

Descolonização cognitiva: uma introdução

No presente capítulo, abordo algumas questões metodológicas. Discurso aquilo a que chamo o segundo grau de separação entre as epistemologias do Sul e as epistemologias do Norte. Começo com dois problemas principais. 1. *Como descolonizar o conhecimento e as metodologias através das quais ele é produzido.* Uma vez que o colonialismo é uma cocriação, ainda que assimétrica, descolonizar implica descolonizar tanto o conhecimento do colonizado como o conhecimento do colonizador. 2. *Como produzir conceitos e teorias híbridos pós-abissais, na linha de uma mestiçagem descolonizada cuja mistura de conhecimentos, culturas, subjetividades e práticas subverta a linha abissal em que se baseiam as epistemologias do Norte.* Esse tema é desenvolvido ainda nos capítulos 7, 8 e 9.

Se a ciência ocidental moderna foi um instrumento-chave para a expansão e a consolidação da dominação moderna, questioná-la a partir da perspectiva das epistemologias do Sul implica questionar o seu caráter colonial (que produz e esconde a linha abissal criadora de zonas de não-ser), o seu caráter capitalista (a mercantilização global da vida através da exploração de dois não-bens de consumo: o trabalho e a natureza) e o seu caráter patriarcal (a desvalorização dos corpos, das vidas e do trabalho social das mulheres com base na desvalorização do seu ser social). De fato, não faz muito sentido descolonizar as ciências sociais se tal não implicar também despatriarcalizá-las e desmercantilizá-las. Considerar especificamente o caráter colonial das ciências modernas pode, contudo, justificar-se com o objetivo de realçar a falsa universalidade

que está na base do epistemicídio multifacetado cometido pela ciência moderna.

Tenho defendido que as teorias elaboradas pelas ciências sociais eurocêntricas são etnoteorias caracterizadas por produzirem e reproduzirem linhas abissais que separaram a sociabilidade metropolitana e a sociabilidade colonial, e ainda por tornarem essas linhas invisíveis. Qual o seu valor analítico e para quem têm valor? A um nível muito geral, a resposta a essa pergunta já foi dada em capítulos anteriores em que se descrevem as condições nas quais a ciência moderna pode fazer parte da ecologia de saberes gerada nas lutas sociais de grupos oprimidos contra a dominação. No que se refere especificamente às ciências sociais, as epistemologias do Sul requerem um tipo de trabalho teórico e metodológico com um caráter que é tanto negativo como positivo. A dimensão negativa consiste no desvelamento desconstrutivo das raízes eurocêntricas das ciências sociais modernas com base nas quais a sociologia das ausências pode ser empreendida. A dimensão positiva tem dois aspectos: por um lado, temos a produção de conhecimento científico voltado para a interação com outros tipos de conhecimentos nas ecologias de saberes que a luta social requer, por outras palavras, aberto a ser validado pelo duplo critério de confiança que refiro no Capítulo 2; por outro lado, temos a identificação, reconstrução e validação de saberes não-científicos, artesanais, que surgem em lutas contra a dominação ou que nelas são utilizados. Essas duas tarefas positivas visam lançar as bases para a sociologia das emergências.

Sobre a descolonização e a despatriarcalização

Como tenho defendido, apesar de existirem muito antes do capitalismo, tanto o colonialismo como o patriarcado foram profundamente reconfigurados por ele. O termo “colonialismo” é usado neste livro no seu sentido mais amplo, significando um dos dois modos eurocêntricos modernos de dominação baseados na privação ontológica, isto é, na recusa em reconhecer a humanidade integral do outro.¹²⁸ O outro modo é o

patriarcado. Esses dois modos de privação ontológica funcionam em conjunto. A tendência dominante do capitalismo tem sido a de desvalorizar a posição das mulheres em geral. Combinando as ideologias patriarcais europeias e africanas, as políticas coloniais aplicadas tentaram criar novas relações laborais e ideologias de gênero capazes de assegurar a subalternização das mulheres. Como sublinha Silvia Federici, “para Marx, o salário escondido e o trabalho não remunerado dos trabalhadores, mas o que Marx não vê é a forma como o salário tem sido usado para organizar hierarquias que dividem os trabalhadores, começando com o gênero [...], e também hierarquias raciais” (ECHEVERRÍA; SERNATINGER, 2014).

Algumas análises da relação entre o patriarcado e o colonialismo revelam as tensões existentes nas relações de gênero em contextos coloniais. Segundo Mies, com a chegada dos colonialistas, “tudo mudou, pois traziam consigo uma herança de convicções misóginas e reestruturaram a economia e o poder político de formas que favoreciam os homens. As mulheres sofreram também nas mãos dos chefes tradicionais que, a fim de manterem o respectivo poder, começaram a apossar-se da terra comunal e a expropriar as terras e os direitos à água das mulheres da comunidade” (Mies, 1986, p. 230). A representação hipersexualada das mulheres africanas e a necessidade de controlar a sua sexualidade são características centrais das ideologias coloniais modernas de dominação. No discurso colonial, os corpos das mulheres simbolizam a África enquanto espaço conquistado. As supostas hiperfertilidade e depravação sexual das mulheres e dos homens africanos transformaram a África simultaneamente num objeto de desejo e num objeto de desprezo colonial, ou seja, num espaço selvagem que necessitava ser controlado juridicamente (SCHMIDT, 1991; MACUBANE, 2004). Ligada a essa transformação violenta de papéis de gênero está a imposição, por parte do estado colonial, de regras restritivas que alteraram significativamente a estrutura da família, introduzindo novas formas de poder patriarcal. A consequência imediata desses “novos” poderes foi, nas palavras de Oyèronké Oyewùmí, “a exclusão das mulheres da recém-criada esfera pública colonial” (1997, p. 123). A alteração radical de estruturas de poder pré-coloniais levou

¹²⁸ O colonialismo como forma de opressão e dominação não se restringe à expansão europeia no Sul, tema que não será tratado neste livro. Sobre esse assunto, ver,

entre outros, Howe (2002), Khodarkovsky (2004), Minawi (2016), Myers e Peattie (1984).

à subordinação, e mesmo à invenção, de leis consuetudinárias, que se tornaram parte integrante de um modelo político de despotismo descentralizado. Como sublinha Mahmood Mamdani, “tratava-se de um modelo monárquico, patriarcal e autoritário” (1996, p. 37). Assim, não surpreende que fosse impensável o governo colonial reconhecer as mulheres como líderes dos povos que colonizava (MENESES, 2010). Essa associação perversa da autoridade colonial e das autoridades masculinas “locais” (materializando o *corpus* das “estruturas de poder tradicionais/ indígenas”) produziu um nexo poder/conhecimento repleto do silêncio de exclusões, apagamentos, distorções e ficções arbitrárias sobre as mulheres na história política contemporânea.

O colonialismo não terminou com o fim do colonialismo histórico baseado na ocupação territorial estrangeira. Apenas mudou de forma. Na verdade, como acontece desde o século XVI, o capitalismo não consegue exercer o seu domínio senão em articulação com o colonialismo. Do mesmo modo, o termo “descolonização” não tem a ver apenas com independência política, mas refere-se antes a um amplo processo histórico de recuperação ontológica, ou seja, o reconhecimento dos conhecimentos e a reconstrução da humanidade. Inclui, é claro, o direito inalienável de um povo de ter a sua própria história e de tomar decisões com base na sua própria realidade e na sua própria experiência.¹²⁹ Além disso, visa eliminar a linha abissal que continua a separar a sociabilidade metropolitana da sociabilidade colonial, sujeitando esta a formas de exclusão radical e abissal. Procurando explicar a continuação do colonialismo após o final do colonialismo histórico no contexto da América Latina, Anibal Quijano (1991) propôs o conceito de “colonialidade”, que se tornou um marco fundamental do projeto descolonial.¹³⁰ Na minha perspectiva, na verdade, não é necessário

¹²⁹ Sobre esse tema, ver Cabral (1976, p. 221-233), Césaire (1955), Smith (2012, p. 212) e Wa Thiong'o (1986).

¹³⁰ Como refere Maldonado-Torres, “colonialidade é diferente de colonialismo. Colonialismo denota uma relação política e econômica na qual a soberania de uma nação ou de um povo depende do poder de outra nação, o que torna essa nação um império. Colonialidade, por sua vez, refere-se aos padrões de poder duradouros que surgem como resultado do colonialismo, mas que definem a cultura, o trabalho, as relações intersubjetivas e a produção de conhecimento muito para além dos limites estritos das

qualquer novo termo. Assim como o capitalismo assumiu formas muito diversas durante os últimos cinco séculos, sendo que, apesar disso, continuamos a identificá-lo como “capitalismo”, não vejo necessidade de um novo termo para destacar as mutações históricas do colonialismo e os horizontes possíveis da descolonização. Não vejo razão para limitar o conceito de colonialismo a uma variante única, nomeadamente, ao colonialismo histórico caracterizado por ocupação territorial estrangeira. Aliás, as articulações entre colonialismo histórico e capitalismo, nos diversos tempos-espacos da modernidade, deram origem a várias formas de descolonização, incluindo o colonialismo dos colonos, o colonialismo de exploração econômica, as colônias de deportação, etc.¹³¹ É por esse motivo que, na minha opinião, em vez de diferenciarmos colonialismo e colonialidade, deveríamos antes caracterizar as formas diferentes de que o colonialismo e a descolonização têm se revestido ao longo dos tempos.¹³²

O conceito de “giro descolonial”, cunhado por Maldonado-Torres,¹³³ mostra que a descolonização do pensamento eurocêntrico ou, mais precisamente, das ciências sociais é um fenômeno antigo e que ocorre em administrações coloniais. Assim, a colonialidade sobrevive ao colonialismo” (2007, p. 243).

¹³¹ Alguns exemplos de colônias de povoamento no contexto africano são Moçambique, Argélia, Quênia e Namíbia. O Brasil também faz parte dessa categoria. O que caracteriza esse tipo de colonialismo é o fato de os colonos serem uma importante terceira força da população, depois das autoridades coloniais do aparelho administrativo (e também alguns missionários e militares) e das populações indígenas.

¹³² Essa minha proposta conceitual visa, entre outras coisas, evitar que a fase de descolonização que leva à independência seja tida como terminada. Ndlovu-Gatseni tem razão quando afirma: “A descolonização não pode ser comemorada de forma acrítica. Essas abordagens laudatórias da descolonização têm obscurecido os mitos e ilusões de liberdade e geralmente ignoram as débeis e problemáticas bases éticas, ideológicas e políticas desse projeto. A descolonização ficou refém de conceitos ocidentais de emancipação que não questionaram seriamente a essência ontológica e epistemática da modernidade colonial a partir das insidias das quais tentou libertar os africanos” (2013, p. 94-95).

¹³³ Segundo Ndlovu-Gatseni, “Du Bois, em 1903, anunciou um giro descolonial como rebelião contra aquilo que denominou a ‘linha de cor’ que fazia parte dos problemas fundamentais do século XX” (2016, p. 48). No contexto do Modernity/Coloniality Group, o conceito de “giro descolonial” foi usado pela primeira vez por Maldonado-Torres durante uma conferência em Berkeley, em 2005. Ver Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) e Maldonado-Torres (2011).

vários locais. Na verdade, a ideia de descolonização sempre acompanhou o pensamento dominante enquanto corrente subalterna ou marginal. Evidentemente, essa ideia nem sempre foi identificada através do termo “descolonização”, mesmo se o seu objetivo fosse questionar em alguma medida (quase sempre muito limitada) a legitimidade do projeto colonial, tal como aconteceu com Bartolomé de las Casas (1484-1566) ou Antônio Vieira (1608-1697). Mas por outro lado, rotulá-los de eurocêntricos séculos depois é um tipo de crítica fácil, porque anacrônica. No entanto, nos estudos pós-coloniais contemporâneos muitas vezes conseguimos identificar insidiosas representações coloniais, por exemplo, através da utilização acrítica de uma ideia de África homogênea e monolítica (representada sobretudo por identidades étnicas e raciais), ideia essa criada pela biblioteca colonial (MUDIMBE, 1988, p. 16). Como observa Linda Tuhivai Smith, os objetos de investigação perpetuam a relação colonial: “ser-se investigado é sinônimo de ser-se colonizado” (2012, p. 102). Dar visibilidade a outras bibliotecas e a outros conhecimentos é um dos objetivos das epistemologias do Sul. A biblioteca islâmica, por exemplo, contém conhecimentos descritos por Ousmane Kane como sendo “não-eurófonos”, uma vez que se baseiam noutras ordens epistemológicas e noutras “espaços de sentido” (2012, p. 3).¹³⁴ Tendo em vista os mesmos objetivos, Sylvia Rivera Cusicanqui defende que o projeto de modernidade indígena “pode surgir do presente numa espiral cujo movimento retroalimenta continuamente o futuro a partir do passado – um ‘princípio de esperança’ ou ‘consciência antecipativa’ –, que simultaneamente identifica e realiza a descolonização” (2012, p. 96).

O pensamento descolonizador assumiu muitas formas como resposta às especificidades da articulação entre capitalismo e colonialismo em diferentes continentes e em diferentes momentos históricos. Não é meu propósito neste contexto analisar todas as suas facetas. Pretendo tão simplesmente destacar alguns dos aspectos mais relevantes para mostrar

¹³⁴ Como insiste o autor, “apesar de ser verdade que a biblioteca colonial alargada estrutura uma ordem epistemológica que dá forma ao pensamento dos intelectuais eurófonos, não é menos verdade que a biblioteca islâmica alargada está criando um espaço de sentido islâmico” (2012, p. 56). Essa biblioteca contém os escritos de intelectuais não-eurófonos e “híbridos”, partilhando um espaço de sentido islâmico. Ver também Alatas (2014) e Shariati (1979).

de que formas as epistemologias do Sul integram essa tradição. No Capítulo 4, sugiro que a resistência dos movimentos de libertação nacional ao capitalismo histórico deu origem a um número considerável de conhecimentos mestiços ou híbridos não-eurocêntricos, os quais têm em comum o fato de terem todos eles nascido nas lutas ou com o objetivo de nelas serem utilizados. Essa resistência abriu horizontes muito para além da independência política. Fanon descreve corretamente o horizonte último da descolonização como sendo a construção de uma nova humanidade capaz de escapar à lógica da repetição infinita do epistemicídio colonial: “O colonialismo não se satisfaz apenas com prender um povo nas suas garras e esvaziar o cérebro nativo de toda forma e conteúdo. Por meio de um tipo de lógica perversa, volta-se para o passado do povo oprimido e distorce-o, desfigura-o e destrói-o” (1968, p. 210).

Na década de 1930, em conjunto com outros intelectuais negros, Aimé Césaire criou o conceito de *negritude*.¹³⁵ O surgimento da *negritude* em círculos literários parisienses representou um espaço político de lutas identitárias decorrentes da situação colonial francesa. A *negritude*, enquanto afirmação política e cultural, equivalia à recusa da dominação colonial, uma dominação que era caracterizada por conquista, escravatura, deportação, negação cultural e espiritual, opressão política e exploração econômica – tudo isso, evidentemente, legitimado pela suposta superioridade da raça branca e pela excelência da civilização europeia (MENESES, 2010; 2016). Esse desafio intelectual gerou um programa político radical capaz de dar origem à descolonização no contexto daquela época, lidando com questões tão diversas como a assimilação, a criouliização, a racialização e o colonialismo.

Segundo Wa Thiong’o (1986), a descolonização consiste na busca de uma perspectiva libertadora que visa facilitar a compreensão de nós próprios (“vermo-nos a nós mesmos de forma clara”) depois de

¹³⁵ O outro lado da *negritude* era uma nova concepção de universalismo. Nas palavras de Césaire: “Não vou sepultar-me num qualquer particularismo. Mas também não pretendo perder-me num universalismo sem carne. Existem dois caminhos para a perdição: através da segregação, emparelhando-nos no particular, ou por diluição, esvaziando-nos no vazio do ‘universal’. Tenho uma ideia diferente de um universal: é um universal enriquecido com tudo o que é particular, enriquecido com todos os particulares que existem, com o aprofundamento de cada particular, com a coexistência de todos eles” (1957, p. 15).

séculos de submissão, desmembramento e alienação. O conceito de “desmembramento” traduz não só a fragmentação física, mas também a colonização epistemológica da mente, bem como ainda a “decapitação cultural” que deu origem a formas profundas de alienação entre os africanos. Como sublinha Wa Thiong’o,

o desmembramento da África ocorreu em duas fases. Durante a primeira delas, a personalidade africana foi dividida ao meio: o continente e a sua diáspora. Os escravos africanos, mercadoria central da fase mercantilista do capitalismo, eram a base das plantações de açúcar, algodão e tabaco no Caribe e no continente americano. Se aceitarmos que o comércio de escravos e a escravatura das plantações foram a origem da acumulação primária de capital que tornou possível a Revolução Industrial europeia, não podemos escapar à ironia do fato de as próprias necessidades dessa Revolução Industrial – mercados para os bens acabados, fontes de matérias-primas e as necessidades estratégicas da defesa das rotas comerciais – terem conduzido inexoravelmente à segunda fase do desmembramento do continente [...] Assim como as plantações de escravos eram propriedade de várias potências europeias, também a África pós-Conferência de Berlim foi transformada numa série de plantações coloniais detidas por muitas dessas mesmas potências europeias (2009, p. 5-6).

Nesse mesmo sentido, Valentin Mudimbe (1994) denuncia também essa desconstrução identitária e civilizacional, a ponto de afirmar que “a expansão geográfica da Europa e da sua civilização [...] submeteu o mundo à sua memória” (1994, p. xii). A presença insidiosa do conhecimento colonial é magnificamente retratada por Hamidou Kane em *L’aventure ambiguë* [A aventura ambígua]. Nesse romance, publicado na França em 1961, Kane reflete sobre o poder das escolas coloniais que tornaram a conquista duradoura. Como refere, “o cânone obriga o corpo e a escola enfeitiga a alma” (1963, p. 49). Por seu turno, Kwasi Wiredu defende a proposta de uma “descolonização conceitual da filosofia africana”, e explica a sua posição do seguinte modo:

Com descolonização quero dizer despojar o pensamento filosófico africano de todas as influências indevidas que emanam do nosso passado colonial. A palavra crucial nessa formulação é “indevidas”.

Obviamente, não seria racional tentar rejeitar tudo o que decorre de uma ascendência colonial. Concebe-se que um pensamento ou um modo de questionamento liderado pelos nossos ex-colonizadores possa ser válido ou, de alguma forma, benéfico para a humanidade. Somos chamados a rejeitá-lo ou ignorá-lo? Isso seria loucura sem qualquer cabimento (1998, p. 17).¹³⁶

Paulin Hountondji, cuja trajetória intelectual é um exemplo eloquente das complexas relações entre conhecimento eurocêntrico e conhecimento africano, critica a extroversão dos produtores de conhecimento da periferia e a sua dependência de fontes de autoridade externas. Propõe o conceito de conhecimento endógeno, que combina a ideia da produção ativa e autónoma de conhecimento das sociedades africanas com a ideia da sua divulgação e relevância para além dos contextos em que surge. Nas suas próprias palavras,

as coisas deviam também acontecer na África, portanto, e nem sempre ou exclusivamente fora da África. A justiça para com o continente negro exige que todo o conhecimento acumulado durante séculos sobre diferentes aspectos da sua vida seja partilhado com as pessoas que aí vivem. Exige a tomada de medidas adequadas para facilitar uma apropriação lúcida e responsável por parte da África do conhecimento disponível, das discussões e das interrogações efetuadas noutros lados. Tal apropriação deveria ser acompanhada por uma reapropriação crítica dos conhecimentos endógenos próprios da África e, para além disso, por uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento (2009, p. 9-10).¹³⁷

Achille Mbembe caracteriza de forma brilhante o exercício do poder político na África após as independências ao propor o conceito de “pós-colônia”. Esse conceito designa uma forma de correspondência, ou mesmo transparência, entre modos de ser, conhecer e exercer o poder político. A pós-colônia mais não é do que um novo tipo de colonialismo que sucede ao colonialismo histórico.

¹³⁶ Gandhi, Nkrumah, Senghor, Cabral e Nyerere mantinham a mesma ressalva. Ver Capítulo 4.

¹³⁷ Mais sobre essa questão em Hountondji (1997; 2002).

É um fato que a pós-colônia é caoticamente pluralista, mas, *postui*, apesar disso, uma coerência interna. É um sistema específico de signos, uma forma muito própria de fabricar simulacros ou de reformar estereótipos. Contudo, não é apenas uma economia de signos na qual o poder se espelha e imagina autorreflexivamente. A pós-colônia caracteriza-se por um estilo bem próprio de improvisação política, por uma tendência para o excesso e por uma ausência de proporção, bem como por formas muito particulares nas quais as identidades se multiplicam, se transformam e são postas em circulação (Mbebe, 1992, p. 3-4).

Centrando-se nas características contemporâneas do Estado na África, escreve Ndlovu-Gatseni:

Há muita coisa que constitua boa governação coexistindo de forma constrangida/divergente/desconfortável e tendenciosa com má governação. Por isso, a afirmação dos ditadores africanos pós-coloniais de que governam segundo a tradição africana não é uma justificação válida. Os acadêmicos eurocêtricos também não têm razão quando tentam justificar as crises de governação pós-coloniais com base na forma de proceder pré-colonial na África. Talvez a crise de governação na África pós-colonial tenha mais a ver com a herança do colonialismo tardio (2008, p. 86).

Muitas realidades pós-coloniais contemporâneas caracterizam-se por um palimpsesto de estruturas de poder que resulta da sobreposição de diversas culturas políticas e jurídicas.¹³⁸ Como destaca Mbebe, o peso das heranças coloniais em vários contextos pós-coloniais dá origem à “necropolítica”, que o autor descreve como sendo um exercício de poder que visa sobretudo “à instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e de populações” (2003, p. 14). A meu ver, a necropolítica, isto é, a desumanização insistente de vastas porções da população, reflete a persistência do pensamento político abissal; situadas do outro lado da linha, essas populações representam espaços de exceção, habitados por sub-humanos.

¹³⁸ Uma dessas realidades é o Estado que caracterizei como “Estado heterogêneo” (SANTOS, 2003a, p. 47-95).

Na Ásia, o pensamento descolonizador tem se manifestado de múltiplas formas. Uma das mais conhecidas é a que é representada pelo *South Asian Group of Subaltern Studies* (Grupo de Estudos Subalternos da Ásia Meridional), criado na Índia na década de 1970 sob a liderança de Ranajit Guha (1982). O objetivo principal do Grupo era analisar criticamente não só a historiografia colonial indiana produzida por *europeus*, mas também a historiografia nacionalista indiana eurocêntrica, bem como a historiografia marxista ortodoxa.¹³⁹ Ao longo dos anos, os *Estudos Subalternos* produziram um notável conjunto de trabalhos, com uma grande influência muito para além da Índia. Por exemplo, no início dos anos 1990, alguns intelectuais latino-americanos residentes nos Estados Unidos criaram o *Latin American Group of Subaltern Studies* (Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos). Seguindo a tradição dos estudos subalternos da Índia, Shahid Amin (2015 e no prelo) vem propondo uma importante revisão histórica referente à divisão entre indiano-“hindu” e paquistanês-“muçulmano” que recentemente voltou a surgir, debatendo as possibilidades e os limites da ideia de pluralidade e diversidade. Comentando o surgimento de uma escola de ciências sociais indianas, Sujata Patel (2014) estuda o trajeto de vários cientistas indianos a fim de salientar a construção de reorias de modernidade alternativas baseadas numa imaginação sociológica anticolonial e nacionalista.

Syed Alatas está na origem de uma outra vertente do pensamento descolonizador. Alatas denuncia o peso da herança colonial na educação contemporânea, uma herança que produz “mentes cativas”, uma “mente acrílica e imitativa dominada por uma fonte externa, cujo pensamento é desviado de uma perspectiva independente” (1974, p. 692). Com base num profundo conhecimento das ciências sociais eurocêtricas, Alatas revela as deficiências das mesmas ciências no que se refere à capacidade de compreender as sociedades não-ocidentais de forma adequada; ao mesmo tempo, sublinha a riqueza do conhecimento islâmico, em especial o conhecimento produzido no sul e no sudoeste asiáticos.¹⁴⁰ Em conjunto

¹³⁹ Nos anos 1980 foi publicada uma série de coletâneas de ensaios sobre a história e a sociedade da Ásia meridional, organizada por Ranajit Guha. Entre muitos outros estudos, ver o do próprio Guha sobre a historiografia colonialista da Índia (GUHA, 1989).

¹⁴⁰ Ver também Alatas (1993; 2006b) e Elst (2001).

com outros acadêmicos, Alatas tem se dedicado a um projeto sociológico (epistemico e ético) capaz de revelar as bases coloniais do pensamento social europeu e de recuperar epistemologias não-ocidentais (ALATAS; SINHA, 2001, p. 319-329; ALATAS, 2006b, p. 786-787). Situado numa outra vertente, embora convergente com esta, nos anos 1970, Ali Shariati (1979) defendia já a construção de uma sociologia islâmica.¹⁴¹

A América Latina possui uma longa tradição de pensamento anticolonial e pós-colonial. Os acadêmicos mais importantes dessa tradição são Roberto Retamar,¹⁴² Rodolfo Kusch (1998-2003), Paulo Freire (1970; 1985), Orlando Fals Borda (2009), Darcy Ribeiro (1996), Pablo González Casanova (1969; 1996; 2006), Anibal Quijano (1991; 2005) e Enrique Dussel (1995; 2000; 2002; 2005; 2008). Os dois últimos são hoje em dia mais conhecidos pelo papel que tiveram na criação de um importante programa de investigação chamado Grupo Modernidad/Colonialidad.¹⁴³ Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh e María Lugones são alguns dos acadêmicos e acadêmicas que se dedicam a essa vertente de investigação.

Segundo Mignolo, “porque o ponto de origem da descolonialidade foi o Terceiro Mundo, na sua diversidade de histórias locais e tempos diferentes e de países imperiais ocidentais que iniciaram a interferência com essas histórias locais [...] o pensamento de fronteira (*border thinking/pensamiento fronterizo*) é a singularidade epistêmica de qualquer projeto descolonial (2013, p. 131).¹⁴⁴ Outro conceito crucial é o de “transmodernidade”, de Dussel. Dussel fala do

¹⁴¹ Ver também Ba-Yunus e Ahmad (1985).

¹⁴² O trabalho pioneiro desse autor começou a ser publicado em 1965. Ver Retamar (2016).

¹⁴³ Entre os principais conceitos do pensamento descolonial latino-americano, devem destacar-se os seguintes: a colonialidade do poder, de Quijano, a filosofia da libertação e a transmodernidade, de Dussel.

¹⁴⁴ A noção de “espaços-entre”, de Homi Bhabha, é semelhante ao conceito de “pensamento de fronteira” de Walter Mignolo. A única diferença reside no contexto: o lugar de enunciação de Bhabha são os estudos literários e a subjetividade, sendo espaços-entre para o autor os momentos ou processos produzidos na articulação de diferenças. E nesses interstícios ou fronteiras que são negociados novos signos, sentidos e discursos. No contexto da educação, já em 1992 Henry Giroux falava

ressurgimento de uma potencialidade recente em muitas das culturas encandeadas pelo “brilho” fulgurante – em muitos casos, apenas aparente – da cultura e da modernidade ocidentais [...] A partir dessa potencialidade omitida e dessa “exterioridade” outra surge um projeto de “trans”-modernidade; um “para além de” que transcende a modernidade ocidental (dado que o ocidente nunca o adorou, tendo, pelo contrário, zombado dele, avaliando-o como “nada”) e que terá uma função criativa de grande significado no século XXI (2002, p. 221).

Ao destacar a existência de uma longa tradição de pensamento crítico indígena e negro que raramente é reconhecida por acadêmicos latino-americanos e por intelectuais de esquerda, Catherine Walsh identifica a forma como os povos indígenas andinos e afrodescendentes modificaram a “geopolítica do conhecimento” (2002; 2008; 2009).

Igualmente importante é o conceito de “colonialidade do ser”, de Maldonado-Torres,¹⁴⁵ ao qual me refiro no Capítulo 4. A privação ontológica ocorre por meio de duas inscrições fatais: raça e gênero. María Lugones (2003; 2007; 2010a) propõe o “sistema moderno/colonial de gênero” como algo muito mais amplo do que a “colonialidade do poder” de Quijano. A seu ver, este último conceito é “demasiado estrito como entendimento das construções modernas/coloniais opressivas do âmbito do gênero. A perspectiva de Quijano também assume entendimentos patriarcais e heterossexuais das disputas sobre o controle do sexo, seus respectivos recursos e produtos. Quijano aceita o entendimento capitalista, eurocentrado, global daquilo que o gênero implica” (2010a, p. 370).

Sylvia Wynter, por seu turno, denuncia do seguinte modo a ontologia racista que subjaz ao projeto eurocêntrico moderno presente em contextos americanos:

A África negra, em conjunto com os povos de pele escura mais pobres equiparados a essa categoria, foi obrigada a funcionar nos

de “pedagogia de fronteira”. Em 1995, eu mesmo propus a metáfora da fronteira como uma das três metáforas que marcam a mudança de paradigma que mais tarde reformularam como epistemologias do Sul. As outras duas metáforas são o Sul e o barroco (SANTOS, 1995, p. 489-518).

¹⁴⁵ Ver Maldonado-Torres (2007, p. 249-270).

termos da nossa atual concepção biocêntrica do humano e da “formilação de uma ordem geral de existência” com ela relacionada [...] como materialização atualizada já não do humano degenerado pelo pecado e, portanto, rebaixado ao nível do macaco, mas sim do humano que falhou na seleção das espécies, quase não evoluído e, como tal, um ser intermédio entre os “verdadeiros” humanos e os primatas (2003, p. 325).

A Caribbean Philosophical Association (Associação Filosófica Carribenha) teve um papel crucial na promoção da revisão descolonizadora das diferentes tradições filosóficas e das ciências sociais na perspectiva da criouilização.¹⁴⁶ Para além do trabalho de Wynter e de Maldonado-Torres, já citados, é ainda particularmente relevante o trabalho de Édouard Glissant,¹⁴⁷ Lewis Gordon,¹⁴⁸ Jane Gordon¹⁴⁹ e Paget Henry.¹⁵⁰

No contexto da “Europa descolonial”, Grosfoguel vem apresentando uma perspectiva descolonizadora que articula o islã e o feminismo. Segundo o autor,

a identidade religiosa muçulmana constitui hoje um dos marcadores mais proeminentes de superioridade/inferioridade em toda a escala do humano. Os muçulmanos são hoje em dia concebidos na América do Norte e na Europa como “bárbaros”, “atrasados”, “não civilizados”, “violentos”, “terroristas”, “abusadores de crianças, mulheres e gays/lésbicas”, “não adaptáveis a valores europeus”, etc. Disse “um dos marcadores mais proeminentes” porque nessas duas regiões do mundo o racismo com base na cor continua a ter grande

¹⁴⁶ A dimensão intelectual das discussões avançadas por esse grupo contribuiu para ampliar os ideais humanistas do pan-africanismo, combinando reflexões produzidas na África com estudos da diáspora africana. Algumas universidades dos Estados Unidos possuem departamentos de Estudos Africanos em conjunto com Estudos Afro-Americanos (ou Estudos da Diáspora Africana). Defendendo uma perspectiva global e comparatista, geralmente convergem com propostas “afrocêntricas” e “afro-políticas” (ASANTE, 1998). Ver também Tutton (2012). O objetivo dessas propostas é redefinir os fenômenos africanos no mundo, sublinhando a vida e as lutas africanas como integradas numa experiência cosmopolita.

¹⁴⁷ Glissant (1989; 2009; 2010). Sobre Glissant, ver também Wynter (1989).

¹⁴⁸ Ver Lewis Gordon (1995a; 2000; 2007; no prelo).

¹⁴⁹ Jane Gordon (2005; 2014).

¹⁵⁰ Henry (2000) e Gordon *et al* (2016).

importância, enredando-se de formas complexas com o racismo religioso (2016b, p. 11).¹⁵¹

Molefi Asante recuperou recentemente o conceito de afrocentricidade, inicialmente proposto por Nkrumah nos anos 1960. Asante renovou o conceito, dando-lhe um sentido filosófico específico, na sua obra *Afrocentricity: The Theory of Social Change [Afrocentricidade: a teoria da mudança social]*, de 1980. Segundo o autor,

o paradigma afrocentrico configura uma mudança de pensamento revolucionária proposta como ajustamento *construtural* à desorientação, ao descentramento e à ausência de possibilidade de intervenção dos negros. O afrocentrista coloca a seguinte questão: “O que fariam os africanos se não houvesse brancos?” [...] a afrocentricidade torna-se uma noção revolucionária porque estuda ideias, conceitos, acontecimentos, personalidades e processos políticos e econômicos a partir da perspectiva dos negros enquanto sujeitos e não objetos, baseando todo o conhecimento na interrogação autêntica do *lugar* ou da *localização* (2009).¹⁵²

Situar as epistemologias do Sul

A proposta das epistemologias do Sul integra-se nessa vasta corrente de pensamento descolonizador. Algumas das suas características mais distintivas ajudam-nos a entender com mais precisão a sua relação com a referida corrente de pensamento e a perceber mais facilmente a sua especificidade.

Em primeiro lugar, o colonialismo moderno é um modo de dominação que funciona em íntima articulação com dois outros modos de dominação moderna: o capitalismo e o patriarcado. Isso significa que, tal como o capitalismo e o patriarcado, historicamente, o colonialismo tem assumido diferentes formas. É certo que o colonialismo histórico, incluindo a ocupação territorial estrangeira, configura a forma mais óbvia de colonialismo. Contudo, mesmo enquanto o colonialismo

¹⁵¹ Quanto às diferentes vertentes do feminismo islâmico, Grosfoguel reconhece que nem todas são descolonizadoras (2014, p. 26).

¹⁵² Sobre a filosofia da afrocentricidade, ver também Mazama (2003).

histórico durou (e ainda dura, residualmente, até hoje), havia outras formas de colonialismo, nomeadamente na Europa, como o racismo e a discriminação de certos grupos sociais (o caso do povo cigano, entre outros)¹⁵³ ou de certas regiões (por exemplo, relativamente aos povos dos Balcãs e da Europa setentrional ou do Leste Europeu).¹⁵⁴ De qualquer forma, estudar e combater o colonialismo histórico como se se tratasse de um modo de dominação completamente autónomo pode contribuir para agravar os outros modos de dominação, o que, por sua vez, acabará por fortalecer o colonialismo em geral. Para serem consistentes e eficazes, o pensamento e a ação descolonizadores têm de ser igualmente anticapitalistas e antipatriarcais. De acordo com as epistemologias do Sul, o pensamento e a ação descolonizadores não constituíram uma intervenção cultural eficaz se não intervierem também no âmbito da economia política. O trabalho de Arturo Escobar, em geral (2005; 2008; 2010; 2011), representa uma das articulações mais razoáveis desses dois tipos de intervenção.

Em segundo lugar, mesmo quando a análise se centra apenas no colonialismo histórico, deve ter-se em conta o fato de este ter assumido características diferentes em regiões diferentes do mundo. A bibliografia latino-americana sobre a descolonização centra-se exclusivamente na conquista do Novo Mundo. Tanto Quijano como Dussel consideram o momento da “conquista” e colonização da América Latina como constitutivo da modernidade eurocêntrica. É claro que o colonialismo histórico também espalhou pela África e pela Ásia, tendo aí assumido características diferentes. Na medida em que se consideram relevantes essas diferenças, diferentes tipos de colonialismo dão origem a diferentes tipos de pós-colonialismo. Por exemplo, enquanto o oceano Atlântico se “globalizou” por causa da expansão europeia, o Índico era um espaço globalizado muito antes de os navegadores europeus aí chegarem.¹⁵⁵ Algumas vertentes do pensamento latino-americano podem correr o risco de transformar o Novo Mundo numa centralidade alternativa (transmodernidade), caindo assim na armadilha da modernidade

eurocêntrica. As afinidades eletivas entre o pensamento descolonial latino-americano e as epistemologias do Sul tornam-se especialmente evidentes sempre que as duas abordagens evitam transformar as centralidades alternativas, territoriais, em lugares de novas narrativas-mestras epistemológicas. A única centralidade reconhecida pelas epistemologias do Sul não tem centro: é a centralidade das lutas contra a dominação capitalista, colonial e patriarcal, onde quer que ocorram.

Em terceiro lugar, dada a centralidade das lutas, as epistemologias do Sul são eficazes e prosperam nos campos sociais em que as lutas têm lugar e, assim, fora dos lugares de debate acadêmico. Claro que essas lutas podem também ter lugar no mundo acadêmico e serem mesmo muito violentas. No entanto, dada a natureza do conhecimento acadêmico como prática separada, essas lutas, vistas a partir da perspectiva das epistemologias do Sul, acabarão por ter pouca relevância epistemológica se não forem capazes de ultrapassar as barreiras que as separam e as impedem de participar de outras lutas sociais. Quem adota as epistemologias do Sul sabe muito bem que o *conhecer-com*, em lugar do *conhecer-sobre*, requer uma participação concreta nas lutas sociais e exige que se esteja preparado para correr os riscos que podem advir dessa participação. Desse ponto de vista, as discussões acadêmicas configuram lutas de muito baixa intensidade quando comparadas com as lutas que mobilizam grupos sociais vítimas diretas de violência capitalista, colonialista e patriarcal.

Em quarto lugar, as epistemologias do Sul valorizam em especial a diversidade cognitiva do mundo, procurando construir procedimentos capazes de promover o interconhecimento e a interreligibilidade. Daí a importância dada a conceitos como ecologias de saberes, ecologias de classificações, ecologias de escalas, ecologias de temporalidades, ecologias de produtividade (2014a, p. 188-211), bem como a procedimentos como a tradução intercultural e a artesanaria das práticas. Entende-se assim que os conhecimentos tenham identidades distintas e que as articulações entre eles resultem das necessidades e dos objetivos das lutas sociais. Mignolo (2013) propõe o conceito de pensamento de fronteira como característica geral do pensamento descolonizador. Apesar de não discordar dessa conceitualização, prefiro salientar que, em última análise, são as dinâmicas específicas das lutas sociais que determinam os tipos de ecologias de saberes a que recorrem

¹⁵³ Sobre o povo cigano, ver Maeso (2014, p. 53-70).

¹⁵⁴ Ver, por exemplo, Khodarkovsky (2004).

¹⁵⁵ Sobre a colonização portuguesa no Oceano Índico, ver Subrahmanyam (1998; 2012).

em cada caso. Assim sendo, arrisco afirmar que a característica geral mais crucial a ser atribuída aos conhecimentos que participam delas e delas surgem é a de estarem comprometidas com as lutas dos grupos sociais oprimidos.

Em quinto lugar, a celebração da diversidade e a busca de novas articulações cognitivas que tornem mais eficazes as lutas sociais requerem diálogos e interações de conhecimentos contra-hegemônicos, sejam eles científicos pós-abissais ou artesanais. Em vez da polarização ou do dogmatismo da oposição absoluta, tão frequente nas discussões acadêmicas, as epistemologias do Sul advogam a construção de pontes entre zonas de conforto e zonas de desconforto, entre os campos de dominação e de luta que nos são familiares e os que nos são estranhos. Como afirmou Angela Davis, “muros virados de lado são pontes” (1974, p. 137). Essa posição não é específica das epistemologias do Sul. O que é específico delas é o fato de formarem pontes entre saberes originários de diferentes epistemologias, tanto saberes científicos como artesanais. Mas essa mesma posição é também crucial no âmbito mais restrito do conhecimento acadêmico, promovendo o reconhecimento de histórias interligadas.¹⁵⁶ É dessa forma que leio a proposta de Gurinder Bhambra (2007; 2014).¹⁵⁷ Segundo a autora,

as sociologias relacionadas [...] apontam para as conexões históricas geradas pelos processos de colonialismo, escravatura, expropriação e apropriação, anteriormente elididas na sociologia convencional que favorece entendimentos mais estreitos, bem como pelo uso de “conexões” como forma de recuperar essas histórias alternativas e, portanto, essas sociologias [...] Defendo que o passado e as suas

¹⁵⁶ Menses tem razão ao afirmar que “continuamos muitas vezes a fazer as nossas interpretações a partir de um centro que ainda não foi ‘descolonizado’. Assim, é através dos olhos da Europa imperial que esses espaços africanos ainda são percebidos através de lentes epistemologicamente coloniais. Por outro lado, enquanto desejamos (re)construir outras histórias e (re)apresentar-nos no debate de outras memórias, a situação que observamos reflete a dificuldade de construir outra grelha analítica que consiga distanciar-se das interpretações dominantes e permitir-nos a nós [africanos] introduzir as memórias de outros atores” (2011, p. 133).

¹⁵⁷ Na introdução ao número especial da revista *Sociology* por nós organizado, Gurinder Bhambra e eu próprio, como coautores, sublinhamos a complementaridade que se verifica nas nossas abordagens (BHAMBRA e SANTOS, 2017, p. 3-10).

formas sociológicas de falso reconhecimento continuam a restringir a nossa capacidade de imaginar futuros diferentes (2014, p. 3).¹⁵⁸

E, por último, a centralidade das lutas sociais contra a dominação leva as epistemologias do Sul a se ocuparem da crítica e da desconstrução do saber dominante do mesmo modo como se ocupam da construção de saberes alternativos e transformadores, tais como os saberes científicos pós-abissais. A descolonização do pensamento tem sido sobretudo desconstrutiva, devedora muitas vezes da desconstrução eurocêntrica de Foucault e de Derrida. As epistemologias do Sul propõem metodologias não-extrativistas, na base das quais se constrói o conhecimento científico pós-abissal. Assim, as epistemologias do Sul dialogam com duas posições que defenderam recentemente a emergência do Sul como centro de produção de conhecimento acadêmico. Refiro-me à proposta de Raewyn Connell de uma *Southern Theory* (teoria do Sul) e à de Jean e John Comaroff de uma *Theory from the South* (teoria vinda do Sul). Ambas definem o Sul primordialmente como sul geográfico, não como Sul epistêmico como propõem as epistemologias do Sul.

Segundo Connell, a teoria do Sul (2007) é uma constelação teórica descolonizadora, de grande variedade interna. Ao revelar os pressupostos geopolíticos da teoria social do Norte, começando a partir da experiência empírica e teórica das sociedades coloniais e pós-coloniais, formula novas propostas analíticas e teóricas. À luz da teoria do Sul, conceitos e realidades como classe, deficiência, trabalho, família e gestão passam a ser entendidos de modo diferente e permitem identificar novos problemas e novas abordagens de problemas já existentes. Do mesmo modo como defendo que as epistemologias do Sul não são a imagem invertida das epistemologias do Norte, Connell afirma: “Não podemos fazer frente a isso tratando a teoria do Sul como sendo um conjunto distinto de propostas, um paradigma alternativo a ser erigido em oposição aos conceitos hegemônicos. Não queremos um outro sistema de dominação intelectual” (2014, p. 218). Tal como Bhambra, o que Connell pretende é uma intervenção interna no âmbito das ciências sociais. Incluem-se os saberes artesanais na medida em que as inovações metodológicas

propostas pela teoria do Sul lhes dão maior visibilidade, pondo-os a serviço da construção de um melhor conhecimento científico.

A obra de Jean e John Comaroff, *Theory from the South* (2012), parte da ideia de que, com a virada do dinamismo do capitalismo global na direção do Leste e do Sul, o pensamento hegemônico futuro virá dessas regiões e já não do Norte e do ocidente, como até agora. Esse deslocamento é defendido com base em dois argumentos. Por um lado, “no Sul, a modernidade não é adequadamente entendida como um derivado ou um *Doppelgänger*, uma cópia básica ou uma contrafação do ‘original’ euro-americano” (2013, p. 17). Por outro lado, “em oposição à narrativa euromodernista herdada dos dois últimos séculos [...] há boas razões para pensar que, dada a dialética imprevisível e subdeterminada do capitalismo-e-modernidade no aqui e agora, o Sul é não raro o primeiro a sentir os efeitos das forças históricas mundiais, o Sul, onde configurações de capital e trabalho radicalmente novas estão ganhando forma, prefigurando assim o futuro do Norte global” (2013, p. 18).

Não estou certo de que a natureza epistemológica ou política de tal transformação seja adequadamente caracterizada pelos autores. O Sul a que se referem é o Sul do dinamismo do capitalismo global? Por outro lado, o Sul das epistemologias do Sul é o Sul anti-imperial, o Sul não geográfico composto pelas lutas de inúmeras populações do sul e do norte geográficos contra o domínio do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. Chamam-se epistemologias do “Sul” porque, historicamente, as populações do sul global foram aquelas que sofreram de forma mais grave a expansão da dominação moderna do norte e do ocidente. Para essas populações, a migração para o Sul do dinamismo do capital global não se afigura necessariamente positiva.

Sobre a construção do Sul epistêmico anti-imperial

As questões metodológicas levantadas pelas epistemologias do Sul são muito complexas porque o trabalho cognitivo exigido por essas epistemologias tem de ser efetuado tanto no âmbito de instituições de investigação convencionais como fora delas, nos campos sociais em que tem lugar a resistência contra a dominação capitalista, colonialista e patriarcal. Quando levado a cabo em instituições de investigação

convencionais, esse trabalho é certamente encarado com desconfiança e considerado um tipo de investigação não rigoroso, com motivações políticas e, logo, não confiável. Numa altura em que o velho senso comum das instituições de investigação, baseado em curiosidade e desapego, está sendo substituído por um novo senso comum que avalia a relevância do conhecimento pelo respectivo valor de mercado (a sua utilidade para procurar sociais solventes), as tarefas metodológicas que as epistemologias do Sul requerem encontrarão uma resistência feroz ou serão totalmente descartadas como “deslocadas”, não pertencendo ao contexto de investigação. Na verdade, o investigador pós-abissal está nos antípodas do consultor. Este é alguém cujo conhecimento tem uma utilidade específica com um preço específico e para a qual há uma procura solvente. O investigador pós-abissal é alguém para cujo conhecimento há uma procura enorme e urgente, embora não solvente e nem sequer mercantilizável; o seu conhecimento é útil para grupos sociais que não imaginam sequer ter de pagar por ele ou, se tivessem de o fazer, não teriam posses para tal.

Será que a hegemonia das epistemologias do Norte está linearmente ligada ao destino do capitalismo global? Será que a erosão visível dessa hegemonia é um processo histórico irreversível? Será ela um sintoma de inércia ou antes de expectativa? Trata-se de um ciclo ou de uma mera tendência? Qual seria o impacto epistemológico do deslocamento para Leste do dinamismo do capitalismo global, como parece estar acontecendo hoje com a ascensão da Ásia? Poderia a ciência moderna, o derradeiro ícone das epistemologias do Norte, contrair matrimônio com imperativos culturais que, do ponto de vista da cultura eurocêntrica, só podem ser entendidos como detentores de níveis inaceitáveis de instrumentalização e de falta de rigor? Serão efetivamente as novas formas de instrumentalização assim tão diferentes daquelas que são típicas da cultura eurocêntrica com a qual a ciência sempre coabitou? Será o inconsciente freudiano, reconhecido hoje em dia por muitos como uma inovação científica, menos arbitrário do que a inspiração divina a que Ibn Khaldun (1958 [1377]) atribui a descoberta da nova ciência em *Mughalimahi*?

Uma vez que a hegemonia das epistemologias do Norte não pode ser dissociada do capitalismo, colonialismo e patriarcado globais, a

necessidade das epistemologias do Sul está também intimamente ligada, como tenho sublinhado, às lutas sociais contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Nos últimos quarenta anos, as epistemologias do Sul têm colocado gradualmente em questão os pressupostos culturais e os padrões conceituais e teóricos subjacentes às epistemologias do Norte. Muitas das premissas e agendas políticas que emergem dessas lutas em diferentes regiões do globo incluem formas de conceber as relações entre a sociedade e a natureza, o indivíduo e a comunidade, e a imanência e a transcendência que são estranhas àquelas que as epistemologias do Norte defendem.

O processo histórico de descolonização epistemológica, para além de a longo prazo, é também desigual e assimétrico, tanto no que se refere a áreas do saber como a regiões do mundo. O trabalho de descolonização epistemológica implica processos sociais e culturais distintos em zonas que foram vítimas de colonialismo histórico, por um lado, e em regiões que foram responsáveis pela colonização, por outro. Apesar de crucial, essa diferença raramente é abordada na literatura descolonial. Nas regiões sujeitas ao colonialismo europeu, as epistemologias do Norte – e a cultura eurocêntrica em geral – começaram como uma imposição que, de modo gradual, parcial e irregular, foi sendo endogenizada por meio de diferentes formas de apropriação, empréstimo seletivo e criativo, hibridização, etc. Esses processos permitiram o uso contra-hegemônico de saberes ocidentocêntricos, como testemunham os contributos dados pela ciência moderna, pelo marxismo e pela filosofia ocidental para os movimentos de libertação na África e na Ásia e, mais recentemente, para as concepções alternativas de democracia, direitos humanos e institucionalismo. Os limites desse uso contra-hegemônico (tanto centrado no Estrado como centrado nas bases sociais) na produção de alternativas ao capitalismo, ao colonialismo e ao patriarcado são hoje mais evidentes do que nunca.¹⁵⁹ Os resultados, no mínimo, não são brilhantes, já que a dominação global é hoje em dia mais agressiva

¹⁵⁹ Desde cedo Fanon chamou a nossa atenção para esses limites: “Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é efeito: é-se rico porque se é branco, é-se branco porque se é rico. É por isso que, quando se trata de discutir a questão colonial, a análise marxista deveria ser sempre um pouco matizada” (1967b, p. 40).

do que nunca. O neoliberalismo, a lógica econômica monocultural que alimenta a articulação entre o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, parece já não tener inimigos pela simples razão de que é hoje capaz de recorrer à monotonia da guerra sempre que a monotonia das relações econômicas (Marx) não se mostra suficiente. O uso contra-hegemônico das ideias ocidentocêntricas cumpre cada vez menos o que promete e é cada vez menos capaz de dinamizar os grupos sociais que lutam contra a dominação.

Porém, esse é apenas um dos lados da história. Como referi anteriormente, nos últimos cinquenta anos as deslocções geopolíticas em termos das dinâmicas das lutas sociais contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado vem corroendo a corroer cada vez mais a hegemonia das epistemologias do Norte. Problemáticas novas ou anteriormente suprimidas têm se instalado nas comunidades políticas, científicas e educativas animadas por uma série de repertórios antiocidentais, leste-cêntricos, sul-cêntricos e indigenocêntricos de vida social e individual, natureza, espiritualidade e bem viver. O *Geist* fundamental das estruturas de poder ocidentocêntricas do nosso tempo é provavelmente esta estranha mistura de sensações: por um lado, a sensação de poder incontestado e dominação crua e, por outro, a sensação de erosão irreversível da autoridade e da hegemonia.

Na Europa e na América do Norte (esta última depois de eliminadas as populações e as mundivisões indígenas), a hegemonia das epistemologias do Norte tem raízes culturais mais profundas. Contudo, as lutas pelo reconhecimento da diversidade cultural, bem como os fluxos migratórios que se seguiram às independências e, mais tarde, em consequência da economia neoliberal, da guerra e das alterações climáticas, desestabilizado gradualmente a hegemonia epistemológica e monocultural, introduzindo discretamente novas problemáticas e novos tipos de abordagens epistemológicas. A reação foi rápida. Os instrumentos censórios podem assumir diferentes formas: o *ranking* das instituições de ensino segundo critérios capitalistas de excelência; a formação positivista e monocultural dos programas e das carreiras científicas e profissionais; a disciplinação e o silenciamento de cientistas rebeldes; a proibição de livros na educação de jovens por razões ideológicas, religiosas ou outras; o controle da criatividade científica

por via da invocação de critérios escritos de utilidade econômica ou de desempenho acadêmico (por exemplo, publicações avaliadas com base nos chamados “fatores de impacto” e não no seu caráter inovador).

No norte global, a hegemonia das epistemologias do Norte encontra-se mais profundamente arraigada, e os interesses no sentido de evitar a sua erosão, mais organizados. Além disso, é no norte global que existe maior convergência entre as epistemologias do Norte e a cultura eurocêntrica dominante e onde grupos sociais mais amplos se beneficiam direta ou indiretamente da dominação capitalista, colonialista e patriarcal. Assim sendo, a supressão de conhecimentos subalternos baseados em premissas diferentes daquelas que subjazem às epistemologias do Norte é mais radical.¹⁶⁰

No século passado, depois de Joseph Needham, Carl Jung foi o intelectual europeu que mais se esforçou para perceber o pensamento oriental e é o que melhor exemplifica a dificuldade de descolonização do pensamento eurocêntrico no norte global. Jung expressa do seguinte modo as dificuldades que encontrou ao tentar entender cabalmente o texto chinês intitulado *The Secret of the Golden Flower* [*O segredo da flor dourada*], que ele próprio e o sinólogo Richard Wilhelm tinham traduzido e comentado:

Completamente ocidental no sentimento, tenho necessariamente de ficar muitíssimo impressionado pela estranheza deste texto chinês. É verdade que possuo algum conhecimento sobre religiões e filosofias orientais que me ajuda, em certa medida, a perceber, intelectual e intuitivamente, estas coisas, tal como consigo entender os paradoxos das crenças primitivas em termos de “etnologia” ou de “religião comparada”. Esse é, evidentemente, o modo ocidental de, por assim dizer, esconder os sentimentos sob a capa da chamada compreensão científica. Fazemo-lo, em parte porque a *misérable unité des savants* teme e rejeita com horror qualquer sinal de simpatia viva, e em parte porque a compreensão solidária poderia transformar o contato com um espírito que nos é estranho numa experiência que tem de ser levada a sério (WILHELM; JUNG, 1999, p. 82)

¹⁶⁰ O mesmo se aplica às culturas europeias subalternas consideradas sem utilidade para as tarefas da evangelização, colonização e apropriação capitalistas a partir do século XVI. Analisei esse tema em Santos (2010b, p. 519–562).

Os limites de um gesto potencialmente descolonizador ficam bem parentes na solução de Carl Jung. Confrontado com aquilo que está em causa, Jung sente necessidade de reavaliar a especificidade da cultura ocidental antes de se abrir à diversidade:

Imitar o que é estranho ao nosso organismo ou fazer o papel de missionários não é para nós; a nossa tarefa é desenvolver a nossa civilização ocidental, que é enferma de mil e uma doenças. Isso tem de ser feito de imediato e pelo europeu tal como ele é, com toda a sua normalidade ocidental, os seus problemas conjugais, as suas neuroses, as suas ilusões sociais e políticas e toda a sua desorientação filosófica [...] [A]ssim, é realmente triste quando o europeu se afasta da sua própria natureza e imita o oriente ou o “simula” seja de que forma for. As possibilidades que se abrem perante ele seriam tão maiores se se mantivesse fiel a si mesmo e fizesse evoluir a partir da sua própria natureza tudo aquilo que o oriente criou no decurso dos vários milênios (1999, p. 84).

A proposta explicitamente eurocêntrica de Jung – despuadoramente eurocêntrica, uma vez que ele tem absoluta certeza do que significa ser “genuinamente europeu” – ignora totalmente a arrogância implícita na reivindicação de autenticidade europeia por meio da transformação de outras culturas em matéria-prima. Com o advento do colonialismo, a lealdade do ocidente para consigo mesmo nada mais foi do que a sua arrogância de criar vítimas com uma atitude de superioridade paternalista, de ferir com eficácia e de se apropriar de tudo o que lhe era estranho, ou seja, sujeito ao seu poder, e que fosse passível de ser usado com proveito. O reverso de tal orgia de arrogância e de poder é a dificuldade de aceitar o outro, de escutar profundamente o outro e aprender com ele, de reconhecer o desconhecido como um desafio mesmo antes de conhecê-lo, de arriscar distanciar-se até certo ponto dos seus próprios modos e hábitos de proceder (a sua zona de conforto) para conseguir uma maior aproximação com a diversidade do mundo. Quando consideramos o mundo colonizado segundo a percepção do colonizado, as dificuldades de descolonização do conhecimento e da cultura são igualmente graves, apesar de diferentes. Escrevendo durante a Primeira Guerra Mundial, Rabindranath Tagore e Uma Dasgupta afirmam:

Nós no oriente acreditamos na personalidade. No ocidente, vós tendes a vossa admiração pelo poder [...] Quais são os frutos da vossa civilização? Vós não vedes de fora. Não vos apercebeis da terrível ameaça em que vos haveis tornado para o homem. Nós temos medo de vós. E em todo lado as pessoas desconfiam umas das outras. Todos os grandes países do ocidente se prepararam para a Guerra, para uma grande desolação que espalhará veneno por todo o mundo. E esse veneno está no interior de si mesmos [...] Têm a mente cheia de desconfiança mútua e ódio e ira e, no entanto, tentam inventar alguma maquinaria que resolva as dificuldades [...] Têm eficiência, mas, por si só, isso não ajuda. Por quê? Porque o homem é humano, mas a maquinaria é impessoal. Homens de poder têm eficiência em coisas exteriores; mas a personalidade do homem perdeu-se. Não se sente o divino no humano, a divindade que a humanidade é (2009, p. 168-169).

Mais adiante, referindo-se à agressividade ocidental (naquela altura identificada com a Europa colonial), escrevem:

A esfera de sucesso da Europa há muito atrai a nossa atenção, mas onde a Europa falhou foi no nível profundo, na raiz mesmo, e por tanto isso foi-nos ocultado. A cobiça da Europa que impôs o ópio à China não morre com a morte da China; o seu veneno entra diariamente nos órgãos vitais da própria vida da Europa [...] A história é um registro de surpresas súbitas que já abalaram nações demasiado convencidas da sua superioridade inviolável no que toca a leis morais (2009, p. 176).

Num gesto que parece ser semelhante ao de Jung, Tagore e Dasgupta também alertam para o perigo de que o oriente possa ter a tentação de imitar o ocidente. Porém, as razões que invocam são radicalmente diferentes. O gesto configura agora um ato de autodefesa perante uma forma de pensar invasora e agressiva. “Tem sido esse o efeito dos ensinamentos do ocidente por todo o mundo. Provocou um espírito universal de antipatia desconfiada. Incita os povos a usar todos os recursos para se aproveitarem dos outros pela força ou por meio de astúcia. Esse culto de orgulho e de egoísmo organizados, essa falsificação deliberada de uma perspectiva moral na nossa visão da humanidade invadida também com uma nova força as mentes dos indianos” (2009, p. 183).

Dada a hegemonia de que ainda gozam as epistemologias do Norte e a cultura eurocêntrica a elas ligada, o maior desafio que se coloca às

epistemologias do Sul é o de tornar crível e urgente a necessidade de se reconhecer a diversidade do mundo, com vista a ampliar e a aprofundar a experiência e a conversa do mundo. Estamos perante processos históricos de longo prazo. Existe, além disso, o perigo de o narcisismo que caracteriza a forma como as epistemologias do Norte menosprezam outras epistemologias se confronte com o narcisismo invertido e rival das epistemologias do Sul. Quebrar esse círculo vicioso de dualismo constitui o cerne do trabalho epistemológico efetuado neste livro. Gostaria de conceber esta tarefa epistemológica como correspondente à tarefa empreendida, a um outro nível, por Franz Fanon, tal como o autor a define no início de *Black Skin, White Masks* [*Pele negra, máscaras brancas*]: “O branco encontra-se fechado na sua branquura. O negro na sua negrura. Tentaremos determinar as direções desse duplo narcisismo e as motivações que o inspiram [...] A única linha orientadora do meu trabalho tem sido a preocupação de eliminar um círculo vicioso” (1967b, p. 11-12). A possibilidade de enriquecimento mútuo entre saberes e entre culturas constitui a razão de ser das epistemologias do Sul. Nesse processo, poderão ser criados novos tempos-espacos, produzindo cosmopolitismos subalternos, parciais, emergentes e insurgentes que resultam das sinergias potenciadas. Em vez de uma contemporaneidade indiferenciada, torna-se possível pensar em múltiplas formas de ser contemporâneo. A natureza rasa ou a camada única da simultaneidade pode assim ser articulada com a espessura ou a camada múltipla da contemporaneidade.¹⁶¹

A imaginação epistemológica

C. W. Mills dedicou uma das suas análises mais brilhantes ao tema da imaginação sociológica. Nas palavras do autor, a imaginação sociológica “consiste, em parte considerável, na capacidade de passar

¹⁶¹ Essa concepção da contemporaneidade difere da que foi proposta por Oswald Spengler, inspirado em Nietzsche, segundo a qual as coisas que não existem em simultâneo na história podem considerar-se contemporâneas se existirem em fases correspondentes de diferentes culturas. Os pré-socráticos dos séculos V e VI a.C. seriam, assim, contemporâneos de Galileu, Bacon e Descartes; Sócrates seria contemporâneo dos enciclopedistas franceses; o helenismo seria contemporâneo de Schopenhauer e Nietzsche, etc. Ver Burke (1954, p. 89).

de uma perspectiva para outra, e no processo de construir uma visão adequada de uma sociedade completa e dos seus componentes. [...] É essa imaginação, evidentemente, que diferencia o cientista social do mero técnico” (2000, p. 211). Mills continua dando exemplos das diferentes formas como a imaginação sociológica pode ser posta em prática. Todas essas formas têm a ver com o uso criativo de métodos da investigação sociológica convencional. A imaginação sociológica possui um tipo de ludicidade que permite, entre outras coisas, fazer perguntas surpreendentes e combinar perspectivas e escalas que parecem incongruentes. Mills é bastante eloquente quanto a esse aspecto:

Uma vez que apenas podemos ser formados naquilo que já existe, por vezes a formação tira-nos a capacidade de aprender novos modos de fazer; faz-nos revoltar contra aquilo que, no início, é necessariamente informal e até mesmo descuidado. Mas é necessário defender essas imagens e noções vagas, se são nossas, e é necessário trabalhar-las, pois é sob essas formas que as ideias originais, se é que existem, quase sempre surgem de início (2000, p. 212).

Mais adiante, quando tratar a questão metodológica e a questão dos métodos de investigação, terei oportunidade de salientar a sabedoria desse conselho que Mills deixa aos jovens cientistas sociais. Porém, a atitude criativa cuja adoção C. W. Mills defende está completamente confinada às metodologias existentes e, por essa razão, não as questiona; assim, toma por adquiridos os pressupostos epistemológicos que estão na base das ciências sociais eurocêntricas, o mesmo é dizer, as epistemologias do Norte. E isso apesar do fato de Mills ter uma posição crítica relativamente ao empirismo positivista. Como mostrei no Capítulo 11, Orlando Falas Borda vai muito mais longe do que Mills no questionamento das premissas epistemológicas e metodológicas das ciências sociais eurocêntricas.

O trabalho no sentido da descolonização das ciências sociais eurocêntricas que as epistemologias do Sul nos convidam a fazer obriga-nos a substituir a imaginação sociológica de Mills pela imaginação epistemológica. As epistemologias do Sul são, em termos negativos, um momento de interrupção; em termos positivos, são um momento de imaginação. Temos, portanto, de estabelecer com precisão o tempo histórico das epistemologias do Sul. Trata-se basicamente de um

tempo de imaginação epistemológica que visa refundar a imaginação política. Enquanto a imaginação sociológica visa produzir uma crítica interna das ciências sociais eurocêntricas, a imaginação epistemológica parte de uma crítica externa a fim de tornar plausíveis e eficazes as ecologias de saberes e a ciência pós-abissal. Em última análise, o objetivo é fortalecer as lutas sociais contra a dominação.

A imaginação epistemológica exige novas ideias, perspectivas e escalas surpreendentes e relações entre conceitos e realidades convencionalmente não relacionáveis. Destaco as seguintes dimensões da imaginação epistemológica:

1. *Comparar ou contrastar o conhecimento científico e o conhecimento artesanal, a fim de imaginar as diferentes preocupações que cada um deles transmite e os diferentes interesses a que cada um deles serve ou pode servir.* Esse exercício de imaginação permite identificar possíveis exemplos de cooperação ou de concorrência entre os dois tipos de conhecimento. A hermenêutica concreta de preocupações e interesses práticos gerará pragmaticamente as validades relativas, as hierarquias entre conhecimentos e as possibilidades e limites da sua hibridização.

2. *Imaginar perspectivas surpreendentes.* As epistemologias do Sul incentivam perspectivas surpreendentes; aquilo que, inspirando-se em Nietzsche, Kenneth Burke denomina “perspectivas por incongruência” (1954, p. 69), ou seja, perspectivas que fundem ou relacionam categorias que, por convenção, se excluem mutuamente.¹⁶² Um dos exemplos de Burke é o conceito vebleniano de “incapacidade treinada” (em que treino contradiz capacidade) para explicar até que ponto a especialização técnica ou científica pode levar à incapacidade de perceber algo que, apesar de óbvio para os leigos, se situa fora dos limites da especialização. As epistemologias do Sul recorrem a essas perspectivas surpreendentes para formular os seus conceitos fundamentais. Por exemplo, o conceito de sociologia das ausências alia duas realidades aparentemente incompatíveis,

¹⁶² Burke afirma sobre Nietzsche: “O estilo mais tardio de Nietzsche é como uma sequência de *dardos* [...] a mente do filósofo parecia um pouco com uma mola sem catraca; desenvolava-se com um zunido, mas, milagrosamente, continuou a fazê-lo durante muitas décadas” (1954, p. 88).

ou seja, estudar na realidade social o que parece aí não existir. De igual modo, o conceito de sociologia das emergências tem a ver com o estudo daquilo que ainda não é realidade, ou que é realidade apenas em potência. Além disso, o conceito de ecologia de saberes imagina relações entre conhecimentos que, à luz das teorias de sistemas convencionais, seriam possíveis apenas entre elementos da mesma totalidade; por contraste, a ecologia de saberes imagina-os como conhecimentos autônomos envolvidos em processos de fusão ou hibridização. O próprio conceito de tradução intercultural sugere, convencionalmente, formas de inteligibilidade das mesmas ideias ou de ideias semelhantes em línguas diferentes, enquanto nas epistemologias do Sul se refere de fato a ideias que são muitas vezes extremamente diferentes e que podem ou não ser expressas na mesma língua.¹⁶³

3. *Imaginar, com a possibilidade de verificação posterior, as diferentes formas através das quais diferentes tipos de conhecimento podem contribuir, positiva ou negativamente, para uma dada luta social, a partir do ponto de vista das diferentes partes envolvidas.* Os contributos em questão podem ser diretos ou indiretos, explícitos ou disfarçados do seu contrário, incondicionais ou sujeitos a condições, traçoceiros ou perversos, implicando muitos “danos colaterais” ou nenhum, permanentemente disponíveis ou disponíveis apenas em determinados tempos e espaços, etc., etc.
4. *Imaginar, com base em dados históricos aparentemente não relacionados, diferenças e até contradições entre posições convencionais entendidas como estando do mesmo lado numa dada luta social.* A impertinência do registro histórico, revisito ele próprio de um modo impertinente, é crucial para despertar a imaginação epistemológica. O mesmo registro pode ser utilizado para analisar conjuntamente lutas muito diferentes, a fim de verificar em que medida elas se potenciam ou neutralizam mutuamente.

¹⁶³ Por exemplo, no Capítulo 10 cito a tradução intercultural entre o conceito eurocêntrico de desenvolvimento e o conceito de *buen vivir/sumak kawsay/berm viver* dos povos indígenas dos Andes.

5. *Imaginar formas de aprendizagem combinadas com formas de desaprendizagem.* Lembrando que, entre os muitos disfarces da imposição unilateral e da unilateralidade epistemológica, a abertura tolerante, a curiosidade superficial e a solidariedade filantrópica são as mais insidiosas e eficazes.

6. *Imaginar sujeitos onde as epistemologias do Norte apenas veem objetos.* Imaginar sujeitos ausentes onde existem saberes ausentes ou conhecimentos construídos como ausentes pela linha abissal. Imaginar que os saberes ausentes significam provavelmente lutas sociais que efetivamente tiveram lugar, mas das quais não há vestígios nas histórias canônicas.

7. *Imaginar novas cartografias da linha abissal para identificar novas divisões invisíveis entre a sociabilidade metropolitana e a sociabilidade colonial.* Tentar imaginar, por exemplo, que uma sociabilidade colonial *New Age*, ao invadir a sociabilidade metropolitana, pode não ser mais que um novo disfarce para velhas exclusões. Considerar os mapas da exclusão social sendo redesenhados, passando as exclusões não-abissais a exclusões abissais. Imaginar a linha abissal atravessando as ideias e as emoções do investigador pós-abissal enquanto este participa na construção de ecologias de saberes capazes de capacitar grupos sociais oprimidos.

8. *Imaginar as consequências da não separação entre vida e investigação.* Transformar o investigador social pós-abissal num artesão que usa as ferramentas metodológicas de forma criativa, ao ponto de conseguir construir o seu próprio método. Imaginar os riscos e as frustrações que o investigador pós-abissal poderá correr, consciente de que conhecer segundo a lógica pós-abissal (conhecer *com* e não conhecer *sobre*) implica a razão aquecida, isto é, o *corazonar* (Capítulo 5). Imaginar a autoformação e a autoeducação necessárias para pôr em prática naturalmente a ideia de que o trabalho autônomo do investigador social pós-abissal é sempre resultado de partilha. É resultado de uma *minga* epistêmica (Capítulo 7).

9. *Imaginar questões civilizacionais circulando subterraneamente, permanecendo sem resposta e nunca vindo à superfície nos*

debates sobre questões e opções técnicas dentro dos limites da ciência moderna. Perguntar por que razão um dado problema é relevante ou mesmo crucial para um determinado conjunto de conhecimentos. Efetuar esse exercício imaginativo entre o conhecimento científico e o conhecimento artesanal. Imaginar situações nas quais a oposição entre o contexto da descoberta e o contexto da justificação configura um dilema menor do que aquele que, segundo as epistemologias do Norte, aparenta ser. Distinguir convicção íntima e persuasão induzida a partir do exterior, por exemplo, sempre que a ciência abissal mostra de forma persuasiva que todas as questões profundas são irrelevantes apenas porque a ciência não tem respostas para elas.

10. *Imaginar a busca de posições ecológicas contra as posições monopolistas para além da ecologia de saberes.* Uma vez que as epistemologias do Sul visam contrapor ecologias não só à monocultura do conhecimento rigoroso (a ciência), mas a todas as diferentes monoculturas eurocêntricas em geral, a imaginação epistemológica deverá incluir não só ecologias de saberes, mas também ecologias de classificação social, ecologias de escalas, ecologias de temporalidades e ecologias de produtividade (SANTOS, 2006a, p. 154-167; 2014a, p. 188-211).

11. *Imaginar as ausências que não podem ser descritas pela sociologia das ausências, as emergências que nunca são mais do que potenciais ou que nunca deixam de ser ruínas por antecipação.* Imaginar as epistemologias que virão depois das epistemologias do Sul para lidar com os problemas sociais e políticos por elas identificados, mas não resolvidos, ou até problemas que as epistemologias do Sul nem sequer identificaram, apesar de a sua importância ser apenas agora reconhecida, *ex post facto*.

Descolonizar as metodologias

Como é possível produzir saberes aceitáveis e confiáveis por meio dos métodos que pouco têm a ver com aqueles que a ciência moderna privilegia? A natureza colonialista das metodologias desenvolvidas pelas

ciências modernas abissais reside no fato de todas elas serem concebidas com base na lógica do extrativismo. Refiro-me à dimensão cognitiva do mesmo extrativismo que caracteriza o capitalismo e o colonialismo, assim como o patriarcado.¹⁶⁴ A ideia de extrativismo intelectual ou cognitivo foi-me muito convincentemente apresentada por Silvia Rivera Cusicanqui no decorrer de uma conversa que tivemos em 2013 no Valle de las Animas, na cordilheira dos Andes.¹⁶⁵ Na opinião de Cusicanqui, o extrativismo poderá estar presente em alguns contextos bem surpreendentes.¹⁶⁶ O conceito de extrativismo metodológico inspira-se diretamente no conceito de extrativismo cognitivo proposto por Betasamosake Simpson, uma intelectual indígena da nação Mississauga Nishnabeg, do Canadá, e no conceito de extrativismo epistêmico proposto por Grosfoguel. Segundo afirma Simpson,

[é] a ideia de que o conhecimento tradicional e os povos indígenas possuem uma espécie de segredo sobre como viver na terra de uma forma não exploradora que a sociedade mais ampla precisa apropriar. Mas a mentalidade extrativista não tem a ver com conversar e dialogar e introduzir o conhecimento indígena nos termos dos povos indígenas. Tem muito a ver é com extrair quaisquer ideias que os cientistas ou os ambientalistas acharam boas e assimilá-las [...] [P]ô-las em papel higiênico e vendê-las às pessoas. Há uma extração

¹⁶⁴ Segundo Alberto Acosta, “o extrativismo é um modo de acumulação que começou a estabelecer-se em grande escala há quinhentos anos. Usaremos o termo extrativismo para nos referirmos às atividades que removem grandes quantidades de recursos naturais que não são processados (ou que são processados até um certo limite), especialmente para exportação. O extrativismo não se limita a minerais e petróleo. Está presente também na agricultura, na silvicultura e mesmo na pesca” (2013, p. 62). A ligação entre capitalismo e colonialismo toma-se muito clara nessa definição. Federici (2004) demonstra a ligação entre esses dois sistemas e o patriarcado. Ver também Lugones (2010b, p. 742-759). Nas ciências e na linguagem informáticas, o conceito de “*knowledge extraction*” (extração de conhecimento) também é usado para referir a criação de conhecimento a partir de fontes estruturadas e não estruturadas. Também se utilizam as expressões “*knowledge extraction*” (extração de informação) e “*data mining*” (extração/mineração de dados) a partir de textos e documentos em linguagem natural.

¹⁶⁵ Ver a conversa (em castelhano) na íntegra em: <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

¹⁶⁶ Ver Grosfoguel (2011b, p. 38-40).

intelectual, uma extração cognitiva e também uma extração física. A máquina montada à volta da promoção do extrativismo é imensa em termos da TV, do cinema e da cultura popular (*in* KLEIN, 2013).

Grosfoguel comenta ainda que, no que se refere ao extrativismo epistêmico, a teoria que é apropriada surge como se “originalmente produzida” pelo norte global, enquanto os povos do sul global surgem como se tivessem apenas proporcionado os contributos e as experiências que são de imediato apropriadas pelo norte e reformuladas como teorias sofisticadas (2016b, p. 39).

As metodologias extrativistas são orientadas para a extração de conhecimento sob a forma de matéria-prima – informação relevante – que é fornecida por objetos, sejam humanos ou não-humanos. A extração é unilateral: os que extraem nunca são extraídos, por assim dizer; pelo contrário, controlam o processo extrativo. A extração pode ser intensiva ou extensiva, mas parte sempre do princípio de que as fontes de extração estão disponíveis até a sua completa exaustão; o que não apresenta interesse para o processo extrativo é irrelevante e pode ser eliminado como sendo inútil, como lixo ou joio e, idealmente, não deve fazer perder tempo precioso de investigação. Essas metodologias não são descolonizáveis, apesar de, em certas circunstâncias, como mostro adiante, os conhecimentos que produzem podem ser ressignificados ou reconfigurados e utilizados para fins contra-hegemônicos. A descolonização das metodologias consiste em todos os processos capazes de produzir conhecimento aceitáveis e confiáveis de modo não-extrativista, ou seja, através da cooperação entre sujeitos de saber e não através de interações cognitivas unilaterais sujeito/objeto. Chamo essas metodologias de metodologias antiextrativistas ou pós-extrativistas (mais sobre esse assunto no Capítulo 7).

A questão do método levanta diferentes problemas no caso de conhecimentos nascidos nas lutas e no caso de conhecimentos usados nas lutas, mesmo se delas não nascidos.

Conhecimentos nascidos na luta

Quanto aos conhecimentos nascidos na luta, a construção do conhecimento é a dimensão cognitiva da própria construção e

desenvolvimento da luta. A avaliação desse conhecimento é um componente da avaliação geral da própria luta, seus processos, métodos e resultados. Isso não significa que tal conhecimento não tenha validade para além da luta em causa. Pelo contrário, os conhecimentos nascidos numa luta específica podem ser utilizados noutras lutas na medida em que para tal sejam considerados úteis. Na verdade, não entenderemos as lutas sociais do período moderno se não tomarmos em consideração esse vasto processo de aprendizagem.

Os conhecimentos nascidos na luta são o reflexo da ação e, ao mesmo tempo, constituem uma reflexão sobre a própria ação. Entre muitas outras facetas, esse reflexo-com-reflexão torna possível uma visão complexa do presente histórico da qual surge uma compreensão mais profunda do estado presente de uma dada luta. Um presente reflexivo é um triplo presente: o passado-enquanto-presente, o presente-enquanto-tarefa e o futuro-enquanto-presente. O *passado-enquanto-presente* é a memória e a história da experiência vivida, concreta, da luta por uma vida melhor, ou seja, o presente concebido como o desafio de romper com um passado de dominação e injustiça. Em suma, o passado-enquanto-presente é aquilo que torna possível viver o presente sob protesto. O *presente-enquanto-tarefa* é uma avaliação crítica do aqui e agora, da luta como um domínio de contingência e ambiguidade. Será que as lutas atuais constituem uma evolução ou uma regressão relativamente a lutas anteriores? Trata-se de lutas defensivas (que consolidam vitórias) ou lutas ofensivas (que ampliam as reivindicações)? Rompem com o *status quo* ou reproduzem-no? As mudanças são reais ou apenas cosméticas? Onde se situa a linha que demarca resistência e desistência? O *futuro-enquanto-presente* é o presente como projeto, a expectativa de que a ruptura ou o êxito prevaleça sobre a continuidade ou o fracasso, que os riscos implicados na luta possam ser controlados. É esse o presente tal como o concebe a razão aquecida, a razão *corazonada*, dotada das “suficiências íntimas” que apontam para o sucesso (Capítulo 5). As formas como essas diferentes concepções do presente interagem determinam a mistura específica de medo e esperança nas lutas dos oprimidos, com o medo a apelar à resignação e a esperança a apelar à rebelião.

Conhecimentos para serem usados na luta

Sem dúvida a questão do método, como questão autônoma, é relevante apenas no caso de conhecimentos a serem usados numa luta concreta, apesar de não produzidos por ela. Aqui, há de se fazer duas distinções. A primeira é a distinção entre conhecimentos que foram produzidos noutras lutas, noutras tempos e lugares, e conhecimentos produzidos fora do contexto de luta, mas que, em determinadas circunstâncias, podem tornar-se úteis numa dada luta concreta. A segunda distinção refere-se ao conhecimento científico e ao conhecimento não-científico, no sentido em que ambos podem participar das ecologias de saberes. Definidos em termos positivos, os conhecimentos não-científicos são conhecimentos artesanais. São saberes práticos, empíricos, vernáculos, populares, saberes que, apesar das muitas diferenças entre si, possuem uma característica comum: não foram produzidos de modo separado, enquanto prática de conhecimento desligada de outras práticas sociais.

A distinção entre conhecimentos *produzidos* nas lutas e conhecimentos *usados* nas lutas pode tornar-se problemática dada a dificuldade da definição, anteriormente referida, daquilo que constitui uma luta ou do que faz ou não faz parte de uma luta concreta. Quanto mais afastada no espaço, no tempo ou em termos culturais, mais difícil se torna determinar se um dado conhecimento foi produzido enquanto parte da luta, ou não, porque, com a distância temporal, espacial e cultural, torna-se cada vez mais problemático distinguir luta/resistência como evento bem limitado no tempo e no espaço de luta/resistência como um modo de vida “normal”. Por outro lado, a distinção entre conhecimento científico e conhecimento artesanal pode também ser problemática, sobretudo porque as ecologias de saberes afetam tanto um como o outro, tornando-os conhecimentos híbridos cuja identidade epistemológica transcende o respectivo estatuto epistemológico original. Atendendo a essas ressalvas, vejamos algumas situações específicas.

Conhecimentos artesanais próprios mobilizados em lutas concretas

As lutas de libertação nacional do passado recente, bem como as lutas atuais de camponeses e povos indígenas em diversos continentes,

fizeram muitas vezes uso de conhecimentos ancestrais cuja origem e relevância histórica são importantes na medida em que servem aos objetivos da luta. Esses conhecimentos são selecionados, ressignificados e mesmo reinventados no próprio processo de mobilização para a luta. A confiança que é depositada nesses conhecimentos advém do seu potencial, real ou imaginado, para fortalecer a luta em causa. Esse potencial radica geralmente em duas ideias. Por um lado, os conhecimentos de que falamos pertencem aos grupos em questão; fazem parte do seu respectivo passado–enquanto–presente. Através desses conhecimentos, os grupos em luta tornam-se sujeitos cognitivos e deixam de ser objetos dos saberes alheios que foram usados para justificar a sua sujeição e opressão. Da sujeição à subjetividade – é esse o caminho da esperança contra o medo que os seus próprios conhecimentos lhes permitem percorrer. Por outro lado, não raro esses conhecimentos são reinventados para se referirem a um tempo passado de vida digna, uma vida que pode agora ser recuperada sob novas condições; são, por isso, cruciais para a reivindicação de dignidade. O conhecimento ancestral tem uma dimensão performativa; implica imaginar um passado que se afirma como projeto. Um conhecimento que é nosso significa representar o mundo como nosso. Por outras palavras, a autoria do conhecimento é uma condição prévia para a autoria do mundo.

Conhecimentos artesanais produzidos em lutas anteriores, próprios ou alheias

Trata-se de conhecimentos que surgiram (ou que se considera terem surgido) em lutas sociais que decorreram noutra lugar ou noutra tempo. Esses conhecimentos podem ser tomados como uma referência (noções do que deve ser aceite) ou como uma contrarreferência (noções do que deve ser rejeitado) relativamente à presente luta. Isto é, fortalecem a luta concreta para a qual são mobilizados porque justificam ou o que precisa ser feito ou aquilo que deve ser evitado. Dependendo do contexto em que tais conhecimentos são mobilizados, eles são sujeitos ou a uma hermenêutica de hiperadesão (sendo a sua pertinência seletivamente destacada) ou de hipersuspeição (a respectiva inaplicabilidade é seletivamente destacada), dependendo de o objetivo ser justificar continuidades

relativamente a lutas anteriores ou, pelo contrário, justificar rupturas com lutas anteriores. Os movimentos sociais e os partidos de esquerda são normalmente vítimas dessa dupla hermenêutica. A memória da luta é, em geral, uma luta pela memória.

Conhecimentos científicos não produzidos em contexto de luta, mas usados em lutas concretas

É nessa a situação que a ciência moderna e os cientistas modernos se reconhecem mais frequentemente. A consciência ingênua da ciência e dos cientistas modernos concebe o conhecimento científico como uma busca incessante, impulsionada pela curiosidade e orientada por regras e métodos que são autônomos e específicos desse tipo de conhecimento, e sobre a qual os cientistas pensam ter controle absoluto. Essa consciência continua a reproduzir-se, mesmo tendo os estudos sociais da ciência continuado a mostrar que a referida curiosidade, longe de ser incondicional, é, na verdade, influenciada por interesses sociais, econômicos e políticos, e ainda que, em geral, os cientistas trabalham em contextos institucionais que em grande parte não controlam.¹⁶⁷

¹⁶⁷ A defesa mais alargada do enquadramento normativo da ciência pode encontrar-se em Latour (1987; 1999). Para uma discussão mais recente do tema, ver o debate entre Rouse (2003), Fuller (2003) e Remédios (2003). No âmbito dos contextos locais do trabalho científico, tais como laboratórios ou no trabalho de campo, os estudos sociais da ciência e a filosofia da ciência têm se concentrado no modo como as práticas científicas geram a sua própria normatividade construída, através daquilo que Joseph Rouse chamou de responsabilização mútua das práticas (2002; 2007, p. 45-56). Em áreas de investigação especialmente sensíveis a implicações éticas ou políticas, foram efetuadas tentativas de “modular” a prática científica através de formas específicas de diálogo e de trabalho conjunto entre cientistas da natureza e cientistas sociais. Uma reflexão séria sobre uma experiência falha, mas, apesar disso, muito esclarecedora, na área emergente da biologia sintética pode ser encontrada, em especial, em Rabinow e Bennett (2012). Um importante tema de discussão recente é o da política ontológica do trabalho científico, ou, por outras palavras, uma discussão sobre a forma como a atividade científica inevitavelmente exige escolhas e decisões que geram (intencionalmente ou não) mudanças no mundo pelas quais os cientistas e outros atores dos universos da ciência e da tecnologia deveriam responsabilizar-se. Para uma discussão geral, ver Mol (1999, p. 74-89). Esse tema foi também recentemente introduzido na antropologia. Ver os *posts* no fórum promovido pela revista *Cultural Anthropology* em Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro (2014). Algumas cientistas e críticas feministas foram pioneiras e têm estado especialmente ativas no que se refere à reflexão aprofundada desses temas, bem como, mais recentemente,

A utilização do conhecimento científico existente nas lutas sociais é muito frequente. Dado o pluralismo interno da ciência, vários grupos sociais subalternos adquirem acesso, mesmo que uma forma desigual, a um conhecimento científico que pode ser útil para as lutas em que se encontram envolvidos. Como reíro no Capítulo 2, esse conhecimento é sempre utilizado no contexto das ecologias de saberes e deve cumprir o duplo critério de confiança: trata-se de um conhecimento autônomo baseado no uso competente e de boa-fé de metodologias específicas; trata-se de um conhecimento útil em termos dos objetivos das lutas sociais em que será mobilizado.

Conhecimentos científicos produzidos em contexto de luta integrados nas ecologias de saberes

Nesse caso, o conhecimento científico é especificamente produzido tendo em vista uma luta concreta existente e com o objetivo de fortalecer a posição de qualquer grupo que o utilize. Hoje em dia, talvez mais do que nunca, os grupos dominantes recorrem ao conhecimento científico para consolidar e fortalecer as suas posições relativamente a questões contestadas socialmente.¹⁶⁸ Os grupos subalternos e dominados têm menores possibilidades de efetuar investigação científica com o objetivo de fortalecer suas respectivas lutas; apesar disso, essa possibilidade existe, sobretudo graças a alianças com cientistas solidários. As ecologias de saberes não consistem simplesmente em adicionar tipos de saberes diferentes; são campos de produção de saberes novos, híbridos, e também novos modos de articular diferentes conhecimentos, reconhecendo a sua incompletude e parcialidade mútuas. A ciência, produzida como parte integrante das ecologias de saberes deve combinar a sua autonomia, que tem de ser preservada, com uma disponibilidade para ser sujeita a uma

da questão daquilo que chamam de “capacidade de resposta” (*response-ability*) dos cientistas relativamente aos contextos e às implicações éticas e políticas do trabalho científico (ver, por exemplo, BARAD, 2007; DESPRET, 2002; HARAWAY, 2016; ROUSE, 2016 [sobre Barad]; STENGERERS, 2013). Ver também a discussão de Despret e Stengers citada por Latour (2004, p. 205-229).

¹⁶⁸ O novo chavão “sociedade do conhecimento” (não dos conhecimentos, no plural, como é óbvio) é a expressão da utilização da ciência para a promoção de interesses hegemônicos.

hermenêutica descolonizadora tripla: a hermenêutica da parcialidade, a hermenêutica do caráter abissal dessa parcialidade; e a hermenêutica da tensão entre confiança e autonomia. Descolonizar a ciência moderna consiste em colocar em prática essa hermenêutica tripla.

A hermenêutica da parcialidade implica ter em conta a natureza parcial do conhecimento científico, ou seja, reconhecer que, como qualquer outra forma de conhecimento, a ciência é tanto um sistema de conhecimento como um sistema de ignorância. O conhecimento científico é parcial porque não conhece tudo aquilo que é considerado importante e porque *não é capaz* de conhecer tudo aquilo que é considerado importante. Além disso, concebe o seu progresso como um processo de destruição ativa de outros conhecimentos rivais, recusando considerar se essa destruição é um bem humano incondicional ou se é antes um bem humano ou um mal humano dependente de critérios que são exteriores à ciência. No âmbito das ecologias de saberes, a ciência deve ser confrontada com a necessidade de separar a sua autonomia metodológica da sua reivindicação de validade epistemológica exclusiva (como sendo o único saber válido ou rigoroso). Apenas assim poderá a ciência interagir de forma produtiva com outros conhecimentos. Como tenho insistido, a questão não é que todos os conhecimentos devam ser considerados igualmente válidos. A questão é permitir a outros conhecimentos a possibilidade de participarem nas lutas sociais com base nos seus méritos próprios, ou seja, sem a necessidade de serem validados pela ciência. Uma vez que nenhuma luta social se constrói exclusivamente com base na ciência, nenhuma luta social é científica (por oposição a lutas não-científicas).

A segunda hermenêutica descolonizadora diz respeito à *natureza abissal da parcialidade*. Consiste em refletir sobre a lógica que norteou historicamente a parcialidade da ciência. Tal parcialidade não surgiu de um modo anárquico. Foi construída geopoliticamente de forma a estabelecer e reproduzir a linha abissal entre sociedade e sociabilidade metropolitana e sociedade e sociabilidade colonial. Juntamente com o direito moderno, a ciência moderna tornou-se assim o principal produtor de ausências, produzindo ativamente realidades invisíveis, irrelevantes, esquecidas e inexistentes. No seu âmago, a ciência descolonizadora consiste na exploração da possibilidade de uma ciência ativamente empenhada, em conjunto com os saberes artesanais, na identificação e denúncia da linha

abissal, a fim de credibilizar a produção de saberes pós-abissais, entre os quais se conta a ciência pós-abissal. No final, o êxito das lutas contra a dominação capitalista, colonial e patriarcal será medido pela capacidade de gerarem saberes hegemônicos pós-abissais.

A terceira hermenêutica diz respeito à *tensão entre confiança e autonomia*; isso significa que se relaciona com a forma como a ciência, após ter integrado a ecologia de saberes, haverá de aprender a lidar e relacionar-se com outros conhecimentos. Essa tensão é quase aporética na medida em que a confiança se constrói tendo em vista um horizonte epistemológico pós-abissal, enquanto a autonomia resulta de uma prática firmemente arraigada no pensamento abissal. Não é redutível à tensão entre objetividade e neutralidade tal como é formulada pelas teorias críticas modernas (ver Capítulo 2). É, efetivamente, bem mais complexa, uma vez que as ecologias de saberes implicam negociações entre diferentes graus e tipos de confiança gerados por diferentes conhecimentos.

A autonomia da ciência é uma característica original desta, entendida como uma prática que é funcionalmente específica tendo em conta os métodos que utiliza; por consequência, é distinta de qualquer outra prática. As ecologias de saberes representam um desafio duplo para a autonomia metodológica da ciência. Por um lado, a ciência pode ter um papel útil nas lutas sociais apenas se se mantiver como um conhecimento metodologicamente autônomo. Por exemplo, a distância crítica e solidária que muitas vezes se exige ao conhecimento científico nas lutas sociais não seria possível sem a autonomia metodológica da ciência. Se assim não fosse, correríamos o risco de acabar no *lysenkoísmo*.¹⁶⁹ Por outro lado, a metodologia que confere autonomia à ciência abissal (autonomia metodológica aliada à exclusividade epistemológica) deve ser profundamente reconstruída se se pretende que a ciência seja entendida em termos pós-abissais (autonomia metodológica sem exclusividade epistemológica). Por outras palavras, é possível produzir ciência dentro das ecologias de saberes, porém não nos termos da lógica exclusivista da ciência moderna abissal. A solidariedade da ciência (e dos cientistas) com a luta social e a articulação da ciência com outros conhecimentos implica a rejeição de algumas metodologias, a

¹⁶⁹ Sobre o caso Lysenko, ver, entre outros, Joravsky (1970).

reconstrução crítica de outras e ainda a invenção de outras. No que se refere às ciências sociais, o tema será tratado mais detalhadamente nas seções e nos capítulos que se seguem.

Metodologias pós-abissais e pós-extrativistas

Segundo reza um provérbio chinês, “se o homem errado usar o meio certo, o meio certo funcionará da forma errada”. Esse provérbio contradiz as epistemologias do Norte. Segundo estas, o método é quase tudo, sendo a subjetividade de quem quer que utilize esse mesmo método quase nada; ou, pior ainda, a subjetividade é um obstáculo ao uso correto do método. As epistemologias do Sul estão mais próximas do provérbio chinês, apesar de não menosprezarem as metodologias. Porém, têm sempre em mente que a construção social dos atores numa luta é um ato político que precede, excede e condiciona o uso de metodologias. Por outras palavras, as epistemologias do Sul resistem com firmeza a feticismos metodológicos.

A lógica do pensamento abissal funciona através de um movimento centrífugo. O mundo é um dado, um objeto que compreende entidades humanas e não-humanas, as quais podem ser apropriadas pelo sujeito de conhecimento desde que ele ou ela utilize os métodos e provas adequados. Essa relação é inerentemente assimétrica, uma vez que o objeto não pode de todo se apropriar do sujeito que o conhece. O feticismo metodológico subjacente ao pensamento abissal consiste na convicção de que se obtém a verdade sobre o objeto pela simples razão de se respeitarem as metodologias, e de que essa é a única verdade relevante. Trata-se de uma convicção infundada, uma vez que as metodologias apenas nos fornecem as respostas sobre o mundo que correspondem às perguntas que foram feitas, sendo essas perguntas uma ínfima parte daquelas que poderiam ter sido colocadas. Na verdade, percebemos o mundo como aparentemente completo apenas porque as nossas perguntas sobre ele são sempre muito limitadas. A ciência abissal não tem consciência dessa “fê perceptiva”, como lhe chamou Merleau-Ponty.¹⁷⁰ A lógica do pensamento pós-abissal é completamente diferente, ancorando-se num movimento centrípeto. Nesse caso, o mundo é um

projeto coletivo (e não um dado prévio), um horizonte de possibilidades. Essas possibilidades não são partilhadas de modo igual devido às iniquidades de poder e de conhecimento produzidas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Tanto a luta pelo reconhecimento de outros saberes como os critérios para a validação que estes merecem são partes constituintes da luta por uma distribuição mais equitativa das possibilidades de partilha e de transformação do mundo. As assimetrias que se verificam nessa distribuição mudam com as mudanças das relações de poder e de conhecimento. O fato de podermos hoje em dia caracterizar modos de pensar dominantes como sendo abissais e denunciar a injustiça cognitiva que produzem indica que algumas dessas mudanças podem estar a ocorrer. Trata-se de um primeiro passo na direção de modos de pensar não-abissais.

Num mundo em que o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado ainda dominam, o pensamento pós-abissal e a autoridade pós-abissal (isto é, relações de poder desiguais transformadas em relações de autoridade partilhada) apontam para um horizonte utópico. Apesar disso, em vez de se tratar de uma situação imaginada de forma abstrata sem qualquer relação com a realidade atual, como acontecia com as utopias modernas, são princípios orientadores de ação social e política que se incorporam em lutas concretas. Os êxitos, aqui e agora, dessas lutas no que se refere a confrontar a linha abissal e a diminuir as desigualdades das relações de poder e de conhecimento são utopias concretas, confirmações do ainda-não. Em suma, integram uma sociologia das emergências. As metodologias orientadas pelo princípio do pensamento pós-abissal, em vez de lutarem por conhecimentos completos e exclusivamente válidos, batem-se por saberes incompletos e pelo esclarecimento de critérios de validação concorrentes, evidenciando assim os processos através dos quais grande parte da população mundial foi historicamente privada da possibilidade de representar e transformar o mundo enquanto projeto próprio. Nisso reside a sociologia das emergências.

No que se refere ao método, para as epistemologias do Sul existem três questões básicas¹⁷¹: 1. Como produzir conhecimento científico que

¹⁷⁰ Sobre o conceito de fê perceptiva, ver Merleau-Ponty (1964a, p. 49).

¹⁷¹ Quando falo da questão do método, no singular, refiro-me à metodologia, ou seja, às questões teóricas e analíticas relativas a como a investigação deve ser efetuada no

possa ser usado nas lutas sociais em articulação com conhecimentos empíricos, práticos e artesanais; 2. Como promover o diálogo entre o conhecimento prático, empírico e artesanal e o conhecimento erudito e científico; 3. Como construir as ecologias de saberes constituídas por todos esses diferentes conhecimentos.

As duas primeiras questões estão intimamente relacionadas, uma vez que a construção da ecologia de saberes em contextos de resistência ou de luta implica sempre a “provocação” mútua de dois tipos de conhecimento diferentes. Esses dois conhecimentos põem-se mutuamente em questão em relação a aspectos como relevância e linguagem; a ecologia de saberes desenvolve-se segundo o ritmo dessas interpelações e do modo como, através da sua interação, surgem conhecimentos híbridos, conhecimentos com uma nova identidade, uma identidade própria. Essas interpelações não são simétricas nem fixas. Na fase inicial da construção das ecologias de saberes normalmente ocorrem duas situações típicas. Por um lado, o conhecimento científico tem, por via de regra, uma ideia exagerada da sua própria relevância e é muito pouco ou nada sensível à dificuldade que os participantes sem formação em ciência têm em perceber a sua linguagem.¹⁷² Por outro lado, o conhecimento artesanal normalmente exagera a sua própria capacidade analítica, transformando visões retrospectivas (aquilo que funcionou ou ocorreu no passado) em visões prospectivas (o presente como passado do futuro) e, desse modo, perdendo distância crítica relativamente às novas condições e exigências da luta presente aqui e agora.¹⁷³

que diz respeito ao seu próprio contexto e aos objetivos visados. Quando falo de métodos, no plural, refiro-me às técnicas de recolhimento de informação ou aos contextos concretos em que a cocriação de conhecimento tem lugar.

¹⁷² Na investigação que efetuei na década de 1990 sobre o orçamento participativo na cidade brasileira de Porto Alegre, fui testemunha da dificuldade sentida pelos engenheiros do município encarregados dos serviços de águas e saneamento no diálogo com os membros da comunidade sempre que estes, com o conhecimento artesanal obtido apenas por via da experiência de serem todos os anos obrigados a sofrer os efeitos das cheias, ousavam desafiar as suas opiniões “científicas”. Ver Santos (2002b, p. 376-465).

¹⁷³ Na investigação que efetuei em 2008 sobre a Assembleia Constituinte do Equador, tive a oportunidade de observar que alguns líderes indígenas defendiam o seu conhecimento ancestral sobre o bem viver (*sumak kawsay* em quéchua, *buen vivir* em castelhano) sem realmente terem em conta as dificuldades inerentes a pôr em prática

O domínio relativo a cada um dos saberes em questão vai se alterando permanentemente de acordo com as vicissitudes das próprias lutas. Quando se fala de mobilização de conhecimentos em processos de luta, há de se ter em conta que é fácil cair-se numa falácia antropomórfica. É óbvio que os conhecimentos não se mobilizam por si mesmos; são mobilizados pelos diferentes grupos que integram a luta, dependendo o seu peso relativo de muitos fatores para além da respectiva pertinência cognitiva.¹⁷⁴ É igualmente importante lembrarmos que os cientistas sociais empenhados em lutas sociais não mobilizam apenas conhecimentos científicos (por vezes, nem sequer de forma predominante). Mobilizam da mesma forma conhecimentos artesanais que também dominam. Essa aptidão cognitiva dupla pode ser positiva, mas pode igualmente dar origem a mal-entendidos. É suscetível de ser mal-entendida quando, por exemplo, para reforçar a sua posição, o cientista social apresenta como científico aquilo que é um conhecimento artesanal, ou quando, com o fim de sublinhar a sua posição de pertencimento ao grupo em luta, apresenta como artesanal aquilo que é, de fato, conhecimento científico. Dada a importância da terceira questão — a que se refere à construção das ecologias de saberes — para as epistemologias do Sul, lhe será dada uma atenção mais detalhada na seção que se segue.

Os contextos das ecologias de saberes

Como tenho defendido, as ecologias de saberes não são um mero exercício intelectual de ócio; servem para fortalecer lutas sociais concretas contra a dominação. Por outras palavras, existem para aumentar a probabilidade de êxito. O conjunto concreto de conhecimentos originado pelas ecologias de saberes tem necessariamente de estar sempre em movimento — é aberto, poroso, incompleto, reversível. O conceito de “ecologias de

essas ideias no Equador contemporâneo (mais sobre esse tema no Capítulo 10). Ver Santos (2010c).

¹⁷⁴ No que se refere a lutas religiosas, o peso dos atores está, em geral, intimamente ligado ao conhecimento que mobilizam e à autoridade que invocam para o fazer. Nas lutas ecológicas ou na ajuda ao desenvolvimento efetuadas por ONGs internacionais, o conhecimento científico fica enredado nos interesses geopolíticos dos países dominantes.

saberes” implica interações dialógicas. Contudo, essas interações ocorrem apenas nos momentos e condições permitidos pelas lutas. Como referi anteriormente, ao analisar o conceito de luta, as lutas sociais nem sempre são organizadas; na realidade, muitas vezes não se distinguem da experiência de vida de quem se encontra envolvido na resistência em condições de precariedade extrema e tem de lutar para sobreviver. É necessário distinguir dois momentos diferentes da ação na luta: ação-enquanto-posição e ação-enquanto-movimento.¹⁷⁵

A *ação-enquanto-posição* é o momento em que se torna possível e necessário refletir sobre a luta em questão e avaliá-la: os seus êxitos e fracassos; os meios utilizados pelos grupos envolvidos na luta e por seus adversários; alterações verificadas nos contextos social, político e cultural em que a luta ocorre; a questão das alianças, linguagens e narrativas privilegiadas e seus respectivos resultados; lições a colher para o futuro, e assim por diante. Trata-se de um momento de reflexão que se usa para avaliar, planejar, posicionar, partilhar e organizar alianças. Tem, em geral, um tempo lento em comparação com o tempo da ação-enquanto-movimento. A *ação-enquanto-movimento* é o momento ativo real da luta, o conjunto de ações de defesa e ataque, reuniões e relatórios diários sobre a evolução da luta, com as suas surpresas e improvisações. O tempo dessa ação é, em geral, mais rápido do que o tempo da ação-enquanto-posição.

Seria demasiado simplista partir do princípio de que as ecologias de saberes são construídas em momentos de ação-enquanto-posição e postas em prática em momentos de ação-enquanto-movimento. De fato, os diálogos, as negociações e as traduções subjacentes às ecologias de saberes exigem condições mínimas para reflexão, convocação, reunião e preparação. Mas a verdade é que as lutas sociais resistem a planos grandiosos, revoltam-se contra a simplicidade, e as suas práticas muitas vezes avançam antes das teorias que supostamente lhes dão sentido. Apesar de os momentos de ação-enquanto-posição serem um tempo-espaco privilegiado para construção e avaliação das ecologias de

saberes, na realidade, estas continuam dinamicamente a construir-se e a desconstruir-se em ambos os momentos.

No entanto, a distinção entre *ação-enquanto-posição* e *ação-enquanto-movimento* é especialmente importante hoje em dia, devido à revolução das tecnologias de informação e comunicação e às novas possibilidades de solidariedade global que esta tornou possíveis. Essa revolução deu origem a uma profunda transformação no que se refere aos tempos-espacos das lutas. A qualquer momento de uma dada luta social, a ação-enquanto-posição pode ocorrer a quilômetros de distância do local físico da luta; por sua vez, a ação-enquanto-movimento pode situar-se em continentes diferentes.¹⁷⁶ A distinção entre ação-enquanto-posição e ação-enquanto-movimento é especialmente significativa no caso do conhecimento científico que integra as ecologias de saberes, uma vez que a produção de conhecimento científico depende de condições metodológicas cuja observância poderá ser incompatível com a ação-enquanto-movimento. A ciência pós-abissal pode ser utilizada em qualquer um dos momentos da luta, mas pode apenas ser produzida nos momentos de ação-enquanto-posição. O trabalho das epistemologias do Sul que visa recuperar e desencadear o potencial de construção de ecologias de saberes da ciência requer uma cultura que valorize os momentos de ação-enquanto-posição, e ainda as alianças com cientistas pós-abissais, quer estes pertençam ao grupo em luta quer sejam pessoas exteriores ao grupo ativamente solidárias com a luta.

No Capítulo 12, relato um caso concreto de ecologias de saberes no qual a ciência, regida pelas epistemologias do Sul, é simultaneamente produzida e utilizada em constante interação com outros conhecimentos: as oficinas da Universidade Popular dos Movimentos Sociais.

¹⁷⁵ Por exemplo, a Via Campesina e a Marcha Mundial das Mulheres são dois movimentos sociais transnacionais com experiência em ativar questões semelhantes simultaneamente e fazer pressão para que sejam incluídas na agenda política de diferentes países. O trabalho de preparação para as reuniões do Fórum Social Mundial é outro bom exemplo tanto de ação-enquanto-posição como de ação-enquanto-movimento em múltiplos espacos. Ver Santos (2005a; 2006b). Em 2013, fui coordenador, com alguns movimentos sociais brasileiros e moçambicanos, de uma oficina da Universidade Popular dos Movimentos Sociais, em Maputo, a fim de estabelecer diálogos multilocais sobre problemas como ocupação de terras, megaprojetos e agricultura industrial que afetam as vidas dos camponeses no Brasil e em Moçambique.

A questão metodológica do conhecimento artesanal nas ecologias de saberes em processos de luta

Como já afirmei, a criação de conhecimento artesanal, não sendo este um conhecimento separado, não levanta uma questão de método específica; é a dimensão cognitiva das práticas sociais de luta. Portanto, é apenas no contexto da construção das ecologias de saberes que algumas questões metodológicas específicas se colocam. A distinção entre os dois momentos de conhecimento em luta – ação-enquanto-posição e ação-enquanto-movimento – é menos relevante no caso de conhecimentos artesanais do que no caso de conhecimentos científicos. No entanto, como sugiro a seguir, existem muitos tipos de conhecimentos artesanais que não funcionam da mesma forma nos dois momentos.

Tratando-se muitas vezes de um tipo de conhecimento performativo, o conhecimento artesanal não pode ser avaliado sem referência a quem o formula e em que contexto o faz. Sendo muitas vezes um conhecimento coletivo ou comum, a sua mobilização individualizada depende sempre da autoridade e da eficácia de quem quer que o mobilize. Na verdade, não há realmente um conhecimento, e sim uma combinação conhecimento/conhecedor. Podemos identificar dois tipos de combinação: conhecimento-espelho e conhecimento-prisma.¹⁷⁷ O conhecimento-espelho é a combinação reconfortante que perspectiva o presente como ratificação do passado e o futuro como presente que ainda não aconteceu. É reconfortante na medida em que constrói a realidade da luta privilegiando respostas, certezas e confirmações. Além disso, normalmente homogeneiza os tempos e os espaços. Ao contrário deste, o conhecimento-prisma assume a incompletude do que já se conhece e constrói a realidade da luta como sendo altamente variada ou multifacetada, privilegiando assim a novidade, a ruptura e o questionamento. Habitualmente, destaca a diferenciação de tempos e espaços. Vê o presente como constituindo uma certa descontinuidade, talvez relativa, com o passado, e, portanto, como

algo que requer novos investimentos cognitivos expressos em dúvidas, perguntas e distância crítica relativamente ao conhecimento-espelho. Daí a sua natureza inquietante.

Uma vez integrado num contexto de luta, o conhecimento artesanal sofre alterações. A ecologia de saberes equivale a um trabalho cognitivo de composição que privilegia o conhecimento-prisma. Constrói-se compondo novas configurações de conhecimento através da ligação, combinação e interpretação de diferentes tipos de conhecimentos, tanto científicos como artesanais. A composição surge através do diálogo e da argumentação entre os diferentes grupos interessados em convergir na mesma luta ou em articular lutas diferentes. A composição implica um aumento da heterogeneidade dos conhecimentos considerados, o que, por sua vez, poderá fazer aumentar a incerteza. Confrontado com a heterogeneidade e a incerteza, o conhecimento-espelho tem tendência para assumir uma atitude reativa em vez de uma atitude de cooperação. Os diferentes conhecimentos trazem consigo narrativas, linguagens e histórias diferentes; privilegiam desafios e ameaças diferentes, identificam inimigos diferentes e perspectivam diferentes futuros. Tudo isso equivale a um mundo de perguntas e incompletudes, que o conhecimento-espelho encara com dificuldade. Por outro lado, o conhecimento-prisma prospera com o aparecimento de novas realidades, perspectivas e desafios. Em momentos de ação-enquanto-movimento, o conhecimento-prisma adapta-se melhor aos requisitos das ecologias de saberes, contribuindo assim mais eficazmente para o êxito da luta.

A questão metodológica relativa à ciência pós-abissal

Como referido anteriormente, do ponto de vista das epistemologias do Sul, as questões metodológicas são especialmente relevantes no que se refere ao conhecimento científico pós-abissal. A ciência pós-abissal é uma ciência mestiça, produzida em diálogo com saberes artesanais, segundo uma lógica de incompletude mútua. A ciência pós-abissal é, por enquanto, algo a que se aspira, um programa de investigação que, se avaliado à luz do paradigma dominante (as epistemologias do Norte), é, sem dúvida, utópico. Os cientistas que nela apostam são alvo de uma dupla estigmatização: primeiro, porque não são “verdadeiros cientistas”

¹⁷⁷ Devo essa classificação à distinção entre sábios populares (detentores do que denomino conhecimento-espelho) e sábios filósofos (detentores do que denomino conhecimento-prisma) proposta por Orlaka (1990, p. 27-40).

aos olhos dos seus pares no contexto da academia; segundo, porque não são considerados “verdadeiros combatentes” pelos protagonistas das lutas sociais. A aposta dos cientistas é uma aposta exigente em termos profissionais, políticos e existenciais porque requer que assumam diferentes identificações, todas elas opostas entre si. Por outro lado, as lutas sociais não são centros de investigação social nem são bibliotecas (físicas ou virtuais), e o cientista sabe, enquanto cientista, que o seu estatuto nesse contexto é geralmente secundário ou, pelo menos, desprovido de quaisquer privilégios. Tendo, muito provavelmente, tido formação como cientista abissal (um superautor de um superconhecimento), o cientista tem de passar por um processo de autodesaprendizagem para ficar apto a participar eficazmente na luta em que se encontra envolvido. Por outro lado, o estatuto de um cientista pós-abissal integrado em comunidades e instituições científicas dominadas pelas epistemologias do Norte é, por via de regra, muito precário e vulnerável a muita hostilidade e marginalização. Quanto menor o pluralismo interno da ciência, maior a hostilidade e a marginalidade. Evidentemente, o cientista pós-abissal pode optar por abandonar a área epistémica e institucional dominante, mas tal gesto implica um custo pessoal muito significativo.¹⁷⁸ É por essa razão que ser-se cientista pós-abissal implica uma existência extremamente precária. Esse aspecto é desenvolvido no próximo capítulo.

¹⁷⁸ O custo mais óbvio tem a ver com a própria subsistência, a não ser que o rendimento particular do cientista lhe permita adotar a atitude de Schopenhauer, que optou por viver dos seus fundos pessoais a fim de fugir da ortodoxia filosófica da academia alemã, que ele considerava estar submetida ao flagelo dos “filosofastros” e de “Hegelerei”.

CAPÍTULO 7

Sobre as metodologias não-extrativistas

A Comuna de Oaxaca

Tenho defendido que a credibilidade e a utilidade das epistemologias do Sul dependem menos de sofisticadas elaborações teóricas do que das práticas dos grupos e movimentos sociais que vão dando testemunho delas nas suas lutas contra a dominação capitalista, colonialista e patriarcal. Entre milísimos outros exemplos, a luta do povo de Oaxaca em 2006 é um desses testemunhos, e nessa qualidade a refiro. Tomo a liberdade de citar as palavras de um dos participantes na luta, que é também um dos mais brilhantes intelectuais de retaguarda e proponentes das epistemologias do Sul na América Latina, Gustavo Esteva. O título da narrativa, *Cuando hasta las piedras se levantan*, é bastante eloquente:

De junho a outubro de 2006, não se via nenhum policial nas ruas de Oaxaca, uma cidade com 600.000 habitantes, nem sequer para orientar o trânsito. Como não podiam ir para os seus gabinetes, o governador e os funcionários da sua equipe reuniam-se em segredo em hotéis ou em casas particulares. A APPO [acrónimo castelhano de Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca] tinha organizado *sit-ins* permanentes em todos os edifícios públicos, estações de rádio, e estações televisivas públicas e privadas sob o seu controle. Quando o governador começou a enviar os seus capangas para lançarem ataques de guerrilha contra os *sit-ins* durante a noite, foram colocadas barricadas para resistir aos ataques. Todos os dias,

em cada caso. Assim sendo, arrisco afirmar que a característica geral mais crucial a ser atribuída aos conhecimentos que participam delas e delas surgem é a de estarem comprometidas com as lutas dos grupos sociais oprimidos.

Em quinto lugar, a celebração da diversidade e a busca de novas articulações cognitivas que tornem mais eficazes as lutas sociais requerem diálogos e interações de conhecimentos contra-hegemônicos, sejam eles científicos pós-abissais ou artesanais. Em vez da polarização ou do dogmatismo da oposição absoluta, tão frequente nas discussões acadêmicas, as epistemologias do Sul advogam a construção de pontes entre zonas de conforto e zonas de desconforto, entre os campos de dominação e de luta que nos são familiares e os que nos são estranhos. Como afirmou Angela Davis, “muitos virados de lado são pontes” (1974, p. 137). Essa posição não é específica das epistemologias do Sul. O que é específico delas é o fato de formarem pontes entre saberes originários de diferentes epistemologias, tanto saberes científicos como artesanais. Mas essa mesma posição é também crucial no âmbito mais restrito do conhecimento acadêmico, promovendo o reconhecimento de histórias interligadas.¹⁵⁶ É dessa forma que leio a proposta de Gurminder Bhabra (2007, 2014).¹⁵⁷ Segundo a autora,

as sociologias relacionadas [...] apontam para as conexões históricas geradas pelos processos de colonialismo, escravatura, expropriação e apropriação, anteriormente elididas na sociologia convencional que favorece entendimentos mais estreitos, bem como pelo uso de “conexões” como forma de recuperar essas histórias alternativas e, portanto, essas sociologias [...] Defendo que o passado e as suas

¹⁵⁶ Meneses tem razão ao afirmar que “continuamos muitas vezes a fazer as nossas interpretações a partir de um centro que ainda não foi ‘descolonizado’. Assim, é através dos olhos da Europa imperial que esses espaços africanos ainda são percebidos através de lentes epistemicamente coloniais. Por outro lado, enquanto desjeitamos (re)construir outras histórias e (re)apresentar-nos no debate de outras memórias, a situação que observamos reflete a dificuldade de construir outra grelha analítica que consiga distanciar-se das interpretações dominantes e permitir-nos a nós [africanos] introduzir as memórias de outros atores” (2011, p. 133).

¹⁵⁷ Na introdução ao número especial da revista *Sociology* por nós organizado, Gurminder Bhabra e eu próprio, como coautores, sublinhamos a complementaridade que se verifica nas nossas abordagens (BHAMBRA e SANTOS, 2017, p. 3-10).

formas sociológicas de falso reconhecimento continuam a restringir a nossa capacidade de imaginar futuros diferentes (2014, p. 3).¹⁵⁸

E, por último, a centralidade das lutas sociais contra a dominação leva as epistemologias do Sul a se ocuparem da crítica e da desconstrução do saber dominante do mesmo modo como se ocupam da construção de saberes alternativos e transformadores, tais como os saberes científicos pós-abissais. A descolonização do pensamento tem sido sobretudo desconstruída, devedora muitas vezes da desconstrução eurocêntrica de Foucault e de Derrida. As epistemologias do Sul propõem metodologias não-extrativistas, na base das quais se constrói o conhecimento científico pós-abissal. Assim, as epistemologias do Sul dialogam com duas posições que defenderam recentemente a emergência do Sul como centro de produção de conhecimento acadêmico. Refiro-me à proposta de Raewyn Connell de uma *Southern Theory* (teoria do Sul) e à de Jean e John Comaroff de uma *Theory from the South* (teoria vinda do Sul). Ambas definem o Sul primordialmente como sul geográfico, não como Sul epistêmico como propõem as epistemologias do Sul.

Segundo Connell, a teoria do Sul (2007) é uma constelação teórica descolonizadora, de grande variedade interna. Ao revelar os pressupostos geopolíticos da teoria social do Norte, começando a partir da experiência empírica e teórica das sociedades coloniais e pós-coloniais, formula novas propostas analíticas e teóricas. À luz da teoria do Sul, conceitos e realidades como classe, deficiência, trabalho, família e gestão passam a ser entendidos de modo diferente e permitem identificar novos problemas e novas abordagens de problemas já existentes. Do mesmo modo como defendo que as epistemologias do Sul não são a imagem invertida das epistemologias do Norte, Connell afirma: “Não podemos fazer frente a isso tratando a teoria do Sul como sendo um conjunto distinto de propostas, um paradigma alternativo a ser erigido em oposição aos conceitos hegemônicos. Não queremos um outro sistema de dominação intelectual” (2014, p. 218). Tal como Bhabra, o que Connell pretende é uma intervenção interna no âmbito das ciências sociais. Incluem-se os saberes artesanais na medida em que as inovações metodológicas

¹⁵⁸ Ver também a análise da revolução haitiana feita por Bhabra (no prelo).