

Lógica Histórica e Interculturalidade: um diálogo possível

Carlos Eduardo Bao¹
Natalia de Oliveira de Lima²

Resumo: O texto propõe um diálogo entre a lógica histórica, proposta metodológica do historiador inglês Edward Palmer Thompson, fundamentalmente em seu texto *A miséria da teoria*, e a interculturalidade, oriunda da perspectiva decolonial, sobretudo na chamada América Latina. O objetivo é revelar possibilidades e limitações de intercâmbio e entre ambas perspectivas, indicando que, apesar de suas diferenças fundamentais, o diálogo entre os campos torna-se prolífico na medida que permite suplementar o potencial heurístico de análise e compreensão da realidade histórica e sociocultural, adentrando o terreno da prática de pesquisa e reflexão intercultural.

Palavras-chave: Lógica histórica; Decolonialidade; Interculturalidade.

A dialogue between historical logic and interculturality

Abstract: The text proposes a dialogue between the historical logic, methodological proposal of the English historian Edward Palmer Thompson, fundamentally in its text “The misery of the theory”, and the interculturality, originating from the decolonial perspective, especially in the called Latin America. The objective is to reveal possibilities and limitations of exchange between both perspectives, indicating that, despite their fundamental differences, the dialogue between the fields becomes prolific in that it allows to supplement the heuristic potential of analysis and understanding of the historical and socio-cultural reality, the terrain of research practice and intercultural reflection.

Keywords: Historical logic; Decoloniality; Interculturality.

Introdução

Considerando que o mundo é um pluriverso cultural, político e cognitivo (OLIVÉ, 2009), que é possível experimentar e organizar a vida de muitas maneiras e que as formas de conhecimento são diversas tanto entre culturas como no interior de cada uma delas, torna-se explícita a dificuldade em categorizar-se a imensidão e a diversidade das relações sociais a partir de um protocolo de conhecimento exclusivo. Em outras palavras, uma vez que se considere a realidade empírica da diversidade, o projeto de universalizar os modelos de conhecimento a partir e dentro de uma particularidade epistêmica torna-se carcomido, senão improvável. A objeção, bem definida, não é com relação à possibilidade do conhecimento, da objetividade, mas à possibilidade de um único conhecimento que seja capaz de articular satisfatoriamente – leia-se “amplamente legítimo” – toda extensão da realidade, uma vez que

¹ Doutorando no Programa de Pós Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina

essa é, também, produto objetivado da articulação entre os sentidos e a mente (MLODINOW, 2014). Faz-se, então, emergente e urgente o diálogo.

O relato moderno da história linear, evolutiva e objetivamente inteligível é fenômeno relativamente recente. Não mais velho que a Renascença nem mais novo que o Iluminismo e o protocolo disciplinar da racionalidade científica (KOSELLECK, 2006; LE GOFF, 2003; MIGNOLO, 2009). Na contemporaneidade, o relato da história enquanto disciplina especializada de conhecimento abrange correntes antagônicas e altamente sofisticadas como a história do tempo presente e o materialismo histórico, por exemplo. Outras formas de contar a(s) história(s) sobrevivem, entretanto, nas “periferias” do conhecimento especializado. Por isso, mais que interdisciplinaridade, podemos pensar nas possibilidades abertas pela interculturalidade (WALSH, 2012).

Na segunda metade do século passado, na Inglaterra, o historiador Edward Palmer Thompson (1924-1993),² propôs um *corpus* teórico-metodológico de análise da realidade chamado de “lógica histórica”, fundamentalmente arquitetado na obra intitulada “*The poverty of theory*” (*A miséria da teoria*), num debate contundente com o estruturalismo althusseriano. Na obra, o autor recupera o que designa como materialismo histórico, com fundamentação ontológica, e apresenta-nos os conceitos de experiência e cultura, tal como compreende, articulando dialogicamente “objeto” e “sujeito” na conformação do conhecimento histórico. Fertilizando o solo da disciplina histórica e mesmo das ciências humanas e sociais.

Como veremos mais detalhadamente a seguir, a lógica histórica é tanto uma espécie de reação à assepsia da teoria histórica e social provocada pelo impacto da perspectiva estruturalista de Louis Althusser sobre o legado marxiano quanto uma crítica ao funcionalismo – e, tangencialmente, ao chamado pós-modernismo. Como afirma Thompson (1981), seu interesse foi, fundamentalmente, reposicionar a história (como disciplina) dentro dos cânones ontológicos do materialismo histórico.

Esse fundamento da lógica histórica indica uma incongruência fundamental com a perspectiva decolonial: enquanto Thompson reafirma a razão ocidental (porém sem seu caráter burguês e racionalista), a decolonialidade indica o particularismo dessa mesma razão e a dimensiona no interior das relações de conhecimento inscritas em um campo de poder (geopolítica do conhecimento), evidenciando como a razão, embora fundamental para certo protocolo de conhecimento, é uma das dimensões representativas da realidade e do próprio conhecimento, não a única. Nesse aspecto, lógica histórica e decolonialidade são irreduzíveis; entretanto, podem estabelecer diálogos e mediações, onde se encaixa a proposta desse texto. O objetivo, portanto, é apresentar os pontos de divergência e de convergência de ambas perspectivas.

Paralelo ao construto disciplinar da história (mas geralmente invisível desde esse lugar de fala) existe uma diversidade de outras narrativas históricas, enunciações alternativas que ora confluem ora chocam-se com a narrativa histórica (supostamente) universal, oriunda do protocolo ocidental de conhecimento. Essas “outras” modalidades de pensamento, dispostas por meio de modos de conhecimento diferenciados da matriz eurocêntrica de conhecimento – e, no entanto, por mais de três séculos articuladas como objeto de conhecimento do pensamento eurocêntrico – emergiram também como sujeitos de conhecimento a partir do chamado “pós-colonialismo”. A emergência do “pós-colonial”, em meados do século passado,

1 Considerado um marxista humanista, Thompson foi militante ativo do comunismo e um historiador polêmico, também conhecido pelo profícuo círculo intelectual que integrou na chamada “escola de Birmingham” do qual também participaram Raymond Williams, Eric Hobsbawm e Stuart Hall (entre outros)

ressalta a relevância e a necessidade de formas alternativas de conhecer a realidade tanto como suplementos para o diálogo com o científico como enquanto protocolo epistêmico próprio (OLIVÉ, 2009).

A partir dessas colocações, o objetivo do texto gira em torno de propor um diálogo entre a lógica histórica Thompsoniana e a decolonialidade, indicando a interculturalidade epistêmica como possibilidade de articulação metodológica entre as duas perspectivas sem, entretanto, concluir o diálogo, visto que tanto a obra de Thompson como a perspectiva decolonial são sobejamente amplas e complexas. Além disso, seguimos a sugestão de Walsh (2012) quando indica que “*la Escuela de Birmingham en general*” (WALSH, 2012, p. 205), da qual Thompson faz parte, representa um legado relevante para o diálogo com a interculturalidade.

O intuito não é o de ocupar o espaço de um ecletismo acrítico, tampouco manipular retoricamente categorias analíticas no sentido de criar um sincretismo conciliador. Seguindo a postura de Mignolo (2003), entramos nesse diálogo a partir de uma dupla perspectiva “da estrutura do conhecimento (humanidade e ciências sociais) e das sensibilidades de determinados locais geoistóricos na formação e transformação do mundo colonial/moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 13).

Um posicionamento liminar nos dá essa possibilidade de posicionamento analítico e de câmbios conceituais entre perspectivas, com o intuito de contribuir para o arcabouço de recursos metodológicos disponíveis aos agentes das ciências humanas e sociais, instigando a imaginação dos(as) pesquisadores(as) para a conformação de novas relações cognitivas, novas perguntas e novas respostas.

Panorama da decolonialidade e interculturalidade

A corrente de pensamento que ficou conhecida sob o rótulo genérico de “pós-colonialismo” é caracterizada por uma dupla crítica, política e epistemológica. É importante anotar que, enquanto movimento social, o pós-colonialismo é exterior ao universo disciplinar da academia ocidental.³ Mesmo em termos acadêmicos, é possível detectar pensadores pós-coloniais anteriores à institucionalização desta corrente de pensamento nas universidades (BALLESTRIN, 2013).

Entretanto, nos concentraremos na expressão (in)disciplinada do pós-colonialismo inserido nas cátedras e cadeiras universitárias, isto é, em suas versões acadêmicas. Nesse espaço social, a crítica pós-colonial surge a partir de intelectuais diaspóricos(as), em geral de origem não europeia ou estadunidense, mas que tiveram acesso a esses centros de produção de conhecimento. Esse trânsito entre fronteiras estimulou, nesses sujeitos, o estranhamento e a desnaturalização da realidade epistemológica urdida pelo ocidente, proporcionando-os(as) um lugar de enunciação “entre” epistemes diferentes. Assim, embora inicialmente afixa publicidade no centro (Europa e EUA), “a incitação da crítica pós-colonial não nasce na Europa mas em suas margens: este é o ponto crucial. [...] O peso da diáspora, inegavelmente, [...] forjou a crítica pós-colonial” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 06).

No final da década de 1990, surge o chamado “Grupo Modernidade/Colonialidade” nas Américas, formado por intelectuais cuja proposta lastreia-se em reposicionar a crítica pós-colonial a partir das contribuições próprias desse tempo-espço. Entre eles/as Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez,

2 Para uma crítica cf. BHABHA. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011; e CHATTERJEE, P. **La nación em tempos heterogêneos**. Buenos Aires: Siglo XXI. 2008.

Catherine Walsh, Immanuel Wallerstein, Boaventura de Souza Santos,⁴ Zulma Palermo, Edgardo Lander, Fernando Coronil e Arturo Escobar.

O projeto em comum que une esses/as pensadores/as é o reposicionamento da colonialidade na conformação da modernidade, indicando não apenas como a epistemologia ocidental coisificou a alteridade, mas como essa mesma alteridade constitui o lado invisibilizado da trama moderna e, logo, como não há uma “modernidade” essencial e universal a não ser em relação com seu Outro, a colonialidade. Além disso, indicam as ciências sociais como lócus de legitimação e reprodução do universalismo em detrimento de outras tantas formas epistêmicas existentes que, nesse projeto, pretendem ser redimensionadas no mesmo patamar de enunciação do “ocidentalismo”. Vamos nos ater mais detalhadamente a essa proposta, pois é a partir dela, mais especificamente, que estabelecemos cotejamento com a lógica histórica de Thompson.

As influências genealógicas de pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade são abrangentes, cobrindo desde os debates na filosofia e teologia latino-americanas, teoria da dependência, os debates sobre pós-modernidade na América Latina, os estudos subalternos estadunidenses e sul-asiáticos, estudos culturais, teorias críticas da modernidade, filosofia africana, feminismo chicano. Abarcando “uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos”, caracterizando um “programa de investigação” (ESCOBAR, 2003, p.53) que tende a contribuir para a oxigenação no campo das ciências sociais.

As categorias “diferença colonial” (Mignolo) e “colonialidade” (Quijano) são axiais no programa de investigação do Grupo Modernidade/Colonialidade, pois explicitam a inclinação eurocêntrica do imaginário ocidental e a articulação colonial das instâncias de poder e de saber da modernidade, como veremos abaixo. Como já indicado, na chamada América Latina, o fim do colonialismo não significa ausência da colonialidade.⁵ Isso porque a colonialidade é compreendida como o lado obscurecido da “modernidade” e, logo, do colonialismo, se entendido como um projeto de expansão vinculado ao engendramento da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003). O que se compreende por colonialidade – ou colonialidade do poder/saber – é um dispositivo do poder que se perpetua como elemento ordenador das relações sociais no planeta, o lado invisibilizado da narrativa vigorante da modernidade que, como tal, contribui para a manutenção da dominação colonial no mundo contemporâneo, pretensamente “descolonizado”.

A colonialidade do poder deriva de uma diferenciação social fundante, a “diferença colonial”, fruto dos encontros entre os projetos globais e as histórias locais integradas (assimetricamente) ao plano universalista. A subalternização das populações colonizadas nos processos de conquista e hegemonia imperialista/colonial, sua inclusão desigual, subserviente na relação, só pode ser compreendida por meio de uma negação fundamental da alteridade, negação da coetaneidade que “se assenta sobre a negação da materialidade temporal da comunicação por meio da linguagem” (Fabian, 2013, p. 178). Isto é, a negação da simultaneidade temporal das cosmovisões em interação, uma forma de usar a diferença como distanciamento histórico, numa perspectiva histórica linear e evolucionista. De acordo

3 Embora vinculado ao grupo, o autor é de origem portuguesa, tida como semiperiferia.

4 De acordo com Mignolo (2003) a colonialidade do poder se articula a partir das seguintes relações: a) “a classificação e reclassificação da população do planeta”; b) “uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (aparato de Estado, universidades, igreja etc.)”; c) “a definição de espaços adequados para esses objetivos”; d) “uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual canalizar a nova produção de conhecimento” (MIGNOLO, 2003, p. 41).

com Mignolo (2003) “a diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2003, p. 10), corresponde basicamente ao não reconhecimento da alteridade em termos equânimes. É o sentimento de superioridade que, segundo Chatterjee (2008), “se aplica quando se defende que uma proposição normativa de suposta validade universal [...] não se aplica à colônia em razão de alguma deficiência moral inerente a esta última” (CHATTERJEE, 2008, p. 30).

Nessa perspectiva relacional não há uma Modernidade, com um ponto de partida fixo e único ou mesmo uma etapa evolutiva. Há um complexo processo de interação entre os grupos envolvidos. Logo, com historicidades que emanam de vários pontos. A própria ideia de uma “Europa moderna” é uma criação datada. Segundo Dussel (2005) “o que será a Europa ‘moderna’ [...] não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano” (DUSSEL, 2005, p. 56).

Os grupos dominantes do que conhecemos hoje como Europa lograram êxito no processo paradoxal de estabelecerem-se como uma civilização que se diz histórica e culturalmente peculiar, excepcional, e, no entanto, com exclusiva vocação universalista. Como estabelecer o universal por meio do particular? De acordo com Silva, Nopes e Vilela (2012), “esse projeto de Europa como criadora da cultura e da arte, só é possível de ser concretizado em uma figura anteposta a um espaço/tempo que é um “outro” (anterior a esse projeto paralelo com os descobrimentos iniciados pelos ibéricos) que o reflete, o imita em forma de simulacro ou tentando concretizar a referência na íntegra” (SILVA; NOPEs; VILELA, 2012, p. 45).

Como em toda relação identitária, à autodenominada Europa moderna só é possível a existência mediante a constituição de uma alteridade projetada em outros grupos sociais. Particularmente, na América, os ditos selvagens, supostamente incivilizados e irracionais, em oposição aos europeus civilizados e racionais. Essa relação assimétrica fundante será a base para a conseguinte constituição de um imaginário de “Europa” num sentido eurocêntrico e etnocêntrico, apoiando a diferenciação nas noções de superioridade – culminância do processo evolutivo – e pureza de sangue.

Nesse sentido, o eurocentrismo é a maneira como a cosmovisão europeia de realidade institui-se como protagonista de uma suposta história universal, reclamando para si a propriedade do conjunto de valores, invenções e instituições com origens difusas que compõem o arcabouço do que conhecemos como “modernidade” (GOODY, 2008) e proporcionando, com isso, “uma universalidade radicalmente excludente” (LANDER, 2005, p. 27) na gênese do sistema-mundo colonial/moderno. De acordo com Dussel (2005). “o ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como ‘centro’” (DUSSEL, 2005, p. 63). A “modernidade” é encarnada pelo pensamento eurocêntrico como uma necessidade histórica sob sua tutela⁶.

O eurocentrismo engendra uma lógica dualista/binária de conhecimento. Essa relação é comum ao pensamento eurocêntrico, cuja característica marcante é “a impossibilidade de co-presença do diverso e do heterogêneo” (NOPEs, 2013, p. 04). Tal modalidade epistêmica

5 De acordo com Lander (2005), a categoria “modernidade” possui quatro eixos articuladores: a) “a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas”); b) “a ‘naturalização’ tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista”; c) “a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade”; d) “a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (‘ciência’) em relação a todos os outros conhecimentos” (LANDER, 2005, p. 33).

é constituída por um modo de reflexão que opõe categorias tais como moderno *vs.* tradicional, branco *vs.* negro, história *vs.* mito, escrita *vs.* oralidade, desenvolvido *vs.* atrasado, Ocidente *vs.* Oriente, Norte *vs.* Sul (HALL, 1996; MIGNOLO, 2003; WALSH, 2012). De acordo com Fabian (2013), “o ato classificatório original, a primeira oposição binária [...] é aquela entre o texto nativo e o discurso taxonômico sobre esse texto” (FABIAN, 2013, p. 124).

A naturalização do tempo moderno, por um lado, envolveu o rompimento com a escatologia bíblica e a instituição de referenciais temporais obtidas pelo calendário ocidental e pela cronologia (LE GOFF, 2003). Por outro lado, exigiu o redimensionamento da relação entre passado e futuro em perspectiva teleológica, ordenada numa linearidade onde o passado é associado a um antes atrasado ou obsoleto, e o futuro relegado ao horizonte sempre incompleto da marcha do progresso (KOSELLECK, 2006).

O conhecimento científico e a expansão de sua racionalidade contribuíram decisivamente para a hegemonia da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003), assim como as ciências sociais cooperaram largamente com a naturalização das relações gestadas no mundo liberal-ocidental e inculcadas aos povos de praticamente todo o planeta (LANDER, 2005).

Segundo Mignolo (2003), “da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada. A história universal contada por Hegel é *uma* história universal na qual a maioria dos *atores* não teve a oportunidade de ser também *narradores*” (MIGNOLO, 2003, p. 41).

Somente a partir desse escopo de pressupostos e abstrações foi possível surgir as ciências humanas e sociais como disciplinas, que acabaram contribuindo para legitimar a suposta superioridade do Ocidente com base em seus “avanços” sobre o “atraso” dos seus “objetos de estudo”. Caso exemplar é o da antropologia, também uma ferramenta muito eficaz de dominação colonial (FABIAN, 2013). Lander (2005) afirma ainda que é com as ciências sociais que se dá o “processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua naturalização” (LANDER, 2005, p. 35).

A perspectiva decolonial pretende dialogar com o pensamento eurocêntrico movendo-se para além da crítica de suas fronteiras internas, confrontando-o (também) a partir de sua exterioridade. Para isso, retoma contribuições originais de pensadores(as) latino-americanos que servem de fundamentos para a expressão teórica e prática de nossas especificidades históricas. A intenção não é construir um novo paradigma, ou um novo universalismo; antes, construir um referencial dialógico que permita o duplo movimento de indicar os limites do ocidentalismo e possibilidades de expansão do conhecimento humano, propondo uma “unidade na diversidade” – um humanismo fundamentado na heterogeneidade?

O projeto da interculturalidade é justamente uma iniciativa nesse sentido: proporcionar a decolonialidade nas relações sociais por meio do diálogo entre a heterogeneidade humana em todas as suas esferas, orientando-se para “*mas alla de la busqueda de reconocimiento o de inclusion porque apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad*” (WALSH, 2012, p. 26), isto é, perturbando o multiculturalismo do capitalismo global que centraliza a multiplicidade étnico-cultural e não a diversidade implicada na diferença colonial. Assim, se propõe a reestabelecer os “*conocimientos ancestrales sin dejar de lado los conocimientos de otras culturas, buscando asi construir relaciones simétricas con lo que ha sido considerado como ‘ciencia universal’*” (WALSH, 2012, p. 62). “*La interculturalidad ha llegado a ser la herramienta conceptual que organiza la rearticulación de la diferencia*

colonial y las políticas de la subjetividad del movimiento y su pensamiento y acciones en relación al problema de la colonialidad del poder. [...] los conceptos (de interculturalidad, diferencia colonial y colonialidad del poder), se encuentran inevitablemente inter-relacionados” (WALSH, 2012, p. 80)

A interculturalidade é, portanto, uma prática decolonial por excelência na tarefa de romper com o racismo epistêmico da “modernidade” em diálogo com o pensamento eurocêntrico, muito embora não tenha por suposição eliminar nem mesmo negar o conhecimento gerado desde o Norte Global, “*sino que la hace parte de un corpus e mirada más amplios, que apuntalan la pluriversidad y las distinciones importantes em sus lugares de enunciación*” (WALSH, 2012, p. 215).

Lógica histórica e decolonialidade: contribuições para um pensamento dialógico

Por lógica histórica consideramos a proposta metodológica delineada pelo historiador inglês E. P. Thompson, compreendida como “o processo mediante o qual os seres humanos fazem sua história” (THOMPSON apud MORAES; MÜLLER, 2009, p. 503). Concentraremos nossas observações mais especificamente na obra intitulada *A miséria da teoria* (1981) que, segundo Müller (2007), “ocupa um lugar original no conjunto de sua obra, tanto por seu caráter polêmico quanto porque nela Thompson expõe sua compreensão materialista da história e de luta política” (MÜLLER, 2007, p. 98).

É em meio a um debate constante com o estruturalismo althusseriano e a retomada metodológica crítica dos princípios do materialismo histórico que Thompson articula a lógica histórica, reavendo os princípios ontológicos da tradição marxista a contrapelo do que considera o idealismo praticado por Althusser, o qual “chegou ao irracionalismo por processos (ainda que falhos) racionais” (THOMPSON, 1981, p. 42). Portanto, o que está relacionado na lógica histórica, para Thompson, caracteriza(ria) mais que uma metodologia; é a “tradição marxista, é a defesa da própria razão” (THOMPSON, 1981, p. 12). De maneira geral, pode-se dizer que, em *A miséria da teoria*, além de apresentar uma defesa da razão, Thompson retoma a posição central da ação humana no processo histórico. Retoma, portanto, a tradição ocidental de conhecimento, ainda que com algumas sutilezas com respeito ao racionalismo e ao discurso científico nas ciências humanas e sociais.

Entretanto, focar a contenda do debate de Thompson com Althusser escapa aos objetivos aqui propostos. Doravante nos concentramos nos pontos fundamentais da lógica histórica em diálogo com a perspectiva decolonial, sugerindo como algumas abordagens do pensamento decolonial podem auxiliar a redimensionar o alcance analítico da proposta Thompsoniana, indicando os “pontos cegos” desse olhar analítico para o conhecimento da história e da vida social.

Thompson (1981) afirma que a lógica histórica desenvolveu “seu próprio discurso de demonstração”, pautada em “uma lógica característica, adequada ao material do historiador” (THOMPSON, 1981, p. 48). Essa lógica não atende aos critérios da física ou das ciências naturais/exatas, pois não atende a “leis”, mas a “pressões”. Assim como se diferencia da lógica analítica do filósofo; trata-se de uma lógica processual, adequada “aos fenômenos que estão sempre em movimento”. Diferente da “história real”, a lógica histórica é “um método lógico de investigação adequado a materiais históricos” (THOMPSON, 1981, p. 49) que envolve um “discurso histórico disciplinado da prova” baseado num “diálogo entre conceito e evidência”, isto é: “o interrogador é a lógica histórica” (THOMPSON, 1981,

p. 49). A lógica histórica, portanto, não é um exercício puramente teórico (lógica analítica) nem cegamente empirista. É um diálogo entre a hipótese (sujeito) e a evidência (objeto) que revela características próprias dos fatos e acontecimentos históricos, de acordo com as possibilidades do próprio conhecimento histórico.

Para definir mais precisamente tal lógica, Thompson indicou oito pontos a serem considerados como centrais para a prática do materialismo histórico (THOMPSON, 1981): 1) o conhecimento histórico toma como objeto os “fatos” ou evidências cuja existência é real. Esse conhecimento, no entanto, só é possível por meio da mediação do(a) historiador(a), isto é, “dos vigilantes métodos históricos” (THOMPSON, 1981, p. 49). 2) O conhecimento histórico é “incompleto”, “seletivo”, “limitado e definido” pelo diálogo entre hipóteses e evidências. É, portanto, “verdadeiro” dentro dessas possibilidades. Nesse ponto, descarta a necessidade de se considerar a lógica histórica como Ciência. 3) A evidência histórica tem “propriedades” que determinam as questões adequadas a serem indagadas pelo/a historiador/a. “É isto que constitui o tribunal de recursos disciplinar” (THOMPSON, 1981, p. 50). Embora sempre alguém de uma validação positiva, o conhecimento histórico falso pode ser desconfirmado. 4) A relação entre o conhecimento e o objeto histórico é sempre um diálogo. 5) “O objeto do conhecimento histórico é a história ‘real’. Cujas evidências devem ser necessariamente incompletas e imperfeitas” (THOMPSON, 1981, p. 50). A historiografia “não pode modificar, em nenhum grau, o *status* ontológico do passado. O objetivo da disciplina histórica é a consecução dessa verdade da história” (THOMPSON, 1981, p. 51). 6) A investigação da história como processo ocorre por meio de uma “dialética do conhecimento histórico” (THOMPSON, 1981, p. 54), garantindo o ajuste da “prática histórica” à “história real”. 7) O materialismo histórico é desprovido de um referencial teórico ideal, asséptico, “uma Sede numa prática teórica purificada. A pátria da teoria marxista continua onde sempre esteve, no objeto humano, no real” (THOMPSON, 1981, p. 55). 8) Certas categorias e conceitos críticos empregados pelo materialismo histórico só podem ser compreendidos *como categorias históricas*” (THOMPSON, 1981, p. 56).

Thompson nega a possibilidade de separação total entre fato e valor, a tentativa de neutralidade axiológica provocada pelo pensamento utilitarista. Entretanto, não nega a possibilidade de objetividade da história que, embora não seja caracterizada como Ciência, permite um conhecimento objetivo acerca dos acontecimentos. O conhecimento histórico não pode ser modificado arbitrariamente, pois parte de sua origem, que é factual-real-objetivamente determinada, mas apenas um protocolo de procedimentos poderia revelar a verdade histórica e seus encadeamentos processuais.

Embora opere de maneira relacional, a lógica histórica não descarta o caráter substancialista de análise. A evidência dos fatos mantém certas “propriedades” indelévels que tendem a limitar o conhecimento histórico a um campo de possibilidade de indagações. Isto é, a evidência subentende uma realidade que, ainda que não fale por conta própria, encerra suas próprias verdades. Esse cerne essencial do objeto histórico se mantém independentemente da ação do sujeito, não obstante o caráter dialógico da relação entre conhecimento e objeto histórico. A sofisticada articulação elaborada por Thompson permite que essa metodologia deslize entre a parcialidade e a totalidade do conhecimento histórico que, ainda que não seja “verdadeiro”, mantém a noção de falso conhecimento como horizonte limítrofe/referencial para a prática da desconfirmção.

O dito caráter dialógico da lógica histórica, no entanto, extravasa as possibilidades do diálogo quando propõe um resultado válido como exigência desse diálogo. Essa síntese é fruto da dialética entre a evidência e a hipótese, confirmada pelo “tribunal de recursos

disciplinar”, cuja razão desempenha o papel de arbítrio universal. Esse constructo racional é baseado nos fundamentos do pensamento ocidental e se mantém eurocêntrico na medida em que supõe um discurso que, ainda que não atópico, ao menos higienizado racionalmente para adquirir caráter de validade. Assim, ainda que se esforce por articular o produto da lógica histórica – o conhecimento histórico – ao desempenho da hipótese/sujeito do conhecimento, a proposta de Thompson consagra um ente desencarnado, atópico, como “ponto zero”⁷ (CASTRO-GÓMEZ, 2005) para a “explicação compreensiva” das relações sociais emaranhadas à complexidade da vida: a razão.

Mesmo considerando a afirmação de Thompson indicando que “a explicação histórica não pode tratar de absolutos e não pode apresentar causas suficientes, o que irrita muito algumas almas simples e impacientes. Elas supõem que, como a explicação histórica não pode ser Tudo, é portanto Nada” (THOMPSON, 1981, p. 61). O lugar de enunciação permanece desfocado e o sujeito epistêmico é destacado da relação de poder implicada na colonialidade do saber. Não o sujeito encarnado, imediato, mas a razão, que nos informa(ria) a partir da “eternidade”. Propomos que demonstração histórica ou historiográfica não é total nem nula, consiste numa construção discursiva (mesmo em diálogo com a evidência) que parte de uma realidade existencial cujo lócus epistêmico de enunciação engendra uma racionalidade particular que, mesmo num esforço metodológico complexo e cauteloso, encerra seus próprios pressupostos.

Leal aos fundamentos do pensamento marxiano, Thompson acaba por interiorizar a inclinação eurocêntrica de alguns de seus pressupostos, fundamentalmente, a naturalização de uma suposta diferença ontológica existente entre povos e culturas (PAULA JUNIOR, 2010). O constructo evolucionista é essencial para compreender a relação entre modernidade, colonialismo e ciências sociais. A abordagem de Thompson, ainda que não teleológica, endossa o evolucionismo darwinista (THOMPSON, 1981) e, logo, a relação colonial subjacente, considerando que *A origem das espécies* é um tipo de mito fundador da modernidade e de sua capacidade racional (SANTOS, 2000)⁸.

Para explicitar essa questão, poderíamos perguntar: como praticar a lógica histórica (disciplinar) entre “povos sem história”? Aqui surge uma limitação da lógica histórica, que desconsidera a enunciação própria dos povos sem escrita, a oralidade do relato histórico. Eis a suposta diferença ontológica entre os povos, melhor definida como diferença colonial, que maneja a tradução dos conhecimentos alheios alegando prerrogativa epistêmica devida sua complexa engenharia intelectual, cuja objetivação é a escrita. De acordo com Mignolo (2003), “a *tradução* apresentava-se como instrumento especial para estabelecer a diferença colonial no século 16 e atualizá-la nos séculos 18 e 19. [...] No século 16, a diferença colonial articulava-se espacialmente. Ao se aproximar o fim do século 18 e o início do 19, o critério de avaliação já não era a escrita, mas a história” (MIGNOLO, 2003, p. 23).

A dimensão do “quem”, do lócus de enunciação não é radicalmente criticada pela

6 Castro-Gómez chamou de “ponto zero” o lugar de observação eurocêntrico, supostamente universal e neutro, constituído a partir da razão ocidental iluminista vista como a mais perfeita forma de conhecimento humano existente.

7 O autor cita o exemplo da teoria da evolução das espécies de Darwin, amplamente aceita como verdadeira pela comunidade acadêmica, para indicar as fragilidades do racionalismo moderno demonstrando como Darwin foi influenciado pela noção liberal de sociedade do século 19 para criar a teoria da evolução. Dentro da lógica argumentativa de Boaventura, poderíamos afirmar que a teoria da evolução das espécies é uma espécie de mito fundacional do pensamento e da sociedade modernas, enquanto o criacionismo judaico-cristão seria outro exemplo de gênese da existência, ao lado de outras inúmeras cosmologias (SANTOS, 2000).

lógica histórica, deixando subentendido que a enunciação de um materialismo histórico exige o disciplinamento prévio da racionalidade do sujeito que maneja essa metodologia. Tal crítica não se trata necessariamente de uma negação da ontologia, mas de um redimensionamento de acordo com a diferença colonial, evitando que a categoria seja operacionalizada de acordo com as bases e os interesses do pensamento eurocêntrico.

Embora descarte a Teoria enquanto meta-narrativa da realidade (idealismo) em prol de um materialismo histórico, o constructo ocidental/eurocêntrico de racionalidade é residual à lógica histórica que desconsidera, portanto, a diferença colonial. Mesmo ponderando e se diferenciando da cientificidade que permeou a obra de Marx – entranhada no espírito eurocêntrico do século 19 – Thompson reitera tanto o evolucionismo como a colonialidade⁹. Assim, tal como Marx, Thompson “não escapa à trama léxico-ideológica do orientalismo”, ambos capturados “na emboscada da crença em uma história salvífica – a razão da (e na) História” (PAULA JUNIOR, 2010, p. 103). Nessa perspectiva, os povos “orientais” – leia-se o não ocidental, ou o que Stuart Hall (1996) chamou de “*the rest*” em oposição assimétrica ao “*the west*” – devem passar pelo processo histórico europeu e abandonar – ou inserir em segundo plano – todas as formas de racionalidade divergentes do protocolo ocidental de conhecimento.

Na esteira do eurocentrismo que permeia a lógica histórica, também fica evidente a operacionalização de um raciocínio dualista, que opõe noções como sujeito-objeto, moderno-tradicional e objetivo-subjetivo¹⁰. A separação entre o sujeito que conhece e o objeto passível de conhecimento é uma proposição tipicamente cunhada pela epistemologia europeia. No entanto, a dupla ruptura ontológica (do ser, do real) e epistemológica (do conhecimento) entre natureza e cultura esconde o fato de que todas as ciências são “sociais”, de que a “natureza” enquanto objeto de estudo é uma construção cultural da racionalidade humana, produzida por pessoas comuns envolvidas em suas respectivas sociedades. “A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade” (SANTOS, 2000, p. 84). Logo, o discurso científico sobre determinado “objeto” é sempre um discurso, uma interpretação e ainda que seja a mais sistematizada sempre terá uma carga de subjetividade, de humanidade. A noção de moderno-tradicional também indica um pensamento binário. De acordo com Lander (2005): “Caracterizando as expressões culturais como “tradicionais” ou “não-modernas”, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade” (LANDER, 2005, p. 37).

O recurso à história, em sua dupla abordagem diacrônica e sincrônica, é fundamental para se pensar as relações coloniais e, mais especificamente, a colonialidade. Entretanto, a lógica histórica, em seu conjunto, apresenta limitações para pensar as relações coloniais, pois não reconhece outras epistemes além da razão ocidental. Isto é, fica aquém da diferença colonial e reitera, assim, a colonialidade do saber.

Uma vez constatado que Thompson se apropria da tríade evolucionismo, razão ocidental e pensamento binário, há de se reconhecer que, ainda que com ressalvas,¹¹ a lógica histórica tende a incorporar aspectos do que Wallerstein (20079) chamou de universalismo

8 Mas não necessariamente o colonialismo.

9 A própria dicotomia ocidental entre idealismo e materialismo poderia ser metodologicamente questionada, uma vez que a realidade é constituída de maneira una e que são nossas abstrações mentais as responsáveis por esses esquemas conceituais.

10 Isso porque nega teleologia e racionalismo, dimensionando as ciências humanas e sociais em uma perspectiva não positivista (ainda que não considere a Nova Física, que redimensiona o alcance objetivo das próprias ciências “naturais/exatas”).

européu. Os pilares fundamentais do universalismo europeu assentam-se no “direito dos que acreditam defender valores universais e intervir contra os bárbaros”, no “particularismo essencialista do Orientalismo” e no “universalismo científico”, isto é, no fardo da civilização, no etnocentrismo europeu e na crença numa razão soberana capaz de ser enunciadora da verdade. Nessa perspectiva, o engendramento de uma “História Universal” é apresentado como um saber atópico, cuja enunciação vincula-se a uma “razão desencarnada” que nos informa a partir de algum limbo, “*es decir, la razón es una entidad que se produce a si misma sin ser el producto de otra*” (PESÁNTEZ, 2013, p. 15).

Mas se a lógica histórica tem suas sutilezas e diferenças com relação ao pensamento utilitarista/positivista/burguês, porque não enxerga a colonialidade do saber? Basicamente porque Thompson não é um intelectual diaspórico. Suas experiências e sua cultura definem seu pensamento. Além disso, na época em Thompson escreveu havia um intenso diálogo com a perspectiva pós-estruturalista emergente, contra a qual o historiador se posicionou de maneira veemente. De acordo com Müller e Munhoz, (2010), “o pensamento Thompsoniano é contraponto ao ceticismo epistemológico e aos relativismos ontológicos correntes, à visão relativista que nega a possibilidade do conhecimento objetivo e ao atual anti-realismo” (MÜLLER; MUNHOZ, 2010, p. 52), assim como “Thompson é incisivo ao refutar o suposto caráter culturalista de sua Obra” (MÜLLER; MORAES, 2009, p. 502).

Embora tenha criticado o positivismo, em suas versões funcionalista e estruturalista, e as abordagens ceticistas, pós-modernas e pós-estruturalistas, o que Thompson não considerou, em sua retomada de alguns pressupostos do pensamento eurocêntrico, foram a diferença colonial e a colonialidade, isto é, a maneira como o protocolo ocidental de conhecimento aborda e traduz realidades alheias.

Mesmo as categorias de experiência e cultura mobilizadas por Thompson como necessárias a uma análise materialista da história possuem a limitação eurocêntrica já indicada. Thompson não equaciona as esferas econômica e cultural no mesmo patamar. Diferente da decolonialidade, que admite o imaginário na relação entre trabalho-raça-gênero no fundamento do sistema-mundo colonial/moderno (QUIJANO, 2014), na lógica histórica há uma determinação econômica.

Para Thompson, deve-se levar a sério a autonomia dos eventos sociais e culturais, “os quais, entretanto, são causalmente condicionados por eventos econômicos” (MARTINS, 2006, p. 118). Por mais que Thompson pretenda romper com a hierarquia entre “infra” e “superestrutura”, valorizando o diálogo com a antropologia e (re)situando os limites entre as esferas econômica e cultural e, embora negue o determinismo econômico, acaba priorizando a “base ontológica, a lógica histórica [...] como determinação do campo cultural” (MÜLLER; MORAES, 2009, p. 503), mantendo a esfera das produções/trocas simbólicas (“cultura”) num âmbito secundário (embora relacional) em relação à esfera das produções/trocas materiais (“economia”). Isto é, mantém latente a separação judaico-cristã, tipicamente ocidental, entre Deus (o sagrado), o homem (o cultural) e a natureza¹² (LANDER, 2005). “Cria-se desta maneira [...] uma *fissura ontológica* entre a razão e o mundo [...] separação que não está presente em outras culturas [...]. Somente sobre a base destas separações – base de um conhecimento *descorporizado e descontextualizado* – é concebível esse tipo muito particular de conhecimento que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal” (LANDER, 2005, p. 25).

Nesse sentido, a própria categoria “economia” pode ser relativamente antropologizada,

11 Embora possam ser feitas pequenas ressalvas quanto às outras três separações típicas do ocidente na lógica histórica: corpo e mente/mundo e razão, sujeito e objeto, tempo e espaço.

para ser percebida como uma dimensão intrínseca à cultura humana, revelando o aspecto cultural da experiência concreta. Thompson flerta com a antropologia, mas de maneira distante e limitada, pois embora equacione as motivações culturais (do “objeto”) e compreensivas (do “sujeito”) na lógica histórica, não admite a perspectiva analítica da antropologia, afirmando que esse diálogo deve ser mediado para evitar as contradições. “Transpor conclusões antropológicas sem os devidos ajustes compromete o exercício da análise dialética” (MÜLLER; MORAES, 2009, p.498).

É plausível admitir que, sob óticas culturais diferentes (leia-se epistemes diversas), a evidência possa vir a apresentar significados distintos e até mesmo antagônicos. E isto não seria como alterar o status ontológico do passado; seria mais como revelar novos lugares ontológicos de enunciação até então silenciados. Nesse ponto, é importante lembrar, por exemplo, que Thompson se equivocou em determinadas interpretações que fez sobre a Índia.

Conforme indica Spivak (2012), Thompson, em seu livro “*Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*” (1928), repete o problema de representação característico da dominação inglesa na Índia, ou mais precisamente, característico da formação ideológica masculino-imperialista que perpassa tal dominação. Para Spivak, o autor se apropria da mulher hindu como sua para protegê-la do sistema, a partir de uma ideia de benevolência padronizada. Isto é, partindo-se de uma construção monolítica da “mulher do terceiro mundo”, o autor corrobora com a construção de uma Índia contínua e homogênea vista da perspectiva de um “homem de bom senso”, tido como a “voz transparente da humanidade razoável”. Ainda, o autor repete e reforça o erro cometido por todos os britânicos na Índia que, ao traduzirem o termo hindu *sati* (que significa “viúva” e representa o ritual de autoimolação de viúvas) para *suttee*, o ritual é transposto da esfera privada para a pública, além de indicar a relação explícita e complexa da conversão da presença britânica mercantil e comercial para uma presença territorial e administrativa. Segundo Spivak (2012), ao assumir o termo *suttee*, Thompson deixou de questionar as pretensões de expansão territorial e de gerenciamento do capital industrial que estariam por trás da “crueldade benéfica” dos britânicos na Índia, compactuando com a justificativa do imperialismo como uma missão civilizadora.

A experiência do/a historiador/a não seria também um agravante na afirmação geral a partir das particularidades da experiência do/a próprio/a historiador/a? Embora narre a partir de fontes, fatos e evidências, o/a autor/a as seleciona, aglutina e operacionaliza numa narrativa coerente (ou não).

A categoria “experiência” utilizada por Thompson apresenta as mesmas limitações, pois está diretamente ligada ao modo de produção de uma sociedade, ainda que possa operar como a “junção entre a cultura e a não-cultura, estando metade dentro do ser social, metade dentro da consciência social” (THOMPSON, 1981, p. 405). Nesse sentido, “a experiência de homens e mulheres existentes se transforma, quando mudam o modo de produção e as relações produtivas” (MÜLLER; MORAES, 2009, p. 500).

Em Thompson, a experiência surge como experiência concreta, no âmbito do “real”, e a cultura como o conjunto de usos e costumes relacionados aos sujeitos que vivenciam tal experiência (tempo-espço) e que, logo, fornece os códigos de compreensão e ação a partir de e sobre a experiência. A experiência é o concreto (acontecimento), a cultura é o simbólico/imaginário e a razão é a capacidade de compreender e de explicar a realidade – ou seja, tanto a experiência como a cultura. Segundo Thompson, “[...] é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento” (THOMPSON apud MÜLLER; MORAES, 2009, p. 501). Ainda nas palavras de Thompson

(1981), “a experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo” (THOMPSON, 1981, p. 16)

A pergunta é: entre os homens e mulheres racionais cabem os não ocidentalizados? E se levamos em conta as experiências de outras histórias locais a partir de suas próprias culturas (isto é, de suas próprias epistemes) e não do olhar do observador europeu (da história como disciplina)?

Thompson propõe o conceito de experiência ancorado na ontologia, porém, o desvelamento dessa experiência pelo conhecimento é apropriado por um lugar de enunciação diferente daquele no qual essa experiência ocorre. O historiador fala a partir da lógica histórica, uma lógica particular que se pretende universal (tal como o pensamento eurocêntrico), mas que, empiricamente, não é, pois: a) as histórias locais existem e possuem suas próprias formas de conhecimento (que incluem racionalidade); b) a razão não é atópica, desencarnada, universal.

Na lógica eurocêntrica, a experiência de uma cultura acaba passando pelo filtro de outra (a ocidental) para receber credenciais de conhecimento válido (embora não de verdade absoluta, na perspectiva de Thompson). Isso porque ele mantém dicotomias como entre sujeito-objeto e racional-irracional. A “razão universal” do ocidentalismo “subentendia que as ‘outras culturas’ não são elas próprias científicas, mas, em vez disso, podem ser conhecidas através das abordagens científicas da epistemologia ocidental” (MIGNOLO, 2003, p. 27-28).

Um exercício interessante é adicionarmos a dimensão “epistêmica” após a categoria “experiência”, conformando a categoria “experiência epistêmica”. Essa articulação dá outra dimensão para a lógica histórica e permite expandir seus limites heurísticos para além das fronteiras externas da modernidade/colonialidade, ou melhor, para além da diferença colonial.

Há experiências epistêmicas que simplesmente ignoram a arquitetura filosófica da ontologia, da epistemologia e da hermenêutica e, ainda assim, constroem formas de compreensão e de explicação do mundo suficientes a seus propósitos e concatenadas a seus interesses. Evidente que, quanto mais sistemática, mais profunda e sofisticada tende a ser uma “metodologia de conhecimento”. Entretanto, outras racionalidades que escapam à razão ocidental detêm potenciais explicativos muitas vezes desconhecidos e/ou ignorados pela ciência canônica com o poder de não apenas contribuir para outros entendimentos de determinada realidade, mas também para criar e praticar possibilidades de mudança e/ou transformação dessas realidades. Portanto, um potencial duplamente cognitivo e político.

Lógica histórica e interculturalidade

Para um diálogo intercultural entre decolonialidade e lógica histórica seria interessante praticar um reposicionamento dessa lógica a partir de “outras” experiências, isto é, de experiências epistêmicas distintas da ocidental, praticadas no interior das fronteiras imaginárias de outras cosmologias. Para esse reposicionamento do olhar analítico, Mignolo (2003) sugere uma gnose liminar: “Enquanto a epistemologia é uma conceitualização e reflexão sobre o conhecimento articulado em harmonia com a coesão das línguas nacionais e a formação do estado-nação, a gnose liminar constrói-se *em diálogo com* a epistemologia *a partir* de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais” (MIGNOLO, 2003, p. 34).

Devemos estar atentos, metodologicamente, à experiência. Mas não como experiência

racional(izada), apenas, e sim como experiência de fronteiras, liminar. É importante pensar, nesse aspecto, em “experiência colonial”, observando tanto o lado dos colonizadores como o lado dos colonizados – mas não de maneira dualista ou dialética, e sim dialógica. Nessa articulação, a experiência pode continuar realizando o diálogo entre ser e consciência social, desde que o discurso oriundo a partir daí não seja uma exclusividade do ocidentalismo. Isso não invalida a ideia de que “assim como o ser é pensado o pensamento é vivido” (THOMPSON, 1981, p. 17). Apenas retira o caráter eurocêntrico do ser e da consciência e, logo, da experiência e da cultura.

Essa seria uma prática intercultural de conhecimento, em que as epistemes se propõem a “pensar com” em vez de “pensar sobre”. Onde não há sujeitos e objetos, mas apenas sujeitos que estabelecem uma relação retroalimentar na composição do conhecimento. Onde o potencial de outras racionalidades contribui para expandir os limites do conhecimento, não para destruí-lo. Tal como destaca Martins (MARTINS, 2006), falando sobre Thompson: “é importante salientar que para esse autor as categorias teóricas devem ser utilizadas como meios heurísticos no processo de conhecimento e não como verdades acabadas e eternas. Ou seja, considera que as próprias categorias como produtos históricos são também provisórias e sujeitas a modificações no decorrer do tempo (MARTINS, 2006, p. 121)”.

O autor provavelmente concordaria, pois anota que “à medida que o mundo se modifica, devemos aprender a modificar nossa linguagem e nossos termos. Mas nunca deveríamos modificá-los sem razão” (THOMPSON, 1981, p. 34). Em todas as culturas humanas, a razão está presente, de um modo ou de outro, articulada aos valores e juízos morais, culturais, subjetivos. O antropocentrismo e a secularização do conhecimento levaram-nos a acreditar na possibilidade de uma ciência verdadeiramente objetiva. Hipótese já desconfirmada tanto pela psicanálise como pela física subatômica, ou seja, pela própria racionalidade científica (SILVA; NOPE; BAO, 2015). Thompson, embora não toque nas questões na psicanálise ou da nova física em *A miséria da teoria*, também rejeita o conhecimento asséptico para as humanidades. Mas mantém para as ciências “naturais”. Seria um resquício de racionalismo?

De qualquer modo, permite-nos um olhar mais abrangente, ao encontro de uma perspectiva não eurocêntrica, pela arquitetura sofisticada de sua proposta metodológica. Como o próprio autor afirma:

[...] fora dos recintos da universidade, outro tipo de produção de conhecimento se processa o tempo todo. Concordo em que nem sempre é rigoroso. Não sou indiferente aos valores intelectuais nem inconsciente da dificuldade de se chegar a eles. Mas devo lembrar a um filósofo marxista que conhecimentos se formaram, e ainda se formam, fora dos procedimentos acadêmicos. E tampouco eles têm sido, no teste da prática, desprezíveis. Ajudaram homens e mulheres a trabalhar os campos, a construir casas, a manter complicadas organizações sociais, **e mesmo, ocasionalmente, a questionar eficazmente as conclusões do pensamento acadêmico.** [...] frente a essas **experiências gerais, velhos sistemas conceptuais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença.** (THOMPSON, 1981, p. 17; grifos meus).

A proposta de diálogo entre as ciências sociais também é um ponto importante da lógica histórica (MÜLLER; MORAES, 2009), pois permite articular uma perspectiva mais concisa entre as disciplinas, promovendo um poder discursivo mais abrangente em sua totalidade e, logo, com mais reverberação na esfera política. Não obstante, o diálogo com

outros saberes também o é, pois permite uma articulação liminar, para além de qualquer essencialismo eurocêntrico ou etnocêntrico. De acordo com Miglievich-Ribeiro (2014), é, talvez,

[...] pelo privilégio à geopolítica do conhecimento e ao entendimento da crítica pós-colonial como uma crítica que é epistemológica e política num só tempo [...] [que se torna possível] concebê-la somando às teorias sociais, ao questionar sua arbitrária parcialidade, do que como um empreendimento a deslegitimar as ciências sociais. Quem sabe elas são ilegítimas efetivamente e a crítica pós-colonial vem devolver-lhe o compromisso com a maior clareza acerca da vida social? (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 05).

O diálogo aqui proposto necessariamente apresenta as incompatibilidades de ambas as propostas, mas também revela as suas confluências. A primeira e mais evidente é a ruptura com a neutralidade axiológica e a assunção de uma perspectiva política em articulação com a pesquisa sócio-histórica. Na medida em que conhecer é agir sobre e/ou com o que se observa, é também transformar a realidade em sintonia com renovadas propostas de conhecimento e interação com o meio no qual vivemos. Ambas as perspectivas apresentam uma faceta política e um projeto de transformação da realidade e, nesse sentido, não se limitam ao edifício metodológico: são ferramentas de luta política. Isso pode ser divisado na proposta de *history from below* Thompsoniana, também evidente na proposição de uma interculturalidade *desde abajo* (WALSH, 2012) e/ou no reconhecimento do pensamento liminar como uma enunciação desde o lado subjugado da diferença colonial, em que “o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (isto é, ideologia, perspectiva)” (MIGNOLO, 2003, p. 11).

Ambas perspectivas tem a desigualdade social (a tese de Marx) como pressuposto básico da realidade. O deslocamento da decolonialidade está em articular também a produção de conhecimentos à esfera política, trazendo à tona a divisão internacional do trabalho intelectual. Portanto, abrange o trabalho intelectual como ferramenta de dominação, isto é, as relações entre diferentes epistemes e a epistemologia ocidental como hierárquicas (geopolítica do conhecimento), polarizada entre Norte global, produtor de teorias, e Sul global, fornecedor de “matéria prima” e reproduzidor dessas relações¹³ (CONNEL, 2012). Além disso, procura romper com essa lógica por meio do projeto de interculturalização, que envolve todas as esferas das relações sociais. É justamente a interculturalidade que, ao nosso ver, pode contribuir para expandir o potencial heurístico da lógica histórica, assim como essa lógica permite divisar os andaimes históricos da colonialidade.

Por fim, uma convergência fundamental: tanto a interculturalidade como a lógica histórica são práxis, exigem a prática e negam a teoria como prioridade disciplinar. A estratégia de tornar a interculturalidade uma categoria limitada ao âmbito discursivo e relativista é uma prática do Estado e das instituições que lhe são corolárias (WALSH, 2012). A proposta original, oriunda de movimentos indígenas, é de uma interculturalidade

12 Não em um sentido dual e essencialista, como se Norte e Sul global fossem blocos opostos e antagônicos, mas num sentido retroalimentar. Como ressalta Mignolo (2003): “Até o meio do século 20 a diferença colonial respeitava a distinção clássica entre centros e periferias. [...] Hoje emerge em toda parte, nas periferias dos centros e nos centros da periferia” (MIGNOLO, 2003, p. 09).

como algo para além do político-estatal ou do identitário, como expressão epistêmica. Interculturalizar conhecimentos! Portanto, criar canais para a interculturalização epistêmica também contempla a proposta desse texto, que aponta as convergências e divergências de duas perspectivas críticas extremamente relevantes para o olhar metodológico das ciências humanas e sociais, ciente de que a interculturalização epistêmica permite a expansão do potencial heurístico dos conhecimentos humanos.

Considerações finais

O recurso à história é imprescindível para a conformação da crítica decolonial. Seria no mínimo contrassenso negar a possibilidade do relato histórico, como uma ferramenta de conhecimento do passado, no campo dos estudos decoloniais. Como ressalta Thompson, o relato da história tem suas limitações, em que a “verdade” só pode ser conhecida dentro de certos limites e nunca definitivamente. No entanto, isso não impede que possamos conhecer o passado reconstruindo os acontecimentos pretéritos por meio do diálogo entre evidências/ fontes e pesquisador/a, ou mesmo da história oral.

Quando Thompson verbaliza em 1979 que “a teoria tem consequências!”¹⁴ possivelmente estava pensando em questões políticas. Em como os objetos da história também são seus sujeitos, nas relações entre conhecimento e poder político etc. Estaria ele pensando também naqueles/as sujeitos cujos saberes são subalternizados no regime epistêmico da razão ocidental?

Todas as culturas registram suas experiências. O relato histórico oriundo da cosmologia ocidental é fruto de complexas metodologias práticas e analíticas, de extrema relevância enquanto conhecimento. Mas não é único, universal, nem tampouco o Verdadeiro. Se há uma História, para ser legítima, ela precisa incorporar as falas da alteridade, o discurso dos “outros”, da maneira como esses outros a veem. A descolonização do mundo só estará completa quando superada a diferença colonial e as colonialidades. Disso deriva que, enquanto evitarem um diálogo mais humilde entre si e mais aberto às diferenças epistêmicas, as ciências humanas e sociais permanecerão elitizando uma forma particular de conhecimento da realidade.

No diálogo entre a lógica histórica e a perspectiva decolonial, a segunda lembra à primeira que a razão, por mais que presente em todas as culturas, é limitada e amiúde exclusivista – como no caso do ocidentalismo; por outro lado, a primeira lembra à segunda que, sem razão, podemos perder de vista as implicações dos fatos, daqueles acontecimentos que contribuem para moldar as sociedades e que, se deixarmos o espaço da razão vago, corremos o sério risco da cumplicidade com o poder dos poucos e a dominação e exploração das massas. Por tudo isso, reiteramos a necessária centralidade do diálogo “com” ou “entre” em vez de “sobre”.

Referências

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n.11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2017.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CHATTERJEE, P. **La nación en tiempo heterogéneo**: y otros estudios subalternos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

CONNEL, R. A iminente revolução na teoria social. **Revista brasileira de ciências sociais**, v.27, n.80, p. 9-20, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092012000300001>. Acesso em: 02 maio 2017

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. São Paulo: CLACSO, 2005.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latino-americano. **Tabula Rasa**, n.1, p. 58-86, 2003. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2017.

FABIAN, J. **O tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERES JÚNIOR, J. **A história do conceito de “Latin America” nos Estados Unidos**. Bauru: EDUSC, 2005.

GOODY, J. **O roubo da história**: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente. São Paulo: Contexto, 2008.

HALL, S. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, S. et al. (Orgs.). **Modernity**: introduction to the modern societies. Oxford: Blackwell, 1996.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC Rio/Contratempo, 2006.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. São Paulo: CLACSO, 2005.

LE GOFF, J. História e memória. 5 ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MARTINS, S. A. As contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson: experiência e cultura. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, v.4, n.2, p. 113-126, 2006. Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/as-contribuicoes-teorico-metodologicas-de-ep-thompsonpdf.html>>. Acesso em: 02 maio 2017.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. **A virada conceitual pós-colonial**: panorama, especificidades e possíveis contribuições às teorias sociais. Caxambu: ANPOCS, 2014. MG. Disponível em: <<http://anpocs.org/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt40-1/9216-a-virada-conceitual-pos-colonial-panorama-especificidades-e-possiveis-contribuicoes-as-teorias-sociais/file>>. Acesso em: 02 maio 2017.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/Projetos globais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. El lado más oscuro del Renacimiento. **Universitas Humanística**, n.67, p. 162-203, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf>>. Acesso em: 02

maio 2017.

MLODINOW, L. **Subliminar**: como o inconsciente influencia nossas vidas. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MÜLLER, R. Revisitando E. P. Thompson e a “Miséria da Teoria”. **Diálogos**, v.11, n.2, p. 97-136, 2007. (Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/3055/305526867007.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2017.

MÜLLER, R., MORAES, M. C. M. de. E. P. Thompson e a pesquisa em ciências sociais. **Perspectiva**, v.27, n. 2, p. 481-517, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/viewFile/2175-795X.2009v27n2p481/15290>>. Acesso em: 02 maio 2017.

MÜLLER, R., MUNHOZ, S. Edward Palmer Thompson. In: LOPES, M. A.; MUNHOZ, S. (Orgs.). **Historiadores do nosso tempo**. São Paulo: Alameda, 2010.

NOPEs, A. **Eurocentrismo e o projeto de modernização do Brasil**: uma análise sociológica a partir da fala dos engenheiros professores da UFSC (1960-1980). 2013. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

OLIVÉ, L. Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. In: OLIVÉ, L. et al. **Pluralismo epistemológico**. La Paz: CLACSO/CIDES-UMSA, 2009.

PAULA JÚNIOR, J. de. O colonialismo no coração da teoria crítica: a justificativa colonial em Karl Marx. **Estudos de sociologia (UFPE)**, v.2, n.16, p. 97-113, 2010. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/118>>. Acesso em: 02 maio 2017.

PESÁNTEZ, C. L. **El color de la razón**: pensamiento crítico em las Américas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. São Paulo: CLACSO, 2005.

QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVA, E. F. da.; NOPEs, A.; VILELA, C. O. C. Modernidade, Modernização e Educação: apontamentos sobre a categoria modernidade e possibilidades de crítica. In: ARAÚJO, J. C. S.; RIBEIRO, B. de O. L.; SOUZA, S. T. de. **Grupos escolares na modernidade mineira**: Triângulo e Alto Paranaíba. Campinas: Alínea, 2012.

SILVA, E. F.; NOPEs, A.; BAO, C. E. A engenheira, ainda uma variável incógnita, apesar de tudo! **Revista Ártemis**, v.20, n.2, p. 92-101, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/27048>>. Acesso em: 02 maio 2017.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2012.

THOMPSON, E. P. **A miséria da Teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento

de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **The Modern World System**. New York: Academic Press, 1974.

WALSH, C. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad**: ensayos desde Abya Yala. Quito: Ediciones Abya Yala, 2012.