



Percursos para as epistemologias do Sul

Os instrumentos principais das epistemologias do Sul são os seguintes: a linha abissal e os vários tipos de exclusão social que ela cria; a sociologia das ausências e a sociologia das emergências; a ecologia de saberes e a tradução intercultural; a artesanaria das práticas.

Exclusões abissais e não-abissais

Tenho defendido que a ciência moderna, em especial as ciências sociais modernas, incluindo as teorias críticas, nunca reconheceram a existência da linha abissal (SANTOS, 2010a, p. 31-83; 2014a, p. 118-134). As ciências sociais modernas conceberam a humanidade como um todo homogêneo que habita deste lado da linha e, portanto, como totalmente sujeita à tensão entre regulação e emancipação. Claro que a ciência moderna reconheceu a existência do colonialismo histórico, baseado na ocupação territorial estrangeira, mas não reconheceu o colonialismo enquanto forma de sociabilidade que é parte integrante da dominação capitalista e patriarcal e que, por isso, não terminou quando o colonialismo histórico chegou ao fim. A teoria crítica moderna (expressão da máxima consciência possível da modernidade ocidental) imaginou a humanidade como um dado e não como algo a que se aspira. Acreditava que toda a humanidade poderia ser emancipada através dos mesmos mecanismos e segundo os mesmos princípios, reivindicando direitos junto de instituições críveis baseadas

na ideia de igualdade formal perante a lei. No âmago dessa imaginação modernista existe a ideia de humanidade como totalidade construída com base num projeto comum: direitos humanos universais. Essa imaginação humanista, herdeira do humanismo renascentista, não conseguiu perceber que, uma vez combinado com o colonialismo, o capitalismo seria intrinsecamente incapaz de abdicar do conceito do sub-humano enquanto parte integrante da humanidade, ou seja, a ideia de que existem alguns grupos sociais cuja existência social não pode ser regida pela tensão entre regulação e emancipação, simplesmente porque não são completamente humanos. Na modernidade ocidental não há humanidade sem sub-humanidades. Na raiz da diferença epistemológica há uma diferença ontológica.

Nesse domínio, assim como em outros, Frantz Fanon é uma presença incontornável. São dele as mais eloquentes denúncias da linha abissal entre a metropolitana e a colonialidade e do tipo de exclusões que ela cria. É ele também que formula melhor do que ninguém a dimensão ontológica da linha abissal, a zona de não-ser que ela cria, a “coisa” em que é transformado o colonizado, o qual “se torna homem durante o mesmo processo pelo qual se sente livre” (1968, p. 377). Inspirando-se em Fanon, Maldonado-Torres propõe o conceito de colonialidade do ser como paralelo aos conceitos de colonialidade do poder e colonialidade do conhecimento. Segundo ele, “as relações coloniais de poder deixaram marcas profundas não só nas áreas da autoridade, sexualidade e economia, mas também no entendimento geral do ser” (2007, p. 242).

A invisibilidade e a desumanização são as expressões primárias da colonialidade do ser [...] A colonialidade do ser torna-se concreta sob a forma de sujeitos liminares, que marcam, por assim dizer, o limite do ser, ou seja, aquele ponto no qual o ser destrói o sentido e a prova até o ponto da desumanização. A colonialidade do ser produz a diferença colonial ontológica, apresentando uma série de características existenciais fundamentais e de realidades simbólicas (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 257).

A linha abissal é a ideia basilar que subjaz às epistemologias do Sul. Marca a divisão radical entre formas de sociabilidade metropolitana e formas de sociabilidade colonial que caracterizou o mundo ocidental

moderno desde o século XV. Essa divisão cria dois mundos de dominação, o metropolitano e o colonial, dois mundos que, mesmo sendo gêmeos, se apresentam como incomensuráveis. O mundo metropolitano é o mundo da equivalência e da reciprocidade entre “nós”, aqueles que são, tal como “nós”, integralmente humanos. Existem iniquidades sociais e de poder entre “nós” que são suscetíveis de criar tensões e exclusões; contudo, em caso algum põem em questão a “nossa” equivalência e a reciprocidade básicas. Por essa razão, tais exclusões são não-abissais. São geridas pela tensão entre a regulação social e a emancipação social, bem como pelos mecanismos criados pela modernidade ocidental para gerilas, tais como o Estado liberal, o Estado de direito, os direitos humanos e a democracia. A luta pela emancipação social é sempre uma luta contra exclusões sociais geradas pela forma atual de regulação social com o objetivo de substituí-la por uma forma de regulação social nova e menos excludente.

De igual modo, o mundo colonial, o mundo da sociabilidade colonial, é o mundo do “eles”, aqueles relativamente aos quais é imaginável a existência de qualquer equivalência ou reciprocidade; uma vez que não são totalmente humanos. Paradoxalmente, a exclusão é ao mesmo tempo abissal e inexistente, já que é imaginável que possam alguma vez vir a ser incluídos. Estrão do outro lado da linha abissal. As relações entre “nós” e “eles” não podem ser geridas pela tensão entre regulação social e emancipação social, como acontece deste lado da linha, no mundo metropolitano, nem pelos mecanismos a ele relacionados. Esses mecanismos – por exemplo, o Estado liberal, o Estado de direito, os direitos humanos e a democracia – podem ser invocados, mas apenas como uma forma de logro. Do outro lado da linha as exclusões são abissais e a sua gestão ocorre através da dinâmica de apropriação e violência: a apropriação das vidas e dos recursos é quase sempre violenta, e a violência visa, direta ou indiretamente, à apropriação. Os mecanismos envolvidos evoluíram no tempo, mas mantêm-se estruturalmente semelhantes aos do colonialismo histórico, nomeadamente, aqueles que envolvem regulação violenta sem a contrapartida da emancipação. São eles o Estado colonial e neocolonial, o *apartheid*, o trabalho forçado e o trabalho escravo, a eliminação extrajudicial, a tortura, a guerra permanente, a acumulação primitiva de capital, os campos de

internamento para refugiados; a dtronificação do conflito militar, a violência de massas, o racismo, a violência doméstica e o feminicídio. A luta contra a apropriação e a violência é a luta pela completa libertação da regulação social colonial. Ao contrário da luta pela emancipação social no lado metropolitano da linha abissal, a luta pela libertação não visa a uma forma melhor e mais inclusiva de regulação colonial. Visa sim a sua eliminação. A prioridade epistemológica dada pelas epistemologias do Sul às exclusões abissais e às lutas contra elas deve-se ao fato de o epistemicídio causado pelas ciências modernas eurocêntricas ter sido muitíssimo mais devastador no outro lado da linha abissal, com a conversão da apropriação e da violência coloniais na forma colonial de regulação social.

As teorias críticas modernas reconheceram os diferentes graus de exclusão, mas recusaram-se a considerar qualitativamente diferentes tipos de exclusão, não demonstrando ter qualquer consciência da linha abissal. Isso não quer dizer que as exclusões não-abissais e as lutas contra elas não sejam igualmente importantes. É claro que são, nem que seja pelo fato de que a luta global contra a dominação moderna não terá êxito se não tiver também como objeto as exclusões não-abissais. Se as epistemologias do Sul não concedem qualquer privilégio epistemológico às exclusões não-abissais é apenas porque estas já foram objeto de muito investimento cognitivo, e ainda porque as lutas dos últimos quinhentos anos contra essas exclusões tiveram muito mais visibilidade em termos políticos. Do ponto de vista das epistemologias do Sul, as exclusões não-abissais e as lutas contra elas ganham uma nova centralidade uma vez reconhecida a existência da linha abissal. A agenda política dos grupos que lutam contra a dominação capitalista, colonial e patriarcal deve, por isso, aceitar como princípio orientador a ideia de que as exclusões abissais e não-abissais funcionam em articulação e que a luta pela libertação só será bem-sucedida se as várias lutas contra os vários tipos de exclusões forem devidamente articuladas.

Para tornar mais claro o que acabei de afirmar, proponho uma incursão na experiência concreta de exclusão abissal e não-abissal. Na sequência do fim do colonialismo histórico, a linha abissal mantém-se sob a forma de colonialismo de poder, de conhecimento, de ser, e continua a separar a

sociabilidade metropolitana da sociabilidade colonial.¹⁸ Esses dois mundos, apesar de radicalmente diferentes, coexistem nas nossas sociedades “pós-coloniais”, tanto no norte global geográfico quanto no sul global geográfico. Alguns grupos sociais experienciam a linha abissal ao cruzarem os dois mundos na sua vida cotidiana. Apresento a seguir três exemplos hipotéticos, mas demasiado reais para serem apenas produtos da imaginação sociológica.

Primeiro exemplo: numa sociedade predominantemente branca e com preconceito racial, um jovem negro que estuda numa escola secundária vive no mundo da sociabilidade metropolitana. Pode considerar-se excluído, quer porque os colegas por vezes o evitam ou porque o plano de estudo contém matérias que são insultuosas para a cultura ou a história dos povos afrodescendentes. No entanto, tais exclusões não são abissais, pois ele faz parte da mesma comunidade estudantil e, pelo menos em teoria, tem ao seu dispor mecanismos para argumentar contra tais discriminações. Entretanto, quando esse jovem, de regresso à casa, é interceptado pela polícia visivelmente apenas porque é negro (*ethnic profiling*) e é violentamente espancado, está cruzando, nesse momento, a linha abissal e passando do mundo da sociabilidade metropolitana para o mundo da sociabilidade colonial. A partir daí a exclusão é abissal e qualquer invocação de direitos não é mais que uma cruel fachada.

Segundo exemplo: numa sociedade de maioria cristã e com forte preconceito islamofóbico, um operário imigrante documentado e com contrato de trabalho habita o mundo da sociabilidade metropolitana. Pode sentir-se excluído porque o colega a seu lado, não imigrante, recebe um salário superior apesar de desempenhar as mesmas funções. Tal como no caso anterior e por razões semelhantes, essa discriminação configura uma exclusão não-abissal. No entanto, quando ele é agredido física

¹⁸ Não obstante o fato de ainda existirem colônias. Anibal Quijano cunhou o termo “colonialidade” para designar formas de colonialismo que sobreviveram ao fim do colonialismo histórico. Embora por vezes tenha utilizado esse termo, prefiro “colonialismo”, uma vez que não há razão para reduzir o capitalismo a um tipo específico de colonialismo, ou seja, ao colonialismo histórico baseado na ocupação territorial por poderes estrangeiros (ver Capítulo 6). Embora o colonialismo tenha mudado dramaticamente desde os séculos XVI ou XVII, continuamos a designar como capitalismo um modo de dominação baseado na exploração da força de trabalho e da natureza.

ou psicologicamente na rua apenas por ser muçulmano e considerado amigo de terroristas, está, nesse momento, cruzando a linha abissal e transitando do mundo da sociabilidade metropolitana para o mundo da sociabilidade colonial. A partir daí a exclusão é radical porque incide no que ele é, e não no ele faz ou diz.

Terceiro exemplo: numa sociedade com forte preconceito sexista, uma mulher empregada na economia formal habita o mundo de sociabilidade metropolitana. É vítima de uma exclusão não-abissal na medida em que, em contravenção com a lei laboral, os trabalhadores do sexo masculino ganham um salário superior para realizarem o mesmo ofício. Porém, quando ela, a caminho de casa, é vítima de um *gang rape* ou ameaçada de morte por ser mulher (feminicídio), está, nesse momento, cruzando a linha abissal e transitando do mundo da sociabilidade metropolitana para o mundo da sociabilidade colonial.

A diferença crucial entre exclusão abissal e não-abissal reside no fato de a primeira assentar na ideia de que a vítima, ou o alvo, sofre de uma *capitis diminutio* ontológica por não ser toralmente humana, por ser um tipo de ser humano fatalmente degradado. Considera-se por isso inaceitável ou mesmo inimaginável que a mesma vítima, ou alvo, possa ser tratada como um ser humano como “nós”. Por consequência, a resistência contra a exclusão abissal engloba uma dimensão ontológica. É necessariamente um modo de re-existência. Enquanto as três formas de dominação moderna (capitalismo, colonialismo e patriarcalado) vigorarem e funcionarem *in tandem*, grandes grupos sociais viverão, de forma sistemática, embora de modos diversos conforme as diferentes sociedades e contextos, esse fatal atravessar da linha abissal. A dominação moderna é um modo global de articulação das exclusões abissais e não-abissais, uma articulação que é, por um lado, desigual, uma vez que varia conforme as sociedades e os contextos, e, por outro, ao nível global, combinada. Na sequência do colonialismo histórico, o caráter impreciso da linha abissal e a consequente dificuldade de reconhecer os dois tipos de exclusão devem-se ao fato de a ideologia da metropolitanidade, bem como toda a aparelhagem jurídica e política que a acompanha, pairar sobre o mundo da sociabilidade colonial como o fantasma de um paraíso prometido, mas ainda não perdido. O fim do colonialismo criou a ilusão de que a independência política

das ex-colônias europeias implicava uma forte autodeterminação. Desde então em diante, todas as exclusões passaram a ser consideradas não-abissais; em consequência, as únicas lutas consideradas legítimas eram as que tinham como objetivo eliminar ou reduzir as exclusões não-abissais. Essa poderosa ilusão contribuiu para legitimar lutas que, apesar de atenuarem as exclusões não-abissais, agravaram as exclusões abissais. Durante todo o século XX, as lutas dos trabalhadores europeus lograram importantes vitórias, que implicaram um compromisso entre democracia e capitalismo conhecido como o Estado-providência europeu e a social-democracia; contudo, essas vitórias foram obtidas, pelo menos em parte, através da intensificação da apropriação violenta de recursos humanos e naturais nas colônias e neocolônias, ou seja, à custa do agravamento das exclusões abissais.¹⁹

Consequência da invisibilidade e da confusão relativa a diferentes tipos de exclusão é o fato de os grupos sociais que são vítimas de exclusão abissal terem a tentação de recorrer, nas suas lutas, aos meios e mecanismos próprios das lutas contra a exclusão não-abissal. O atual modelo de “ajuda ao desenvolvimento” exemplifica bem a forma como uma exclusão abissal pode ser disfarçada (e agravada) ao ser tratada como

¹⁹ Os críticos do colonialismo europeu desde muito cedo chamaram a atenção para esse fato. Fanon estava particularmente consciente disso e cita Marcel Péguy (1960) com aprovação: “Distinguir radicalmente a edificação do socialismo na Europa das ‘ligações’ com o Terceiro Mundo” (como se com este só tivéssemos relações de exterioridade) é, conscientemente ou não, dar o passo para a arrumação da herança colonial à margem da libertação dos países subdesenvolvidos, é querer construir um socialismo de luxo sobre os frutos da rapina imperial – como se, no interior de uma quadilha, se fosse reparar mais ou menos equitativamente o saque, só com o inconveniente de ter que distribuir um pouco dele aos pobres sob a forma de boas obras, esquecendo que eles é que foram roubados” (FANON, 1968, p. 103). Alguns anos antes, em 1958, Fanon já tinha denunciado a ambivalência da classe trabalhadora metropolitana e dos seus líderes face ao anticolonialismo, luta nacionalista: “No decurso das diferentes guerras de libertação nacional que se sucederam durante estes últimos vinte anos, não foi raro verificar-se uma certa tonalidade hostil, até mesmo de ódio, por parte do operário colonialista relativamente ao colonizado. É que o recuo do imperialismo e a reconversão das estruturas subdesenvolvidas específicas do Estado colonial são acompanhados no imediato de crises económicas que os operários do país colonialista são os primeiros a sentir” (FANON, 1967b, p. 144-145). Escrevendo em 1965, Kwame Nkrumah apresenta a análise mais lúcida do modo como o compromisso entre o capital e o trabalho no mundo desenvolvido foi possibilitado pela impiedosa exploração das colônias.

se fosse não-abissal. A persistência da linha abissal invisível e a dificuldade em destrinçar exclusões abissais e não-abissais tornam ainda mais difíceis as lutas contra a dominação. No entanto, do ponto de vista das epistemologias do Sul, a libertação tem como premissa a construção de alianças entre grupos abissalmente excluídos e grupos não-abissalmente excluídos, articulando assim lutas contra exclusões abissais e lutas contra exclusões não-abissais. Sem essa articulação, as exclusões não-abissais, quando olhadas a partir do outro lado da linha abissal (do lado colonial), tomam a aparência crível de formas privilegiadas de inclusão social. Do mesmo modo, as exclusões abissais, quando olhadas a partir deste lado da linha abissal (do lado metropolitano), são consideradas como sendo uma fatalidade, ou um mal autoinfligido, ou a ordem natural das coisas. Por essa razão, os grupos sociais excluídos abissalmente têm sido frequentemente forçados a usar em suas lutas dispositivos apenas adequados para lutar contra exclusões não-abissais. Não surpreende, assim, que a frustração tenha sido grande.

As alianças e as articulações são uma tarefa histórica de grande exigência não só porque diferentes lutas mobilizam diferentes grupos sociais e requerem diferentes meios de luta, mas também porque a separação entre lutas contra exclusões abissais e lutas contra exclusões não-abissais se sobrepõe à separação entre lutas que se consideram ser primordialmente contra o capitalismo, ou contra o colonialismo, ou contra o patriarcado. Tal separação dá origem a tipos contraditórios de hierarquias entre lutas e entre as subjetividades coletivas que as empreendem. Assim, uma luta concebida como sendo contra o capitalismo pode ser considerada bem-sucedida na medida em que enfraquece uma luta que se concebe a si própria como sendo contra o colonialismo ou contra o patriarcado. O contrário é também possível. Evidentemente, existem diferenças entre tipos de lutas, mas essas diferenças deveriam ser mobilizadas de forma a potencializar o seu efeito cumulativo e não para justificar boicotes recíprocos. Infelizmente, o boicote recíproco é aquilo que tem acontecido com mais frequência.

As dificuldades em estabelecer alianças não podem ser atribuídas apenas à miopia dos líderes sociais ou às diferentes histórias e contextos de luta. Entre as exclusões abissais e não-abissais há uma diferença estrutural que se repercute nas lutas contra elas. Ao contrário das lutas

contra as exclusões não-abissais (que são pela transformação dos termos da lógica regulação/emancipação), as lutas contra as exclusões abissais implicam uma interrupção radical da lógica da apropriação/violência. Essa interrupção implica uma ruptura, uma descontinuidade. A necessidade da violência descolonizadora em Fanon deve ser interpretada como expressão da interrupção sem a qual a linha abissal, mesmo que se desloque, continua a dividir as sociedades em dois mundos de socialidade, o mundo da metropolitanidade e o mundo da colonialidade. A interrupção tanto pode estar presente na violência física ou luta armada como no boicote e na não-cooperação (esse ponto é desenvolvido mais adiante). O reconhecimento da linha abissal obriga a lembrar que as alianças entre as lutas contra os diferentes tipos de exclusão não podem ser construídas como se todas as exclusões fossem do mesmo tipo. O pensamento crítico eurocêntrico foi construído sobre uma miragem, a de que todas as exclusões eram não-abissais. Por mais veementes que sejam as proclamações contra a teoria política liberal, pensar que as lutas contra a dominação podem ser conduzidas como se todas as exclusões fossem não-abissais é um preconceito liberal.

A sociologia das ausências e a sociologia das emergências

Esses dois instrumentos baseiam-se na distinção entre exclusões abissais e não-abissais e ainda nos diferentes modos como o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado se articulam para gerar aglomerados específicos de dominação. A sociologia das ausências é a cartografia da linha abissal.²⁰ Identifica as formas e os meios pelos quais a linha abissal produz a não-existência, a invisibilidade radical e a irrelevância. O colonialismo histórico foi o estirador central no qual se desenhou a linha abissal, em que as exclusões não-abissais (as que acontecem no lado metropolitano da linha) se tornaram visíveis, enquanto as exclusões abissais (as que acontecem no lado colonial da linha) foram escondidas. Hoje, a sociologia das ausências é a pesquisa sobre os modos como o colonialismo,

²⁰ Em Santos (2006a, p. 93-119), explico o uso metafórico do termo "sociologia" nesse contexto.

sob a forma de colonialismo de poder, de conhecimento e de ser, funciona em conjunto com o capitalismo e o patriarcado a fim de produzir exclusões abissais, ou seja, a fim de tornar certos grupos de pessoas e formas de vida social não-existentes, invisíveis, radicalmente inferiores ou radicalmente perigosos, em suma, descartáveis ou ameaçadores. Essa pesquisa concentra-se nas cinco monoculturas que têm caracterizado o conhecimento eurocêntrico moderno: a monocultura do conhecimento válido, a monocultura do tempo linear, a monocultura da classificação social, a monocultura da superioridade do universal e do global e a monocultura da produtividade (SANTOS, 2006a, p. 97-114; 2014a, p. 172-175). Tais monoculturas foram responsáveis pela produção maciça de ausências nas sociedades modernas, a ausência (invisibilidade, irrelevância) de grupos sociais e de modos de vida social respectivamente rotulados de ignorantes, primitivos, inferiores, locais ou improdutivos. Esses rótulos foram atribuídos com diferentes graus de intensidade. O grau de intensidade máximo gerou exclusões abissais e, logo, ausências.

A pesquisa efetuada pela sociologia das ausências não pode ter êxito a menos que o sociólogo das ausências se torne um sociólogo ausente – e ausente num duplo sentido. Por um lado, sob o ponto de vista sociológico acadêmico, o que não existe (porque ausente) pode apenas ser resgatado enquanto realidade passada ou enquanto artefato da imaginação utópica ou distópica – nunca como uma realidade social efetivamente existente. Por outro lado, a pesquisa deve ser efetuada à revelia da disciplina da sociologia, quer dizer, deve ser efetuada de modo a contradizer o treinamento ou formação, as teorias e as metodologias que conformam a disciplina da sociologia acadêmica, seja ela convencional ou crítica. A sociologia das ausências é uma sociologia transgressora numa aceção muito radical.

Há de se considerar três momentos na sua aplicação. O primeiro é uma crítica sistemática, aprofundada e rigorosa do conhecimento científico social produzido com o objetivo de estabelecer a hegemonia das cinco monoculturas referidas em todo o período moderno e em especial desde o final do século XIX. Essa crítica é importante na medida em que, ao revelar o pluralismo interno da ciência social moderna, contribui para desmonumentalizar as monoculturas eurocêntricas. Além disso, põe em causa as concepções simplistas e reducionistas da modernidade

ocidental que proliferam na maior parte das abordagens académicas descoloniais (ver Capítulo 6), o que, a meu ver, corrobora paradoxalmente a superioridade das epistemologias do Norte. No entanto, para não ficar refém das epistemologias do Norte, a sociologia das ausências tem de ir além do pensamento crítico eurocêntrico. Daí que o segundo momento consista em reconhecer e dialogar com outros saberes que oferecem entendimentos da vida social e da transformação social alternativos às monoculturas ocidentalo-cêntricas do conhecimento válido, do tempo linear, da classificação social, da superioridade do universal e do global e da produtividade. Em vez de uma crítica interna à modernidade ocidental, fazem uma crítica externa. A produção de ausências torna-se muito mais evidente quando os alicerces epistemológicos das monoculturas são contextualizados e provincializados para além dos limites da crítica interna. O terceiro momento é o do contexto pragmático em que os dois outros momentos se desenrolam. A sociologia das ausências não é um empreendimento intelectual motivado pela curiosidade cognitiva e sim, primordialmente, um recurso para as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, devendo ser aplicada tendo em conta lutas específicas. O contexto da luta – os objetivos e grupos sociais específicos em causa – proporciona dimensões não cognitivas que condicionam os modos como os grupos sociais e os conhecimentos ausentes se tornam presentes. Nos capítulos 6, 7, 8 e 9, em que se abordam as orientações metodológicas, discutirei a autonomia relativa da pesquisa levada a cabo pela sociologia das ausências.

Consideradas a partir do ponto de vista das epistemologias do Norte, tanto a sociologia das ausências como a sociologia das emergências (ver adiante) parecem implicar um suicídio sacrificial na medida em que as indagações que acarretam são obrigatoriamente efetuadas em contrarrente relativamente à formação, às teorias e às metodologias instituídas pela ciência social académica. Para melhor percebermos a natureza de um tal suicídio poderemos compará-lo com a autorreflexividade proposta por Pierre Bourdieu. Bourdieu é, sem sombra de dúvida, o sociólogo do século XX que mais vigorosamente se manifestou contra o cientismo ingênuo dos cientistas sociais. Defendeu que a sociologia e a história do conhecimento sociológico eram instrumentos-chave para entender tanto a sociedade como os limites do conhecimento científico sobre ela.

Por um lado, o conhecimento científico social inventou muito daquilo que descreveu como existente; tal invenção integrou a realidade social ao ser incorporada nos comportamentos das pessoas e no modo como percebiam a vida social. Por outro lado, a ciência social vigente cria uma falsa transparência que impede investigação adicional e inovadora. A ciência vigente constitui sempre um obstáculo à ciência emergente. Daí Bourdieu ter concluído que se “deve praticar uma ciência – e, em especial, a sociologia – tanto à *revelia da* nossa formação científica como em *concordância com* a nossa formação científica” (BOURDIEU, 1990, p. 178, grifos do autor).

Bourdieu ilustra de forma brilhante as possibilidades, mas também, em oposição ao seu próprio pensamento, as limitações do tipo de sociologia das ausências que pode ser realizada no contexto das epistemologias do Norte. Para começar, parte do princípio de que as limitações do conhecimento prévio sobre a sociedade podem ser ultrapassadas por um novo e melhor conhecimento científico. Isso explica a razão pela qual, na opinião do autor, apenas aqueles que dominam a ciência estabelecida conseguem ser verdadeiramente inovadores. Não existe espaço em Bourdieu para as limitações epistemológicas do conhecimento científico moderno, as limitações que, por serem intrínsecas às epistemologias do Norte, não são ultrapassáveis através de novas pesquisas baseadas no mesmo tipo de conhecimento. Segundo Bourdieu, um exigente exercício de autorreflexividade não pode deixar de reforçar a crença na monocultura do conhecimento válido proposta pelas epistemologias do Norte. Não há espaço para que se considerem outros saberes capazes de corrigir ou ultrapassar as falhas ou os fracassos do conhecimento científico anterior ou de lidar com outros conjuntos de questões. Por esse motivo, em vez de se tornar um douto ignorante,²¹ o sociólogo autorreflexivo é um conhecedor com uma autoconfiança arrogante. Sabe que a indagação dos limites não é uma indagação sem limites, mas acredita que não vale a pena considerar o que não é abordável pela ciência moderna. Além disso, a autorreflexividade é um exercício intelectual autônomo, o qual, para ser efetivamente eficazmente, deve reforçar a distância do cientista relativamente ao seu objeto de investigação, incluindo o seu

conhecimento sociológico prévio. Nos antípodas dessa situação, quem pratica a sociologia das ausências proposta pelas epistemologias do Sul, quer seja um sujeito individual, quer seja um sujeito coletivo, para além de lidar com outros saberes, o faz no âmbito de uma luta social e política que é importante precisamente por não se tratar de uma mera competição intelectual consigo mesmo (a autorreflexividade) ou com outros (a rivalidade acadêmica entre escolas de pensamento).

Os alertas epistemológicos já referidos relativamente à sociologia das ausências são totalmente aplicáveis à sociologia das emergências, pelas mesmas razões. A sociologia das emergências implica a valorização simbólica, analítica e política de formas de ser e de saberes que a sociologia das ausências revela estarem presentes no outro lado da linha abissal. O objetivo primordial tanto da sociologia das ausências como da sociologia das emergências são as exclusões abissais e a resistência e as lutas a que dão origem. Contudo, enquanto a sociologia das ausências se dedica à negatividade dessas exclusões, no sentido em que sublinha e denuncia a supressão da realidade social gerada pelo tipo de conhecimento validado pelas epistemologias do Norte, a sociologia das emergências dedica-se à positividade dessas exclusões, considerando as vítimas de exclusão no processo de rejeição da condição de vítimas, tornando-se pessoas resistentes que praticam formas de ser e de conhecer na sua luta contra a dominação.²² Tornar possível a passagem da vitimização à resistência é, afinal, a tarefa política mais importante da sociologia das ausências: desnaturalizar e deslegitimar mecanismos específicos de opressão. A sociologia das emergências parte desse ponto e concentra-se em novas potencialidades e possibilidades para a transformação social anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal que surge no vasto domínio da experiência social antes descartada e agora recuperada. Com a resistência e a luta, surgem novas avaliações de condições e experiências concretas que ressignificam subjetividades individuais e coletivas. Essas novas características, que surgem sob a forma de práticas materiais ou simbólicas,

²¹ Em termos hegelianos, essa negatividade é dialética, a negação de uma negação, a identificação de realidades que foram tomadas ausentes, invisíveis ou completamente irrelevantes para que o capitalismo, o colonialismo e o patriarcalismo pudessem ser legitimados pela única forma válida de conhecimento como sendo as únicas realidades válidas.

²² Sobre o conceito de douta ignorância, ver Santos (2010b, p. 519–562).

afirmam-se sempre de modo holístico, artesanal e híbrido, reconhecendo assim a presença multidimensional da exclusão e da opressão. A sociologia das emergências avalia-as segundo premissas que ampliam o seu potencial simbólico e material. Daí a sua definição como emergências, como realidades embrionárias, como movimentos incipientes, tendências que apontam para uma luta bem-sucedida contra a dominação. Constituem aquilo que Ernst Bloch chama de o “ainda não”.²³ São os elementos básicos com que se constrói a política da esperança.

Enquanto a tarefa da sociologia das ausências é produzir um diagnóstico radical das relações sociais capitalistas, coloniais e patriarcais, a sociologia das emergências visa converter a paisagem de supressão que surge a partir desse diagnóstico num vasto campo de experiência social intensa, rica e inovadora. Aqui, as epistemologias do Sul encontram-se duplamente presentes. Por um lado, dão uma atenção epistemológica especial às experiências embrionárias, os “ainda não”, convidando o investimento social, político e analítico a alimentá-las da forma mais capacitadora. Por outro lado, constituem uma defesa epistemológica contra os falsos aliados que muitas vezes obrigam essas emergências a instalar-se em campos que separam as diversas dimensões da dominação moderna existentes: os campos do anticolonialismo, do anticolonialismo e do antipatriarcado. Com o *glamour* de que as divisões disciplinares e temáticas das ciências sociais europeias a reveste, essa instalação e separação é, em termos históricos, o instrumento mais violento e incapacitante que tem sido usado para enfraquecer as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. A “ONGuização” internacional da postura solidiedade para com as lutas constitui a versão mais simples desse processo de neutralização por meio de classificação ou rotulagem (essa questão é aprofundada adiante).²⁴ É assim que, por exemplo, as camponesas que lutam pela sua própria dignidade e pela dignidade das suas famílias, pelas economias locais e terras comunitárias e contra os

²³ Ver Santos (2014a, p. 182-183).

²⁴ “ONGuização” refere-se a uma forma de organização da sociedade civil, nacional e internacional, baseada em organizações não governamentais ligadas a intervenções temáticas específicas (mulheres, meio ambiente, cooperação internacional, direitos humanos e outras). Supostamente, essas ONGs têm autonomia relativamente ao Estado, seja aquele que as acolhe, seja aquele em que foram criadas. Ver Roy (2014).

preconceitos patriarcais das suas culturas e religiões são levadas a assumir uma identidade específica – a de feministas – apesar de serem igualmente camponesas, lutadoras pela defesa da terra comunitária e empresárias não-capitalistas. Trata-se, obviamente, de mulheres, e a maioria considera-se feminista, mas são, para além de tudo isso, protagonistas (ou vítimas) de muitas outras agendas locais, nacionais e transnacionais – económicas, políticas, religiosas – que permanecem fora do sistema de rótulos identitários, sendo, por essa razão, negligenciadas ou invisibilizadas. Do mesmo modo, as comunidades negras da América Latina vêm os seus jogos e as suas danças seculares protegidos sob o estatuto de património mundial intangível, enquanto as suas comunidades continuam a ser negligenciadas, assoladas pela violência, apanhadas na materialidade da exclusão social, da vida precária, da falta de acesso à saúde e à educação, e correm muitas vezes o risco de serem expulsas das suas terras por falta de documentos de propriedade “adequados”.

Distingo três tipos de emergências: *ruínas-sementes, apropriações contra-hegemónicas e zonas libertadas*. As *ruínas-sementes* são um presente ausente, simultaneamente memória e alternativa de futuro. Representam tudo o que os grupos sociais reconhecem como concepções, filosofias e práticas originais e autênticas que, apesar de historicamente derrotadas pelo capitalismo e colonialismo modernos, continuam vivas não só na memória como nos instintos do cotidiano alienado, e são fonte de dignidade e de esperança num futuro pós-capitalista e pós-colonial. Como em todas as ruínas, há um elemento de nostalgia por um passado anterior ao sofrimento injusto e à destruição causados pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado reconfigurado por ambos. Mas essa nostalgia é vivida de modo antinostálgico, como orientação para um futuro que escapa ao colapso das alternativas eurocéntricas precisamente porque sempre se manteve externo a tais alternativas. Pode consistir na invocação de um mundo pré-moderno, mas o modo como é invocado é moderno, representa a aspiração de uma modernidade outra. Eramos perante ruínas que são vivas, não porque sejam “visitadas” por vivos, mas porque são vividas por vivos na sua prática de resistência e de luta por um futuro alternativo. Por isso, são simultaneamente ruínas e sementes. Representam o paradoxo existencial de todos os grupos sociais que foram vítimas da cartografia do pensamento abissal moderno ao serem “localizados” no outro lado da

linha abissal, no lado da sociabilidade colonial. Para responder à questão “*Podemos construir um espaço comum alargado na base do reconhecimento da alteridade?*”, necessitamos de conceitos não-eurocêntricos como os mencionados na Introdução – tais como *ubuntu*, *sumak kawsay* e *paichamama*. Voltaremos a esse tema nos capítulos seguintes.

Tal como são concebidas pelas epistemologias do Sul, as ruínas sementes estão nos antípodas da atração nostálgica pelas ruínas que é própria da modernidade ocidental desde o século XVIII e que continua presente nos nossos dias. Escrevendo em 2006, Andreas Huyssen chama a atenção para o fato de

nos últimos quinze anos [ser surgido] uma estranha obsessão por ruínas nos países transatlânticos do Norte, que fazia parte de um discurso muito mais amplo sobre memória e trauma, genocídio e guerra. Essa obsessão contemporânea por ruínas esconde uma nostalgia de uma época anterior que ainda não tinha perdido a capacidade de imaginar futuros outros. O que está em causa é uma nostalgia da modernidade que tem dificuldade em assumir-se após haver reconhecido as catástrofes do século XX e as feridas causadas pela colonização interior e exterior que permanecem (HUYSSSEN, 2006, p. 7).

E mais adiante especifica que tal imaginação das ruínas, ao opor-se ao otimismo do pensamento iluminista, “continua consciente do lado negro da modernidade, que Diderot descreveu como as inevitáveis ‘devastações do tempo’, visíveis nas ruínas” (HUYSSSEN, 2006, p. 13).²⁵ Enquanto para o mundo colonizador a nostalgia das ruínas é a memória perturbadora da “face obscura da modernidade”, para o mundo colonizado é simultaneamente a memória perturbadora de uma destruição e o sinal auspicioso de que a destruição não foi total e de que o que pode ser resgatado como energia de resistência aqui e agora é a vocação original e única para um futuro alternativo.

As *apropriações contra-hegemônicas* constituem outro tipo de emergência. Trata-se de conceitos, filosofias e práticas desenvolvidos pelos grupos sociais dominantes para reproduzir a dominação moderna de que os

²⁵ Sobre o tema das ruínas, ver, entre outros, Apel (2015); Dawdy (2010, p. 761–793); Hui (2016) e Zucker (1961, p. 119–130).

grupos sociais oprimidos se apropriam, ressignificando-os, refundando-os, subvertendo-os, transformando-os criativa e seletivamente de modo a convertê-los em instrumentos de luta contra a dominação. Entre tais apropriações cito, a título de exemplo, o direito, os direitos humanos, a democracia e a Constituição. Na minha investigação anterior sobre a sociologia crítica do direito tratei dessas apropriações com grande detalhe,²⁶ sendo abordado especificamente duas questões: “pode o direito ser emancipatório?” e “existe um constitucionalismo transformador?”.²⁷ Voltarei a esse tema mais adiante.²⁸

O terceiro tipo de emergência são as *zonas libertadas*. Trata-se de espaços que se organizam com base em princípios e regras radicalmente opostas às que imperam nas sociedades capitalistas, colonialistas e patriarcais. As *zonas libertadas* são comunidades consensuais baseadas na participação de todos os seus membros. Possuem uma natureza formativa, prefigurativa e educativa. Consideram-se utopias realistas, ou melhor, heterotopias.²⁹ O seu objetivo é criar, aqui e agora, um tipo diferente de sociedade, uma sociedade liberta das formas de dominação que prevalecem no presente. Podem surgir no contexto de processos de luta mais amplos ou ser resultado de iniciativas isoladas concebidas para restar formas alternativas de construção de comunidade. Essas alternativas podem ser vividas ou segundo uma lógica de confrontação ou segundo uma lógica de existência paralela. Vistas de fora, as zonas libertadas parecem juntar experiência social e experimentação social. Daí a dimensão educativa que as caracteriza: concebem-se a si mesmas como processos de autoeducação. Existem atualmente muitas zonas libertadas, em áreas tanto rurais como urbanas, sendo a maioria delas de pequenas dimensões, algumas de duração significativa, outras relativamente efêmeras.

²⁶ Para uma perspectiva sintética da minha abordagem e uma reflexão sobre ela, ver Twining (2000, p. 194–243) e Santos (2015c, p. 115–142; 2016, p. 343–374).

²⁷ “Pode o direito ser emancipatório?” é o título da introdução do meu livro *As bifurcações da ordem* (SANTOS, 2016, p. 17–114). Sobre o constitucionalismo transformador, ver Santos (2010b).

²⁸ Em alguns dos meus trabalhos anteriores analiso mais detalhadamente várias concepções contra-hegemônicas de direitos humanos. Ver Santos (2005b, p. 1–26; 2006a, p. 433–470; 2007c, p. 3–40; 2013, p. 15–30) e Santos e Martins (2019).

²⁹ Inspirando-me em Foucault, abordo as heterotopias em Santos (1995, p. 479–482).

As comunidades neozapatistas da Sierra Lacandona, no sul do México, que ficaram mundialmente famosas a partir de 1994, podem ser consideradas zonas libertadas, constituindo assim um vasto campo de pesquisa para a sociologia das emergências.³⁰ O Movimento dos Indignados, que ocorreu após 2011, deu por vezes origem à constituição de zonas libertadas, algumas das quais subsistiram como formas de vida cooperativa e associativa muito depois de o movimento ter terminado.³¹ Rojava, nas regiões autônomas do Curdistão sírio, pode também ser considerada uma zona libertada organizada com base em princípios anarquistas, autonomistas, antiautoritários e feministas (Dirlik *et al.*, 2016).

A grande maioria das zonas libertadas, em especial as que são compostas por jovens urbanos, tem origem num sentimento de impaciência histórica.³² Cansados de esperar por uma sociedade mais justa, há pequenos grupos que se organizam para viver de forma experimental, ou seja, para viverem hoje o futuro que ambicionam, porque não querem esperar mais tempo. Nisso reside o seu caráter prefigurativo. Quando não se trata de meros atos de diletantismo social, por outras palavras, quando são genuínas e implicam riscos e custos, essas zonas libertadas tornam-se especialmente prefigurativas e promovem a autoeducação. Numa época em que a ideologia do neoliberalismo proclama que o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado são a forma natural de viver, as zonas libertadas provam o contrário, mesmo se apenas nas áreas restritas em que ocorrem. A emergência reside na natureza performativa e prefigurativa da rebelião.

³⁰ A especificidade extraordinária da experiência neozapatista reside no fato de ela constituir uma zona libertada também ao nível epistemológico (ver capítulos 6 e 7). No Capítulo 7, apresento a comuna de Oaxaca em 2006 como exemplo do conceito de zona libertada.

³¹ Analisei esse movimento em Santos (2015b; 2015c, p. 115-142; 2016, p. 343-374).

³² Desde a década de 1970 vêm sendo postas em prática na Europa algumas iniciativas de vida social autônoma, supostamente isentas de dominação capitalista, colonialista e patriarcal, dos movimentos autonomistas italianos aos movimentos de *occupas* na Alemanha, Espanha, Holanda e Polónia aos movimentos dos centros sociais do Reino Unido. Ver Martínez (2007, p. 379-398); Hodgkinson e Chatterton (2006, p. 305-315); Polanska e Piotrowski (2015, p. 274-296). Essas iniciativas devem ser analisadas à luz de uma hermenêutica de suspeição, porque há muitas vezes uma discrepância entre o que os respectivos promotores afirmam e aquilo que praticam.

A ecologia de saberes e a tradução intercultural

A ecologia de saberes e a tradução intercultural são as ferramentas que convertem a diversidade de saberes tornada visível pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências num recurso capacitador que, ao possibilitar uma inteligibilidade ampliada de contextos de opressão e resistência, permite articulações mais abrangentes e mais profundas entre lutas que reúnem as várias dimensões ou tipos de dominação de modos diferentes. A ecologia de saberes compreende dois momentos. O primeiro consiste na identificação dos principais conjuntos de conhecimentos que, trazidos à discussão numa dada luta social, poderão destacar dimensões importantes de uma luta ou de uma resistência concretas: contexto, reivindicações, grupos sociais envolvidos ou afetados, riscos e oportunidades, etc. Essa diversidade é muito menos fascinante no terreno da luta do que no da teoria. Pode inclusivamente ser paralisante. Pode provocar uma cacofonia de ideias e perspectivas que serão incompreensíveis para alguns dos grupos envolvidos, aumentando a opacidade relativamente “àquilo que está em causa” e “aquilo que tem de ser feito”. Pode levar também a uma sobrecarga de análise teórica, política e cultural, necessariamente presa entre uma excessiva lucidez intelectual e cautelosa e ineficácia excessivas. O segundo consiste em que, atenta a essa possibilidade, a ecologia de saberes deve ser complementada com a tradução intercultural e interpólitica. Esta última visa especificamente reforçar a inteligibilidade recíproca sem dissolver a identidade, ajudando assim a identificar complementaridades e contradições, plataformas comuns e perspectivas alternativas. Tais clarificações são importantes para fundamentar de forma sólida as decisões sobre alianças entre grupos sociais e articulações de lutas, bem como para definir iniciativas concretas tanto no que se refere às suas possibilidades como aos seus limites.

Na medida em que permite a articulação de diferentes movimentos sociais e de diferentes lutas, a tradução intercultural contribui para transformar a diversidade epistemológica e cultural do mundo num fator favorável e capacitador, promovendo a articulação entre lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. A tradução intercultural não é um exercício intelectual separado das lutas sociais, motivado

por um impulso cosmopolita qualquer. É antes uma ferramenta usada para, a partir do reconhecimento da diferença, promover consensos sólidos suficientes que permitam partilhar lutas e riscos. Não sendo um exercício intelectual, não tem de ser levado a cabo por militantes com “perfil intelectual”, nem por “intelectuais orgânicos”, o nome que Antonio Gramsci (1971, p. 6) deu aos membros politizados ou “conscientes” da classe operária europeia dos anos 1920. Muito do trabalho de tradução intercultural ocorre em reuniões ou sessões de atividade militante, de capacitação, de formação, de educação popular, levado a cabo através das intervenções dos participantes, sem protagonismos especiais. Por essa razão a tradução intercultural também não é uma atividade excessivamente individualizada na construção da resistência e das lutas sociais. É uma dimensão do trabalho cognitivo coletivo sempre que estão presentes ecologias de saberes, trocas de experiências, avaliação de lutas (próprias e alheias), escrutínio do conhecimento que os grupos sociais dominantes mobilizam para isolar ou desarmar os oprimidos. O trabalho da tradução intercultural tem uma dimensão de curiosidade, de abertura a outras experiências, mas é uma curiosidade que não nasce por curiosidade dileitante, nasce por necessidade. Na grande maioria dos casos o trabalho de tradução intercultural é desempenhado em grupo, anônima e informalmente em interações dominadas pela oralidade.

É possível distinguir vários tipos de tradução intercultural, quer segundo os processos de tradução, quer sobre os tipos de conhecimentos ou culturas entre os quais se faz tradução. De acordo com esse critério, a tradução intercultural pode ser *difusa* ou *didática*. A tradução intercultural *difusa* é a mais frequente, a que, como acabei de referir, ocorre informalmente como uma dimensão do trabalho cognitivo coletivo. Caracteriza-se pela fluidez, pelo anonimato e pela oralidade. A tradução intercultural que ocorre nas oficinas da UPMMS (UPMMS é o acrónimo da designação portuguesa “Universidade Popular dos Movimentos Sociais”) (ver Capítulo 12) é desse tipo. O segundo tipo é a tradução intercultural *didática*. Ocorre em processos que combinam, por um lado, o individual e o coletivo e, por outro, o oral e o escrito. Diz respeito a situações em que líderes de movimentos ou organizações se distinguem pelo trabalho de tradução que levam a cabo para fortalecer as lutas sociais em que estão envolvidos. A sua individualidade não é, nesse

caso, individualista, pois o seu trabalho não só expressa uma vontade coletiva como está orientado para fortalecer a luta contra a dominação económica, social, cultural e política. Por outro lado, a oralidade, que domina na prática da organização e da luta política, é complementada pela reflexão escrita e publicada. No Capítulo 10 apresentarei Gandhi como um caso de tradução intercultural didática.

Segundo o critério dos conhecimentos ou culturas que participam na tradução, é particularmente relevante distinguir dois tipos de tradução: traduções sul-norte ou norte-sul e traduções sul-sul. As primeiras ocorrem entre conhecimentos ou culturas do norte global (ocidentalocêntricas ou eurocêntricas) e do sul global (que inclui também o oriente), e as segundas ocorrem entre diferentes conhecimentos ou culturas do sul global. “Localizar” os conhecimentos e as culturas em diferentes regiões epistémicas do mundo não significa de modo nenhum imaginar que estamos perante “mônades” leibnizianas, ou seja, estruturas dotadas de “razão suficiente”, completamente autónomas e distintas. Depois de tantos séculos de intercâmbios e movimentos transnacionais de pessoas e de ideias, exponencialmente acelerados nas últimas décadas com a revolução das tecnologias de informação e de comunicação, não existem entidades cognitivas ou culturais puras que se possam compreender sem levar em conta influências, miscigenações, hibridizações. Falamos de regiões culturais ou epistémicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamento e de ação dotados de alguma identidade quando comparados com outros.

Tanto a ecologia de saberes como a tradução intercultural foram objeto de uma análise detalhada em trabalhos anteriores (SANTOS, 2006a, p. 113-154; 2014a, p. 188-235). Nos capítulos 4, 6 e 7 abordarei os aspectos metodológicos da construção de ecologias de saberes específicas no contexto de lutas concretas; no Capítulo 10 serão apresentados alguns exemplos de tradução intercultural.

A artesanania das práticas

A artesanania das práticas é o culminar do trabalho das epistemologias do Sul. Consiste no desenho e na validação das práticas de luta e de resistência levadas a cabo de acordo com as premissas das epistemologias

do Sul. Dada a natureza desigual e combinada das articulações entre os três modos de dominação modernos, nenhuma luta social, por mais forte que seja, pode ter êxito se se pensar e organizar como incidindo apenas contra um dos modos de dominação. Por mais forte que seja a luta de mulheres contra o patriarcado, nunca terá significativo êxito se se organizar para lutar exclusivamente contra o patriarcado, sem considerar que este, tal como o colonialismo, é hoje um componente intrínseco da dominação capitalista. Para além disso, numa luta assim concebida pode ser considerado êxito ou vitória um resultado que, na verdade, implica o agravamento da opressão de outros grupos sociais. E o mesmo se diga de uma luta de trabalhadores incidindo exclusivamente contra o capitalismo ou de uma luta de grupos vítimas de racismo incidindo exclusivamente contra o colonialismo. Daqui decorre a necessidade de construir articulações entre as lutas e as resistências. Existem muitos tipos de articulações possíveis, mas devemos ter em conta três das principais, que se distinguem pela natureza abissal ou não-abissal da exclusão em causa: (1) a articulação entre diferentes lutas que resistem, todas elas, contra exclusões abissais; (2) a articulação entre diferentes lutas que resistem, todas elas, contra exclusões não-abissais; (3) a articulação entre lutas contra exclusões abissais e lutas contra exclusões não-abissais. A construção de alianças é em qualquer dos casos complexa e depende de muitos fatores que não têm diretamente a ver com o caráter abissal ou não-abissal das exclusões, fatores como, por exemplo, a escala das alianças (local, nacional, internacional), a diferença cultural, a intenção específica do sofrimento injusto provocado por uma exclusão social em particular, o tipo e o grau de violência com a qual a luta será provavelmente reprimida.

Os instrumentos ou recursos das epistemologias do Sul analisados anteriormente criam as condições para que tais articulações possam ocorrer, mas o modo específico como elas se concretizam no terreno da luta e da resistência exige um trabalho político que tem algumas características do trabalho artesanal e do produto de artesanato. O artesanato não trabalha com modelos estandarizados, não faz duas peças iguais, a sua lógica de construção não é mecânica, mas sim de repetição-criação. Os processos, as ferramentas e os materiais impõem algumas condições, mas deixam espaço para uma margem significativa de liberdade.

A verdade é que, quando informado pelas epistemologias do Sul, o trabalho político subjacente às articulações entre lutas tem muitas semelhanças com o trabalho do artesão. O mesmo se aplica ao trabalho cognitivo (científico e não-científico) a ser feito no sentido de reforçar e ampliar esse trabalho político.³³ Não obedece a regras sem lhes impedir a sua liberdade no modo como obedece, se decide obedecer; não concebe conflitos, compromissos ou resoluções como parte de grandes planos ou opções transcendentes de transformação social com privilégio legislativo; reconhece determinações mas não o determinismo, e frequentemente tem de operar em contexto de caos; tem aversão a burocracias partidárias ou outras que lhe prendam as mãos (o pensamento e a fala) e lhe impeçam a inovação e a improvisação. Trata-se de um trabalho muito específico que mantém a universalidade a distância; não perde de vista que o seu objetivo é lutar pela libertação contra o capitalismo, colonialismo e patriarcado, mas procura sobretudo que a luta política dê testemunho desse objetivo e seja, ela própria, uma zona libertada.

³³ Nos capítulos 6 a 9, concebo as metodologias enquanto artesanato. Defendo que o/a cientista social que trabalha com base nas epistemologias do Sul é um artesão ou artesã. As epistemologias do Norte, em especial no que se refere ao seu impacto relativamente à teoria crítica, sobretudo o marxismo, sempre preferiram planos e modelos grandiosos, bem como a mecanização, a uniformização, a normalização; em última análise, são a favor da substituição das mãos pelas máquinas, sejam essas “mãos” partidos, programas, regulamentos ou estatísticas.