



PÓS-COLONIAL(ISMO): INTERSEÇÕES EPISTEMOLÓGICAS E SUAS IMPLICAÇÕES

*POST-COLONIAL(ISM): EPISTEMOLOGICAL INTERSECTIONS
AND THEIR IMPLICATIONS*

*POSTCOLONIAL(ISMO): INTERSECCIONES
EPISTEMOLÓGICAS Y SUS IMPLICACIONES*

Luciano Nogueira¹

Resumo:

O texto aponta as principais questões e contribuições teóricas no campo de investigação dos estudos pós-coloniais, referentes à análise de realidades e artefatos culturais da perspectiva da sua imbricação com as relações de poder, evidenciando algumas possíveis implicações ao potencial crítico desses estudos, provocadas por determinadas vinculações epistêmicas. O artigo aborda, por fim, a proposta de construção de novos paradigmas de emancipação social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

PALAVRAS-CHAVE: emancipação social, epistemologia, estudos pós-coloniais.

Os estudos pós-coloniais têm possibilitado a construção de paradigmas metodológicos diversos da tradição eurocêntrica, permitindo que, na análise de artefatos culturais oriundos de nações periféricas, leve-se em consideração tanto a composição interna desses objetos quanto a sua relação com o contexto. Isso é o que se nota em avaliações como a de Ana Mafalda Leite (2012), em *Oralidade e escritas pós-coloniais*, ao reconhecer que esses estudos evitam tratar as literaturas africanas de língua portuguesa “como extensões da literatura europeia e avaliar a originalidade dessas obras, de acordo com uma norma ocidental, despreocupada, ou desconhecendo o seu enraizamento” (LEITE, 2012, p. 131). Esse reconhecimento é partilhado pela pesquisadora são-tomense Inocência Mata (2016), em “Localizar o ‘pós-colonial’”, quando diz que as ferramentas de análise cultural proporcionadas pelos estudos pós-coloniais permitiram-lhe “ampliar o escopo dos ‘objectos’ de estudo e realizar leituras vinculadas à análise sociopolítica (categoria em que englobo as disciplinas a que recorro, pois [...] a política permeia todo o constructo epistemológico)” (MATA, 2016, p. 40). Apesar disso, entretanto, Mata considera que “é preciso desvelar os meandros ainda muito ocidentocêntricos dos estudos pós-coloniais” (MATA, 2016, p. 32). A partir dessas considerações, intenta-se neste trabalho apontar as principais questões e contribuições teóricas no campo de investigação

¹ Doutorando em Letras Vernáculas na Universidade Federal do Rio de Janeiro; mm1972ba@hotmail.com.

dos estudos pós-coloniais, referentes à análise de realidades e artefatos culturais da perspectiva de sua imbricação com as relações de poder, evidenciando algumas possíveis implicações ao potencial crítico desses estudos, provocadas por determinadas vinculações epistêmicas. Aborda-se, por fim, a proposta de formulação da construção de novos paradigmas de emancipação social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

O termo “pós-colonialismo” tem sido objeto de disputa interpretativa e disciplinar desde a sua institucionalização a partir da década de 1980. Luciana Ballestrin (2013), no artigo “América Latina e o giro decolonial”, comenta que não se pode dizer que seja linear, disciplinado e articulado, mas, em essência, o argumento pós-colonial tem sido comprometido com a superação das relações de colonização e colonialidade. Conforme a pesquisadora brasileira, o termo pode ser pensado basicamente como referência a duas concepções. A primeira refere-se ao “tempo histórico posterior aos chamados processos de descolonização [independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo] do chamado ‘terceiro mundo’, a partir da metade do século XX” (BALLESTRIN, 2013, p. 90). Entretanto, nesse aspecto, Inocência Mata, no livro de sua autoria, *Ficção e história na literatura angolana* (1993), esclarece que:

o pós-colonial não tem necessariamente a ver com a linearidade do tempo cronológico, embora dele decorra [pois a questão não é simplesmente de posteridade temporal, tem haver com uma sequência lógica e histórica], denuncia a sua marca de dependência e um compromisso contraditório com o empreendimento que o precedeu [o colonial] e possibilitou e que, para combater, tem de digerir (MATA, 1993, p. 36-37).

A segunda acepção do termo diz respeito “a um conjunto de contribuições teóricas oriundas dos estudos literários e culturais” (BALLESTRIN, 2013, p. 90), a partir dos anos 1980 nas universidades da Inglaterra e dos Estados Unidos. Nesse sentido, um dos maiores expoentes foi o crítico literário Edward Said (de origem palestina), professor das Universidades de Harvard e Columbia, que, no livro *Orientalismo* (1978), utilizando a noção de discurso (e as relações entre saber e poder na modernidade) de Michel Foucault, tenta desconstruir o discurso colonial (a construção de um saber) produzido pelo Ocidente sobre o Oriente, para legitimar a autoridade (um poder) daquele sobre este.

Segundo Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Hellen Tiffin (2007), em *Post-colonial studies: key concepts*, atualmente o emprego do termo inclui uma ampla variedade de questões:

o estudo e a análise das conquistas territoriais europeias, as várias instituições do colonialismo europeu, as operações discursivas do império, as nuances da construção do sujeito no discurso colonial e as resistências desses sujeitos, e, mais importante talvez, as diferentes respostas a tais incursões e às suas heranças coloniais contemporâneas nas nações e comunidades pré-e-pós-independência² (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 169, tradução minha).

O sociólogo brasileiro Sérgio Costa (2006), citado por Luciana Ballestrin (2013, p. 90) afirma que, em comum às suas diferentes abordagens, o pós-colonialismo compartilha “do ‘caráter discursivo do social’, do ‘descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos’, do ‘método da desconstrução das narrativas dos sujeitos contemporâneos’ e da ‘proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade’”. Dessa possibilidade de interpretação, infere-se uma associação do “pós-colonialismo com as condições de emergência oferecidas pelos estudos pós-estruturalistas, desconstrutivistas e pós-modernos” (BALLESTRIN 2013, p. 90). Essa vinculação é enfatizada por Aijaz Ahmad (2002), em *Linhagens do presente*, ao evidenciar as relações do método saidiano com o momento histórico em que *Orien-*

2 The study and analysis of European territorial conquests, the various institutions of European colonialisms, the discursive operations of empire, the subtleties of subject construction in colonial discourse and the resistance of those subjects, and, most importantly perhaps, the differing responses to such incursions and their contemporary colonial legacies in both pre-and post-independence nations and communities (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 169).



talismo foi escrito, uma vez que “a novidade mais admirável de *Orientalismo*, que lhe deu prestígio essencial na teoria cultural vanguardista, foi metodológica” por sua “invocação explícita de Foucault, sua declaração de que o objeto desse estudo, a saber, o orientalismo, era um *discurso*, e sua insistência de que esse era o discurso constitutivo da civilização ocidental enquanto tal”, de modo que essa mudança foi “muito compatível com o momento pós-modernista”, adequando-se ao “mundo supervisionado por Reagan e Thatcher, com variados tipos de anticomunismos e pós-marxismos que viriam a tomar conta dos setores mais avançados da *intelligentsia* metropolitana durante o período” (AHMAD, 2002, p. 127).

Verifica-se também a influência de pensadores considerados pós-estruturalistas como Jacques Derrida, Louis Althusser e Jacques Lacan, no trabalho de autores do argumento pós-colonial³, como Gayatri Spivak e Homi Bhabha (ambos de origem indiana e inspirados por Said), conforme Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007). Essa vertente dos estudos pós-coloniais – apesar de romper com a fixação binária de identidades essencializadas⁴ -, conforme comenta Stuart Hall (2008, p. 96-97), no capítulo “Quando foi o pós-colonial?”, do livro *Da diáspora: identidades e mediações*, tem recebido críticas⁵ que a consideram “um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista [que] menospreza grosseiramente a ‘estruturação capitalista do mundo moderno’”. Nesse sentido, Sandra Almeida (2010, p. 8) afirma que o texto crítico e a escrita da autora asiática Gayatri Spivak são mesmo “considerados densos, opacos e, por vezes, herméticos”.

Nesse ponto, torna-se importante ressaltar outra perspectiva dos estudos pós-coloniais, os Estudos Subalternos, um movimento epistêmico, intelectual e político, iniciado na década de 1970, no sul da Ásia, sob a liderança do indiano Ranajit Guha (Ballestrin, 2013), de inspiração marxista, sobretudo de Antonio Gramsci. O termo subalterno, conforme Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007), foi utilizado por Antonio Gramsci em referência aos grupos numa sociedade que são sujeitos à hegemonia da classe dominante, as classes subalternas:

Gramsci reivindicava que a história das classes subalternas era tão complexa quanto a das classes dominantes, embora a história dessas últimas seja usualmente aceita como a história ‘oficial’. Para ele, a história dos grupos sociais subalternos é necessariamente fragmentada e episódica, pela razão de que são sempre sujeitos à atividade dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam. Claramente eles [os subalternos] têm menos acesso aos meios pelos quais podem controlar suas próprias representações e menos acesso às instituições culturais e sociais. Apenas a vitória ‘permanente’ (isto é, o ajuste de classe revolucionário) pode romper com o padrão de subordinação, e mesmo assim isso não acontece imediatamente⁶ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199, tradução minha).

3 Note-se, no entanto, que, antes mesmo da institucionalização do termo “pós-colonialismo”, Albert Memmi (tunisiano de origem judaica), Aimé Césaire (martinicano) e Franz Fanon (também martinicano, revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia) - respectivamente com os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), *Discurso sobre o colonialismo* (1950), e *Os condenados da terra* (1961) – foram “porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz”, conforme Ballestrin (2013, p. 92), portanto, precursores do argumento pós-colonial.

4 Segundo Maria Luisa Femenías (2005, 158), “el análisis postcolonial del atravesamiento del sujeto por variables como el sexo, la etnia, la clase, la religión, la opción sexual u otras, inevitablemente socava las fronteras identitarias reguladas por la narrativas dominantes”.

5 Terry Eagleton, na resenha “The Gaudi Supermarket” (1999), faz uma das mais significativas críticas em relação à obra *A critique of postcolonial reason: Towards a history of the vanishing present* (1999), de Spivak, conforme Maria Luisa Femenías (2005, p. 166): “em su reseña Terry Eagleton acusa a Spivak de haber escrito um libro teoricamente obscurantista, y narcisista. Asimismo la tacha de solipsista, políticamente desorientada y, en caso de que tales apelativos hubieran sido insuficientes, cómplice del imperialismo estadounidense. Según Eagleton, la obra de Spivak es ejemplo de la conexión entre el oscurantismo y el imperialismo estadounidense, aunque – modificando su tesis originaria – finalmente resuelve el tema del oscurantismo del libro como una cuestión de estilo”.

6 Gramsci claimed that the history of the subaltern classes was just as complex as the history of the dominant classes, although the history of the latter is usually that which is accepted as ‘official’ history. For him, the history of subaltern social groups is necessarily fragmented and episodic, since they are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel. Clearly they have less access to the means by which they may control their own representation, and less access to cultural and social institutions. Only ‘permanent’ victory (that is, a revolutionary class adjustment) can break that pattern of subordination, and even that does not occur immediately (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199).

De acordo com o sociólogo Ramon Grosfoguel (2008 apud BALLESTRIN, 2013, p. 92), o principal objetivo do grupo de intelectuais asiáticos era “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia nacionalista indiana”, pois, para o grupo, o elitismo – tanto colonial quanto burguês, havia dominado a historiografia do nacionalismo indiano. A historiografia questionada pelo grupo “sugeriu que o desenvolvimento de uma consciência nacionalista era uma conquista exclusivamente da elite, tanto dos administradores coloniais, política ou cultural, quanto das personalidades indianas, instituições ou ideias”⁷ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199, tradução minha). Da história “oficial” da Índia, portanto, o conhecimento produzido pelos diversos grupos subalternos teria sido menosprezado. E a reivindicação dos pensadores dos Estudos Subalternos, de clara inspiração gramsciana, era restituir aos dominados a voz que a historiografia tradicional lhes havia silenciado. Além disso, a ideia de subalternidade, utilizada pelos pensadores asiáticos, trazia em si (não obstante a diversidade de grupos subalternos), em âmbito cultural e político, a noção de resistência à dominação da elite, numa distinção mais genérica entre os dominados e os grupos dominantes (ou entre subalternos e elite).

No texto “Pode o subalterno falar?” (1985), Spivak, fazendo uma crítica interna aos estudos subalternos (a teórica indiana, que, a despeito da sua influência pós-estruturalista, também fazia parte do grupo, pois também foi inspirada pelo marxismo), questiona a reivindicação de Gramsci à autonomia dos grupos subalternos, por sua premissa essencialista (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007), por ser “monolítica e indiferenciada”, conforme Sandra Almeida (2010, p. 11). Para Spivak, o sujeito subalterno “é irredutivelmente heterogêneo” (ALMEIDA, 2010, p. 11), portanto, híbrido. Com relação aos intelectuais que pretendem falar em nome daqueles que não podem ser ouvidos (os subalternos), a pesquisadora indiana aponta, segundo Almeida (2010, p. 12), “para o perigo de se constituir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro”. A própria Spivak, conforme ela mesma reconhece, seria cúmplice desse processo, mas entende também que “a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar” (ALMEIDA, 2010, p. 14), e, por consequência, possa também ser ouvido, questão que será retomada mais adiante na argumentação de Boaventura de Sousa Santos.

Torna-se pertinente também levar em conta as considerações do filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez por suas reflexões a respeito da “invenção do outro”, do “projeto da modernidade” e da “colonialidade do poder”. Castro-Gómez é membro do Grupo Modernidade/Colonialidade (cuja origem remonta ao Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inspirado pelo Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, anteriormente mencionado), formado por intelectuais latino-americanos, no final dos anos 1990, cujo objetivo consiste em radicalizar o argumento pós-colonial (BALLESTRIN, 2013). Castro-Gómez (2000), no texto “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”⁸, reconhece que a filosofia pós-moderna e os estudos culturais, apesar das suas diferenças, estimularam uma forte crítica aos problemas da ocidentalização que “se devem ao caráter dualista que assumem as relações internas de poder” (p. 145). Argumenta que o dispositivo de poder que construía o “outro” de acordo com uma lógica binária que reprimia as diferenças está implicado no anunciado “fim da modernidade”. Entretanto, o filósofo colombiano defende que esse cenário não conduz à debilitação da *estrutura*

7 Suggested that the development of a nationalist consciousness was an exclusively élite achievement either of colonial administrators, policy or culture, or of élite Indian personalities, institutions or ideas (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199).

8 Esse texto, como se pode inferir, está em espanhol. Todas as citações traduzidas para o português referentes a ele, encontradas neste trabalho, estão disponibilizadas em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/CastroGomez.rtf>, sem referência ao tradutor.



mundial em que o dispositivo funcionava. Sua argumentação consiste em “interrogar o significado do que Habermas chamou de ‘projeto da modernidade’” e mostrar que o chamado “‘fim da modernidade’ [deve ser entendido] como uma nova configuração das relações mundiais de poder” (p. 146) que já não se baseiam na repressão, mas na produção de diferenças.

Por “projeto da modernidade”, Castro-Gómez entende, de modo geral, que seja uma tentativa de sujeitar a vida ao controle do homem sob a orientação do conhecimento. Com relação ao termo “projeto”, explica que se refere, sobretudo, ao Estado, a partir do qual os mecanismos de controle são distribuídos e coordenados para garantir “a organização racional da vida humana” (p. 147). Para a realização desse projeto, as ciências sociais constituíram-se em elemento fundamental, pois o conhecimento por elas produzido definiu uma série de normas, legitimando o Estado a ligar todos os cidadãos ao processo de produção por meio da submissão do seu tempo e do seu corpo. Castro-Gómez chama de “invenção do outro” esta tentativa de criar padrões de subjetividades coordenadas pelo Estado:

Ao falar de ‘invenção’ não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder [ciências sociais/Estado] que servem de ponto de partida para a *construção* dessas representações (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148, grifos do autor).

As teorias pós-coloniais, segundo o teórico colombiano, evidenciaram que o impacto da experiência colonial na formação das relações modernas de poder deve ser levado em conta em quaisquer narrativas da modernidade, caso contrário, além de incompletas, também seriam ideológicas. O “sistema-mundo moderno/colonial” (Walter Mignolo) em que se dá o surgimento dos Estados modernos é o que possibilita ao Estado operar como uma máquina de produzir “outredades” (Castro-Gómez, 2000). O filósofo colombiano elege o conceito de “colonialidade do poder”, do sociólogo peruano Aníbal Quijano, para explicar o dispositivo de poder que gera o sistema-mundo moderno/social e que é reproduzido no interior dos estados nacionais:

Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece *diferenças incomensuráveis* entre colonizador e colonizado. As noções de ‘raça’ e de ‘cultura’ operam como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o ‘outro da razão’, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. [...] Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. [...] Uma política ‘justa’ será aquela que, mediante a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares, tente civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 153, grifos do autor).

O conceito de “colonialidade do poder” ajuda a entender que há uma configuração mais ampla de caráter mundial em que os dispositivos de poder do Estado moderno se incluem, como a relação colonial entre centros e periferias por causa da expansão europeia. Isso permite a Castro-Gómez fundamentar a sua afirmação anterior sobre a modernidade ser um “projeto”, no sentido de que os dispositivos disciplinares se associam juridicamente a uma dupla *governamentalidade*: “para dentro”, desempenhada pelos estados nacionais por meio de políticas de subjetivação, com o objetivo de criar identidades homogêneas; e “para fora”, exercida pelas potências hegemônicas para “assegurar o fluxo de matérias-primas em direção ao centro” (p. 153). Assim, “a produção da alteridade para dentro e a produção da alteridade para fora formavam parte de um mesmo dispositivo de poder. A colonialidade do poder e colonialidade do saber se localizam numa mesma matriz genética” (p. 154).

Após esclarecer o que entende por projeto da modernidade, Castro-Gómez passa então a explicar que o “final” desse projeto se dá no momento em que ocorre uma mudança qualitativa nas relações de

poder, a globalização. Momento *sui generis*, porque - embora o projeto da modernidade sempre tendesse à mundialização - nesse momento, com a globalização, o Estado nacional perde a sua capacidade de organizar a vida material dos sujeitos:

enquanto a modernidade desancora as relações sociais de seus contextos tradicionais e os reancora em âmbitos pós-tradicionais de ação coordenados pelo Estado, a globalização desancora as relações sociais de seus contextos nacionais e os reancora em âmbitos pós-modernos *que já não são coordenados por nenhuma instância em particular* (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 155, grifos do autor).

Disso resulta o que o investigador colombiano chama de poder *libidinal* da pós-modernidade, de caráter nebuloso, muitas vezes imperceptível (e por isso bastante eficaz), que estimula e produz diferenças, ao invés de reprimi-las como na modernidade. Assim, por um lado, os indivíduos podem construir sua subjetividade sem entrar em conflito com o sistema, porque o poder *libidinal* intenciona moldar a totalidade da psicologia dos indivíduos (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 156). Por outro, as ciências sociais e humanidades acabam por se ajustar às exigências do capital global. Castro-Gómez exemplifica a afirmação precedente com o caso de Lyotard, quando afirma que este diagnosticou adequadamente a crise das meta-narrativas da humanidade, mas, ao afirmar também a coexistência de diferentes “jogos de linguagem”, com suas próprias regras que já não necessitam ser legitimadas por um “tribunal superior da razão”, inviabiliza e mascara o sistema-mundo que produz as diferenças, porque “a morte dos metarrelatos de legitimação do sistema-mundo não equivale à morte do sistema-mundo, equivale à transformação das relações de poder no *interior* do sistema-mundo” (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 157, grifo do autor).

Com os chamados *estudos culturais*, apesar de Castro-Gómez (2000, p. 157) os considerar “um dos paradigmas mais inovadores das humanidades em fins do século XX”, teria acontecido algo similar ao que aconteceu a Lyotard, porque diagnosticam o “intercâmbio mass-midiático entre o culto e popular, nessa negociação dos bens simbólicos”, como uma explosão libertadora das diferenças, o que gera a suspeita de que teriam “hipotecado seu potencial crítico à mercantilização fetichizante dos bens simbólicos”, por consequência, “o sistema-mundo permanece como esse grande *objeto ausente* que nos oferecem os estudos culturais” (p. 158).

Castro-Gómez conclui a sua argumentação dizendo que afirmar a totalidade atualmente parece um tabu, pois o uso de categorias como “classe”, “periferia” ou “sistema-mundo” (utilizadas para compreender uma variedade de questões como gênero, etnia ou raça, por exemplo) pode ser considerado “essencialista” ou ainda entrar na categoria dos metarrelatos (p. 158). Essas acusações, em muitos casos, segundo o pensador colombiano, são procedentes, mas, conforme pensa, talvez existam alternativas para aprender a nomear a totalidade evitando as armadilhas do essencialismo e do universalismo, tarefa que já foi iniciada, entre outros pensadores, por Boaventura de Sousa Santos.

Borrando as fronteiras

No texto “Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro” (2004), Boaventura de Sousa Santos esclarece que, na década de 1980, chegava à conclusão de que o paradigma epistemológico da ciência em geral até então em vigor - o positivismo⁹ e suas várias vertentes - dava sinais de exaustão. Por

9 Por positivismo, Boaventura de Sousa Santos entende: “a distinção entre sujeito e objecto e entre natureza e sociedade



isso, vislumbrava paradigmas emergentes que se assentassem “numa racionalidade mais ampla, na superação da dicotomia natureza/sociedade, na complexidade da relação sujeito/objeto, na concepção construtivista da verdade” (SANTOS, 2004, p.2), o que chamou de ciência pós-moderna, proposta que se desenvolveu e se consolidou nos anos seguintes. No início da década de 1990, o cientista social lusitano reformulou o seu conceito de pós-moderno e pós-modernidade, pensando não apenas num paradigma epistemológico, mas também social e político, objetivando a transformação social para além do capitalismo. Entretanto, já naquele momento o teórico português advertia que o termo pós-moderno era inadequado porque definia o novo paradigma pela negativa e pressupunha uma sequência temporal que, segundo ele, estava longe de acontecer. Além disso, no conceito dominante (mas não homogêneo) de pós-modernidade que circulava tanto na Europa como nos Estados Unidos (onde a modernidade atingira maior realização), havia a recusa total da modernidade (ocidental), dos seus modos de racionalidade, “os seus valores e as grandes narrativas que os transformava em faróis de transformação social emancipadora” (SANTOS, 2004, p.4).

Percebe-se que o pensamento pós-moderno assim concebido inclui em si a ideia de pensamento crítico inaugurado pela própria modernidade, de modo que a crítica da modernidade “redundava paradoxalmente na celebração da sociedade que ela tinha conformado” (SANTOS, 2004, p. 4). Ou seja, se o positivismo pressupõe que o conhecimento científico tem total dominação sobre as outras formas de conhecimento (por exemplo, o metafísico e o religioso, recusando-os), o pensamento pós-moderno, ao rejeitar a racionalidade da modernidade, obedece à mesma lógica desta. Boaventura Sousa Santos sintetiza algumas características das concepções pós-modernas, que ele chama de pós-modernismo hegemônico ou celebratório:

crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a unilinearidade da história traduzidas em conceitos como progresso, desenvolvimento e modernização que funcionam como totalidades hierárquicas; renúncia a projectos coletivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada um mito sem consistência; celebração, por vezes, melancólica do fim da utopia, do cepticismo na política e da paródia na estética; concepção da crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou na periferia, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos agentes, das subjectividades); epistemologia construtivista, não fundacionalista e anti-essencialista (SANTOS, 2004, p. 9).

Algumas das características do pós-modernismo celebratório, como a crítica ao universalismo e ao historicismo, são partilhadas pelo cientista social português na sua concepção de pós-modernismo de oposição. O universalismo, em traços gerais, diz respeito à crença de que há valores universais que devem ser compartilhados pela humanidade porque não dependem das culturas constituintes das sociedades. A monocultura do tempo linear, denominação que Boaventura de Sousa Santos dá ao historicismo, entende que a realidade deva ser analisada e avaliada conforme um desenvolvimento histórico que seria unívoco e unilinear. Assim, duas realidades sociais distintas, ocorrendo simultaneamente, não seriam consideradas necessariamente contemporâneas. Por exemplo, se numa sociedade (como a industrial) que tenha atingido um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas existirem formas de produção que não tenham alcançado o mesmo estágio, estas devem ser consideradas anacrônicas ou atrasadas. Entretanto, a crítica do universalismo e do historicismo encontradas na concepção pós-modernista dominante não são suficientes para suprimir o seu caráter etnocêntrico ocidental, porque, entre outros fatores, “a celebração

ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimentos como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”, consideradas metafísicas, e centrada na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência” (SANTOS, 2004, p. 1-2).

da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta a relação desigual, central no capitalismo moderno, entre o Norte e o Sul” (SANTOS, 2004, p.11).

As referências ao Norte e ao Sul obviamente não são geográficas. O Norte a que se refere o teórico português diz respeito às formas de dominação imperial, colonial e patriarcal. As elites políticas, culturais e sociais de diversos países, a norte ou a sul, podem compartilhar dos mesmos parâmetros de dominação. Já o Sul constitui-se como metáfora do sofrimento humano causado pela modernidade capitalista. As relações de subordinação do Sul ao Norte (ausentes tanto no pensamento pós-moderno como no pós-estruturalista dominantes) são centrais na formulação do pós-modernismo de oposição do sociólogo português. Tais relações remetem de imediato à violência matricial (não incluída na autorrepresentação que a modernidade ocidental faz de si própria) imposta aos povos colonizados, o colonialismo. Boaventura de Sousa Santos, através da metáfora do Sul em que coloca as relações entre Norte/Sul como centrais à reinvenção da emancipação social, pretende distinguir-se do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, “nomeadamente Foucault, por não tematizar a subordinação imperial do Sul ao Norte, como se o Norte - nós - fosse apenas ‘nós’ e não ‘nós e eles’” (2004, p. 17).

Tanto as teorias políticas liberais quanto o marxismo, envoltos pelo historicismo, apontavam o desenvolvimento europeu como a via a ser seguida pelo mundo. Por isso, “o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental” (SANTOS, 2004, p. 7), não como violência. Como entende Boaventura de Sousa Santos (2007), em *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, na modernidade ocidental há dois modelos de conhecimento: o “conhecimento de regulação” (CR) e o “conhecimento de emancipação” (CE). Ambos partem da ignorância ao saber. A ignorância no CR é viver em um caos, e saber é por ordem nas coisas, na realidade, na sociedade. O outro tipo de conhecimento, o CE, entende o colonialismo como ignorância - a incapacidade de reconhecer o outro como igual - cuja autonomia solidária seria o conhecimento. Contudo, o CR dominou por inteiro quando a modernidade ocidental passou a coincidir com o capitalismo, recodificando o CE em seus próprios termos. Por exemplo, a solidariedade entre as classes, que seria conhecimento no CE, era entendida como perigosa, sendo então considerada uma forma de caos que se precisaria controlar. Logo, passou a ser ignorância no CR. E o colonialismo, que era ignorância no CE, passou a ser um mecanismo para manter a ordem, logo, tornou-se conhecimento no CR (SANTOS, 2007).

Partindo dessa percepção de conhecimento, o sociólogo lusitano propõe uma crítica radical à modernidade ocidental, que consistiria na reinvenção da emancipação social, mas surgem alguns problemas. Para se pensar essa crítica, dispõe-se apenas dos termos criados pela própria racionalidade ocidental (Norte) - “direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, esfera pública, igualdade perante a lei, o indivíduo, a distinção entre o público e o privado, democracia, justiça social, racionalidade científica, soberania popular” (SANTOS, 2004, p. 35) -, por isso, diz que a “cultura e especificamente a cultura política ocidental é hoje tão indispensável quanto inadequada para compreender e transformar o mundo”¹⁰ (SANTOS, 2004, p. 7). Desse problema, decorre o seguinte, parafraseando o sociólogo português: podem aqueles que só participaram da modernidade pela violência, exclusão e discriminação ser sujeitos dessa

10 Disresh Chakrabarty (2000), em *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, elenca os mesmos conceitos da racionalidade ocidental arrolados pelo teórico português e apresenta a mesma avaliação sobre a inadequação e a indispensabilidade dessas concepções em relação à Índia: “European thought [...] is both indispensable and inadequate in helping us to think through the various life practices that constitute the political and the historical in India [O pensamento europeu [...] é tanto indispensável como inadequado em nos ajudar a pensar através de várias práticas de vida que constituem o político e a histórico na Índia]” (CHAKRABARTY, 2000, p. 6, tradução minha).



crítica? A questão aqui se refere à exterioridade das vítimas da modernidade ocidental - questão central ao pensamento pós-colonial, e também vislumbrada no seu pós-modernismo de oposição - a que Boaventura de Sousa Santos tenta responder com quatro argumentos: um metateórico, um teórico, um sociológico e o argumento relacionado à própria proposta.

No plano metateórico, o pesquisador português argumenta que, numa relação dialética entre dois termos, um não pode ser concebido sem o outro. Do mesmo modo, na relação entre opressores e oprimidos, estes só podem existir na medida em que estão em relação de subordinação com aqueles. Assim, a exterioridade do oprimido só pode ser pensada a partir da relação de dominação¹¹. Dito de outro modo, “numa relação dialética, a exterioridade do contrário [nesse caso, da vítima] é gerada no interior da relação” (SANTOS, 2004, p. 20). O argumento teórico diz respeito à tensão dialética, inerente à modernidade, entre o que ele chamou anteriormente de regulação e emancipação, ou seja, a tensão entre experiências e expectativas, ou entre o que o mundo é e o que poderia ser (as potencialidades embutidas na própria modernidade, mas que não são realizadas). Segundo Boaventura de Sousa Santos, é isso que caracteriza a modernidade ocidental e é também o que justifica que tenha sido concebida de maneiras tão diferentes. E, por isso, “é difícil conceber uma alteridade ou exterioridade absoluta à modernidade ocidental” (SANTOS, 2004, p. 20). O argumento sociológico, que envolve os dois primeiros, estrutura-se assim: é difícil conceber o que é exterior à modernidade ocidental, por causa de sua imposição há mais de quinhentos anos. E, se a resistência que se faz a ela lhe é exterior, está numa lógica relação de trânsito entre o exterior e o interior, o que leva à proposta de pós-moderno de oposição a partir das margens, em que se daria “a reconstrução da emancipação social a partir do Sul e em aprendizagem com o Sul” (SANTOS, 2004, p. 20), mas apenas “na medida em que concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado ou destruído por essa dominação” (SANTOS, 2004, p.18), logo, o argumento de Boaventura está mais em consonância com o pós-colonial do que o com o pós-moderno.

O cientista social português entende a globalização como uma zona de confrontação entre projetos hegemônicos (Norte) e projetos contra-hegemônicos (Sul). Sua concepção pós-moderna de oposição concebe a superação da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial, como um trabalho “em busca de elementos ou tradições suprimidas ou marginalizadas, representações particularmente incompletas porque menos colonizadas” (SANTOS, 2004, p.19). No entanto, Boaventura de Sousa Santos questiona algumas versões dominantes do pós-colonialismo que privilegiam a colonialidade como fator explicativo das relações sociais, argumentando que, no passado, houve colonialismo como relação política, sem capitalismo. No entendimento do autor português, entretanto, a partir do século XV, capitalismo e colonialismo não podem ser pensados fora de uma relação de interdependência, apesar de não se confundirem:

o capitalismo pode desenvolver-se sem o colonialismo, enquanto relação política [...] mas não o pode fazer sem o colonialismo enquanto relação social, aquilo que, no segmento de Anibal Quijano, podemos designar por colonialidade do poder e do saber [...] mesmo nas sociedades coloniais e ex-coloniais, o colonialismo e o capitalismo são partes integrantes da mesma constelação de poderes, sendo, portanto, inadequado ‘privilegiar’ um deles na explicação das práticas de discriminação (SANTOS, 2004, p. 24-27).

Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 32-37) pondera que os desafios da globalização contra-hege-

11 Raciocínio semelhante pode ser identificado no texto “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, de Walter D. Mignolo (2008): “Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’. Concordo que hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas exterioridades, quer dizer, o exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

mônica “obrigam a ir mais além do pós-moderno e do pós-colonial na compreensão transformadora do mundo”. Para tanto, assinala os seguintes desafios: primeiro, “ao contrário do pós-moderno celebratório”, defende “que a emancipação social continue a ser uma exigência ética e política”; “o desafio da reinvenção da emancipação social” é uma tarefa difícil porque “reside na criação de um consenso sobre a desnecessidade ou impossibilidade de uma teoria geral”, e “em substituição da teoria geral da emancipação social” propõe “um procedimento de tradução entre os diferentes projectos parciais da emancipação social”; o segundo desafio diz respeito aos elementos da filosofia política eurocêntrica que considera inadequados, mas indispensáveis para reinventar a emancipação social; “o terceiro desafio consiste em saber como maximizar a interculturalidade sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico”, pois “se tudo vale e vale igualmente como conhecimento, todos os projectos de transformação social são igualmente válidos ou, o que é o mesmo, são igualmente inválidos”; o quarto desafio se concentra no historicismo, que compreende a realidade social como determinada historicamente num processo de desenvolvimento concebido como unívoco e unidirecional. A crítica do historicismo torna impossível uma única metanarrativa de emancipação social (o socialismo, por exemplo), mas a ideia possibilita a formulação de múltiplas metanarrativas de emancipação social, pois, segundo o teórico português, “não há emancipação, há emancipações e o que as define como tal não é uma lógica histórica, são antes critérios éticos e políticos” (SANTOS, 2004, p. 39).

Para Boaventura de Sousa Santos, a presença de tradições eurocêntricas (desconstrução e pós-estruturalismo) contribui para um determinado enfraquecimento político nos estudos pós-coloniais. Mesmo que haja lutas vitoriosas contra a hegemonia cultural da modernidade ocidental, estas devem ser consideradas ilusórias se não causarem desconforto ao capitalismo global. Nesse sentido, o viés culturalista¹² assumido pelas versões dominantes do pós-colonialismo, apesar de contribuir com investigações importantes, se ficar restrito à cultura, corre o risco de “ocultar ou esquecer a materialidade das relações sociais e políticas que tornam possível, quando não exigem, a reprodução desses discursos, ideologias e práticas simbólicas” (SANTOS, 2004, p. 25), de acordo com “a tendência *lógica* do capital [que] caminha na direção da subordinação de todos os valores culturais ao fetichismo da mercadoria” (AHMAD, 2002, p. 234, grifo do autor).

Referências

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente**: ensaios. São Paulo: Boitempo, 2002.

ALMEIDA, Sandra. Prefácio. In: SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. p. 7-18.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **Post-Colonial Studies: the Key Concepts**. 2. ed. New York: Routledge, 2007.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

12 Por viés culturalista dos estudos pós-coloniais, Boaventura compreende as “análises críticas de discursos literários e outros, de mentalidades e subjectividades sociais, ideologias e práticas simbólicas que pressupõem a hierarquia colonial e a impossibilidade de o colonizado se expressar em seus próprios termos, as quais se reproduzem mesmo depois de o vínculo político colonial ter terminado” (SANTOS, 2004, p.25).



CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 145-162.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

FEMENÍAS, María Luisa. El feminismo postcolonial y sus límites. In: AMORÓS, Celia; MIGUEL, Ana de (Org.). **Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización**. Madrid: Minerva, 2005. p. 153-213.

HALL, Stuart Hall. Quando foi o pós-colonial? In: _____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 95-120.

KUBISSA, Luisa Posada. La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. In: AMORÓS, Celia; DE MIGUEL, Ana (eds.). **Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010 (tomo 2). p. 255-288.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

MATA, Inocência. **História e ficção na literatura angolana: o caso de Pepetela**. Lisboa: Colibri, 1993.

_____. Inocência. Localizar o “pós-colonial”. In: GARCIA, Flavia; MATA, Inocência (Orgs.). **Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2016. p. 32-50.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro**. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt>>. Acesso: 10 abr. 2014.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

ABSTRACT:

The text points out the main questions and theoretical contributions in the field of investigation of post-colonial studies, concerning the analysis of realities and cultural artifacts from the perspective of their imbrication with the relations of power, evidencing some possible implications to the critical potential of these studies, caused by certain epistemic connections. The article discusses, finally, the proposal for the construction of new paradigms of social emancipation, elaborated by Boaventura de Sousa Santos.

KEYWORDS: *epistemology, post-colonial studies, social emancipation.*

RESUMEN:

El texto señala las principales cuestiones y contribuciones teóricas en el campo de la investigación de los estudios postcoloniales, en particular aquellos que se refieren al análisis de realidades y artefactos culturales desde la perspectiva de su imbricación con las relaciones de poder. Evidenciando algunas posibles implicaciones al potencial crítico de esos estudios, provocadas por determinadas vinculaciones epistémicas, el artículo abordará aún, en su recta final, la propuesta de construcción de nuevos paradigmas de emancipación social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

PALABRAS CLAVE: *emancipación social; epistemología; estudios postcoloniales.*

