmacológico de povos nativos sem dar a eles o devido crédito e valorização; à prática dos norte-americanos em discriminar imigrantes sem refletir, a priori, que seu próprio país, os Estados Unidos, foi formado por imigrantes; à apropriação das terras e dos recursos naturais dos chamados países periféricos pelos ditos países centrais; bem como à profunda exploração da força de trabalho dos operários localizados nas nações taxadas de subdesenvolvidas com o argumento de auxiliá-las a trilhar caminhos de progresso econômico e de desenvolvimento social.

realidade social não devem ser simplesmente absorvidos por outra, em especial os hegemônicos, que muitas vezes se firmaram dominantes à luz do silenciamento de outras práticas filosóficas.

O desprendimento epistêmico não é uma correção dos erros dentro da mesma lógica epistêmica, mas uma nova forma de contar a história, incluindo outros termos, valorizando experiências regionalizadas e descortinando os aspectos ideológicos de poder que tornaram centrais determinadas falas. Nesse sentido, “[...] son las historias y las memorias de la colonialidad, las heridas y las historias de humillación las que marcan el punto de referencia para los proyectos políticos y epistémicos descoloniales y para la ética decolonial” (MIGNOLO, 2010, p.33).

Assim, mudar os termos da construção epistemológica, por meio de um giro decolonial, implica em rever a teo e a ego-políticas do conhecimento em favor da geo e da corpo-política do conhecimento. As primeiras estão centradas nos ideais renascentistas de secularização, vinculando o conhecimento a uma ideia abstrata do cristianismo, que faz dos seres humanos a imagem e semelhança de Deus. As últimas, por sua vez, reforçam a necessidade de tratar do conhecimento de maneira regionalizada, em sua relação com as histórias locais, enfatizando, ainda, as experiências dos indivíduos na vivência histórica, ponderando os condicionantes econômicos, políticos e sociais articulados às dimensões de classe, etnia e gênero.

Geo e corpo-política do conhecimento valorizam, fundamentalmente, as epistemologias formadas nas exterioridades e nas fronteiras do sistema mundial colonial/moderno. Consideram, como exterioridade, uma lógica outra, não a retórica da modernidade destrutiva que, entre outras coisas, produz armas de extermínio em massa.

[...] geo- y corpo-política del conocer y comprender son instancias de apropiación por parte de actores epistémica y ontológicamente racializados que en lugar de hacer méritos para ser aceptados en la sociedad que los y las niega, optan por la trayectoria descolonial, esto es, optan por el *desprendimiento* en vez de la asimilación en inferioridad de condiciones, aunque pueden obtenerse algunos beneficios materiales (MIGNOLO, 2010, p.44).

Logo, o ponto de partida do pensamento decolonial é o desprendimento da matriz colonial do poder em suas variadas dimensões. No que tange ao desprendimento epistêmico, as subjetividades, que ao longo da história foram influenciadas pela lógica imperialista, estão problematizando e enfrentando a colonialidade do saber. E através “[...] de la toma de conciencia de habitar los bordes epistémicos y ontológicos; de habitar la *exterioridad*, surge la

epistemología fronteriza como método del pensar descolonial y las trayectorias de las opciones descoloniales” (MIGNOLO, 2010, p.43-4).

Como a diferença colonial foi estruturada tendo por base aspectos econômicos, políticos e militares, no campo epistemológico, a retórica da modernidade adquiriu grande capacidade de construção e reprodução de histórias oficiais (embora parciais) da trajetória das diferentes populações do mundo.

Por isso, é preciso ser desobediente epistemicamente e suspeitar da história legitimada pela retórica moderna, num processo fundamental de aprender a desaprender as categorias apresentadas como legítimas e verdadeiras. Afinal, existe uma ampla heterogeneidade de realidades histórico-estruturais em todo o planeta e as narrativas imperiais contam suas experiências locais como se elas representassem a história de todos os povos.

Assim, como seria a história se ela fosse contada pelos índios colonizados? As vozes dissidentes advindas das colônias, tradicionalmente ignoradas em nome de uma filosofia secularizada, reivindicam, agora, um giro decolonial, redirecionando o olhar epistemológico para outros locais de enunciação.

Contudo, embora a descolonização epistêmica seja a essência dos projetos decoloniais, eles não utilizam suas perspectivas analíticas e interpretativas de modo essencializado. Ou seja, não estão dispostos a construir outros discursos universais a partir de novos centros discursivos; querem, simplesmente, ressaltar a variedade de opções cognitivas diante da multiplicidade de trajetórias históricas.

A modernidade nasceu colonizando o espaço e o tempo, pois a Europa foi interpretada como o tempo presente e o centro do mundo. Para se firmar, o projeto moderno teve que fragmentar a dimensão temporal, construindo a figura da idade média e, simultaneamente, rompendo com ela, relegando ao passado aqueles que eram considerados primitivos, negando a eles a contemporaneidade.

Do ponto de vista geográfico, os povos sem história, os chamados bárbaros, foram localizados na alteridade não europeia, devendo, por isso, ser conquistados e resocializados, ainda que na condição de escravos. “La colonización del tiempo y la institucionalización de la diferencia colonial/temporal fue crucial para la modernidad como relato de salvación, emancipación y progreso” (MIGNOLO, 2010, p.62), já o domínio e a exploração das colônias foram indispensáveis à expansão econômica moderna. Dessa forma, o conceito de primitivo vinculou-se ao tempo e o conceito de bárbaro ao espaço.

A autoridade da matriz colonial do poder insiste em classificar e hierarquizar as sociedades, de modo que a tradução contemporânea para os termos primitivos e bárbaros são

os conceitos de subdesenvolvidos e emergentes. Mas, “La negación de la coetaneidad, la invención del primitivo y del subdesarrollo, ocultó el hecho de que todos vivimos en el mismo tiempo cósmico, a la vez que en distintos ritmos historico-temporales” (MIGNOLO, 2010, p.113). Sem enfatizar o lado obscuro da modernidade – a colonialidade, “Los conceptos de desarrollo y subdesarrollo fueron nuevas versiones de la retórica de la modernidad en la medida en que ambos fueron creados para reorganizar la diferencia colonial espacio-temporal” (MIGNOLO, 2010, p.66).

Também vale ressaltar que

[...] la misma idea de desarrollo/subdesarrollo carga con el peso de la economía, son incorporadas también a ellas las otras esferas de la experiencia humana que conforman la matriz colonial de poder. “Subdesarrollado”, en el mundo industrializado, implica también estar “atrasado” tanto espiritual como epistémicamente. Esto no es otra que la reproducción de la colonialidad del ser y del saber (MIGNOLO, 2010, p.66-7).

Como a descolonização das subjetividades deve enfrentar a teo e a ego-política do conhecimento, são a geo e a corpo-política do conhecimento que permitem utilizar as categorias tempo e espaço de forma diferente, ressaltando que a contemporaneidade não é exclusividade de algumas sociedades, já que todas elas participam do devir histórico e, portanto, sempre participam do tempo presente. Além disso, “El pensar descolonial exige un vuelco epistémico y la afirmación del ‘ser donde se piensa’ en lugar de ‘saber que se existe porque se piensa’” (MIGNOLO, 2010, p.93), ou seja, o ser está em qualquer local onde se pensa, ele não existe apenas porque pensa de algum lugar determinado.

Dessa forma, “El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluri-versalidad no eurocentrada de un paradigma-otro” (MIGNOLO, 2010, p.96), permitindo a elaboração de uma gramática da descolonialidade, oposta à retórica da modernidade. Esta gramática compreende que a geoistória da racionalidade não podem ser monopolizadas por nenhum grupo.

Si, entonces, paradigma hegemónico eurocentrado moderno/colonial tiene que ser descolonizado, ¿cómo funciona la descolonización epistémica? ¿Cuál es/será su gramática (es decir, su vocabulario, sintaxis y semántica)? Existen al menos dos procedimientos aquí. Uno consiste en des-cubrir la parcialidad y las limitaciones de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento y la comprensión. El otro es ofrecido por el crecimiento y la expansión de la geopolítica y la corpo-política del conocer y comprender (MIGNOLO, 2010, p.97).

Enquanto a teo e a ego-política, vinculadas à matriz colonial do poder, sugerem que o sujeito está (ou não) inscrito na experiência histórico-social por controlar (ou não) o

conhecimento “verdadeiro”; a geo e a corpo-política entendem, a partir de experiências historicamente localizadas, que nenhum conhecimento pode alçado à condição de “verdadeiro”. Esta é uma das tarefas da gramática da descolonialidade: reescrever a história do mundo, endossando escritas de diferentes lugares do planeta, num processo de afirmação pluriversal das diferentes trajetórias dos grupos humanos.

A colonização utilizou o conhecimento imperial como recurso de poder, reprimindo outras formas de pensamento e legitimando a sobreposição epistemológica de argumentos eurocentrados. Assim, a gramática da descolonialidade está associada à necessária descolonização do ser e do saber, já iniciada por sujeitos que perceberam as implicações da colonialidade e, apesar de terem suas línguas e subjetividades inferiorizadas, estão conduzindo um movimento intelectual crítico.

Portanto, novas estruturas de conhecimento estão surgindo a partir da marginalização imposta pela diferença colonial. Através do giro decolonial, histórias locais subalternizadas passaram a atualizar a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade, já que a “[...] la pluriversalidad de cada historia local y su relato de la descolonización se pueden *conectar través de esta experiencia común y utilizarla como la base* para una nueva lógica común del ‘conocer’: el pensamiento fronterizo” (MIGNOLO, 2010, p.122).

Esta proposta de revisar a retórica moderna e de valorizar saberes alternativos à ciência clássica não é uma preocupação restrita às problematizações de Mignolo ou Santos. Ao utilizá-los como referências centrais, a pesquisa não quis, conseqüentemente, considerá-los o centro deste movimento epistemológico e crítico derivado do Sul. Embora sejam figuras significativas, os autores fazem parte de um amplo conjunto de intelectuais e pensadores, e a revisão parcial de suas contribuições é fruto de um recorte metodológico intrínseco a qualquer trabalho acadêmico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Eu não estou interessado em nenhuma teoria
Nem nessas coisas do Oriente, romances astrais
A minha alucinação é suportar o dia-a-dia,
E meu delírio é a experiência com coisas reais”
(Belchior)*

A ciência clássica interpretou a emergência e a consolidação da modernidade, percebida como uma temporalidade sócio-histórica, por meio das consequências dos eventos ocorridos na Europa revolucionária dos séculos XVIII e XIX. Nascida para promover igualdade, fraternidade e liberdade, a sociedade moderna ocidental estava intrinsecamente vinculada às lutas emancipatórias e deveria, com o tempo e cada vez mais, democratizar suas práticas e, até mesmo, repensar a própria influência do capitalismo enquanto seu modo de produção dominante.

Esse cenário de agitações sociais e intelectuais estimulou a secularização do mundo e o surgimento da antropologia e da sociologia como disciplinas vinculadas ao chamado pensamento social. A finalidade de ambas, a priori, foi dar respostas racionais à efervescência histórica da época, propondo, em alguns casos e em nome de uma ordem conservadora, o fim das mudanças sociais e políticas em ocorrência. Além disso, elas buscaram justificar os projetos de expansão imperial utilizando argumentos supostamente científicos, a fim de promover a disseminação de valores culturais, econômicos e políticos eurocentrados, considerados mais coerentes e apropriados ao progresso das sociedades.

Logo, de modo geral, as primeiras análises da antropologia e da sociologia tentaram levar estabilidade a uma nova lógica social em ascensão e, ao reivindicarem o uso da razão pragmática, foram importantes ferramentas legitimadoras da exploração colonial e da classe trabalhadora.

Posteriormente, com a estabilização do novo modelo de organização social, intimamente ligado aos princípios capitalistas, a sociologia desenvolveu estudos críticos interessados na superação da exploração do trabalho e das contradições inerentes à emancipação no interior do capitalismo. A antropologia também revisou suas bases e teceu críticas ao etnocentrismo, partindo de visões teóricas mais atentas às suas metodologias e preocupadas com a perspectiva da diversidade cultural.

Na contemporaneidade, um conjunto amplo de mudanças potencializou a rediscussão socioantropológica construída na modernidade. O advento de novas tecnologias de

comunicação; a reestruturação e a flexibilização das técnicas produtivas capitalistas; a informatização e a robotização de setores econômicos; a sofisticação dos meios de transporte; o êxito de uma cultura de massa através da conexão global do planeta; a proeminência histórica dos Estados Unidos com o pós-guerra e o declínio das experiências revolucionárias socialistas; a revisão da ciência diante de suas produções intelectuais e expectativas de estabilização do mundo; o crescimento do terrorismo enquanto resposta às práticas políticas dos ditos países centrais; a elevação do volume migratório e a consequente resistência aos imigrantes por parte dos territórios que os recebem; a derrocada dos direitos e garantias sociais nos Estados de Bem-Estar Social em face de fundamentos econômicos neoliberais; a sofisticação das pautas reivindicativas dos chamados novos movimentos sociais; a influência do feminismo nas discussões sobre a família nuclear, o patriarcado e as hierarquias de gênero; a possibilidade de conflitos nucleares com consequências intangíveis, são alguns exemplos que reforçaram a necessidade de readequação do debate sobre o projeto moderno e a dúvida acerca de seu exaurimento ou radicalização.

Assim, novas experiências sociais estimularam outra rodada argumentativa e interpretativa na ciência e, mais uma vez, a sociologia e a antropologia passaram a refletir sobre domínios sociais em transformação. Algumas promessas modernas não foram cumpridas, já que as forças emancipatórias perderam espaço para a regulação, o conhecimento científico, por sua vez, ao invés de potencializar a estabilização do mundo, criou riscos em escala global à vida dos seres humanos, animais e plantas.

Diante deste quadro histórico, o pensamento social começou a se mobilizar com as novas realidades do projeto moderno e a se preocupar, também, com os processos que, embora intrínsecos à modernidade, foram obscurecidos e negligenciados por ela, como as consequências do colonialismo e sua herança persistente: a colonialidade.

Neste estudo, a revisão teórica da modernidade começou a ser feita por meio de teorias inscritas na chamada ciência clássica. As discussões em torno da categoria pós-modernidade pareciam apropriadas e suficientes à reflexão que se pretendia realizar, com apontamentos quanto à emergência de uma aparente nova fase não apenas sócio-histórica, mas epistemológica, com a identificação de mudanças no fazer científico contemporâneo. Foi ao longo da própria pesquisa que a colonialidade surgiu enquanto recurso interpretativo essencial à compreensão da modernidade.

A descoberta da questão colonial como um importante fundamento epistemológico do pensamento social deveu-se às disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista - Câmpus Marília e, sobretudo, às

orientações da Profa. Dra. Christina de Rezende Rubim, com a qual se adquiriu não só o interesse específico pela colonialidade, mas o maior apreço pela antropologia como um todo.

Assim, viu-se, aqui, o desafio de um sociólogo na condução de um trabalho que propôs articular antropologia e sociologia. Ainda que a antropologia nunca tenha saído da zona de interesse deste cientista social, suas leituras e atenções estavam, de fato, mais voltadas à sociologia. Mas, acreditando que as ciências sociais são, inequivocamente, permeadas por influências recíprocas de suas três disciplinas bases – antropologia, ciência política e sociologia –, é possível admitir que, em graus variados, os três conteúdos participaram da tese⁹⁰.

A temática das transformações na modernidade, especialmente quanto ao conhecimento científico moderno, pareceu viável analiticamente. A tradição epistemológica com a qual se começou a trabalhar indicava uma crítica à ciência moderna alicerçada em pressupostos hegemônicos. Foi com o tempo e, como dito, com as sugestões de orientação e as leituras realizadas para as disciplinas do curso, que outros universos e possibilidades teóricas surgiram.

Assim, no que se refere à crítica do pensamento social à organização da ciência moderna, a pesquisa utilizou duas tendências teóricas que, aparentemente, são divergentes: a pós-modernidade e a pós-colonialidade. As teorias podem parecer conflitantes por defenderem, no caso dos pós-modernos, o surgimento de um novo período histórico, em face de novas relações sociais e culturais presentes na sociedade contemporânea; e, segundo os pós-coloniais, o reexame sobre a real extensão da modernidade, em especial de sua “natureza” eminentemente colonial.

Logo, a contradição entre um suposto fim da modernidade e a necessidade de compreendê-la melhor a partir dos eventos iniciados pelo colonialismo foi uma questão central à pesquisa. Dessa forma, as duas abordagens se tornaram o grande eixo argumentativo da tese e a problematização em relação à ciência moderna foi feita com epistemologias clássicas e liminares. Ou seja, a pós-modernidade e a pós-colonialidade, pretensamente divergentes, convergiram e colaboraram conjuntamente para a construção de uma análise crítica aos fundamentos do conhecimento científico moderno.

A partir de argumentos pós-modernos e pós-coloniais foi possível identificar, na ciência clássica, alguns pressupostos que afirmaram enquanto discurso dominante a partir do silenciamento de outras formas de interpretação da vida. Assim, a busca por objetividade,

⁹⁰ A ciência política também fez parte da tese, as discussões sobre a colonialidade do poder e a geopolítica do conhecimento são exemplificações de sua contribuição à pesquisa.

neutralidade, universalidade e verdade fizeram com que a cientificidade moderna se considerasse apta a deslegitimar a relevância e a capacidade de outras falas em compreender as realidades.

Mas, por meio de um contradiscurso à ciência moderna, um entre tantos outros possíveis contradiscursos, a tese buscou revelar que o conhecimento é heterogêneo e historicamente localizado. Por isso, as análises contemporâneas, em especial as do pensamento social, não podem esquecer que a variabilidade é uma condição fundamental e inerente aos saberes; fato que deve estimular a valorização da pluralidade reflexiva e cognitiva em detrimento de falas hegemônicas e teorias universalistas.

A novidade da pesquisa residiu, portanto, na combinação de duas perspectivas paradigmáticas, uma perspectiva outra e uma de oposição. Enfatizando que o conhecimento científico ocidental é, simultaneamente, moderno e colonial, a tese trabalhou com abordagens pós-modernas e pós-coloniais por considerá-las arranjos epistemológicos críticos aos modelos teóricos baseados nas visões de mundo exclusivistas da sociedade moderna convencional – majoritariamente caracterizada pelas experiências históricas do Ocidente e do hemisfério Norte.

Essas ligações foram possíveis pelo uso de um recurso metodológico que associa o saber hegemônico ao liminar/fronteiriço: a cabotagem. Instrumento analítico que possibilitou avaliar a subalternização dos princípios cognitivos do Sul como consequência da colonialidade, e ampliar o próprio conceito de modernidade com a inclusão de seus aspectos coloniais. Ou seja, a efetivação do projeto moderno não pode desconsiderar o colonialismo, implementado no “Novo Mundo”, como um dos seus principais alicerces.

Assim, a aproximação de diferentes correntes interpretativas esteve ancorada na noção metodológica da cabotagem, já que ela permite a realização de investigações acadêmicas críticas e questionadoras partindo de eixos analíticos considerados centrais ou clássicos. Desse modo, as propostas teóricas de intelectuais europeus – Anthony Giddens, Boaventura de Sousa Santos, Ulrich Beck e Zygmunt Bauman – se misturou aos trabalhos de pensadores latinos – Aníbal Quijano, Carlos Reynoso, Teresa Caldeira e Walter Mignolo, numa associação entre epistemologias do Norte e do Sul.

A preocupação do estudo não foi invalidar a ciência hegemônica proveniente do Norte e do Ocidente, mas expor sua limitação acerca da chamada diferença colonial, tornando clara sua cegueira e incompreensão para com os eventos ocorridos no Oriente e no Sul. Esta exposição ocorreu por meio de autores do pensamento social que, nos últimos anos, ponderaram sobre a autoridade de determinados discursos universalistas; fomentando

alternativas epistemológicas e abordagens teóricas outras, que não reivindicam para si as dimensões paradigmáticas e convencionais do fazer científico. Logo, a proposta da tese não era desautorizar os fundamentos científicos clássicos, mas, partindo deles, revelar processos que foram negligenciados na caracterização da modernidade, eventos que ficaram alheios ao crivo teórico da razão moderna.

Assim, foi possível identificar que a colonialidade, fruto da exploração das metrópoles europeias sobre os territórios coloniais – e este trabalho deu atenção especial aos da América do Sul –, foi banida da maior parte das discussões epistemológicas clássicas. Esse fato permitiu a elaboração de uma imagem parcial da modernidade, difundida pela visão europeia da história, pautada, evidentemente, em uma argumentação teórica eurocentrada.

A partir disso, os argumentos apresentados ao longo da tese enfatizaram a emergência de um movimento intelectual, encabeçado pelo pensamento social, disposto a reagir diante de hierarquias cognitivas criadas pela ciência moderna, questionando sua tendência de subalternizar formas alternativas de conhecimento e sua autoridade em estabelecer esquemas analíticos e conceituais abrangentes.

Atento ao circunstancial, ao contexto local e histórico das interpretações, este movimento pode ser percebido em epistemologias mais hegemônicas, como as de Geertz (1989) e Beck (2010). Mas ele é encontrado, sobretudo, nos limites externos da modernidade ocidental, através de um giro decolonial que focaliza as reflexões e os processos históricos a partir das antigas colônias e não apenas das metrópoles imperiais.

Se para as correntes teóricas majoritárias os fatos históricos ocorridos nas metrópoles são importantes à demarcação da modernidade, e para o pensamento fronteiro e liminar as circunstâncias coloniais devem fazer parte desta definição, a tese considerou, num exercício de cabotagem, que a modernidade deve ser caracterizada em associação à colonialidade. Desse modo, os eventos coloniais e aqueles ocorridos na própria Europa revolucionária são igualmente importantes à caracterização de um sistema mundial colonial/moderno.

A urgência em revisar o modelo de razão pragmática formulado pela ciência moderna também se baseou no constante estrangulamento da racionalidade estético-expressiva pelas racionalidades moral-prática e cognitivo-instrumental. Assim, formas de raciocínio e argumentação vinculadas às artes, à estética, à literatura foram reprimidas pela formalidade deliberativa do direito e pela razão indolente dos fundamentos científicos modernos. Assim, a potencialidade da comunidade em se expressar por meios e valores culturais alternativos foi encoberta por burocracias de Estado e por exigências econômicas do mercado.

Além disso, o conhecimento científico ocidental e oriundo do hemisfério Norte tornou-se um pensamento abissal, assumindo para si a prerrogativa de detentor das explicações mais corretas sobre a existência, inviabilizando o acesso equânime à racionalidade, delimitando indivíduos que são sujeitos e outros que são objetos do conhecimento.

Diante deste quadro de reação intelectual por parte das epistemologias do Sul, Boaventura de Sousa Santos e Walter D. Mignolo se transformaram nas grandes referências da tese. Selecionados, entre outras razões, por suas contribuições à sociologia e à antropologia de línguas portuguesa e espanhola, respectivamente, e por aliarem crítica epistemológica e crítica social, os dois se mostraram fundamentais e convergentes aos objetivos centrais do trabalho. Santos já era um autor conhecido desde a dissertação de mestrado deste pesquisador, Mignolo, por sua vez, foi descoberto com esta análise em andamento,

Ambos expõem a perspectiva analítica marginal de seus idiomas e os elementos fronteiros de epistemologias e saberes alternativos, como o senso comum e a gnose, que foram historicamente silenciados por relações de poder derivadas da razão moderna e da colonialidade. Nesse sentido, Mignolo aponta a necessidade de os discursos se desprenderem das línguas nacionais e imperiais, valorizando o bilinguajamento enquanto um estilo de vida que não nega atributos subjetivos da percepção humana, taxados de secundários – como as emoções –, na delimitação dos processos de ensino-aprendizagem. Do mesmo modo, Santos defende dos aspectos solidários, participativos e encantados do senso comum, por serem capazes de estimular uma novíssima retórica que incentiva o diálogo em seu caráter recíproco, rompendo com a tradicional hierarquia entre sujeitos e objetos do conhecimento.

Mignolo sugere que Santos está vinculado a um movimento de oposição dentro da pós-modernidade, fato que o próprio Santos admite, sendo contrário à ideia conservadora que presume o exaurimento da modernidade em virtude da extensão e do novo formato das práticas capitalistas atuais. Assim, o autor português opta por uma visão pós-moderna opositora, associando a contemporaneidade à transição paradigmática, um período intervalar no qual não é possível constatar o completo fim da modernidade, mas vibrações ascendentes de um novo paradigma.

Santos segue sendo opositor também em relação aos estudos pós-coloniais, salientando que a crítica ao Ocidente como o centro do mundo, preocupada com a diferença colonial, deve, indubitavelmente, considerar a variedade histórica, econômica, social e política das experiências coloniais; sem essencializar a análise pós-colonial a partir de nenhuma dessas experiências.

Mignolo e Santos também concordam em repensar as noções de caos e ignorância, reafirmando a possibilidade de encontrar civilidade no denominado barbarismo. Ou seja, a capacidade de organização social e de orientação cognitiva deve ser readmitida àquelas populações marginalizadas pela razão hegemônica; uma vez que povos só foram considerados bárbaros ou exóticos em face do poder de inserção dos instrumentais derivados da razão moderna e das experiências sociais ocidentais nórdicas. Cabe ressaltar, também, que a ignorância não é necessariamente um ponto de partida para o conhecimento, ela pode ser o ponto de chegada, já que há, em muitos casos, a necessidade de desaprender conceitos por meio de exercícios de desprendimento epistêmico.

Apesar de convergirem sobre a necessidade de junção dos campos disciplinares e acadêmicos, num amplo projeto de construção colaborativa do conhecimento, sem a setorização do saber em unidades que não se comunicam, há dissenso entre os dois no que se refere à elaboração de paradigmas. Enquanto Santos argumenta a partir de paradigmas epistemológicos e sociais, sugerindo, inclusive, o despertar de novas dimensões paradigmáticas na contemporaneidade, Mignolo prefere trabalhar com paradigmas outros, associando-os a um conjunto de valores outros, a perspectivas sociais, político-econômicas, éticas e epistemológicas locais, desvinculadas da universalidade das grandes teorias paradigmáticas convencionais.

Santos defende a substituição da ciência clássica, chamada, por ele, de razão indolente, por um paradigma prudente de uma ciência decente. Mignolo, por outro lado, propõe paradigmas outros orientados pelo pensamento liminar, com a flexibilização das regras metodológicas formais através de um uso menos pragmático da racionalidade.

Por isso, Mignolo não crê na efetividade do conceito de emancipação, já que o considera intrinsecamente ligado a premissas universais que sugerem a superação da opressão de maneira essencializada, sem perceber as regionalidades históricas e as variadas opressões que, além da classe, constroem o gênero, a etnia, a cognição, a língua, a organização política, a religião, entre outras. Assim, o autor valoriza a libertação da matriz colonial do poder em suas múltiplas expressões.

Santos, por sua vez, reafirma o potencial epistêmico da emancipação, mas sugere que ela seja reconstruída a partir do Sul e se apresente através de caminhos conceituais e políticos alternativos de superação das contradições sociais, e não segundo princípios definidos por uma teoria geral da emancipação.

Ao longo deste trabalho, foram apresentadas ideias poderosas e perturbadoras, estimuladas pela necessidade de transformações sociais de ordem política, econômica e

epistemológica. Transformações capazes de associar o conhecimento acadêmico à luta pela democratização das sociedades e das regras que hierarquizam e colonizam saberes. Descolonizar o conhecimento é, portanto, identificar e repensar as ferramentas que produzem e reproduzem estratégias de inferiorização de determinadas sociedades.

Reconhecer que a Europa não é a sede do conhecimento, já que ele é produzido em toda parte, é um passo essencial à crítica da ciência moderna. Ainda que a reflexão filosófica apresente antecedentes mais antigos e não possa ser atribuída especificamente a nenhuma sociedade, a ciência, enquanto instrumento técnico de apreensão da realidade, foi historicamente caracterizada como um processo de construção europeia, que se desenrolou à luz dos valores renascentistas e iluministas, tais como a centralidade da razão humana e seu potencial explicativo, o empirismo, a liberdade, o engajamento político-social e a expansão dos direitos civis. Com isso, associaram-se ao conhecimento científico as noções de progresso e desenvolvimento, tornando-o um atributo em ascensão à medida do desenrolar da modernidade.

Como qualquer pensamento é produto de uma época, esta lógica de compreensão eurocentrada precisa ser situada e analisada em conjunto com os eventos que tornaram hegemônicos o Ocidente e o hemisfério Norte, em especial a Europa. Diante disso, o colonialismo não pode ser omitido das interpretações relativas à razão moderna, já que ela é tão colonial quanto moderna, uma vez que os dois processos históricos em realce estão intimamente vinculados.

Assim, foi possível identificar movimentos na ciência, especialmente dentro do pensamento social, que deslegitimam a autoridade o conhecimento eurocentrado. A pós-modernidade de oposição, a sociedade de risco, a colonialidade do poder, o pós-colonialismo, a transição paradigmática, os paradigmas outros, o pensamento pós-abissal e liminar, o bilinguajamento, o giro decolonial, a subjetividade fronteiriça, barroca e sulista são alguns exemplos epistemológicos que expressam a degradação de antigas categorias analíticas universais, preocupadas com uma suposta objetividade.

Todos esses exemplos epistêmicos agem no enfrentamento dos processos de subalternização da reflexão de determinados povos, de suas línguas e tradições culturais, atuando contra o colonialismo acadêmico, apresentando a crise da autoridade das macroteorias a partir da colonialidade, do Sul, das histórias locais em detrimentos dos projetos globais. Com isso, a diferença colonial e o pensamento social podem indicar outros caminhos interpretativos para a ciência dentro do sistema mundial colonial/moderno,

realçando a especificidade dos modos de vida e suas inúmeras formas de cognição, inclusive as possibilidades alternativas de emancipação.

Portanto, é preciso dissociar os destinos da fatalidade, tornando-os livres para confrontar discursos prontos que indicam às sociedades os caminhos da verdade e do correto. Considerando que não há um único universo cultural legítimo, a autonomia e a liberdade devem ser aperfeiçoadas no interior dos grupos humanos, realçando que ambas não derivam de significados padronizados ou de normas de condutas pré-ordenadas. Assim, uma crítica contrária ao fatalismo das teorias gerais revela que não existem conceitos garantidos e absolutos para as próprias noções de autonomia e liberdade.

Logo, esta proposta de análise dos processos sociais se aproximou mais da dimensão compreensiva e menos da explicativa, já que a gama de casualidades, de imponderáveis, de irregularidades, de assimetrias e de circunstancialidades nos fenômenos históricos parece maior que a possibilidade de uma teoria geral de interpretação cultural. Além disso, se as sociedades são diferentes perante a ordem global da colonialidade do poder, a valorização da diversidade é a única construção teórica que pode se erguer como um projeto universal.

A ciência que se valoriza aqui é aquela que combina intimidade com estranhamento, envolvimento com distanciamento, estando simultaneamente dentro e fora das convenções metodológicas, como num exercício de cabotagem. Mas, se a criação implica em romper uma regra, já que seguir determinada regra é mera repetição e não um ato de criação, a construção teórica pretendida pela tese demarcou partes de um novo campo epistemológico, novo não no sentido da temporalidade, mas da possibilidade de realçar o respeito à condição discursiva de cada indivíduo, e não apenas de sua presumida liberdade formal de fala.

Sobretudo em sociedades que condicionam aos cientistas a autoridade exclusiva de falar e demarcar o que é real e o que é fantasia, de definir o possível do impossível, a importância da pesquisa residiu na apresentação de contrapontos à ciência clássica, mediante a descentralização epistemológica e da crítica às hierarquias do conhecimento.

A ciência, que modificou o mundo como nenhuma outra força, não pode se prender à inalterabilidade de suas práticas e formas de trabalho perante as transformações históricas do mundo. Se a história é um processo e as sociedades são dinâmicas, o conhecimento científico deve sempre se atentar para a revisão de seus fundamentos e, considerando sua própria capacidade de alterar realidades, as noções de esclarecimento e compreensão merecem ser ampliadas.

Como a prática acadêmica requer atenção, descanso, reexame, dedicação e, sobretudo, tempo, as afirmações analíticas apresentadas aqui derivaram de um esforço de síntese

desencadeado ao longo de toda a trajetória intelectual deste cientista social. A experiência universitária é cheia de desafios, com surpresas agradáveis e aflitivas e, como não é possível desprender-se ou afastar-se do mundo para a realização de qualquer reflexão, acontecimentos externos interferiram diretamente no ritmo da escrita, que foi feita em etapas muito ou pouco entusiasmadas.

Logo, os conturbados processos políticos ocorridos no Brasil nos últimos anos, incluindo os rumores sobre o possível fim da pós-graduação pública e o real enrijecimento das regras institucionais das agências reguladoras dos programas existentes – fato que causa, inclusive, o descredenciamento de professores no decorrer de orientações em andamento –, gera ansiedade e desestímulo ao exercício do trabalho acadêmico. No entanto, tudo isso também aguça o interesse em realizar a ciência de outras formas, menos burocráticas e formais, mais edificantes e conscienciosas. O que motivou este estudo foi a busca por horizontes teóricos mais diversificados, em detrimento da revelação de uma tese cabal e contumaz; seu interesse não foi o de esgotar o debate em torno da ciência moderna, mas o de apresentar um contradiscurso às suas práticas convencionais.

Vale ressaltar, por fim, que diante das limitações e omissões do trabalho, as prováveis críticas serão recebidas como contribuições úteis ao aprimoramento das reflexões sistematizadas, e não como desagavos pessoais ou questionamentos que deslegitimam o que foi realizado. Afinal:

*“O que é que pode fazer o homem comum
Neste presente instante senão sangrar?
Tentar inaugurar
A vida comovida
Inteiramente livre e triunfante?”*

*O que é que eu posso fazer
Com a minha juventude
Quando a máxima saúde hoje
É pretender usar a voz?*

*O que é que eu posso fazer
Um simples cantador das coisas do porão?*

*Era uma vez um homem e o seu tempo
Botas de sangue nas roupas de Lorca
Olho de frente a cara do presente e sei
Que vou ouvir a mesma história porca
Não há motivo para festa: Ora esta!
Eu não sei rir à toa!*

*Fique você com a mente positiva
Que eu quero é a voz ativa (ela é que é uma boa!)
Pois sou uma pessoa
Esta é minha canoa: Eu nela embarco
Eu sou pessoa!
A palavra pessoa hoje não soa bem
Pouco me importa!*

*Não! Você não me impediu de ser feliz!
Nunca jamais bateu a porta em meu nariz!
Ninguém é gente!
Nordeste é uma ficção! Nordeste nunca houve!*

*Não! Eu não sou do lugar dos esquecidos!
Não sou da nação dos condenados!
Não sou do sertão dos ofendidos!
Você sabe bem: Conheço o meu lugar!"
(Belchior)*

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey Charles. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S. l.], v.2, n.4, p.5-28, jun. 1987.
- ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2007.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, [S. l.], v.2, p. 89-117, 2013a.
- _____. Para transcender a colonialidade. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n.431, p.40-41, nov. 2013b. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao431.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- BELL, Daniel. *O advento da sociedade pós industrial*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- BOAVENTURA de Sousa Santos. Coimbra, 2017. Disponível em: <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/homepage.php>>. Acesso em: 17 out. 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, [S. l.], n.21, p.133-157, jul. 1988.

CAMPREGHER, Glaucia. Elementos metodológicos necessários a uma teoria totalizante do desenvolvimento, ou a totalidade real do desenvolvimento regional. *Ensaio FEE*, Porto Alegre, v.28, n.especial, p. 643-670, 2008.

CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991.

CLIFFORD, James. Sobre la alegoría etnográfica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991. p.151-182.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter (Orgs.). *Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgar (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO, 2000.

COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana de Souza. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.13, n.3, p.691-703, 2005.

COSTA, Sergio. Pós-colonialismo e différance. In: _____. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CRAPANZANO, Vincent. El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991. p.91-122.

DEMO, Pedro. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas, 2000.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURHAM, Eunice. Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth Correia Leite (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p.17-34.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

_____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismo em duelo. *Cadernos Pagu*, [S. l.], n.17/18, p.9-79, 2001/02.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Introdução. In: _____. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, p.7-45.

FISCHER, Michael. El etnicismo y las artes postmodernas de la memória. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991. p.269-320.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p.217-250.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *O que é um autor?* São Paulo: Paisagens, 2000b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

_____; TURNER, Jonathan. Introdução. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p.7-22.

_____. Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p.281-320.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, p.227-344.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.80, p.115-147, 2008.

GROULX, Lionel-Henri. Contribuição da pesquisa qualitativa à pesquisa social. In: POUPART et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.95-126.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HIRATA, Helena. *Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para a empresa e a sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2002.

JORDÃO, Patrícia. A antropologia pós-moderna: uma nova concepção da etnografia e seus sujeitos. *Revista de Iniciação Científica da FFC*, [S. l.], v.4, n.1, p.35-51, 2004.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia – Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Mariana de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas 2003.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

LEME, Alessandro André. Estrutura e ação nas ciências sociais: um debate preliminar em Marx, Weber, Durkheim, Bourdieu, Giddens, Anselm Strauss e Norbert Elias. *Tempo da Ciência*, [S.l.], v.13, n.25, p.9-38, jan./jun. 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, [S.l.], v.10, n.1-2, p.19-26, 1962. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110422/108960>>. Acesso em: 17 mai. 2018.

_____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LEMONS, Marcelo Rodrigues. Entre chegadas e partidas: a sociabilidade em trânsito. 2012. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, [S. l.], vol.9, n.2, p.541-553, 2001.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. São Paulo: José Olympio, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas* (Col.), Universidad Central Bogotá, Colômbia, n.26, p. 186-195, 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUS, George. Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991. p.235-268.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2011.

MERCIER, Paul. *História da antropologia*. São Paulo: Centauro Editora. 2012.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b.

_____. Prefacio a la edición castellana. Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: _____. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal. 2003a. p.19-58.

NEVES, Jordão Horta. *As metáforas nas ciências sociais*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Goiânia: Editora UFG, 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

O'MEARA, Tim. The Cult of Custom Meets the Search for Money in Western Samoa. In: LOCKWOOD, V. S.; HARDING, T. G.; WALLACE, B. J. (Ed.). *Contemporary Pacific Societies: Studies in Development and Change*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. 1993. p. 135-155.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2010.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões. In: LANG, Alice Beatriz da S. G. (Org.). *Reflexões sobre a pesquisa sociológica*. São Paulo: CERU, 1992. p.13-29.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: *Anuário Mariateguiano*, Lima: Amatua, v.9, n.9, 1997.
- _____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p.73-117.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005. p.118-142.
- RABINOW, Paul. Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991. p.321-356.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- REYNOSO, Carlos. Presentación. In: GEERTZ, Clifford, CLIFFORD, James; y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008. p.11-60.
- RUBIM, Christina de Rezende. A questão nacional e a “invisibilidade” da antropologia espanhola. 2014. 206 f. Tese (Livre Docência em Teorias Antropológicas I e II)- Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 2014.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente com invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *Max Weber: entre a paixão e a razão*. São Paulo: Unicamp, 1994.
- SANGREN, Steven. Rhetoric and the authority of ethnography: postmodernism and the social reproduction of texts. *Current Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, v.29, n.3, p.277-307, jun. 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2743947?seq=1#fndtn-page_scan_tab_contents>. Acesso em: 09 mar. 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. Boaventura de Sousa Santos (depoimento, 2009). Rio de Janeiro, CPDOC/FGV; LAU/IFCS/UFRJ; ISCTE/IUL, 2010. 41 p. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/cientistas_sociais/boaventura_santos/TranscricaoBoaventuradeSousaSantos.pdf>. Acesso em: 16 out. 2017.

_____. Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e outro. Braga: Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Universidade do Minho, 2004.

_____; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p.9-19.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia *dos* saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p.23-71.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamentos, 1999.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, [S. l.], v.16, n.2, p.5-22, jul./dez. 1990.

SEGATO, Rita Laura. Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder *Revista Casa de las Américas*, Havana, Cuba, n.272, p.17-39, 2013. Disponível em: <<http://www.casa.co.cu/publicaciones/revistacasa/272/hechosideas.pdf>>. Acesso em 27 out. 2017.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2007.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p.11-25.

_____. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. *A classe operária tem dois sexos*. Trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOLCKE, Verena. Gloria e maldición del individualismo moderno según Louis Dumont. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v.44, n.2, p.7-37, 2001.

TEVES, Ramón Pajuelo. El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder. In: MATO, Daniel (Org.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2002. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/pajuelo.doc>>. Acesso em 27 out. 2017.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. *Revista de Administração Pública*, [S. l.] v.43, n.4, p.897-918, jul./ago. 2009.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade (Textos selecionados). In: MIRANDA, Orlando de (Org.). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp, 1995. p.231-352.

TYLER, Stephen. Etnografía postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad. 1991. p.183-204.

VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *A antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, p.345-374.

WALLERSTEIN, Immanuel . *O sistema mundial moderno*. Vol.I: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974a.

_____. *O sistema mundial moderno*. Vol.II: O mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974b.

WALTER Mignolo thoughts on modernity/coloniality, geopolitics of knowledge, border thinking, pluriversality, and the decolonial option. Durham, 2017. Disponível em: <<http://waltermignolo.com/>>. Acesso em: 11 out. 2017.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol.I Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Ensaio de sociologia*. Organização e introdução de Hans Gerth e Wright Mills. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

_____. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (Org.) *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1999. p.128-141.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara. 1987. p.90-113.

WOLF, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.