

Dossiê: Diálogos do Sul

## Por uma razão decolonial

### Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna

#### *Towards a decolonial rationality*

*Ethical-political-epistemological challenges to the modern worldview*

*Adelia Miglievich-Ribeiro\**

---

**Resumo:** A revisão das epistemologias modernas impõe-se como desafio teórico para a inteligibilidade do mundo em sua hibridez; também como desafio ético e político, na medida em que explicita a exclusão e o silenciamento de sujeitos levados à desumanização, tendo seus saberes e cosmovisões negados como explicativos e orientadores legítimos de condutas. Combino neste texto a reflexão de Boaventura de Sousa Santos acerca do “paradigma prudente para uma vida decente” com as teses da “modernidade-colonialidade-decolonialidade” latino-americana. Associando a *hermenêutica diatópica* de Santos e a *hermenêutica pluritópica* de Mignolo, acentuo a urgência do diálogo a partir do Sul entre as distintas esferas culturais bem como da ação descolonizadora das subalternidades mediante a ênfase nas experiências singulares, na tradução e na articulação das diferenças em torno de projetos plurais de reconhecimento de sujeitos e suas vozes para a ampliação do universal como *diversalidade*.

**Palavras-chaves:** Pós-modernidade. Estudos pós-coloniais. Decolonialidade. Hibridismo. Epistemologia.

**Abstract:** A review of modern epistemologies is a theoretical challenge for understanding the complex world. It is also an ethical and political challenge, as far as it will show the exclusion and silencing of the persons led to the dehumanization, whose knowledge and worldviews were for a long time discredited as legitimate explanations and guiding for their actions. In the text I merge the idea of Boaventura de Sousa Santos concerning the “prudent paradigm of a decent life” with the thesis of Latin American

---

\* Doutora em Ciências Humanas – Sociologia pela UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais e nos PPGs de Ciências Sociais e de Letras da Ufes em Vitória, ES, e atualmente bolsista de pós-doutorado sênior Faperj/ProPed-Uerj. A inspiração desta reflexão nasceu na mesa redonda intitulada “Desafios epistemológicos contemporâneos à Sociologia: perspectivas críticas da América Latina e África”, no 29º Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia em Santiago do Chile, em 2013 <miglievich@gmail.com>.

“modernity-coloniality-decoloniality”. Associating the *diatopic hermeneutic* of Santos with the *pluritopic hermeneutic* of Mignolo, I emphasize the urgency of a dialogue between the distinct cultural spheres, advocated by the South, as well as the urgency of decolonizing actions of the subalternities with an emphasis on particular experiences, on the translation and conjunction of differences around pluralistic projects of recognition of the subjects and their voices to expand the universal as *diversality*.

**Keywords:** Postmodernity. Postcolonial studies. Decoloniality. Hybridity. Epistemology.

## Introdução

A revisão das epistemologias modernas impõe-se nas distintas áreas do conhecimento. Este empenho pode ser compreendido do ponto de vista político, no sentido proposto por Bruno Latour (2004), que reivindica a reabilitação da ciência como exercício democrático e diplomático, prática simétrica de diálogo a substituir a beligerância pelos acordos civis, redefinindo a *civilização* – ou melhor, as civilizações – como expansão de fronteiras, ampliação de redes e proliferação de vozes. Caberia hoje àqueles que buscam se legitimar sob a alcunha de *universal* observar em si as tensões que historicamente interromperam o convívio humano (e entre humanos e não-humanos) pelas estratégias de opressão e silenciamento de vários tipos, e insurgir-se em face disso na produção mesma de conhecimento.

Julia Almeida, em *Perspectivas pós-coloniais em diálogo*, que introduz a coletânea *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas* (Almeida; Miglievich-Ribeiro; Gomes, 2013), enfatiza os estudos pós-coloniais, em seus distintos domínios linguísticos e culturais,<sup>1</sup> e sua obstinação em visitar a elaboração da ideia de alteridade

<sup>1</sup> Há uma tríade formada por Albert Memmi (1977), Aimé Césaire (2010) e Frantz Fanon (2010) cujas obras podem ser consideradas fundantes da chamada crítica pós-colonial. Soma-se a elas o livro *Orientalismo*, de Edward Said (2007b). As guerras de libertação em África e Ásia somadas à diáspora intelectual, na experiência dos trânsitos e do alargamento das fronteiras, ao mesmo tempo em que, na Europa, as narrativas canônicas, quer liberal quer marxista, eram revistas e faziam nascer uma inusitada rede de crítica intelectual a partir das margens e de seus deslocamentos. Esta é fortalecida com os chamados estudos culturais britânicos, cuja paternidade é atribuída ao jamaicano Stuart Hall (2009), assim como pela revisão da historiografia indiana realizada pelo Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia. Trazer para esta rede os intelectuais andinos em seus impactos na crítica latino-americana e ainda o pós-colonial de língua portuguesa protagonizado por Boaventura de Sousa Santos (2000) contribui para se explicitar *dissonância entre teoria e prática* sempre que, como pesquisadores, não realizamos a revisão do legado eurocêntrico na análise da realidade dos povos não-europeus e não-setentrionais. Nas distintas vertentes e peculiaridades, chamamos de pós-colonial o esforço de articulação das vozes subalternas em busca da condição de sujeitos de sua própria fala e história.

sobre a qual a modernidade ocidental se constituiu como “práxis racional da violência” (Dussel, 2000, p. 472). A crítica sob a rubrica de pós-colonial *ilumina* a face oculta da modernidade: a colonialidade, e convida à conversação os conhecimentos produzidos nas bordas da globalização hegemônica, algo sem paralelo até então. Sobretudo, os estudos pós-coloniais explicitam que os *erros* da modernidade vitoriosa nunca foram *efeitos perversos*, imprevistos, indesejáveis, produtos precoces da incompletude do projeto moderno, mas seus elementos intrínsecos. Combatem assim, na diversidade das correntes e abordagens, qualquer crença fundamentalista na universalidade totalitária.

Boaventura de Sousa Santos (2000; 2004) é parte da orquestração acima ao propor uma *teoria crítica pós-moderna* que retoma a *esperança* pelo exercício da *tradução* e comunicação das alternativas locais para uma inédita globalização que expresse a força das resistências e de suas experiências de *bem viver*. Elejo aqui seus argumentos em torno de um “paradigma prudente para uma vida decente” a fim de fazê-los dialogar com a *modernidade-colonialidade-decolonialidade* latino-americana, buscando assim visualizar alguns desafios postos à epistemologia moderna a partir dos saberes do Sul. Faço notar, de antemão, que não haveria também qualquer pretensão essencialista ao se falar em Sul. Ao ressaltar a face oculta da modernidade – a colonialidade – não se despreza a cosmologia moderna que moldou valores tais quais liberdade, igualdade, democracia ou os direitos humanos ou propõe um saber dos povos do sul contra os saberes produzidos no mundo do norte,<sup>2</sup> mas exige, de um lado, a contextualização das categorias explicativas (e normativas) até então naturalizadas como absolutas, exibindo a necessidade de sua tradução para os novos cenários cujos agentes, portadores de outros repertórios, virão ressignificar seus conteúdos; de outro lado, a crítica pós-colonial verifica, na cosmovisão moderna hegemônica, suas contradições, camufladas e desastrosas. Percebe nesta as operações de exclusão e desumanização mediante a produção da *diferença colonial*. Sabe que o discurso da emancipação colou-se a práticas seculares de violenta dominação sobre os povos colonizados de maneira que a colonialidade – algo mais que a colonização política – não é ainda uma história passadista. Os neocolonialismos persistem na divisão internacional do trabalho e dos bens do trabalho na era da globalização liberal. Aníbal Quijano (2010) permite-nos atentar ainda para a *racialização* das relações de poder e para a internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas do colonizado cujos efeitos não poderiam ser mais objetivos, a exemplo das desigualdades

<sup>2</sup> A história de Portugal mesma exige uma nova versão do conceito geopolítico de “sul” visto que Santos (2000; 2004) pauta seu discurso na diferença/subalternidade da Ibéria em face do que se chama mais amplamente de racionalidade moderna-eurocêntrica.

de gênero, do disciplinamento dos corpos, da sujeição dos saberes, em pleno século 21, a uma lógica moderna hegemônica de classificação do mundo e das pessoas no mundo.

O giro decolonial é, nesse sentido, indissociadamente um movimento teórico, ético e político ao questionar as pretensões de objetividade do conhecimento dito científico dos últimos séculos e, no que nos diz respeito diretamente, das ciências sociais. Se dissermos que a prática sociológica nada tem a ver com a história da colonialidade seremos facilmente desmentidos. Sob uma capa de pretensa neutralidade, as ciências sociais se constituíram como discursos legitimadores de opções político-econômico-ideológicas que fizeram de uma experiência particular de modernidade o padrão universal incontestado. Agora, trata-se de reivindicar dos cientistas sociais uma postura distinta, a de reveladores dessa histórica cumplicidade ao mesmo tempo em que de artífices do que Mignolo chamou *gramática da descolonialidade*, em que se abre espaço para o aprendizado contínuo a partir do outro, mantendo uma postura desestabilizadora e decisiva na releitura dos construtos discursivos que moldaram obstinadamente o pensamento ocidental, por sua vez, nas palavras de Sandra Regina Almeida (2013), promotor da exotização e fetichização da *diferença colonial* tornada *sujeito subalterno* e silenciado. Falamos aqui de responsabilidade científica e ética em nosso ofício intelectual.

### **O mundo como híbrido: por uma razão cosmopolita**

Híbrido, por princípio, é um conceito associado à biologia que diz respeito ao resultado de determinados cruzamentos entre espécies. A mistura, para o senso comum, é o híbrido. Bruno Latour (1994) apropria-se desta ideia mas lhe dá uma dimensão política. Para ele, se a racionalidade moderna criou as especialidades e as hiper-especialidades, empobrecendo a complexidade da realidade, cabe agora desorganizar a maneira moderna de conceber o mundo, em pares binários e dicotomias excludentes. Este é o papel do híbrido.

O paradigma arbóreo marca a racionalidade moderna com sua ideia de raízes ou fundamentos seguida da noção de entroncamento único desdobrada em ramos que partem deste tronco comum. Do século 19 até hoje, predominantemente, a árvore mantém-se a metáfora da ciência. Latour (1994), entretanto, vê a realidade aproximar-se bem mais do paradigma rizomático, no qual as estruturas radiciformes tanto podem estar sobre ou sob o solo, nutrindo-se reciprocamente e se constituindo, no paralelo com a ciência, não como especializações ou sub-especializações hierarquizadas e advindas de um mesmo tronco, mas como saberes próprios que, contudo, interagem e se comunicam.

A metáfora da árvore, contudo, para se pensar a ciência e seus avanços, tornada hegemônica, invisibilizou a realidade, rizomática, e produziu, conforme nos fala Santos (2004), *inexistências*, na medida em que uma gama de realidades, não cabendo na lógica de pensamento então instaurada, era ignorada. Como exemplo, os binômios modernos norte e sul, ocidente e oriente, colonizador e colonizado, rico e pobre, cultura e natureza, homem e mulher estabeleciam-se como suficientemente explicativos de uma realidade que, contudo, não se esgotava no simplismo de tais dicotomias mas a razão indolente não queria se dar ao trabalho de pensar. A razão moderna dualista, portanto, impedia a compreensão de cada uma das múltiplas diferenças como uma totalidade em si mesma que se relacionavam com inúmeras outras especificidades, cada qual, também, um inteiro que não poderia ser definido em termos exclusivos da relação com algum par eleito como pólo dominante. O mundo real melhor lembraria figuras geométrica de várias faces que se combinam com outras figuras também de incontáveis possibilidades de configurações a ponto de, numa vista panorâmica, deslumbrarmos desenhos ao infinito que *encarcerados* nos pobres e estigmatizadores binômios da razão moderna desdenham da riqueza do mundo e o renegam em verdade quando se propõem a estudá-lo.

A ignorância das formas de viver, saber, ser que não cabem na particular lógica moderna explicitam, para o sociólogo português, a severa indolência ou *preguiça* da razão moderna em fazer o que seria de se esperar: pensar. A ignorância é o paradoxo da ciência que se estabelecera, basta lembrar a clássica conferência de Max Weber cunhada *Ciência como vocação* (2002), para dar a *clareza* possível sobre a agência humana no mundo. Mas como pretender isto se não se conhece sequer os humanos em sua diversidade de opções e possibilidades de existência no mundo?

Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 779-780) propugna, pois, no lugar da razão moderna *arrogante* que difunde certezas inquestionáveis; *metonímica*, posto que, como a figura de linguagem, não se percebe como também todo, dentre outros; *proléptica*, visto que cria a fantasiosa ideia de um futuro pré-definido que superará necessariamente o presente, subestimado este em seu pluralismo, uma nova racionalidade: a cosmopolita.

A razão cosmopolita começa por duvidar do *tempo linear*. Conceitos derivados deste, como progresso, revolução, modernização, desenvolvimento impediram a percepção das *modernidades entrelaçadas* e das *histórias partilhadas* (Randeria apud Costa, 2006). A racionalidade arrogante não se dera ao esforço de notar a coetaneidade das várias modernidades de modo a

rotular de primitivo, obsoleto, pré-moderno, selvagem, resíduo aquilo que era e é experiência viva e simultânea a qualquer outra ditada pela modernidade hegemônica. A racionalidade contra-hegemônica também resiste à lógica da classificação social moderna, aquela que hierarquizou racial e sexualmente pessoas, povos, cosmologias, atribuindo caráter “natural” a tal classificação, impossibilitando, assim, qualquer contestação (Santos, 2004, p. 787-788). Ainda, a razão cosmopolita desafia à superioridade da escala universal frente às escalas regionais, nacionais, quiçá, locais, e explicita que todo global é local e vice-versa. Por fim, opõe-se à lógica produtivista que, nascida na dimensão econômica, espraia-se a todos os setores de vida e faz com que, ao estudá-los, estejamos cegos às experiências sociais que não poderiam, se almejamos à dita clareza weberiana, ser definidas exclusivamente pelo quanto de riqueza ou lucro podem produzir a fim de legitimar relatórios em que o que é resistência/alternativa ao *ethos* capitalista reduza-se a rótulos espúrios como *atraso*, *incompetência*, *ineficácia*, *esterelidade*, *pobreza*, *ignorância*.

Atento à exaustão do paradigma moderno, em sua *sociologia das ausências*, Santos (2004) postula uma abordagem epistemológica capaz de estar sensível a muitas experiências que tiveram seu atestado de óbito precoce fornecido pela razão moderna arrogante e indolente. Trata-se, agora, de rever tudo que, nos últimos 200 anos, foi descartado como objeto de estudo: vazios e lacunas que, em verdade, expressavam obras humanas (e humanos) relegadas à desumanização. Mais que retomá-las, pois, como objeto de investigação, há se devolver a seus artífices a condição de sujeitos do conhecimento. O desafio epistemológico – ético e político – completa-se por nossa capacidade de interagir com mundos que tiveram negada secularmente sua existência real.

Santos também nos apresenta a *sociologia das emergências*, pela qual *dilata* o presente e *contraí* o futuro a fim de que se enfatize, na realidade imediata, latências, possibilidades e tendências. A realidade não é apenas formada pelo que *existe* e pelo que *não existe*, em termos absolutos, há aquilo que podemos nomear como *ainda não existindo*, porém real, em germen. 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. 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 que não se confunde com a utopia longínqua mas com a esperança que se processa mediante atos cotidianos aqui e agora:

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. 797-798).

Na mesma linha da recusa à objetificação do outro, importa ainda destacar o delicado trabalho da *tradução* operacionalizado pela razão cosmopolita, sobretudo, quando os universos culturais do pesquisador e do pesquisado parecem muito distanciados. Há vários obstáculos neste empenho e um deles refere-se à barreira linguística que, contudo, está longe de ser o mais difícil de ser enfrentado. Há muitos silêncios intraduzíveis que jamais serão audíveis, conforme dissera Spivak (2010), se não se abandonar a pretensão de porta-voz do outro, mas se engajar efetivamente na subversão das estruturas de subalternização que mantêm populações inteiras emudecidas. O êxito da tradução requer a ampliação do número de falantes (ouvidos) a atuar diretamente na produção do conhecimento. Falamos aqui de justiça cognitiva na qual se sustenta a razão decolonial, que nos ocupa nas próximas páginas, ao trazer ao debate a rica cosmologia latino-americana.

## **A América Latina como lócus de enunciação: por uma razão decolonial**

Oriundos da América Latina e instalados nas universidades dos Estados Unidos, estudiosos como os já citados Walter D. Mignolo e Aníbal Quijano assumem o desafio epistemológico do *giro decolonial* que exige a vivência e o testemunho dos desmandos da colonialidade e da experiência nodal da subalternidade para tornar mais radical a crítica realizada à modernidade eurocêntrica-setentrional. No diálogo com o *Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia*, alguns intelectuais latino-americanos encontram pontos de contato que lhes permitiram fundar, por sua vez, no continente o *Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos*, que não demorariam muito para que, ainda que em sintonia com os investigadores indianos, se propusessem a marcar sua diferença e originalidade. Assim é que, segundo Ballestrin (2013), a reimpressão do clássico *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, de Quijano, originalmente publicado em 1993, na revista *Boundary*, dá um redirecionamento da crítica pós-colonial na América Latina.

Sua identidade é, por fim, reelaborada na aproximação com a linhagem crítica do pensamento latino-americano, de um lado, a teologia e a filosofia da libertação desde os anos sessenta e setenta; de outro, a busca de uma ciência social autônoma e anti-imperialista. Nomes como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro são citados a par dos teóricos da dependência. Dos anos 1980, herdamos os debates sobre a modernidade e a pós-modernidade. A partir dos anos 1990, somam-se a tais abordagens os *insights* sobre o hibridismo que passam a fazer parte dos chamados “estudos culturais” em diálogo com a antropologia e a comunicação. À influência dos estudos culturais é somada aquela dos estudos subalternos do grupo sul-asiático, a teoria pós-colonial, a filosofia africana, não menos a dos estudos feministas. Noutra direção, nota-se a aproximação entre as raízes do pensamento anti-colonialista latino-americano e as mais recentes formulações acerca do sistema mundo. O desafio contido na fusão das diversas perspectivas teóricas está na construção de caminhos para um conhecimento não-subalternizado dos fenômenos que caracterizam e caracterizam o continente latino-americano.

Os latino-americanos bebem dos debates nascidos a partir das guerras de descolonização em África e em Ásia. Trazem a inspiração dos guerrilheiros-pensadores Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Kwame N’Krumah, Stockley Carmichael, Malcolm X e Eldridge Cleaver. Não menos do grupo liderado pelo indiano Ranajit Guha que realiza uma reconstrução historiográfica a romper com a história oficial. Entretanto, incorporam a marca também de Fidel Castro, Che Guevara, Camilo Torres (Guimarães, 2013, p. 33). Sua identidade é, por fim, reelaborada na aproximação com a linhagem crítica do pensamento latino-americano, a saber:

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).

Os decoloniais latino-americanos sabem que as teorias pós-coloniais produzidas por Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, dentre outros, não poderiam ser tão facilmente aplicadas no caso latino-americano, cabendo-lhes fundar sua específica crítica ao ocidentalismo a partir da experiência histórica de seu próprio continente (Ballestrin, 2013, p. 95) cujos processos de independência política tiveram seus inícios no século 19, antecipando as guerras de libertação mais que um século depois noutros contextos.

A perspectiva de um conhecimento emergente capaz de se entrelaçar com a rica tradição cognoscitiva da América Latina que remonta a Waman Poma de Ayala no século 17; José Carlos Mariátegui e Víctor Raúl Haya de la Torre, nos anos 1920; a teoria da dependência na década de sessenta, associada a autores como Theotônio dos Santos, Gunder Frank, Ruy Mauro Marini e, em tempos mais recentes, à teologia da libertação do padre Gustavo Gutiérrez e a filosofia da libertação de Enrique Dussel, dentre outros (Ribeiro et al., 2009) apontariam para a especificidade da crítica à modernidade hegemônica que, não sendo especificamente latino-americana, guarda, contudo, no continente, fortes elos com um marxismo revisitado à luz da problemática das culturas e etnias rechaçadas na constituição das repúblicas bem como em sintonia com o debate contemporâneo das subjetividades.

Discutindo as possibilidades de desenvolvimento das ciências sociais não-eurocêntricas na América Latina, López Segrera (2005) apoia-se em Dussel, que propõe a categoria de *transmodernidade* como alternativa para a pretensão de que a Europa seria a produtora original e exclusiva da modernidade. Conceitos tais quais estado-nação, democracia, cidadania, público/privado, mercado, desenvolvimento, modernização, dentre outros, mais do que vocábulos gratuitos a remontar a inofensivos quadros teóricos, são fenômenos constitutivos/construtores da sociedade mesma de maneira que a crítica às ciências sociais é, também, a um tipo de organização social que não teria se estabelecido do mesmo modo sem sua contribuição direta a legitimar desde programas governamentais até a fórmula singular pela qual se deu, no século 21, a reestruturação do capitalismo internacional.

É possível dizer que a modernidade-colonialidade-decolonialidade amplia e aprofunda a potente crítica do pós-colonial, fazendo emergir, nas palavras de Mignolo, o *pensamento liminar*, “enunciação fraturada em

situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica” (2003, p. 11), que revela uma “gnosologia poderosa emergente” (p. 35) porque pós-colonial:

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 geoistóricos (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. 136-137).

O pensamento liminar abrange um mundo de histórias locais e suscita inéditas articulações da diferença cultural/alteridade que têm a “diversalidade como projeto universal” (p. 420). É pós-ocidental<sup>3</sup> e anti-imperialista. Seu 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 mas exige não se abrir mão de sua autodeterminação política, teórica e epistemológica, portanto, do empenho em “remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os *loci* acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o mundo” (p. 418).

A América Latina se quer interlocutora, em posição simétrica, na produção de teorias sociais, desde sempre desenvolvidas no centro e, agora, demandada pelas margens, sobretudo, com a intensificação da interação entre pesquisadores do eixo Sul-Sul. Nas décadas 1950 a 1970, as ciências sociais latino-americanas viveram salutar intercâmbio que permitiu a projeção de perspectivas originais, a exemplo do debate sobre a dependência, subdesenvolvimento e capitalismo dependente. As décadas posteriores, contudo, cuidaram de diluir tais esforços. Nos dias de hoje, a irrupção de

<sup>3</sup> 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, 2012).

temáticas como a democracia, a participação, a etnicidade, o meio ambiente, as cidades, a segurança, as questões de gênero, dentre outros, reivindicam consideravelmente novas abordagens epistemológicas, ao mesmo tempo, os países do Sul, suas sociedades científicas e intelectuais revigoram-se paulatinamente e criam parcerias que, nalguma medida, autonomizam-se das históricas reverências ao chamado centro. Tal dinâmica não se dá isenta de contradições mas aponta, ainda assim, novos percursos e, talvez, inéditos pontos de chegada. Não é casual que as distintas vertentes pós-coloniais, em lingual inglesa, francesa, hispânica e portuguesa, da crítica cultural e literária, da etnografia e da antropologia cerquem hoje com fôlego renovado a sociologia e, também, a ciência política, relendo eventos históricos e seus discursos legitimadores, quiçá, reescrevendo-os.

### Considerações finais

A invenção do binômio modernidade/tradição, que dava ao primeiro termo primazia e superioridade sobre o segundo, atendia à lógica dual da racionalidade moderna, ela mesma, falsificadora da realidade, posto que redutora: não são os *modernos* apenas *modernos* nem são os *tradicionais* somente *tradicionais*. Historicamente, porém, as classificações reducionistas resultaram na negação do reconhecimento de inúmeras vivências e de seus viventes no seio do próprio euro-norte-centrismo, levando diversos estudiosos, dentre eles Wallerstein nos Estados Unidos; Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida, Guattari na França, a recusar qualquer concepção unívoca e totalitária de *pós-colonialismo de oposição*.

Boaventura de Sousa Santos, em Portugal, desde meados de 1980, começava, por seu turno, a utilizar as expressões pós-moderno e pós-modernidade inserindo-as no debate epistemológico. Entendia que o positivismo, expressão máxima da racionalidade moderna hegemônica, esgotara-se simultaneamente à exaustão provocada por seus ideais de progresso e desenvolvimento lineares e cumulativos num planeta mortalmente ferido por guerras, genocídios, tragédias ambientais, dentre outros. Sem querer se aliar ao niilismo corrente que, com o proclamado fim das energias utópicas, desistia também dos projetos políticos e se satisfazia com um sincretismo acrítico e um relativismo irresponsável, prestou atenção à crítica formulada sobretudo a partir da descolonização em África e Ásia e, não menos, à produção intelectual que renascia na América Latina a partir do dismantelamento dos regimes autoritários no continente e do ressurgimento dos processos de redemocratização, fim do comunismo e deslocamento dos projetos revolucionários. No diálogo com as várias vertentes, nomeia seu específico pós-colonial de pós-colonialismo de oposição, a fim

de assegurar uma distância do *pós-modernismo celebratório*, aquele que não apenas se desobriga das soluções aos problemas do mundo, mas que também, nalgum momento, não vê problemas no mundo. Ao contrário, Boaventura de Sousa Santos enxerga a grandeza dos problemas e sabe que as antigas saídas, monolíticas e universalistas, são parte destes. Propõe assim uma nova hermenêutica, diatópica, capaz de conduzir a universalismos regionais ou setoriais, construídos a partir de baixo, algo como *esferas públicas globais contra-hegemônicas*, chamadas ainda de *cosmopolitismo subalterno* (2004, p. 37).

Há forte proximidade entre a *hermenêutica diatópica* de Boaventura de Sousa Santos e a *hermenêutica pluritópica* de Mignolo (2003), ambas a renovar a hermenêutica de Gadamer. Se a hermenêutica diatópica, sustentada na noção de isonomia cultural, empenha-se no diálogo entre esferas culturais muito diversas, capaz de se insurgir contra a prevalência ocidental-norteo-eurocêntrica, por sua vez, a consciência pluritópica, 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. Em sua *dupla inscrição*, a hermenêutica pluritópica é suficientemente versátil para reconhecer a colonização epistêmica e propor sua descolonização. Um e outro não creem em caminhos únicos e *soluções finais*, reforçando a importância das experiências singulares, da tradução e da articulação em diferenciados e renovados projetos capazes de, na *expansão do presente* – terminologia de Boaventura Santos – serem postos em prática. Em consonância, é de Walter Mignolo a constatação:

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 21 à escala global (Mignolo, 2004, p. 677).

A cosmovisão moderna pecou ao se considerar sinônimo de conhecimento único, verdadeiro, universal, esquecendo se tratar de uma cosmovisão dentre outras. O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual

se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma *fratura epistemológica* capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação.

Uma das consequências [...] 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).

Tais incitações virão impactar a agenda de pesquisas contemporânea contemplando distintos tópicos, tais como o papel das novas tecnologias, as políticas de propriedade intelectual (desde os saberes orais aos intelectuais indígenas), os propósitos do desenvolvimento, seus limites, dentre outros. O investimento cotidiano numa *hermenêutica pluritópica*, que não se restringe à academia, mas a atinge, recusará de uma vez por todas o discurso secular da neutralidade científica que serviu, na prática, não à autonomia intelectual se não a uma espúria hierarquização dos centros produtores/receptores de conhecimento bem como ao projeto nocivo de apartação entre sujeito e objeto de pesquisa que, na prática, relegou o último termo à desumanização. A *cons-ciência* e o *re-conhecimento* revigorados pela percepção pluritópica nas ciências sociais poderão servir, enfim, não mais à fetichização da diferença cultural mas à revitalização de um humanismo autocrítico (Saïd, 2007a) a participar simetricamente dos esforços pela manutenção da vida (Latour, 2004). O diálogo entre os resistentes é um *ato de esperança*, pois, também na ciência.

## Referências

- ALMEIDA, Julia. Perspectivas pós-coloniais em diálogo. In: Julia Almeida; Adélia Maria Miglievich-Ribeiro; Heloísa Toller Gomes (Orgs.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: Faperj e 7Letras, 2013. p. 9-29.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Quando o sujeito subalterno fala: especulações sobre a razão pós-colonial. In: Julia Almeida; Adélia Maria Miglievich-Ribeiro; Heloísa Toller Gomes (Orgs.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: Faperj e 7Letras, 2013. p. 139-155.
- BALLESTRIN, Luciana. América latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 11, p. 89-117, 2013.
- CÈSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010[1950].
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 60, n. 21, p. 117-134, 2006.
- DUSSEL, Enrique. Europe, modernity and eurocentrism. *Nepantla: Views from South*, v. 13, p. 465-478, 2000.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010[1961].
- GRUPO Latinoamericano de Estudios Subalternos. Manifiesto inaugural. In: Santiago Castro-Gómez; Eduardo Mendieta (Org.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Angel Porrúa, 1998.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. In: Julia Almeida; Adélia Maria Miglievich-Ribeiro; Heloísa Toller Gomes (Orgs.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: Faperj e 7 Letras, 2013. p. 33-54.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.
- LÓPEZ SEGRERA, Francisco. Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe: é possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região? In: Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 203-226 <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/LopezSegrera.rtf>>.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977[1947].
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. Pensamento latino-americano e pós-colonial: o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo. *36º Encontro Anual da Anpocs*. GT26 – Pensamento social latino-americano. Águas de Lindoia, 2012.
- MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Boaventura de Sousa

Santos (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RANDERIA, Shalini. Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie. In: Ulrich Beck; André Kieserling (Orgs.). *Ortsbestimmung der Soziologie*: Wie die kommenden Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will. Baden-Baden: Nomos, 2000. p. 41-50.

RANDERIA, Shalini. Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindungen und nicht staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien. In: Hauke Brunkhorst; Sérgio Costa (Orgs.). *Jenseits von Zentrum und Peripherie*: Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft. München: Hampp, 2005. p. 168-197.

RIBEIRO, Adelia Maria Miglievich et al. Aspectos do pensamento social crítico latino-americano: intelectuais e produção do conhecimento. In: Paulo Henrique Martins; Rogério Medeiros (Orgs.). *América Latina e Brasil em perspectiva*. Recife: UFPE, 2009. p. 205-241.

SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Cia das Letras, 2007a.

SAID, Edward. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007b[1978].

SANTOS, Boaventura de Sousa. *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, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.

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

WALSH, Catherine. Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. In: Santiago Castro-Gómez et al. *Indisciplinar las ciencias sociales*: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar, 2002, p. 17-44.

WEBER, Max. Ciência como vocação. In: Max Weber. *Ensaios de Sociologia*: Rio de Janeiro: LTC Editora. p. 90-107, 2002.

Data de recebimento: 29 set. 2013

Data de aprovação: 25 nov. 2013

Autor correspondente:

Adelia Miglievich-Ribeiro

Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais

Av. Fernando Ferrari, 514 – Goiabeiras

29075-910 Vitória, ES