

Panel: Desafios Epistemológicos Contemporâneos à Sociologia:
perspectivas críticas da América Latina e África

A crítica epistemológica à ciência moderna: por uma sociologia decolonial

Adelia Miglievich-Ribeiro

Resumo: A revisão das epistemologias modernas não é um desafio singularmente latino-americano mas de uma comunidade científica que se quer efetivamente “universal”, diversa e plural, na qual vozes silenciadas historicamente sejam chamadas à participação simétrica no desafio de dar inteligibilidade ao mundo. Combino a reflexão de Boaventura Santos acerca do “paradigma prudente para uma vida decente” com a da “modernidade-colonialidade-decolonialidade” que, inspirada nos “estudos subalternos indianos”, afasta-se das influências neste dos “estudos culturais” e revigora a crítica produzida pela filosofia da libertação e pela teoria da dependência latino-americana, chamando ainda os saberes dos povos do continente para reivindicar o descentramento dos *loci* de produção intelectual mediante a descolonização epistêmica, aqui defendida como o mais importante desafio à sociologia também na “academia”.

Palavras-chaves: pós-colonial; decolonial; América Latina.

Introdução

A revisão das epistemologias modernas impõe-se nas distintas áreas do conhecimento, não menos na sociologia. Não se trata de um desafio singularmente latino-americano, mas de toda uma comunidade científica que se quer adjetivada como universal, isto é, diversa, o que resulta numa mais autêntica universalidade, desta vez, menos presunçosa ou mais “prudente”, como diz Boaventura de Souza Santos (2000; 2004). O que se quer dizer é que a sociologia, em seu intento histórico de dar inteligibilidade ao real, se não evidenciar as várias facetas da modernidade, recriadas em cada território e cultura, a multiplicar seus significados e modos de operar, estará inventando fábulas ao invés de cumprir com o mínimo de zelo sua pretensão de ajudar os humanos a compreender a si, aos outros, seu habitat, sua existência, enfim.

Escolho como desafios nodais à prática científica e ao ofício do sociólogo o que Santos (2000; 2004) chamou de “paradigma prudente para uma vida decente”, fazendo-o dialogar, sobretudo, com Mignolo (2003; 2004), expressivo representante da corrente da modernidade-colonialidade-decolonialidade na América Latina. Importa observar que nem Boaventura Santos nem Walter Mignolo propõem um saber das “sociedades do sul” contra os saberes produzidos no mundo do norte. Não é casual que Souza insista na diferença da Ibéria em face do que se chamou de “racionalidade moderna”. Mignolo, por sua vez, ao ressaltar a face oculta da modernidade, a saber, a colonialidade, não desfaz da cosmologia moderna que moldou os valores da liberdade, da igualdade, da democracia ou dos direitos humanos, mas nota que, inevitavelmente, o discurso da emancipação colou-se às práticas seculares de violenta dominação sobre os povos colonizados, destituídos da condição humana pelos colonizadores.

Não é uma história passadista a colonialidade. Os neocolonialismos persistem na divisão internacional do trabalho e dos bens do trabalho na era da globalização liberal. Não menos sério é como a colonialidade internaliza-se no ser, poder e saber da contemporaneidade. Disto nos fala Aníbal Quijano (2010), que atenta não somente para a “racialização” das relações de poder que se dão entre as antigas e novas identidades sociais e geoculturais como também para a desigualdade de gênero, para o disciplinamento de corpos, para a sujeição de mentes que se reproduzem em pleno século XXI, pela lógica universalista moderna de classificação do mundo e das pessoas no mundo.

Se a racionalidade moderna, na qual a sociologia se funda como disciplina, gerou uma prática investigativa cega à variedade de realidades, quase sempre estigmatizadas, subestimadas ou invisibilizadas, que conformam a humanidade, isto pode ser explicado num contexto histórico em que os cientistas sociais não reuniam instrumentais críticos para reconhecer o dito “totalitarismo epistêmico” como tal. Hoje, porém, dispomos fartamente desta competência crítica, ainda assim, muitos mantêm-se legitimando uma narrativa - tornada metanarrativa - usurpadora da existência de um contingente vasto de experiências e cosmologias, pessoas e coletividades. Pode-se indagar, nesse sentido, a quem interessa uma sociologia que, efetivamente, não “compreende” o que se passa no mundo e prefere a ignorância ao aprendizado de novas línguas, a diferentes pontos de vista, a inéditas fontes de saberes, recusando-se à construção de articulações de vozes e propostas de amplificação dos modos de se entender a realidade, ou melhor, as realidades.

Parecerá a alguns quase uma heresia dizer que a sociologia necessita ser “refundada”. Para estes, menos herético será, então, manter tal disciplina incólume a um novo universalismo, pautado na diversidade e na heterogeneidade. Contudo, para muitos outros estudiosos, ainda bem, é de tal obviedade a urgência da recusa da modernidade totalitária que é notável a força da crítica em curso nas contribuições geradas no seio do próprio euro-norte-centrismo, a exemplo de Wallerstein, nos Estados Unidos; e de Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida, Guatari, na França.

O desafio epistemológico, entretanto, aos sociólogos latino-americanos, vai além. Requer a percepção, segundo Mignolo (2004, p.677-8), de que a crítica realizada nos limites da experiência histórica da modernidade, isto é, aquela gerada pela mesma cognição que critica, é pobre se não dialogar com o pensamento produzido na vivência e no testemunho dos desmandos da colonialidade. Não exclusivamente – o que seria igual equívoco –, há de se chamar ao debate as mulheres, os negros, mais ainda, as mulheres negras; também os indígenas, os expropriados, os subalternizados, quer materialmente, quer pela subestimação de suas culturas, corpos, sexualidade. Não se dá – é um argumento de má-fé – privilégio epistêmico àquele que nasce de uma experiência de sofrimento. Não é isso. Até mesmo porque a complexidade da relação entre experiência do sofrimento, indignação, crítica e articulação da crítica é tema que escapa a este paper. Também, ninguém pode assegurar – conforme nos fala Spivak (2010) – que se possa representar, pela crítica teórica, “estados-limites” de subalternização. Daí que não se pretende chegar aos “porta-vozes”, por excelência, da crítica, menos ainda do conhecimento que se pretenda único e verdadeiro. Contra qualquer crença fundamentalista na universalidade é que os autores aqui chamados se insurgem.

O problema é que não pode haver um caminho uni-versal. Tem de haver muitos caminhos, pluri-versais. E este é o futuro que pode ser alcançado a partir da perspectiva da colonialidade com a contribuição dada pela modernidade, mas não de modo inverso (MIGNOLO, 2004, p. 678).

É preciso, por isso, recrutar as diversas línguas do globo, os distintos atores sociais e, no campo acadêmico, enfatizar a vitalidade do pensamento crítico latino-americano, que nos diz mais diretamente respeito. Karl Marx mantém-se uma referência necessária, mas não menos que Waman Puma de Ayala e Alvarado Tezozomoc, Gloria Anzaldúa, Mohammed Abed Al-Jabri, Vine Deloria Jr. e tantos outros.

De nós, sociólogos latino-americanos, o desafio epistemológico de uma prática intelectual idônea e comprometida com a inteligibilidade do real exige, primeiramente, o reconhecimento de seu teor heterogêneo, tenso, híbrido, a fim de que se evidencie o quanto o “mito da modernidade” justificou toda forma de totalitarismo e consecutiva denegação do pluralismo. O totalitarismo epistêmico não é um exagero linguístico. Desafiador à sociologia contemporânea – sobretudo, aquela feita a partir das margens da modernidade ocidental - é explicitar, ao invés da mera incompletude do projeto moderno, que seus “erros” nunca foram “efeitos perversos”, imprevistos, indesejáveis, porém constituintes do projeto moderno, ele mesmo. Importa aos sociólogos enfrentarem a constatação de que:

O futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direção da completude do projeto incompleto da modernidade [nas suas versões marxista ou habermasiana], mas deve ser pensado, antes, em termos de ‘transmodernidade’ [Dussel], de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes

possam contribuir. A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistêmico, implica a superação da modernidade/colonialidade [...]; em síntese, o ‘mito da modernidade’ é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo *tout court*, tal como o estamos a testemunhar no início do século XXI à escala global (MIGNOLO, 2004, p. 677).

Quiçá possamos, nas universidades latino-americanas, mais do que nos preocupar em formar alunos competentes para servir à racionalidade moderna, propor a estes reinventar ousadamente a sociologia, mais legítima, porque mais plural, democrática, participativa.

1. Uma sociologia que produz “não-existência” pode ser legítima?

Fala-nos Santos (2004), em sua rigorosa crítica pós-moderna, que a produção de inexistências ,não se confunde com o “pós-modernismo celebratório” - que, não satisfeito em fazer desaparecer as possibilidades de superação do atual estado de coisas, também insensibiliza os reais problemas a serem enfrentados. Não é este o pós-moderno que Boaventura de Sousa Santos propugna, mas aquele combativo, que substitui a razão moderna hegemônica, “arrogante” por difundir certezas inquestionáveis por ela própria; “metonímica”, posto que, como a figura de linguagem, ao invés de se perceber como parte, entre outras, de um todo, iguala-se falsamente à totalidade e convence a todos da inexistência das múltiplas racionalidades que também participariam da universalidade, se percebida em seu cosmopolitismo. Santos propõe, precisamente, a “racionalidade cosmopolita” no lugar da arrogante e metonímica que também chama de “proléptica”, visto que cria uma fantasiosa ideia de um futuro pré-definido que superará necessariamente o presente, subestimando seu pluralismo, impondo-se quase que automaticamente sem que sequer precisemos pensar sobre ele em nossas experiências contemporâneas (p.779-780).

A ignorância das formas de viver, produzir, agir, saber que não cabem na particular lógica moderna, bem como o descaso em se construir, paulatinamente, nas vivências cotidianas, possibilidades de realização de novas formas de interação social explicitam, para o sociólogo português, uma severa indolência ou “preguiça” da razão moderna em fazer o que dela alguns poderiam esperar: pensar. Talvez, seja mais fácil omitir que o mundo é muito mais do que se aprendeu na infância quando este se resumia, em geral, a um pequeno número de pessoas que participavam da vida da criança. A ignorância, porém, é o paradoxo da ciência que se estabeleceu para dar “clareza” àqueles que a procuravam almejando não sucumbir ao obscurantismo. É, portanto, a meu ver, dever moral dizer aos cientistas do presente que lhes cabe a peculiar tarefa de compreender a construção da racionalidade moderna como homogênea e totalitária, a fim de observar o quanto ela silenciou e invisibilizou, declarando a inexistência de tudo que não via, não percebia, não conseguia traduzir, posto que se o fizesse se enxergaria em sua real dimensão: uma forma de conhecimento entre tantas, não a melhor, muito menos a única.

Os binômios modernos, como norte sul, ocidente e oriente, colonizador e colonizado, rico e pobre, cultura e natureza, homem e mulher são exemplos de uma razão preguiçosa de exercitar o pensamento que também é sensibilidade e “sabedoria”. A realidade é bem mais complexa do que tais dicotomias. Cada um desses termos é um inteiro que não se define exclusivamente na relação àquele par eleito. A razão moderna dualista impede de se perceber a riqueza de cada singularidade como uma totalidade em si mesma que se relaciona e faz mediações com inúmeros “outros”; cada qual é, também, um inteiro que projeta sobre a primeira uma luz diferente da seguinte, evidenciando aspectos invisíveis se raciocinássemos apenas dicotomicamente. Lembro aqui de uma figura geométrica de várias faces que se combina com outras figuras também de incontáveis faces a ponto de , numa vista panorâmica, deslumbrarmos tantos desenhos possíveis que os pobres e estigmatizadores binômios da modernidade longe estariam de quaisquer das visualizações criadas.

Foi a racionalidade dualista e preguiçosa da modernidade que inventou o “oriente” como a “diferença” em face do “ocidente”, como se isto pudesse explicar um ou outro. Também, o dualismo

produziu os estereótipos do “norte” e do “sul”, do “branco” e do “negro”, do “homem” e da “mulher”, quando cada realidade é muito mais do que tais rótulos pretendiam descrever. Ao fim, as realidades eram desprezadas em razão da lógica que operava a inteligibilidade do mundo.

A sociologia como disciplina nascida na lógica moderna assim trabalhou desde seus inícios, produzindo “inexistências” a cada tratado sociológico. Nosso desafio, pois – não apenas dos cientistas sociais latino-americanos ou do sul global ou mesmo, como Boaventura de Sousa Santos, do sul da Europa -, é duvidar de algumas das categorias que a ciência moderna nos ensinou se quisermos ampliar nosso escopo de visão. Trata-se de enfrentar desafios epistemológicos de monta ao invés de seguirmos a “receita do bolo” que dominamos até bem demais como bons alunos que soubemos ser da ciência, que nascida na Europa importamos para o chamado Terceiro Mundo.

Duvidar do “tempo linear” é o primeiro desafio epistemológico para o sociólogo contemporâneo. Conceitos derivados deste, como “progresso”, “revolução”, “modernização”, “desenvolvimento” impediram a percepção das “modernidades entrelaçadas” e das “histórias partilhadas” (RANDERIA apud. COSTA, 2006). Não se deu a devida atenção às especificidades e à sua atualidade, rotulando de “primitivo”, “obsoleto”, “pré-moderno”, “selvagem”, “resíduo” aquilo que era e é experiência viva e simultânea a qualquer outra que parta das repúblicas europeias elogiadas por Kant.

Resistir à lógica da classificação social moderna é outro imperativo desafio epistemológico apontado por Santos. Aquela que hierarquizou racial e sexualmente gentes, povos, cosmologias, atribuindo caráter “natural” a tal classificação, impossibilitando, pois, qualquer contestação (SANTOS, 2004, p.787-8).

Problematizar a importância da escala universal frente às escalas regionais, nacionais, quiçá, locais. Algo que ainda hoje faz com que os sociólogos que produzem conhecimento sobre fenômenos globais estejam superestimados na relação com sociólogos que estudam casos locais, por exemplo, de seu bairro ou rua. Há um duplo perigo nesta lógica das escalas que dá superioridade ao global sobre o local. O primeiro deles é que todo global é local e vice-versa, exceto se se considerar, etnocentricamente, uma cultura superior às demais ou, noutra perspectiva, se se imaginar algum local absolutamente protegido das ressonâncias globais. Duas possibilidades descartadas. Enfrentar este desafio epistemológico implicará, também, não mais ceder às adjetivações como “pensamento latino-americano”, “história da ciência no México”, de um lado, de outro, “teoria social” e “história universal”. O que se quer dizer é que poderemos duvidar que qualquer etnia nacional ou continental possa ter privilégio sobre outras e seus conhecimentos não sejam tão localizados quanto o são os produzidos ao sul do globo.

Também é grave continuar a fazer sociologia sem se opor à lógica produtivista que, nascida na dimensão econômica, espalha-se a todos os setores de vida e faz com que, ao estudá-los, os sociólogos estejam cegos às várias experiências sociais que não são definidas pelo quanto de riqueza ou lucro produzem ou, o que também é uma forma de cegueira, adjetivem negativamente tudo aquilo que rejeita o ethos capitalista. Assim, sejamos capazes de fazer relatórios de pesquisa em que a resistência ao capital não seja por nós tratada como “atraso”, “incompetência”, “ineficácia”, “esterelidade”, “pobreza”, “ignorância”.

Em sua “sociologia das ausências”, Boaventura de Sousa Santos (2004) postula uma abordagem epistemológica capaz de estar sensível à complexidade do real, cuja leitura foi impossibilitada pela gramática moderna que, conforme já dito, aquilo que não era capaz de traduzir dava como “morto” ou como “à beira da morte”, quando não como algo “a ser morto”, infelizmente, em não poucos casos literalmente. Rever tudo que nos últimos 200 anos fomos ensinados a não ter como “objeto de estudo” da sociologia é precisamente o que nos importa hoje estudar. Se possível, uma outra guinada epistemológica há de ser dada na “sociologia das ausências”: tratando-se tais lacunas, na maior parte das vezes, de obras humanas relegadas à “desumanização”, então, não se trata sequer de tê-las como

“objeto” de conhecimento mas como “sujeito”. O desafio epistemológico se completa com a capacidade do sociólogo interagir com as realidades que tiveram negadas sua existência real.

Santos também nos apresenta a “sociologia das emergências”, pela qual dilata o presente e contrai o futuro a fim de que também nós, sociólogos, ao invés de apostarmos numa utopia jamais alcançada e nos desolarmos, ao fim, por causa disso, possamos estar mais atentos às carências cotidianas e à força que daí nasce para supri-las. Há, na realidade imediata, latências, possibilidades, tendências. A realidade não é apenas formada pelo que existe e pelo que não existe. Há aquilo que podemos nomear como “ainda não existindo”, porém real, em gérmen. A sociologia das ausências estuda o “ainda não”, as sementes e seu cultivo, as pragas e as resistências, as metamorfoses e os recomeços. Nada para ela é desprezível. Sem criar “fábulas”, o desafio epistemológico está também em não se recair no niilismo, “tão vazio como o triunfalismo das forças hegemônicas” (SANTOS, 2004, p.797). Propõe-se, assim, uma nova semântica das expectativas:

As expectativas modernas eram grandiosas em abstracto, falsamente infinitas e universais. Justificaram, assim, e continuam a justificar a morte, a destruição e o desastre em nome de uma redenção vindoura [...]. As expectativas legitimadas pela sociologia das emergências são contextuais porque medidas por possibilidades e capacidades concretas e radicais, e porque, no âmbito dessas possibilidades e capacidades, reivindicam uma realização forte que as defenda da frustração. São essas expectativas que apontam para os novos caminhos da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais (SANTOS, 2004, p.797-8).

Boaventura de Sousa Santos também percebe como importante desafio epistemológico aos sociólogos, na mesma linha da recusa à objetificação do “outro”, o delicado trabalho da “tradução”, sobretudo, quando os universos culturais do pesquisador e do pesquisado parecem muito distanciados. Há vários obstáculos e um deles refere-se à barreira linguística, mas ela está longe de ser a mais difícil de ser enfrentada. Há muitos silêncios intraduzíveis mas que precisam ser “escutados” também, conforme dissera Spivak (2010). Há algo que se quer, porém, com o êxito da tradução: ampliar o número de falantes que são ouvidos e que atuam, portanto, na construção do conhecimento. Tem-se como pressuposto a chance de que significados possam ser partilhados e práticas de justiça social efetivamente globais – porque diversas e democráticas – possam ser exercitadas na perseguição de uma mais efetiva justiça cognitiva num mundo que ainda lida com a crença no mesmo projeto moderno a fundar a colonialidade. A tradução requida como desafio epistemológico aqui, chamamos de sociologia decolonial.

2. Modernidade-Colonialidade-Decolonialidade

Há uma tríade que começa por Memmi e o une a Cèsaire e a Fanon, cujas obras, quase simultâneas, todas em língua francesa, são tidas como fundadoras do pós-colonial. Albert Memmi (1920-) – escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica – escreveu “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador” [1ª Ed. 1947] (1977); Aimé Cèsaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica – lançou “Discurso sobre o colonialismo” [1ª. Ed. 1950] (2010); Frantz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia –, sobretudo por “Os condenados da terra” [1ª. Ed. 1961] (2010). Soma-se a elas a obra *Orientalismo* [1ª. Ed.1978] (2007), de Edward Said (1935-2003), crítico literário de origem palestina, intelectual e militante da causa, denunciando o “Oriente” como uma “invenção” do Ocidente no exercício de dominação sobre o “outro” mediante o artifício do estereótipo, sempre generalista e, por isso, redutor, pejorativo e falso.

Tais autores contribuíram de forma inegável para a ampliação do escopo de visão, que aqui ainda trazemos como um desafio epistemológico a ser abraçado pela comunidade das ciências sociais. O enfrentamento de tamanho desafio já foi iniciado pelo grupo de estudiosos americanistas, oriundos da América Latina e instalados nas universidades dos Estados Unidos, tomando a reimpressão do

clássico de Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, como o manifesto de inauguração do “Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos”, em clara referência ao já existente “Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos”. Segundo Ballestrin (2013), o manifesto, originalmente publicado em 1993, na Revista *Boundary*, número 2, da Universidade de Duke, traduzido por Santiago Castro-Gomez para o espanhol, marcava um redirecionamento da crítica pós-colonial na América Latina.

O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual desmantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou a vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidades. A tendência geral para uma democratização outorga prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade no interior das sociedades plurais (GRUPO LATINO-AMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS, 1998, p. 70 apud BALLESTRIN, 2013, p. 94).

O reconhecimento da influência dos estudos do grupo liderado pelo indiano Ranajit Guha ao realizar uma reconstrução historiográfica que rompesse com as narrativas oficiais, a saber, dos colonizadores; antes deste, também, a marca deixada por guerrilheiros pensadores como Frantz Fanon, Fidel Castro, Che Guevara, Camilo Torres; ou por lideranças negras como Stockley Carmichael, Malcom X e Eldridge Cleaver; ou Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Kwane N’Krumah (GUIMARÃES, 2013, p.33), somaria-se à filiação, à linhagem do pensamento crítico latino-americano: A teologia da libertação desde os anos sessenta e setenta; os debates em filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (ex: Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates em América Latina sobre a modernidade e a pós-modernidade dos anos oitenta, seguidos das discussões sobre hibridez na antropologia, na comunicação e nos estudos culturais nos anos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano dos estudos subalternos. O grupo da modernidade/colonialidade tem encontrado inspiração num amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade, até o grupo sul-asiático dos estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros têm operado numa perspectiva modificada de sistemas mundo. Sua principal força orientadora, contudo, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (ESCOBAR, 2003 apud BALLESTRIN, 2013, p.99).

Diversos nomes, como os já citados Aníbal Quijano e Walter Dignolo, também, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Oscar Guardiola, Freya Schiwy, Zulma Palermo e Santiago Castro-Gómez assumem o desafio epistemológico do “giro decolonial”. Dignolo destaca que as teorias pós-coloniais das quais bebem não apenas Ranajit Guha, mas também Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não poderiam ser tão facilmente aplicadas no caso latino-americano, uma vez que, concordando com Vidal e Klor de Alva, seu locus de enunciação estavam nas ex-colônias do império britânico. Fazia-se, assim, imprescindível que os intelectuais latino-americanos pudessem fundar sua específica crítica ao ocidentalismo a partir da experiência histórica de seu próprio continente (BALLESTRIN, 2013, p.95).

Como observa José Jorge de Carvalho (2013), em que pese a geração dos latino-americanos não ter sido formada na prática sistemática da etnografia verificada nos estudos contemporâneos alhures,

era ela bastante ciosa de que sua crítica remontava a processos de independência política cujos inícios no século XIX anteciparam, em muito, os movimentos de descolonização nos outros continentes.

O grupo decolonial se propõe ainda como uma alternativa ao projeto teórico dos Estudos Culturais, que, em suas inúmeras versões, desde os anos 1980, tendia a uma ênfase muito próxima ao que se chamou aqui de “pós-moderno celebratório”, cujos objetos de estudo, como a mídia e as novas tecnologias do imaginário, pareciam abandonar as categorias de “classe”, “nação”, “gênero”, tidas, para a modernidade-colonialidade-decolonialidade, como imprescindíveis a uma crítica relevante das desigualdades econômicas e da injustiça social vigente. Sobretudo, para Mignolo, os estudos pós-coloniais em geral não realizaram a ruptura necessária com o eurocentrismo na academia.

Cabe, portanto, à modernidade-colonialidade-decolonialidade ampliar e aprofundar a potente crítica do pós-colonial, fazendo emergir o “pensamento liminar”, que revela, enfim, uma “gnosologia poderosa emergente” (MIGNOLO, 2003, p.35). O pensamento liminar é ele uma “enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica” (p.11), como um “novo medievalismo”, abrange um mundo de histórias locais ao mesmo tempo em que suscita inéditas articulações da diferença cultural que tem a “diversalidade como projeto universal” (p.420). Seu específico pós-colonial é a constatação da colonialidade moderna e de sua latente decolonialidade, se se lembrar da “sociologia das emergências” de Boaventura de Sousa Santos. Para Mignolo:

A pós-colonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geográficos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. O reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares: 1. A crítica da subalternização na perspectiva dos estudos subalternos; 2. A emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade das categorias suprimidas sob o ocidentalismo; o orientalismo (como objetificação do lócus do enunciado enquanto ‘alteridade’) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo”, enquanto produtor de culturas, mas não de saber). (MIGNOLO, 2003, p.136-7)

O pensamento liminar é mais que pós-colonial. A modernidade-colonialidade-decolonialidade quer destacar seu caráter pós-ocidental¹¹ e anti-imperialista, fazendo menção ao fato de que, se no século XVI, missionários espanhóis violentaram a cultura dos povos ameríndios, hoje, os Estados Unidos, ex-colônia britânica, transformaram-se no “outro imperial” (MIGNOLO, 2003, p.16). Uma sociologia pós-ocidental é, pois, o que de fato nos desafia intelectualmente, como sociólogos latino-americanos atentos aos novos movimentos sociais e teóricos. Trata-se de contestar a nova ordem mundial mediante o empenho em “remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os loci acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o mundo” (p.418).

Nosso desafio está em formular teorias a partir do chamado “Terceiro Mundo”, embora não sejam apenas “para o Terceiro Mundo”, como se se tratasse de uma “contra-cultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do Primeiro Mundo tem de reagir e acomodar-se (Mignolo, 2003, p.417). Uma sociologia não-colonizada não implica desejar o lugar do colonizador. Portanto, ao desafio da insubordinação soma-se o “cuidado” lembrado por Santos (2004) para que a razão aqui renovada, para ser efetivamente cosmopolita, seja antes modesta e “prudente”, coerente com um propósito de vida que o sociólogo português chamou simplesmente de “decente”.

Considerações Finais

¹ O conceito é do cubano Roberto Retamar que, em 1974, propôs o “pós-ocidentalismo” que o ajudaria a perseguir melhor algumas questões. Com este, a crítica pós-colonial que, em seus inícios, não incluía as Américas, as teria, agora, reunidas, assim como o Caribe, a África do Norte e a África subsaariana. Também, o pós-ocidentalismo contemplava desde o império espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA. Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO, Pensamento Latino-Americano e Pós-Colonial: o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo, 2012.

A possibilidade de se fundar, nas terras ameríndias, um projeto decolonial deve-se, em muito, como dizem seus intelectuais, ao desmantelamento dos regimes autoritários na América-Latina, ao ressurgimento dos processos de redemocratização, também, ao final do comunismo e ao deslocamento dos projetos revolucionários, não menos, às novas dinâmicas criadas por efeito da *mass media* e à nova ordem econômica mundial transnacional. Todos esses processos convocam a nós sociólogos a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente.

De Weber a Huntington, povos não europeus ou que não se enxergaram como seus equivalentes foram estigmatizados como pré-modernos, fundamentalistas, tradicionais. A invenção do binômio modernidade-tradição dava ao primeiro termo primazia e superioridade sobre o segundo. Conforme tivemos chance de dizer, a lógica dual da racionalidade moderna é, ela mesma, falsificadora da realidade, posto que redutora: não são os “modernos” apenas modernos nem são os “tradicionais” somente tradicionais. Na prática, porém, valiam as classificações reducionistas e mortificadoras com as quais contribui fortemente a ciência moderna.

Não de outro assunto nos falava Aníbal Quijano (2010) ao descrever a “colonialidade do poder”, a “colonialidade do ser” e a “colonialidade do saber”, que, em consonância com o que já se explicou, difere do “colonialismo” por não se prender a uma experiência histórica datada, mas espalhar-se contemporaneamente noutras dimensões. A colonialidade começa quando o “outro” é classificado pelo detentor do poder como subalterno, havendo o paradigma moderno eleito a ideia de “raça” como especial elemento articulador da dominação e hierarquização entre pessoas, povos e sociedades, privilegiando o branco-europeu em detrimento do amplo contingente de índios, negros e mestiços que habitavam o mundo, que nada tinha de “novo”. A “colonialidade do saber” daí derivada confinou os conhecimentos e saberes exteriores ao modelo newtoniano de racionalidade científica, à inexistência, isto é, ao silenciamento e invisibilidade. Todas as dimensões da vida, tais quais o trabalho, o gênero, a sexualidade, a intersubjetividade, foram do mesmo modo violadas por não se moldarem pelos critérios eurocêntricos.

Se dissermos que a prática sociológica nada tem a ver com esta história de mortificações, nem ontem nem hoje, já fizemos a opção pelo paradigma moderno que, dentre outras arbitrárias cisões, provocou a fratura entre ciência, experiência, sabedoria, por que não dizer, entre razão e sensibilidade, entre conhecimento e ação. Assim, podemos – é confortável – nos colocarmos acima da realidade numa pretensa neutralidade que, uma vez insustentável, revela, sim, nossas opções político-ideológicas a favor da manutenção de um *status quo* incompatível com os valores da dignidade humana. Noutro sentido, podemos ousar e propor uma agenda de pesquisas disposta a contemplar temas como o papel das novas tecnologias, as políticas de propriedade intelectual (desde os saberes orais aos intelectuais indígenas), os propósitos do desenvolvimento, dentre outros.

Não basta, porém, identificar uma pauta de pesquisa; é necessária, antes, a descolonização epistêmica mediante o investimento numa “hermenêutica pluritópica”ⁱⁱ, que supera a atual hierarquia dos centros produtores/receptores de conhecimento e estabelece a simetria dos saberes. Se não ouvirmos, como aprendizes de fato, o que o outro nos diz e não sabíamos até então, numa referência clara à quebra de hierarquia entre conhecimentos acadêmicos e não acadêmicos, não poderemos, também, reivindicar, como docentes e pesquisadores, que a produção intelectual realizada quer em espanhol ou português seja lida e respeitada nos centros hegemônicos.

Uma das consequências negativas da geopolítica do conhecimento é impedir que o conhecimento se gere a partir de outras fontes, que beba noutras águas. [...] Como vou pensar a partir dos zapatistas ou de Fanon que produziram conhecimentos baseados em outras histórias: a história da escravidão negra no Atlântico e a história da colonização europeia sobre os indígenas nas Américas? Outra consequência da geopolítica do conhecimento é que se publicam e traduzem precisamente aqueles nomes cujos trabalhos “contêm” e reproduzem o conhecimento geopolítico marcado. Quem conhece na América Latina o intelectual e ativista Osage, Vine Deloria Jr.? Quantos em América Latina tomaram Frantz

Fanon como líder intelectual em vez de Jacques Derrida ou Jürgen Habermas? (MIGNOLO, entrevista concedida a WALSH, 2002, p. 20).

Será que falamos de uma utopia? Caso sim, seria tudo que Boaventura de Sousa Santos (2004) tentou evitar em seu “conhecimento prudente para uma vida decente”. Mas, se observarmos que cada professor é capaz de transformar sua sala de aula numa “roda de conversa” instigante e fecunda com seus alunos, cada pesquisador em campo produz conhecimento na dialogia com o sujeito com quem aprende aspectos inéditos da realidade. Cada congressista aqui, mais do que ler seu *paper*, espera aprender com a exposição alheia, pensar junto, e, ao voltar para casa, retomar o estado da arte de sua reflexão para, quem sabe, criticá-la, revê-la, dar-lhe seguimento, sabendo-a necessariamente intersubjetiva. Então, não cabe falarmos em “utopia”, longínqua, inatingível, mas em expectativas possíveis desde o momento em que alguém começa a praticá-las.

ⁱ O conceito é do cubano Roberto Retamar que, em 1974, propôs o “pós-ocidentalismo” que o ajudaria a perseguir melhor algumas questões. Com este, a crítica pós-colonial que, em seus inícios, não incluía as Américas, as teria, agora, reunidas, assim como o Caribe, a África do Norte e a África subsaariana. Também, o pós-ocidentalismo contemplava desde o império espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA. Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO, Pensamento Latino-Americano e Pós-Colonial: o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo, 2012.

ⁱⁱ Hermenêutica pluritópica, para Mignolo, e hermenêutica diatópica para Boaventura Santos renovam a hermenêutica de Gadamer, cientes de seus limites. A consciência pluritópica é aquela que, dada sua condição de subalternidade, conhece a si própria e conhece a ordem social imposta, de maneira que é capaz de combinar simultaneamente saberes, práticas e valores chamados de seus e os que derivam da ação colonial. A hermenêutica pluritópica é exercida na versatilidade da “dupla inscrição”, que permite o conhecimento pelos colonizados da forma como neles é impressa a colonização epistêmica. Por sua vez, Boaventura de Sousa Santos propõe uma hermenêutica diatópica, que se sustenta na noção de isonomia cultural, a se realizar no empenho do diálogo entre esferas culturais muito diversas, capaz de se insurgir contra a prevalência ocidental-norte-eurocêntrica. Cf. BORSANI, 2011.

Referências Bibliográficas

COSTA, Sérgio. (2006). Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 21 n°. 60, p. 117- 134.

BALLESTRIN, Luciana. (2013). América latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto, p. 89-117.

BORSANI, María Eugenia. (2011). *Hermenéuticas para un pensar geo-situado*, o derivas de la hermenéutica en Latinoamérica. II Jornadas Internacionales de Hermenéutica, Buenos Aires, 6, 7 y 8 de julio.

CARVALHO, José Jorge. (2013). O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural. In: ALMEIDA; MIGLIEVICH-RIBEIRO; TOLLER GOMES (Org.). *Crítica pós-colonial*. Panorama de leituras contemporâneas. Rio de Janeiro: Faperj/7Letras, p. 55-99.

CÈSAIRE, Aimé. (2010). *Discurso sobre o colonialismo*, 1ª. ed. 1950. Blumenau, SC: Letras Contemporâneas.

FANON, Frantz. (2010). *Os condenados da terra*, 1ª. ed. 1961. Juiz de Fora: Editora UFJF.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. (2013). A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. In: ALMEIDA; MIGLIEVICH-RIBEIRO; TOLLER GOMES (Org.). *Crítica pós-colonial*. Panorama de leituras contemporâneas. Rio de Janeiro: Faperj/7Letras, p. 33-54.

MEMMI, Albert. (1977). *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, 1ª ed. 1947. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. (2012). *Pensamento Latino-Americano e Pós-Colonial: o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo*. 36º Encontro Anual da Anpocs. Trabalho apresentado no GT26 - Pensamento social latino-americano. Águas de Lindoia (SP), p. 1-25.

MIGNOLO, Walter. (2004). Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. ‘Um discurso sobre as Ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, p. 667-709.

_____. *Histórias locais/projetos globais*. (2003). Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

QUIJANO, Aníbal. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, p. 84-130.

SAID, Edward. (2007). *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente, 1ª. Ed. 1978. São Paulo: Cia das Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2000). *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez.

_____. (2004). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____ (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. ‘Um discurso sobre as Ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, p. 777-821.

SPIVAK, Gayatri. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

WALSH, Catherine. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. In: CASTRO-GÓMEZ et al.. *Indisciplinar lãs ciências sociales*. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad Del poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar – Ecuador; Abya-Yala, p. 17-44.