

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 “Hegeleteri”.

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 teste-munho delas nas suas lutas contra a dominação capitalista, colonialista e patriarcal. Entre muitíssimos 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,

pelas 23.00 horas, montavam-se mais de mil barricadas à volta dos *sit-ins* ou em cruzamentos críticos, que eram desmontadas na manhã seguinte para permitir a circulação. Apesar desses ataques, segundo uma organização de direitos humanos, durante os meses em causa houve menos crimes em Oaxaca (assassinatos, assaltos, roubos) do que noutra qualquer período semelhante nos últimos dez anos. Os trabalhadores sindicalizados, membros da APPO, asseguraram muitos serviços, tais como a recolha do lixo [...] A 25 de novembro, a PEP (Policia Preventiva Federal), apoiada pelo exército e pela marinha, lançou um ataque repressivo brutal, o pior da história de Oaxaca, incluindo violações de direitos humanos em massa e atos que é legítimo qualificar de terrorismo de Estado. As autoridades criam que essa estratégia intimidatória, em conjunto com a prisão dos alegados líderes da APPO, liquidaria o movimento, servindo de advertência para todo o país (ESTEVA; VALENCIA; VENEGAS, 2008 p. 21).¹⁷⁹

Na sua análise da Comunidade de Oaxaca, na qual participaram ativamente, Gustavo Esteva, Rubén Valencia e David Venegas dão um belíssimo exemplo de conhecimento nascido da luta, nesse caso, da luta do povo de Oaxaca contra o autoritarismo do Estado mexicano. A escrita desses autores é polifônica, compreendendo reflexão pessoal e correspondência trocada entre eles (um dos quais se encontrava detido), todos os três elementos da *Voces Oaxaqueñas Construendo Autonomía y Libertad* (VOCAL). No seu prólogo à narrativa, Norma Giarracca descreve muito bem a ideia das epistemologias do Sul posta em prática:

O modo como nós, os latino-americanos, abordamos os novos movimentos desafia as velhas dicotomias de investigador-investigado, sujeito-objeto, estrutura-ação. Implica um trabalho hermenêutico no qual estamos envolvidos não apenas como investigadores, mas também como sujeitos interessados em eliminar

¹⁷⁹Essas características levam muitos analistas a referir-se à luta de Oaxaca como “Comunidade de Oaxaca”, por analogia com a Comunidade de Paris de 1871. Esteva refere que, perante essa analogia, os oaxaqueños responderam que a Comunidade de Paris tinha durado cinquenta dias, enquanto a sua já durava mais de cem. Esteva publicou um grande número de estudos relativos à Comunidade de Oaxaca; ver, por exemplo, Esteva (2006; 2007a; 2007b). Ver também Nasika (2017) e Nahón (2017).

o modelo de sociedade que se desenvolveu nas últimas décadas. É hoje em dia frequente falar-se de um “investigador militante” ou de um “investigador envolvido”. Recorrendo aos novos estudos intelectuais, fortalecemos as regras do trabalho intelectual e a responsabilidade política e académica da investigadora, esclarecendo ao mesmo tempo que praticamos várias formas de estudo e que nos recusamos a produzir uma falsa “objetividade e neutralidade”. O que está em causa é a necessidade de distinguir “objetividade” de “neutralidade”, como ensina Boaventura de Sousa Santos. Objetividade, porque recorremos a metodologias próprias das ciências sociais para obtermos um tipo de conhecimento rigoroso que nos defenda de dogmatismos; por outro lado, estamos conscientes de que vivemos em sociedades extremamente injustas em relação às quais não podemos, e nem queremos, ser neutros [...] Começamos por baixo, por assim dizer, a partir das pessoas que, lá em baixo, oferecem resistência, mudando assim os velhos cenários dos anos 1990. Esse é o lugar de inovação e criatividade dos saberes [...] Pensar coletivamente; promover uma comunidade de pensamento; reunir intelectuais de diferentes regiões que trabalham no mesmo registo e em registos diferentes. É essa a experiência narrada pelos oaxaqueños que a viveram na realidade. São ativistas, mas de um tipo diferente; são intelectuais, mas intelectuais “des-profissionalizados”; em suma, são os únicos que podem dar testemunho do fenómeno sem preconceitos, sem teorizações europeizantes, sem os requintes da política ocidental. Estão mais próximos das populações zapotecas e mixtecas do que dos novos rétoricos da democracia participativa (ESTEVA; VALENCIA; VENEGAS, 2008, p. 6-9).

Na reflexão final sobre essa publicação, Norma Giarracca contrasta assim os pressupostos epistemológicos e metodológicos em que se estabelece o estudo de Esteva, Valencia e Venegas com as epistemologias do Norte que dominaram as ciências sociais da América Latina durante o século XX:

Os jovens cientistas sociais de meados do século passado costumavam distanciar ou separar a sua investigação, baseada em inquéritos e estudos, estimativas, curvas e desvios-padrão, de outras atividades que os faziam crescer intelectual e emocionalmente: o ativismo político, as

práticas artísticas, as intervenções espontâneas, não programadas, em mundos interessantes. Muito frequentemente, nos diários de campo em que registravam a recolha de dados, surgiam casos de situações de envolvimento pessoal não permitidas profissionalmente [...] Na segunda metade do século XX, testemunhamos a profissionalização do pensamento social, ou seja, o surgimento de carreiras universitárias nas ciências sociais. Desde o início, o objetivo era definir os limites daquilo que se considerava, ou não, "científico". O texto científico tinha de ser distinguido do mero ensaio, ou de qualquer texto baseado nas hermenêuticas da compreensão. Era a época em que prevalecia a sociologia norte-americana, que teve tanta influência na América Latina como na Europa (GIARRACCA, 2008, p. 122).

Quanto à Comuna de Oaxaca, a influência das epistemologias do Sul zapataista é bastante evidente. De fato, Gustavo Esteva é o grande motor por detrás da UNTERRA (a universidade zapataista) de Oaxaca (ver Capítulo 12).

Mingas epistêmicas

A ciência pós-abissal visa construir conhecimento científico em cooperação com outros tipos de conhecimento, para que tanto o conhecimento científico como o conhecimento artesanal possam vir a se beneficiar dessa cooperação. Recorrendo a um termo camponês – *minga* – utilizado pelos povos indígenas andinos para denominar a agricultura colaborativa para o bem comum de toda a comunidade, poderíamos chamar aquela cooperação de *minga epistêmica*. Tal cooperação baseia-se em três ideias orientadoras: 1. a incompletude de todos os conhecimentos nela envolvidos; 2. um interesse comum em promover a convergência de interesses diferentes; 3. O fato de esse interesse não ser um interesse intelectual variável, mas antes um interesse em capacitar e fortalecer as lutas contra a dominação capitalista, colonialista e patriarcal, tratando-se, nesse sentido, de um interesse metacognitivo. O uso do termo camponês pode dar a impressão de que a *minga* cognitiva se constrói com todos os seus participantes frente a frente num mesmo local. De fato, assim é em muitas situações, mas não necessariamente. Os processos de cooperação cognitiva podem ocorrer sem contato presencial, a grande

distância, quer no espaço, quer no tempo, e não apenas por vivermos em tempos de cibercultura. A sociologia das ausências, por exemplo, é uma *minga* cognitiva entre o historiador (ou o sociólogo ou o antropólogo) pós-abissal e povos ou lutas em distintos tempos e espaços e os conhecimentos artesanais que utilizaram para conduzir as suas vidas dentro e fora das relações de dominação (mais sobre esse tema adiante).

A contribuição principal do conhecimento científico pós-abissal para a *minga* cognitiva consiste em esclarecer os diferentes modos de dominação: o que são e como funcionam em geral e no caso concreto de uma dada luta social; as suas causas e a sua trajetória histórica; as suas diferentes manifestações e disfarces; as suas forças e as suas fraquezas; os modos como se articulam para reproduzir a dominação social, econômica, política e cultural; os modos como os grupos sociais oprimidos têm organizado a sua resistência e as suas lutas em diferentes espaços e tempos; os êxitos e os fracassos; etc. O conhecimento artesanal, por sua vez, contribui com a experiência vivida dentro e fora das relações de dominação: a memória do sofrimento injusto inscrito nos corpos, nos territórios e nas culturas; as características específicas e as vicissitudes da luta e da resistência; as consequências dos erros e dos acertos, dos fracassos e dos êxitos; as oscilações ao longo do tempo entre o sentir-pensar com medo e o sentir-pensar com esperança; etc. Cada uma das contribuições tem uma lógica cognitiva própria e sua incompletude manifesta-se no modo como cada uma pode surpreender a outra.

A surpresa é a atitude ante o que não se sabe ou o que, eventualmente, nem sequer se compreende. Na *minga* cognitiva, a zona de surpresa não suscita afastamento ou estranheza; suscita antes curiosidade e humildade com base na qual se pode construir uma nova proximidade e familiaridade. Essa disponibilidade e abertura recíprocas decorrem da cumplicidade metacognitiva que une os titulares de conhecimento científico social e os titulares de conhecimentos artesanais: o interesse comum em fortalecer a resistência e a luta dos oprimidos. Em função dessa cumplicidade, a zona de surpresa é uma zona de aproximações parciais, muitas vezes envolvendo tradução intercultural, de onde vão emergindo narrativas mestizas, conhecimentos híbridos. O conhecimento científico abre-se a reconstruções que o levam a dispensar-se e a repensar-se de novo, enquanto o conhecimento artesanal se dispõe

a repensar a experiência vivida sem ter de a despensar. As narrativas *metéticas* e os conhecimentos híbridos não são epistemologicamente mais completos do que os conhecimentos que lhes serviram de base, são apenas mais adequados para levar a cabo a tarefa em mãos, a tarefa metacognitiva de fortalecer as lutas contra a opressão.

O conhecimento científico pós-abissal é sempre coconhecimento, to que surge de processos de *conhecer-com* em vez de *conhecer-sobre*. Possui uma autonomia relativa. Exige constante autorreflexividade para cumprir o duplo critério de confiança referido no Capítulo 2. As suas orientações metodológicas não são receitas mecânicas, pelo simples motivo de que os contextos de produção de conhecimento são muitíssimo diversificados. A ciência pós-abissal exerce o seu compromisso de fortalecer as lutas sociais contra a dominação de muitos modos diferentes. O conhecer-com pode ter lugar em arquivos, em bibliotecas ou em tempos e espaços habitados por grupos sociais subalternos; pode afirmar estar presente e partilhar uma certa ação ou experiência em curso, ou estudá-la anos ou mesmo séculos depois de ter acontecido; pode consistir em abrir o passado para entender o presente ou fechar o passado para abrir o futuro; pode implicar diálogos que, por sua vez, podem ser de viva voz ou virtuais, reais ou imaginários, com seres humanos ou não-humanos; pode afirmar possuir competências documentais ou conversacionais; pode ou não suscitar uma mudança de hábitos, de língua e de linguagem; pode ou não necessitar de um forte investimento emocional ou físico; pode exigir um treino especial de cada um dos cinco sentidos (ver Capítulo 8). A diversidade de condições, contextos e objetivos específicos é virtualmente infinita. Recomenda-se grande flexibilidade na aplicação das orientações metodológicas nas suas variadas articulações.¹⁸⁰

O cientista social como artesão

O cientista pós-abissal recorre às metodologias do mesmo modo que o artesão recorre às técnicas que aprendeu e aos instrumentos que usa. Ou seja, citativamente e não mecanicamente. O bom conhecimento das

técnicas e o respeito pelos instrumentos são essenciais para não repetir o que já foi feito, para produzir peças novas, e de algum modo únicas, em que se reflète a personalidade e o investimento emocional do artesão ou da artesã. No capítulo anterior, ao falar da imaginação epistemológica, mencionei a reflexão de Wright Mills sobre a imaginação sociológica. As suas reflexões a esse respeito são muito relevantes para aquilo que entendo como o uso criativo das metodologias. Ciro Mills, em "*On Intellectual Craftsmanship*" [Sobre o artesanato intelectual], sobre aquilo que o autor considera ser o primeiro "preceito": "Sê um bom artesão. Evita quaisquer conjuntos rígidos de procedimentos. Sobretudo, procura desenvolver e utilizar a imaginação sociológica. Evita o fetichismo do método e da técnica. Estimula a reabilitação do artesanato intelectual desprezioso e tenta tornar-te tu próprio um deles. Que cada pessoa seja o seu próprio metodólogo; que cada pessoa seja o seu próprio teórico; que a teoria e o método voltem a fazer parte do exercício de um ofício" (2000, p. 224). Menciono a seguir algumas das orientações metodológicas (ou preceitos) a que o investigador pós-abissal deve dar atenção. Muitas outras estão contidas no desenrolar dos próximos capítulos.

1. Tal como o artesão, o investigador pós-abissal é humilde; não vive obcecado pela originalidade ou pela autoria pois, conhecendo-com (não conhecendo-sobre), não aspira a ser superautor. Nunca falará sozinho do alto da montanha; trabalhará nas planícies e encostas do mundo, participando ativamente em conversas e práticas importantes (investigador de retaguarda). Mas, tal como o artesão, o respeito pelos materiais e pelas técnicas é o ponto de partida para exercer a sua curiosidade e a sua criatividade. Todd Gitlin escreve no seu posfácio a *The Sociological Imagination* [A imaginação sociológica]:

o ofício, não a metodologia – a distinção era crucial. A metodologia era o *rigor mortis*, o rigor morto, o rigor fossilizado, rigor tornado arcano da prática estatística tão fetichizado que eclipsara os verdadeiros desafios da investigação [...] O ofício participava do rigor, mas o rigor não garantia o ofício. A maestria do ofício exigia não só conhecimento técnico e lógica, mas uma curiosidade geral, um leque de competências renascentista, uma compreensão da história e da cultura (2000, p. 232).

¹⁸⁰ Ver Cunha (2014).

2. A apropriação pessoal e criativa das técnicas e dos métodos não significa anarquia metodológica.¹⁸¹ Nem espontaneidade leviriana, como testemunham as sólidas investigações sociológicas que Mills levou a cabo (1948; 1951; 1956). Significa tão só que o investigador tem um compromisso pessoal com o seu trabalho e com a sociedade em geral que não pode ser substituído pelo cumprimento de uma qualquer receita mecanicamente aplicada. No caso do investigador pós-abissal, esse compromisso é ainda mais denso, uma vez que resulta do duplo critério de confiança que a sua investigação tem de respeitar (os procedimentos que garantem a autonomia do conhecimento que produz e o contributo que pode dar para o fortalecimento de uma dada luta social contra a dominação).

3. A importância e o significado dos problemas não são determinados pelo lugar que ocupam nas disciplinas ou nas especializações do conhecimento acadêmico. São determinados pela arteficialidade das práticas de que eles fazem ou farão parte. Diferentes temas de investigação suscitam diferentes exigências metodológicas, mas tais exigências devem ser definidas tendo em atenção o contexto da arteficialidade das práticas em que a investigação poderá se integrar. Tais exigências não podem ser as que decorrem de uma qualquer especialização académica. Os temas de investigação reportam-se a problemas importantes ou significativos do ponto de vista do contexto social, da época histórica, da arteficialidade das práticas de que são feitas as lutas sociais. Segundo Mills, “trata-se dos *temas* estudos: fazem parte daquilo que és; não deixes que te sejam tirados por quem os tornaria impenetráveis com jargão esquisito e pretensões de *especialização*” (2000, p. 225).

4. O investigador pós-abissal confronta-se frequentemente com o problema de as metodologias existentes, mesmo quando usadas criativamente, não podem dar respostas aos desafios da investigação. Por essa razão, as epistemologias do Sul encorajam a adoção de novas orientações metodológicas. Estas são particularmente necessárias quando se trata de analisar e amplificar simbolicamente

as práticas emergentes que decorrem da substituição das monoculturas do pensamento abissal pelas ecologias do pensamento pós-abissal, ou seja, quando se procede à sociologia das emergências. A ecologia da transescala recomenda o uso de várias escalas de análise. Por exemplo, a luta contra a grilagem de terras dos camponeses moçambicanos, dos dalits indianos ou dos povos indígenas dos Andes deve ser analisada na sua escala local, na escala nacional dos seus respectivos países, e na escala global do capitalismo. A ecologia das temporalidades recomenda que o fenómeno que se manifesta aqui e agora como um *Jetztzeit* de Walter Benjamin (1968, p. 253-264) seja sujeito ao revisionismo (da história lida a contrapelo, como também aconselha Benjamin). O estudo pós-abissal das lutas que acabei de referir exige que o camponês e o economista do Banco Mundial sejam vistos como representantes de duas contemporaneidades rivais. Exige ainda que a temporalidade do colonialismo moderno seja integrada na análise. Mesmo que eu parta de premissas epistemológicas diferentes das de Mills convirjo ainda com ele, quando aconselha: “toma como período de tempo o curso da história humana e localiza nele as semanas, os anos, as épocas que analisas” (2000, p. 225). Por sua vez, a ecologia das produtividades exige que as lutas pela terra não sejam analisadas em função do que é mais ou menos produtivo, mas antes à luz das diferentes concepções de produtividade que se chocam nelas. Finalmente, a ecologia das diferenças obriga a desnaturalizar as diferenças e as hierarquias que as acompanham. Ainda no exemplo das lutas pela terra, os camponeses, povos indígenas e dalits são homens e mulheres, e a discriminação sexual no acesso à terra é muitas vezes omitida nas narrativas oficiais sobre eles e mesmo nas suas próprias narrativas.

5. Todas essas orientações podem ser condensadas numa só. Tendo em mente que as práticas sociais em que é produzido (ou para as quais é produzido) o conhecimento pós-abissal são concebidas pelas epistemologias do Sul como arteficialidade das práticas (ver Capítulo 1), só uma produção artesanal de conhecimento permite que este sirva eficazmente aos objetivos para os quais é produzido.

¹⁸¹ Ver Feyereabend (1975).

Os de dentro e os de fora

A trajetória moderna da ideia de pertencimento ou identidade encontra-se marcada pela linha abissal. As sociedades e sociabilidades metropolitanas sempre se pensaram como pertencentes à humanidade, ao nível existencial, e à universalidade, ao nível teórico. Esses configuravam dois modos cruciais de pertencimento (ser-se humano e ser-se universal), mas evocavam uma diferença que era, paradoxalmente, indiferente. O que quer que fosse diferente deles era, necessariamente, uma monstruosidade. A questão do pertencimento, como expressão de diferença e de identidades desqualificadas ou desqualificadoras, foi deixada para os grupos sociais subalternos.¹⁸² Como tenho argumentado, tal desqualificação não ocorria apenas aos níveis social e político; ocorria também aos níveis ontológico, epistemológico e metodológico. Ao nível metodológico que aqui trato, ao estudar grupos sociais subalternos – em especial os que são vítimas de exclusões abissais –, a ciência moderna sempre foi uma ciência produzida por alguém de fora sobre alguém de dentro (a velha distinção entre *outsiders* e *insiders*), sendo este último concebido como objeto de investigação, provável fornecedor de informação, mas nunca de conhecimento. No caso raro de alguém de dentro (um *insider*), alguém que pertence à comunidade, ascender à condição de cientista, o protocolo científico sempre exigiu que agisse como alguém de fora (um *outsider*), como se não pertencesse à comunidade.

Pertencer ou não pertencer à comunidade dos excluídos é uma questão diferente para a ciência pós-abissal. A comunidade decisiva de pertencimento ou identidade tem a ver com partilhar a luta contra a dominação. Saber de que lado se está é mais decisivo do que saber quem se é. Apenas nessa base é possível construir as alianças políticas e as ecologias de saberes exigidas pelas epistemologias do Sul. Isso não quer dizer que pertencer a uma comunidade não seja existencialmente importante. É claro que é, e por duas razões principais que efetivamente exemplificam a maior autorreflexividade que se exige ao investigador de dentro, que pertence à comunidade ou grupo. Por um lado, quem é de dentro possui

uma experiência da comunidade que vai muito além da sua presença nela enquanto cientista. Os conhecimentos artesanais que circulam por toda a comunidade são-lhe, no mínimo, tão bem conhecidos quanto o conhecimento científico que detém. Porém, a construção de ecologias de saberes capazes de fortalecer a resistência e a luta contra a dominação não lhe é necessariamente mais fácil. Na verdade, pode até ser mais difícil se a autonomia relativa do conhecimento científico (a sua dimensão crítica, por exemplo) for menos valorizada porque o cientista é alguém de dentro. Além disso, o cientista que pertence à comunidade tem, em geral, acesso a conhecimento privilegiado, o qual, dependendo da situação em causa, pode ser valorizado por aquilo que diz sobre a comunidade ou por aquilo que se pode dizer sobre ela sem o referir (por exemplo, por ser tabu).

Pertencer à comunidade é ainda mais importante por uma terceira razão: ao efetuar a sua investigação, o cientista que pertence à comunidade sabe que a multiplicidade de razões¹⁸³ que o ligam a essa mesma comunidade (para além de cientista, é também vizinho, membro de clubes, grupos, clãs ou igrejas, padrinho, professor, etc.) será afetada tanto pelos seus métodos de pesquisa e pelos seus resultados como pela utilização que for dada a esses resultados dentro ou fora da comunidade. No seu trabalho de referência sobre a investigação efetuada por pessoas de dentro, pertencentes à comunidade entre o povo maori da Nova Zelândia, Linda Tuhiwai Smith descreve a situação de forma eloquente:

a principal diferença [entre um cientista que é de dentro e um cientista que é de fora] acontecendo com as suas famílias e comunidades. Por esse motivo, os investigadores que pertencem à comunidade precisam construir tipos específicos de sistemas de apoio e relações com a comunidade baseados na investigação. Têm de possuir a capacidade de definir objetivos de pesquisa claros e “linhas de relacionamento” que sejam específicas em termos do respetivo projeto e um tanto diferentes das suas próprias redes familiares. Os investigadores pertencentes à comunidade têm também de definir quando o trabalho está concluído e de possuir as capacidades necessárias para dizer “não” e as capacidades necessárias para dizer “continua” (2012, p. 137).

¹⁸² Por essa razão, as reivindicações de diferença e de direito à diferença dos grupos subalternos assumiram necessariamente características contra-hegemônicas.

¹⁸³ Conceito originalmente usado por Max Gluckman (1955).

A obra de Smith é extremamente relevante no sentido em que descreve com extraordinária lucidez a transição do povo maori de povo investigado para povo investigador.¹⁸⁴ Ao nível metodológico, essa transição implica o surgimento de metodologias híbridas que combinem metodologias próprias das comunidades com metodologias desenvolvidas pela ciência extrativista e que são agora usadas de modo contra-hegemônico. Como afirma a autora,

as metodologias indígenas são frequentemente uma mistura de abordagens metodológicas já existentes e de práticas indígenas. Tal mistura reflete a formação de investigadores indígenas, que continua a ser feita no âmbito da academia, e os parâmetros e entendimentos de investigação de senso comum que regem a forma como comunidades e investigadores indígenas definem as suas atividades (1999, p. 143).

No campo da arqueologia, deve também referir-se o trabalho de Sonya Aralay, que defende uma arqueologia indígena realizada por arqueólogos indígenas. Segundo ela:

Existe um número cada vez maior de pessoas indígenas com carreiras, de um modo ou de outro, no âmbito da arqueologia, e a influência desses líderes nativos, que muitas vezes se consideram ativistas indígenas que trabalham com vista a mudar a disciplina de arqueologia a partir de dentro, é agora capaz de ter um impacto profundo sobre o rumo dos métodos, teorias, práticas e éticas arqueológicas [...] Enquanto agentes de uma prática descolonizadora, os arqueólogos indígenas pretendem mudar a narrativa-mestra e procuram descentralizar a prática arqueológica convencional (*mainstream*) no sentido de devolverem aos povos indígenas o poder de estabelecer a agenda relativa ao seu próprio património, de fazer perguntas, de determinar onde se procede a escavações e de participar nas interpretações e na divulgação de conhecimento que refletem os seus próprios métodos tradicionais de gestão de recursos culturais [...] essa agenda

¹⁸⁴ Noutros continentes ou regiões do mundo, os académicos indígenas dedicaram-se também à descolonização das metodologias com as quais a ciência abissal os convertia em objetos de investigação, e produziram metodologias indígenas. Um dos primeiros e brilhantes exemplos é o *Taller de Historia Oral Aníma* de Silvia Rivera Cusicanqui e René Arze (1986, p. 83-99). Começa a estar disponível uma bibliografia vasta e muito rica. Como exemplos, relativamente ao caso do Canadá, ver Kovach (2009); quanto ao caso dos Estados Unidos, ver Wilson e Bird (2005).

de investigação poderá ainda incluir a identificação das relações de poder existentes na prática arqueológica convencional, trazendo para primeiro plano o desequilíbrio de poderes. A arqueologia indígena existe de fato e está atualmente crescendo porque os povos indígenas, marginalizados e vitimizados pelo desenvolvimento precoce e pela prática diária da antropologia, da arqueologia e de outras ciências sociais, estão encontrando formas de criar contradiálogos que confrontam o poder das interpretações do passado” (2006, p. 294).¹⁸⁵

O lugar da resistência e da luta na experiência de vida das pessoas

Os grupos sociais subalternos do presente (ou do passado) vivem (ou viveram) vidas complexas, muito para além do que se pode chamar de resistência ou luta. No Capítulo 4, chamo a atenção para a necessidade de se conceber a luta social num sentido mais amplo, para que possa abarcar as ações e omissões de grupos subalternos que, quando olhados de forma superficial, parecem não integrar resistência ou luta contra a dominação. É claro que o investigador pós-abissal, que se rege pelas epistemologias do Sul, tem especial interesse em produzir e valorizar conhecimentos capazes de fortalecer a resistência contra a dominação. Deve, porém, contemplar duas outras situações. Primeiro, deve perceber que a vida social não é feita apenas de resistência e luta, incluindo também fruição e reflexão; que há momentos e contextos de sociabilidade ou de convívio social que são experienciados como se não houvesse qualquer dominação e, portanto, como se não fosse necessária qualquer resistência ou luta. Em segundo lugar, poderá deparar-se com situações nas quais, embora a dominação seja reconhecida enquanto tal, existe um consenso sobre a impossibilidade de resistência ou de luta e, logo, que há de se aceitar a desistência e a derrota. Ambas as situações exigem uma postura de humildade própria do intelectual de retaguarda.

No primeiro caso, a humildade implica reconhecer que os carminhos que levam à resistência e à luta são potencialmente infinitos e que o projeto de investigação em que se está envolvido apenas alcança

¹⁸⁵ Ver também, Aralay (2012).

uma pequena parte da situação global. Nos grupos subalternos, festas, carnavales, rituais, refeições fartas e prazer sexual são formas relativamente autônomas de apropriação do mundo. São representações do mundo como sendo seu e, por isso, representações de um mundo suscetível de mudança no sentido de se eliminarem as relações de dominação e as privações e sofrimento injusto que provocam. Usar o tempo-espaco como se não existisse dominação parece uma atitude de fuga ou alienação, mas pode também testemunhar o fato de que quem é dominado nunca o é na totalidade; pode bem encontrar-se aí a semente de insurgência e rebelião. O investigador pós-abissal não tem alternativa senão sofrer o desassossego causado pelos limites da sua investigação. Sobre tudo, não deve pensar que é desistência tudo aquilo que não é resistência.

No segundo caso (a resistência impossível, em que desistência e derrota são, ou parecem ser, aceitas), a desistência surge como inevitável, uma vez que, apesar de a dominação ser reconhecida, a capacidade ou a vontade de lutar contra ela não o é. Não é tarefa fácil viver essa situação com a postura própria de um intelectual de vanguarda. A distância crítica exercida pelo investigador pós-abissal não deve consistir na identificação e denúncia dessa desistência como falsa consciência ou alienação. O investigador de vanguarda não deve, sobretudo, imitar o intelectual de vanguarda sofisticado da modernidade ocidental que foi Jean-Jacques Rousseau. Em *Du contrat social*, Rousseau defendia que quem quer que se oponha à vontade geral que garante liberdade para todos deverá ser obrigado a ser livre. A distância crítica não pode ser exercida através de respostas a perguntas que o grupo social não reconhece como tal. Pode implicar fazer perguntas, mas nunca perguntas retóricas, cujas respostas são já presumidas. O investigador pós-abissal deve valorizar as realidades e as questões conhecidas como se se tratasse das únicas possíveis naquelas circunstâncias. Sem respeito pela desistência (os que desistem de lutar) não é possível a simplicidade eficaz com a resistência (aqueles que continuam a lutar). A investigação pós-abissal adquire nesse caso uma importante dimensão pedagógica (que inclui a autoaprendizagem); a pedagogia da libertação, de Paulo Freire, oferece uma orientação preciosa sobre como proceder nesse domínio (ver Capítulo 11).

Desaprender/despensar

A trajetória pessoal do investigador pós-abissal, cujo perfil estou tentando traçar, condiciona o processo de investigação e os exercícios de autorreflexividade que ele deve efetuar. Dada a hegemonia das epistemologias do Norte e das ciências abissais a que servem de base, é muito provável que o investigador pós-abissal tenha feito a sua formação à luz das metodologias por elas desenvolvidas e adquirido o conjunto de atitudes que dele se esperam no seu trabalho e na sociedade (o *habitus*, de Bourdieu). Assim, o exercício de autorreflexividade anteriormente referido deve começar por incidir sobre a sua trajetória pessoal para que possa questionar muito do que aprendeu e, sobretudo, muito do que aprendeu sobre como aprender.

Desaprender não significa esquecer. Significa lembrar de um modo diferente. Significa retirar as metodologias e as atitudes previamente adquiridas do lugar onde se encontram facilmente à mão, dando uma sensação de segurança aos que as utilizam, e colocá-las num espaço mental onde podem ser sujeitas aos exercícios de desconforto que passo a referir. O primeiro consiste em analisar até que ponto a respectiva eficácia depende de três pressupostos, todos eles problemáticos: 1. A sociedade é um objeto de conhecimento e não um sujeito de conhecimento; 2. Por essa razão, o cientista enquanto cientista pode apenas ser questionado ou contestado por outros cientistas; 3. Metodologias e atitudes dão respostas a questões científicas; o fato de a sociedade não ser científica e poder estar interessada em obter respostas a perguntas diferentes daquelas que são colocadas pela ciência não é necessariamente um problema.

O segundo exercício de desconforto consiste em avaliar até que ponto as metodologias, uma vez fora do seu âmbito, perdem a respectiva monumentalidade e adquirem o tipo de humildade que permite ao cientista “ver” de forma intuitiva aquilo que essas metodologias não lhe permitem “ver” analiticamente. O cientista será então surpreendido por outras metodologias ou atitudes que poderão revelar outros tipos de conhecimentos e campos de análise. Ou seja, aprenderá a ser analítico de outro modo. Uma vez criado o espaço mental para outras abordagens e atitudes possíveis, o terceiro exercício de desconforto consiste em explorar essas novas possibilidades. Esse exercício é já

influenciado pela perspectiva pós-abissal sobre a sociedade e a ciência e, como tal, deve ser orientado para a produção de conhecimento-com. Não pode, portanto, ser um exercício solipsístico do investigador; o próprio exercício deve ser um exercício-com, implicando nele os grupos sociais com os quais o cientista está investigando. E, finalmente, o quarto exercício de desconforto consiste em reavaliar o lugar que está “deslocado” ou “fora do lugar” nas metodologias e atitudes próprias da ciência abissal e em valorizar os contributos analíticos que podem dar, uma vez articuladas com orientações metodológicas pós-abissais e a elas sujeitas.

A intensidade desses exercícios depende da convivência anterior do investigador com as metodologias e atitudes das ciências sociais abissais. Há de se lembrar que a ciência pós-abissal é uma ciência a contracorrente; é, por enquanto, uma aspiração a um paradigma emergente. Gradualmente, a partir de uma identidade prévia de investigador abissal, a identidade de um investigador pós-abissal surgirá da prática de diferentes exercícios de autorreflexividade. Um dos exercícios iniciais consiste em levar em conta que a identidade de um investigador abissal é sempre precária: deve sempre lembrar que a autonomia relativa da ciência depende do critério duplo de confiança referido no Capítulo 2. Um segundo exercício visa neutralizar a tentação de *triumfalismo intelectual*. A tentação consiste em concluir-se de modo demasiado fácil que os riscos pessoais e profissionais para efetuar a investigação pós-abissal valeram a pena, como provam os resultados da pesquisa, e que o controle das orientações metodológicas é agora irreversível. Esta convicção animadora deve ser sujeita a um terceiro exercício, o exercício da dúvida e da inquietação. É seu objetivo neutralizar a tentação de *heroísmo político*. Esta tentação consiste em acreditar que, se as orientações metodológicas forem completamente respeitadas, o contributo para a resistência e fortalecimento das lutas contra a dominação se encontra garantido. Nada mais falacioso. A solidariedade e a cumplicidade com a luta são atos de vontade para o investigador pós-abissal, mas o seu contributo efetivo para o fortalecimento da luta pode apenas ser avaliado por quem trava o combate real. Avaliar-com pode ser tarefa árdua e cheia de surpresas. Trata-se de um dos contextos cruciais em que se define o que significa ser um intelectual de retaguarda.

Ser-se observado e estudado

O conhecimento pós-abissal é construído através de *mingas* epistêmicas, ou seja, através de trabalho coletivo (a cocriação de conhecimento) por um bem considerado comum (o fortalecimento da resistência e das lutas contra a dominação). Não é nunca tarefa fácil levar a sério a ideia de reciprocidade, cooperação, mutualidade e complementaridade sempre que aquilo que está em jogo não é o conhecimento nascido da luta, mas antes o conhecimento produzido para ser usado na luta. A tarefa é especialmente difícil quando os investigadores não pertencem à comunidade, sobretudo quando não conhecem os processos de aprendizagem/desaprendizagem propostos pelas epistemologias do Sul. O pressuposto é que a investigação é sempre autorizada pelo grupo em causa, até (ou, talvez, sobretudo) quando o grupo tem as suas reservas a propósito da pessoa “esquisita” que quer conhecer-com-o-grupo, por oposição ao tradicional conhecer-sobre-o-grupo.

Uma das maiores dificuldades é a observação mútua. O investigador pós-abissal deve ter sempre em consideração que a ciência progride conforme a confiança que inspira quanto aos objetivos da luta contra a dominação. A confiança no conhecimento nunca é avaliada sem que seja tida em conta a confiança depositada na pessoa do investigador. As características pessoais físicas, fenotípicas, psicológicas do investigador, bem como o seu estilo de vida, são a face visível da investigação. O investigador que foi treinado para pensar que essas características são irrelevantes para o tipo de trabalho que pretende levar a cabo rapidamente perceberá que são elas, e não o seu trabalho, o alvo da observação atenta dos elementos do grupo social, por mais genuína que seja a sua intenção de estudar-com eles e de fazer parte da luta. Em suma, a observação participante pós-abissal não é possível sem a observação participante observada.

Voltarei a esse tema no Capítulo 8, ao analisar a experiência profunda dos sentidos. Por agora insisto na necessidade de estabelecer (formal ou informalmente, dependendo do contexto e das culturas) acordos de convívio que sugiram que a observação é recíproca, que os benefícios são mútuos e que as expectativas quanto aos contributos para o fortalecimento da luta do grupo devem ser realistas. Sobretudo,

a “devolução” deve ser agora bem mais intensa do que a que foi teorizada nos anos 1960 pela sociologia crítica,¹⁸⁶ consistindo em voltar às comunidades para discutir com o grupo os resultados da investigação efetuada. Num certo sentido, só o conhecimento-sobre (conhecimento sujeito-objeto) exige “devolução”; o conhecimento-com (conhecimento sujeito-sujeito) requer uma avaliação do grau de cumprimento do segundo critério de confiança, o critério referente aos objetivos das lutas concretas. Por mais difícil que seja imaginá-lo, no final, a validade da ciência pós-abissal pode apenas ser determinada *a posteriori*.

Correr riscos, tratar feridas, curar

Tenho defendido que, em certos contextos, o conhecer-com pode implicar riscos pessoais, profissionais ou patrimoniais para o investigador. Não me refiro a riscos relativamente previsíveis para os quais se podem ativar seguros. Refiro-me, sim, a riscos existenciais, imprevisíveis, para o investigador, sua respectiva família, instituição, etc. A ciência abissal raramente teve em conta o fato de a investigação muitas vezes acabar por colocar em risco os objetos que investiga. Contudo, quando o faz, normalmente considera que o contributo específico para o progresso da ciência deve prevalecer como interesse ou valor primordial, justificando assim esse risco. Do ponto de vista das epistemologias do Sul, o duplo critério da confiança, a que a ciência pós-abissal tem de ser sujeita, resolve, pelo menos em parte, os riscos que podem representar perigo para os grupos sociais oprimidos e as suas lutas contra a opressão. Estou pensando em riscos que ameacem o investigador que quer conhecer-com.

Partilhar a construção de conhecimento pode implicar situações que a filosofia existencialista chamou de situações-limite; isto é, situações nas quais o sujeito enfrenta condições de risco quase dilemático; por outras palavras, optar por uma ou outra linha de ação pode de fato significar o mesmo tipo de risco. Ou, com base na teoria dos sistemas de Ilya Prigogine (1980; 1997), em situações de bifurcação, isto é, em sistemas que estão longe de um estado de equilíbrio, a menor oscilação

pode originar uma alteração sistêmica importante. Tais ações ou situações podem ser de variados tipos, e seu respectivo nível de risco depende dos contextos em que ocorrem. Por exemplo, dar testemunho de algo só porque “se esteve lá”; participar numa ação de resistência e luta específica; negar informação a alguém que a ela tem direito e que a exige para castigar o grupo; salvar corpos feridos; enfrentar forças repressivas, e assim por diante. Algumas ações ou omissões podem até ser ilegais; podem, por exemplo, infringir os códigos deontológicos da ciência abissal (a questão da neutralidade). O investigador pós-abissal não se rege pelo aventureirismo irresponsável nem pelo voluntarismo. O aventureirismo consiste em correr riscos desnecessários e, provavelmente, contraproduativos. O voluntarismo consiste em correr riscos sem consultar ou comunicar os grupos sociais diretamente envolvidos na luta e que irão sofrer as consequências de quaisquer erros que forem cometidos, mesmo se com a mais angélica das intenções.

No caso do investigador que pertence à comunidade, essas questões têm pouca relevância existencial. Porém, tal não acontece relativamente ao investigador que vem de fora. Não podemos esquecer que a confiança nos objetivos da luta contra a dominação não se distingue da confiança em quem conhece, isto é, no sujeito ou consujeito desse conhecimento. Aquilo que está em causa nunca é o conhecimento; o que está em questão é o estatuto da pessoa que possui esse conhecimento e que o usa (ou recusa usar) em momentos ou condições de perigo. Além disso, em muitas situações, especialmente no início da investigação, o investigador que é exterior ao grupo não é considerado como pessoa individual, e sim como um ser coletivo, um ícone, um fantasma, um monstro, um representante “involuntário” da história da dominação capitalista, colonialista e patriarcal; por isso, relutantemente ou não, o investigador que não pertence à comunidade ou grupo é considerado como sendo cúmplice de muito sofrimento injusto e de muitas memórias dolorosas. Nesse caso, estamos perante os não-ditos que raramente afloram à superfície das relações, surgindo como uma espécie de desconforto, como silêncios pesados, como desconfiança disfarçada de curiosidade, como distância disfarçada de reverência.

A investigação pós-abissal do nosso tempo tem algo de justiça Transicional, incluindo todas as contradições que lhe são características

¹⁸⁶ No Capítulo 2, ao *espelho* (SANTOS, 2014b, p. 91-365), discuto as dificuldades e até as antinômias inerentes à “devolução”.

e que são bem conhecidas.¹⁸⁷ Justiça transicional significa o conjunto de instituições criadas em períodos pós-conflito para assegurar a transição pacífica de governos violentos caracterizados por atrocidades abomináveis e violações em massa de direitos humanos para governos legítimos que permitam uma vida cívica e política decente. A justiça transicional conheceu já muitas formas, mas é geralmente orientada pela ideia de reconciliação, o que, na maioria dos casos, exige esquecimento (ou memória seletiva) e perdão. As contradições dessa justiça residem no seu apelo a rupturas com o passado que podem acabar por ser continuidades; em destacar alguns abusos de poder e esconder outros, talvez até mais graves; em criticar alguns exercícios de poder e simultaneamente legitimar o poder que os exerce; em alterar o debate sobre o passado de tal forma que as causas das injustiças cometidas não são referidas e, portanto, não são eliminadas.

É claro que a investigação pós-abissal não é um exercício de justiça transicional. Contudo, tem em comum com ela a ideia de que entre o passado e o futuro existe uma linha abissal que deve ser definida por quem quer que tenha a “vontade histórica” de denunciar e lhe pôr fim. Portanto, a autorreflexividade do investigador pós-abissal tem de incluir uma reflexão sobre se a linha abissal está sendo identificada de forma adequada para poder ser efetivamente denunciada e, uma vez denunciada, se há forças políticas e epistemológicas disponíveis para lhe pôr fim. É certo que o investigador pós-abissal não pode desempenhar individualmente aquilo que é uma tarefa coletiva de dimensões históricas. Deve, no entanto, agir como se, dentro do seu âmbito de conhecer-com-ação, tudo dependesse de si. Se não o fizer, pode acabar por cair em contradições semelhantes às da justiça transicional. Como frequentemente dei a entender, o caráter abissal é o “estado natural” da investigação em ciências sociais do nosso tempo; por isso, lutar pelo pós-abissal é sempre lutar contra a corrente.

Se, pelo contrário, a autorreflexividade for suficientemente profunda e agir em conformidade, a investigação pós-abissal pode adquirir

¹⁸⁷ Existe hoje em dia uma extensa bibliografia sobre a justiça transicional e as Comissões de Verdade e Reconciliação. Ver, por exemplo, Greedy (2011) (África do Sul); Niezen (2013) (Canadá); Ferrara (2015) (Chile) e uma visão geral, de Rohr-Artaza e Manríquez (2006).

uma dimensão curativa.¹⁸⁸ A cura que refiro é uma cura coletiva com repercussões em trajetórias individuais. A cura é o processo pelo qual os corpos feridos, tanto individuais como coletivos, se reconciliam com a vida e com o mundo sem se renderem à reconciliação com a injustiça e com o sofrimento injusto. No seu sentido mais amplo, a cura é uma ação que visa restaurar ou reforçar a esperança de um dado grupo que enfrenta os fatores estruturais geradores de injustiça sistêmica, indutora de medo, revolta, raiva ou resignação. Tais fatores, não sendo entidades abstratas, são as inscrições mais concretas dos poderes capitalista, colonial e patriarcal em corpos mercantilizadores, racializados e sexualizados. As inscrições concretas dependem das articulações contextuais dos três modos de dominação modernos com os poderes-satélite que funcionam em conjunção com eles, seja a religião, o nacionalismo, a geração, o regionalismo, etc. A cura pode, portanto, assumir muitas e diferentes formas: o ressarcimento de atos ilícitos, o reconhecimento da opressão silenciada e do branqueamento da história, a restituição de direitos e a reposição da legalidade, o ajuste de contas históricas (entre os chamados heróis que foram, na verdade, vilões e aqueles conhecidos como vilões, mas que foram, na verdade, heróis), o reconhecimento da diferença cultural ou da integridade territorial, etc.

A investigação pós-abissal contribui para atenuar o sofrimento injusto e para curar, pondo em prática a sociologia das ausências e a sociologia das emergências. Os grupos sociais subalternos, especialmente aqueles que são vítimas de exclusões abissais, sofrem literalmente na pele a humilhação e o isolamento social. Uma vez que as causas mais profundas da humilhação e do isolamento raramente são transparentes, a prática do saber-com pode contribuir para resgatar a dignidade e a decência dos que vivem em condições indignas e indecentes através da desnaturalização e da denúncia da dominação e para restaurar a esperança por meio da identificação dos ainda-não, ou seja, pela prática da sociologia das emergências.

A dimensão terapêutica da investigação pode levantar duas questões: a primeira tem a ver com a relação entre cura e verdade. Segundo as epistemologias do Norte, a busca da verdade é o objetivo último do

¹⁸⁸ Tal como muitas outras dimensões da investigação pós-abissal, essa dimensão representa um flagelo para a ciência abissal moderna.

conhecimento, sendo a verdade entendida, em geral, como a representação da realidade. Na perspectiva das epistemologias do Sul, a verdade é uma questão de confiança e a confiança está diretamente ligada aos resultados obtidos na prática das vidas subalternas, especialmente nas práticas de resistência e luta contra a exclusão abissal. Curar coloca o problema de como se inscrevem as transformações coletivas a que aspira o conhecer-com, aqui e agora, nos corpos coletivos e individuais que sofrem e que resistem ao sofrimento injusto. A verdade consiste numa cura que não é um placebo.

A segunda questão é a da relação entre cura e mudança social. O pensamento crítico eurocêntrico moderno sempre imaginou a mudança orientada para o futuro, um futuro em ruptura total ou parcial com o passado, o que muitas vezes significou o sacrifício das gerações do presente em nome de um futuro melhor para as gerações vindouras. Em tempos recentes talvez o pacto intergeracional mais convincente tenha sido o Estrado-providência criado pela social-democracia europeia na sequência da Segunda Guerra Mundial. A institucionalização desse pacto tornou transparente a esmaltativa do sacrifício, por um lado, e os seus benefícios, por outro. Dada a reciprocidade e a reversibilidade do sacrifício (sacrificar-se hoje para colher os benefícios amanhã), considerava-se justo sofrer em nome de um futuro melhor. Por causa da linha abissal, o sacrifício era considerado justo, apesar de se aplicar apenas a este lado da linha, isto é, às sociedades e sociabilidades metropolitanas. Na verdade, o caráter “justo” desse sacrifício pressupunha a invisibilidade de outro sacrifício extremamente violento imposto às populações ideologia do colonialismo como portador de civilização mal disfarçava o fato de que os sacrifícios do outro lado da linha não eram impostos em troca de qualquer benefício futuro para as populações sacrificadas.

A ideologia do progresso tinha, portanto, duas faces: a face da relação simétrica entre sacrifício e benefício, e a face da incomensurabilidade entre sacrifício e benefício. A linha abissal impedia que essas duas faces se vissem uma à outra no espelho. Além disso, para lá do sacrifício-benefício da social-democracia e do sacrifício-sem-compensação do colonialismo, a ideologia do progresso tinha uma terceira face, a do sacrifício com compensação a longo prazo, ou seja, a face revolucionária. Nesse caso, o sacrifício exigido era, não raro, severo e violento, tendo

atingido um ápice com Stalin; perdia-se qualquer hipótese realista de reciprocidade ou reversibilidade do sacrifício. Quanto maior a discrepância imaginada entre as experiências presentes (miséria e opressão) e as expectativas de futuro (abundância e libertação), maior o sacrifício exigido e mais reduzida a relação realista com benefícios futuros. Autoritarismo e vanguardismo foram as respostas à falta de transparência relativamente ao sacrifício.

As epistemologias do Sul rejeitam a ideia abstrata de progresso, concentrando-se, ao contrário, em escurar profundamente as experiências de vida de grupos sociais que são vítimas das exclusões e do sofrimento injusto causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado; privilegiavam conhecimentos produzidos e utilizados por esses grupos e pelos seus aliados na resistência e nas lutas contra práticas concretas de dominação e opressão. As mudanças por que ansiavam nada têm a ver com qualquer das três faces do progresso eurocêntrico, apesar de poderem manter ainda traços de cada uma delas. Essas mudanças ocorrem num tempo de impaciência histórica, no qual os desertados da terra estão já cansados de esperar por futuros gloriosos que nunca chegam e de acreditar em promessas que se revelam vãs, ou até, de fato, se concretizam no contrário do que tinha sido prometido. As mudanças têm de ocorrer aqui e agora e devem ser capazes de originar alterações concretas nas experiências existenciais dos grupos sociais que são vítimas de sofrimento injusto. Tais mudanças são resultado de transformações das relações de poder desiguais que minimizam ou eliminam o sofrimento injusto e devolvem dignidade aos grupos sociais humilhados e excluídos, valorizando os conhecimentos que lhes permitirão representar o mundo como seu e mudá-lo como se fosse a sua casa. Essas mudanças não ocorrem por meio de imperativos éticos ou de obrigações morais; ocorrem, sim, devido a alterações nas relações de poder que transformam os referidos imperativos e obrigações em práticas de bem viver – ou *buen vivir* (ver Capítulo 10).

Uma *minga* epistêmica

Como explico no Capítulo 6 e refiro no início deste, o termo “*minga*”, de origem quechua, refere-se a um projeto de trabalho comunitário, coletivo e voluntário de utilidade pública. Uma *minga*

epistêmica é o trabalho comunitário ou coletivo que visa criar ou preservar conhecimentos comuns ou de interesse comum. Tenho defendido que, enquanto todas as práticas sociais produzem conhecimento, a questão da metodologia aplica-se apenas a uma ínfima parte dessas práticas, àquelas cujo objetivo específico é criar conhecimento enquanto objeto social relativamente autônomo (a ciência pós-abissal). As seções anteriores ciam frequentemente um investigador individual. Na medida em que o objetivo é conhecer-com e não conhecer-sobre, todo o trabalho de investigação orientado pelas epistemologias do Sul é, na sua essência, coletivo. Contudo, existem metodologias de investigação que são coletivas num sentido mais forte do termo, ou seja, situações nas quais todo o processo de criação de conhecimento é, desde o início, coletivo. Esses coletivos de investigação podem ser compostos apenas por investigadores “de dentro”, ou seja, por membros da própria comunidade que se estudam a si próprios, ou, em alternativa, através de colaboração entre investigadores que pertencem à comunidade e investigadores que não pertencem à comunidade. Esses tipos de colaboração levantam problemas metodológicos e epistemológicos específicos.

Os processos em questão (*mingas*) têm uma vocação seguramente descolonizadora na medida em que têm sido usados principalmente pelos grupos, povos e nações que a modernidade ocidental colocou do outro lado da linha abissal, isto é, em sociedades e sociabilidades coloniais que os sujeitaram às mais violentas formas de exclusão. Constituem uma das mais convincentes manifestações da justiça cognitiva que serve de base às epistemologias do Sul. São as mais eloquentes práticas de sociologia das ausências e de sociologia das emergências. As *mingas* epistêmicas são muito variadas e têm uma grande complexidade epistemológica. Criam, em simultâneo, autoria individual e coletiva; combinam diferentes tipos de conhecimentos artesanais, científicos e híbridos, constituindo, assim, também um bom exemplo de ecologias de saberes; recorrem a suporte multimídia para reunir textos escritos, registros de áudio e vídeo, arte, música e teatro; algumas são revivalistas (o passado que ratifica o presente) enquanto outras são insurgentes (o passado que denuncia o presente) e anuncia a possibilidade de um futuro diferente e melhor. Uma tal

diversidade permite que a sociologia das emergências assuma tanto a forma de arquivo como a forma de intervenções sobre os cânones literário e artístico, ou mesmo de interrupções destes.

Como exemplo, cito uma *minga* epistêmica insurgente com a qual colaborei em Chiapas, no sul do México, e que reúne autorias indígenas e mestizas, sendo coordenada por Xochitl Leyva Solano, Camilla Pascal e Axel Köhler.¹⁸⁹ Nas palavras de Xochitl:

Esta obra colegiada, composta por três volumes, não está desvinculada do momento histórico em que vivemos, pelo contrário, é fruto dele, das nossas pesquisas como estudiosos(as) e como seres humanos habitantes do planeta Terra. É importante assinalar que quando cada um(a) dos co-autores(as) nos perguntamos sobre o eixo que nos convocou produção de conhecimento, vindo de onde, de quem, para que, para quem, com quem, quando e como?, fizêmo-lo desde uma posição crítica e reflexiva que incluiu agir e não apenas pensar sobre as situações particulares que enfrentamos, nós próprios (as) e os sujeitos-arores(as) com que trabalhamos, nestes tempos de globalização neoliberal (Solano *et al.*, 2014, p. 23).

¹⁸⁹ Outro dos projetos, já referido na nota 184, é o *Taller de Historia Oral Andina*, criado em 1983 por Silvia Rivera Cusicanqui com intelectuais indígenas e que tem por objetivo valorizar a identidade e os saberes orais dos movimentos populares Aymara. Também já mencionei a investigação levada a cabo por investigadores indígenas na Nova Zelândia, relatada por Linda Smith. Na América do Norte, ver, entre muitos outros, “*Writing of Indigenous New England*” [A escrita da Nova Inglaterra indígena] (disponível em: <indigenousewengland.com>. Acesso em: 23 jan. 2019), um projeto coordenado por Siobhan Senier e alguns líderes indígenas. Ver também Senier (2014a), organizado por onze coordenadores tribais, e Senier (2014b).