

Tempo DA Ciência

TEMPO DA CIÊNCIA - Revista de Ciências Humanas e Sociais
Publicação do curso de Ciências Sociais - Unioeste - Campus de Toledo

E-ISSN:1981-4798
ISSN:1414-3089

Volume 27- Número 53- 1o Semestre - 2020

Crises epistêmicas,
Pensamento divergente e
Ciências Sociais



Tempo da Ciência

Volume 27 Número 53
1º semestre de 2020

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

**INDEXADORES:
SISTEMA LATINDEX
SUMÁRIOS DE REVISTAS BRASILEIRAS**

**Publicação do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais
MESTRADO DA UNIOESTE
CAMPUS DE TOLEDO**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

REITOR

Paulo Sérgio Wolff

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO

Remi Schorn

**DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
E SOCIAIS CAMPUS DE TOLEDO**

César Augusto Battisti

COORDENADOR DO CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Paulo Henrique B. Dias

T288Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / campus de Toledo– v. 1, n. 1(1994), -- Toledo : Ed. Toledo, 1994.

Semestral

E-ISSN: 1981-4798

ISSN: 1414-3089

- 1 Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo II. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

Ficha Catalográfica: Marilene de Fátima Donadel – CRB 9/924

Revisão ortográfica e gramatical:

Priscilla Záttera

Capa:

Vania Sandeleia Vaz da Silva

Imagem da Capa:

Foto modificada e cedida por Sued Oninem da Silva - [instagram.com/sued.oninem](https://www.instagram.com/sued.oninem)

Diagramação

Fabricio Trindade Ferreira

Suporte técnico:

Paulo Konzen

Endereço para correspondência

UNIOESTE – Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa – NDP

Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle – Toledo – PR CEP 85903-000

e-mail: revistatempodaciencia@yahoo.com.br

EDITORA

Vania Sandeleia Vaz da Silva

COMISSÃO EDITORIAL

Andréia Vicente da Silva

Gustavo Biasoli Alves

Marco Antonio Arantes

Osmir Dombrowski

Paulo Henrique B. Dias

CONSELHO ASSESSOR CIENTÍFICO

Adriano Premebida – FADB

Alberto Paulo Neto – PUC-PR

Allan de Paula Oliveira - UNESPAR

Ana Cleide Chiarotti Cesário- UEL

Carla Cecília Rodrigues Almeida-UEM

Celso Antonio Fávero- UNEB

Emilce Beatriz Cammarata- NM, Argentina

Eric Gustavo Cardin - UNIOESTE

Eric Sabourin - CIRAD, França

Ernelo Schallenberger – UNIOESTE

Evaldo Mendes da Silva- UFAL

Gabriel Feltran – UFSCAR

Geraldo Magella Neres – UNIOESTE

Ileizi Luciana Fiorelli Silva- UEL

Joana Coutinho – UFMA

João Virgílio Tagliavini- UFSCar

José Lindomar C. Albuquerque - UNIFESP

Juan Carlos Arriaga Rodríguez - Universidad de ‘ Quintana Roo- México

María Lois - Universidad Complutense de Madrid

Maria Salete Souza de Amorim – UFBA

Martha C. Ramirez-Galvez - UEL

Miguel Angelo Lazzaretti – UNIOESTE

Oscar Calavia Sáez-UFSC

Otávio Velho - UFRJ

Paulo Roberto Azevedo – UNIOESTE

Rafael Antônio Duarte Villa - USP

René E. Gertz - PUCRS e UFRGS

Ricardo Cid Fernandes – UFPR

Rosana Kátia Nazzari - UNIOESTE

Senilde Guanaes – UNILA

Wagner Pralon Mancuso- USP

Yonissa Marmitt Wadi - UNIOESTE

Sumário:

Apresentação:

**Hegemonias e epistemologias em debate crítico:
emergências do pensamento divergente contemporâneo**

Luciano von der Goltz Vianna

Carlos Eduardo Bao

Pg 7-9

**A “escritura” como jogo de (des)montagem:
um relato sobre a construção de uma “obra aberta”**

Luciano von der Goltz Vianna

Pg 10-29

**A emergência decolonial:
Ciências Sociais e a crise epistêmica da “Modernidade”**

Carlos Eduardo Bao

Pg 30-45

**Podemos pensar a política politicamente?
As respostas de Bruno Latour e Sylvain Lazarus.**

Alex Martins Moraes

Pg 46-65

**As propostas políticas e epistêmicas do movimento indígena equatoriano
para a construção da globalização contra hegemônica**

Juliane Rodrigues Teixeira

Pg 66-83

**Enrique Dussel e o desvelamento dos mitos modernos: Europa,
modernidade eurocêntrica, ciência moderna e direitos humanos em xeque**

Rayann Kettuly Massabud de Carvalho

Pg 84-98

**Uma antropologia para além dos humanos e para além da epistemologia:
uma análise da teoria do antropólogo Eduardo Kohn**

Pedro Paulo Valerio Vaz

Pg 99-116

**A Análise de Discurso, pecheutiana, na Teoria (De)colonial:
por perspectivas, metodológicas, latino-americanas**

Cláudia Maria Serino Lacerda Muniz

Luciana Vedovato

Pg 117-128

Resenha:

**Dimensões antropológicas de gênero e reprodução:
do ponto de vista de uma mulher em Maputo**

Alexandre Aparecido dos Santos

Rosângela da Silva

Pg 129-135

Dossiê:

**Crises epistêmicas, pensamento
divergente e Ciências Sociais**

Epistemologias em diálogo crítico: emergências do pensamento divergente contemporâneo

Carlos Eduardo Bao
Luciano Von Der Goltz Vianna

Propor um dossiê cuja temática situa-se “no fio da navalha” constitui o tipo de “perigo epistemológico” originário de diálogos críticos: pensar criticamente. Movimento cognitivo que é próprio à práxis científica, isto é, a dúvida como princípio do conhecimento, implicando que todo e qualquer conhecimento pode ser colocado sob suspeição perante o surgimento de novas evidências ou interpretações. Assim, a crítica abre precedente para a crise e *vice-versa*.

A etimologia do termo crise indica uma dupla origem: latina (*crisis*) e grega (*krísis*) e seu modo derivado forma, com seu radical, palavras como crítica, critério e crime. Seu significado é variado, podendo ser traduzido como decisão ou mudança súbita (em sua origem latina) ou derivando do verbo grego *krino*, pode significar separação, depuração ou julgamento. Na acepção mais corrente remete-se a esgotamento, depressão ou declínio de um sistema, estrutura ou processo que passa por transformação ou chega ao fim.

Podemos compreendê-la como parte de um entendimento do tempo histórico orientado por movimentos e processos cíclicos, que se repetem, ou alimentam a ideia de um tempo ascendente e espiralado, onde há tendência à continuidade; ou como tempo histórico linear, paradigmático na modernidade, onde a ideia de crise marca e classifica temporalmente momentos da história a fim de atribuir-lhe inteligibilidade e organização. Assim, cada período histórico indica uma crise subjacente: Renascimento, crise da Idade Média; Iluminismo, crise da teologia; Revoluções burguesas, crise do feudalismo; Revolução Industrial, crise da manufatura e do imperialismo ibérico e assim por diante. Não vem ao caso a ordem causal crise/mudança ou mudança/crise, mas a noção de “crise” como indicativo de transição.

Nas últimas décadas, com a aceleração do tempo, causada, em especial, pelo desenvolvimento sem precedentes de tecnologias e seus variados impactos sociais, a crise parece ocupar o lugar da regra em vez da exceção. Essa normalização da crise possui facetas distintas e indica a visibilização e/ou emergência de novas relações sociais, bem como perspectivas divergentes com relação à abordagem cognitiva da realidade (em sentido lato). Assim, o paradigma epistêmico ou as verdades estabelecidas em um determinado tempo-espço passam também a ser questionadas perante novas evidências e análises situadas desde lugares sócio-históricos distintos.

As epistemes, modelos de pensamento ou perspectivas de conhecimento identificados como “em crise”, onde há tensão e ruptura de um certo estado de fatos e relações observadas, tendem a ser acompanhados de pensamentos críticos, aproximando a ideia de crise epistêmica à emergência de pensamento(s) divergente(s), isto é, não consensual, divergente do modelo de pensamento paradigmático.

O estado de crise epistêmica, então, seria aquele onde parte dos sujeitos pensam e agem de modo crítico, separando e organizando as partes que compõem o momento de desordem e desestruturação (que tendemos a identificar com o estado crítico de um sistema, mas que pode ser traduzido também como um momento de reorganização ou passagem entre estados distintos). Eles operam essa crítica por meio de um julgamento para determinar a nova forma daquela estrutura que passou por um momento transitório marcado por incertezas e instabilidades.

O presente dossiê, intitulado “Crises epistêmicas, pensamento divergente e Ciências Sociais”, surgiu como uma proposta de aglutinar artigos que refletissem acerca das origens, características, impactos e possíveis superações das crises epistêmicas e suas relações com o campo disciplinar das Ciências Sociais. Entre as questões aventadas nas entrelinhas da proposta estão: como podemos caracterizar uma crise epistêmica? Quais fenômenos as impulsionam? Quais seus impactos sociais e políticos? Qual a relação entre conhecimento e cultura em períodos ou contextos de crise? Como as Ciências Sociais relacionam-se com as crises epistêmicas? Qual a relação entre universalismo e relativismo epistemológico no contexto das relações de produção de conhecimentos?

É verdade que o campo disciplinar das Ciências Sociais (na medida em que se pode falar em “um campo disciplinar”) é marcado por profundos debates e pouco consenso desde sua gênese. De modo geral, a formação das ciências sociais esteve marcada por tradições de pensamento iluminista, racionalista e empirista por um lado, e por outro recebeu influência do romantismo e idealismo alemão e de uma visão historicista e subjetivista das relações sociais. As contradições, paradoxos e tendências cognitivas da filosofia estão, também, nos fundamentos das Ciências Sociais, expressando-se nas análises sobre as relações entre indivíduo e sociedade, particular e universal, simbólico e material, teoria e método, razão e prática, objetividade e subjetividade e assim por diante.

Entretanto, na contemporaneidade, os pensamentos divergentes parecem aprofundar-se, e, com eles, a crise epistêmica contemporânea. Isso pode ser divisado em fenômenos como a virada linguística, a epistemologia feminista, o pós-colonialismo e o pós-estruturalismo (entre outros).

Os artigos que compõem esse dossiê carregam consigo esse posicionamento crítico/crítico e investigativo sobre temas diversos, mas congruentes com debates que convergem com fenômenos da atualidade. Sejam eles referentes ao aquecimento global, às relações entre humanos e não humanos, as relações de poder e opressão entre a hegemonia colonial e os movimentos pós-coloniais, a formação e consolidação da ciência moderna e seu atual impacto sobre as sociedades e os indivíduos ou ainda sobre os paradoxos presentes nas ciências humanas, os quais implicam um repensar os modelos e matrizes disciplinares, todos os artigos publicados nesse dossiê nos convidam a repensar e refletir sobre não somente uma crise epistêmica; mas uma crise civilizatória.

O artigo de Luciano von der Goltz Vianna expõe uma relato sobre a construção de uma escritura “onde há a proposta de uma leitura que constantemente submeta à crítica suas próprias “matrizes disciplinares”. O autor considera essa escritura como um jogo de montagem e desmontagem, em que os enigmas e as controvérsias que surgem do trabalho de campo etnográfico vão sendo tanto o motor como o caminho para a resolução de paradoxos na pesquisa antropológica. Por meio de uma proposta labiríntica para a resolução e problematização deles, Luciano nos convida a perder-se por entre os questionamentos apresentados na tentativa de mostrar o movimento disciplinar à deriva da etnografia e seu estatuto paradigmático nas ciências humanas.

Carlos Eduardo Bao apresenta uma explanação acerca da gênese da modernidade/colonialidade e do pensamento eurocêntrico constituinte das Ciências Sociais, indicando como esse campo de conhecimentos é clivado por perspectivas analíticas centradas no tempo-espaco e nos mitos ligados à “Europa ocidental Moderna”. Ao fim, indica como a desobediência epistêmica é uma prática imprescindível para o projeto de desnaturalização dos saberes eurocêntricos das Ciências Sociais.

Alex Martins Moraes nos apresenta instigante discussão sobre as continuidades e descontinuidades entre dois pontos de vista divergentes em relação ao conceito de política e suas respectivas apropriações por dois autores que, segundo Alex, pensam “a partir de si mesma, sem referência a nenhuma objetividade exterior a sua própria prática”. Os autores em questão são Bruno Latour e Sylvain Lazarus, e o artigo é um esforço comparativo entre eles com o objetivo de responder à pergunta central: “podemos pensar a política politicamente?”. Dentre os autores analisados, Alex considera a filosofia de Lazarus a mais promissora, já que, nas palavras do primeiro, “confere primazia ao momento prescritivo da ação coletiva, sem condicionar sua eficácia aos jogos de representação”.

A relação entre política e episteme é analisada do artigo de Juliane Rodrigues Teixeira a partir do movimento indígena equatoriano, argumentando como se tornou- um ator político e epistêmico situado na resistência contra a hegemonia do projeto neoliberal de sociedade. A análise situada a partir da relação entre as epistemologias do sul e o pensamento decolonial permite compreender o sentido particular do movimento indígena equatoriano e o potencial transformador dessa política epistêmica contra-hegemônica.

Na sequência, Rayann Kettuly Massahud de Carvalho apresenta-nos uma explanação sintética acerca da crítica filosófica decolonial de Enrique Dussel sobre o eurocentrismo da categoria “Modernidade”. Como bem indica o texto, Dussel implode a base histórico-filosófica da dita Modernidade por meio do desvelamento de seus mitos fundacionais, segundo os quais a história e a gênese da modernidade coincidem com a história da “Europa ocidental”. Ao fim, argumenta como essa subalternização moderna/colonial também se faz presente na esfera política, por meio da exclusão dos corpos subalternizados da esfera pública, negando-lhes direitos, ditos, universais.

O artigo de Pedro Valerio Vaz nos oferece uma excelente reflexão sobre a obra de Eduardo Kohn ao sintetizar os argumentos, questões e referências centrais desse autor. Inicialmente, o artigo expõe a problemática em torno do que tem se chamado “virada ontológica”, a qual é pano de fundo e caminho teórico usado para construir o que Kohn denomina uma “Antropologia para além dos humanos”, a qual, segundo Pedro Vaz, busca uma “redefinição dos humanos”. Como atenta Pedro, o pensamento de Kohn é, portanto, resultado de “uma crise de existência pela qual a disciplina está passando, uma crise gerada pelo Antropoceno”.

O artigo em coautoria de Cláudia Maria Serino Lacerda Muniz e Luciana Vedovato nos presenteia com uma pertinente relação entre a análise de discurso *pechentiana* e a perspectiva decolonial, indicando como, embora situadas em locais geo-históricos distintos, há possibilidades de articulação teórico-metodológicas com potencial heurístico entre ambas, contanto que se considere o lugar de fala desde onde se situam.

Por fim, Alexandre Aparecido dos Santos e Rosangela da Silva apresentam a resenha da obra “Dimensões antropológicas de gênero e reprodução: do ponto de vista de uma mulher em Maputo”, da autora Clélia Francelina Ozias Pondja, encerrando os trabalhos do dossiê.

Boa leitura!

A “escritura” como jogo de (des)montagem: um relato sobre a construção de uma “obra aberta”

Luciano von der Goltz Vianna¹

Resumo: Exponho aqui um relato sobre um experimento de “escritura” (Derrida) onde há a proposta de uma leitura que constantemente submeta à crítica suas próprias “matrizes disciplinares” (Kuhn). Para isso foram compostas performances textuais onde são apresentados enigmas oriundos de algumas “epistêmês” (Foucault) antropológicas, as quais (des)montam quebra-cabeças etnográficos criados a partir de trabalho de campo realizado no (informação omitida para efetiva avaliação duplo-cego). O fio condutor de tal experimento é a hipótese de que a etnografia seria um “paradigma” (Kuhn) para a Antropologia. À medida que as “anomalias” (Kuhn) dessa etnografia vão sendo apresentadas, torna-se disponível ao leitor uma série de percursos para solucioná-las. Os sucessivos labirintos epistêmicos e o caráter não prescritivo da escritura parecem produzir uma espécie de “sensação de deriva” na leitura, no momento em que o experimento torna-se uma reescritura de um texto que está alhures de sua autocrítica.

Palavras-chave: Crise Epistêmica; Etnografia; Suplementariedade; Paradigma.

“Scripture” as a game of (dis) montage: an account of the construction of an “open work”

Abstract: I present here an account of an “writing” experiment (Derrida) where there is a proposal for a reading that constantly submits its own “disciplinary matrices” (Kuhn) to criticism. For this, textual performances were composed in which enigmas from some anthropological “epistemes” (Foucault) are presented, which (un) assemble ethnographic puzzles created from fieldwork carried out in (information omitted for effective double-blind evaluation) . The guiding thread of such an experiment is the hypothesis that ethnography would be a “paradigm” (Kuhn) for Anthropology. As the “anomalies” (Kuhn) of this ethnography are presented, a series of paths becomes available to the reader to solve them. The successive epistemic labyrinths and the non-prescriptive character of writing seem to produce a kind of “drifting sensation” in reading, at the moment when the experiment becomes a rewriting of a text that is elsewhere from its self-criticism.

Keywords: Epistemic Crisis; Ethnography; Suplementarity; Paradigm.

¹ Professor colaborador no curso de Ciências Sociais da UNIOESTE, doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS e bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade.

Um movimento à deriva

“A escritura é a saída como descida para fora de si em si do sentido: metáfora-para-outrem-em-vista-de-outrem-neste-mundo, metáfora como possibilidade de outrem neste mundo, metáfora como metafísica em que o ser deve ocultar-se se quisermos que o **outro** apareça” (DERRIDA, 2005 p. 41).

Atualmente uma pergunta parece pairar entre as mais recentes crises epistêmicas na Antropologia, mais precisamente dos pós-modernos à virada ontológica, crises essas que, na realidade, desdobram-se e se originam em/de tantas outras crise disciplinares, de tal forma que alguns autores sugerem estar essa “ciência” em permanente crise (VIVEIROS DE CASTRO, 2012; LATOUR, 1994; FOUCAULT, 1995; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995; LÉVI-STRAUSS, 1962; CARVALHO, 1988; LEACH, 2001; INGOLD, 2011; 2016; INGOLD; ALMEIDA, 2018). Tal pergunta seria a seguinte: será que as inconsistências, críticas, problemas e incoerências do saber antropológico poderiam ser ainda resolvidas com novas torções linguísticas, novos modelos narrativos, novos experimentos de escrita ou com conceitos cunhados sobre as mesmas matrizes epistêmicas, ou em outras palavras, sobre uma tradição teórico metodológica marcada pela etnografia, pelo trabalho de campo e pelo encontro com o **outro**? O presente artigo visa refletir sobre essa pergunta ao apresentar um experimento *ad-hoc* de montagem e desmontagem de um texto produzido a partir da construção de minha tese de doutorado sobre um coletivo de teatro chamado Hotel da Loucura (informação omitida para efetiva avaliação duplo-cego). Não pretendo aqui descrever ou detalhar o projeto desse coletivo que envolvia meus interlocutores nesse local, dado o espaço limitado para desenvolver a questão acima suscitada (informação omitida para efetiva avaliação duplo-cego), assim como não pretendo apresentar qualquer prescrição teórico-metodológica para solucionar as questões levantadas, mas sim exercitar a interrogação como cerne de alguma antropologia ainda hoje feita. Portanto, esse artigo não é endereçado a nenhum nicho disciplinar escolástico, mas sim àqueles que pretendem repensar o *modus operandi* de sua ciência. Todavia, há uma longa e rica literatura que tratou dessas mesmas questões e o leitor pode situar-se na discussão a partir de diversos textos e livros que as sintetizam e as organizam. Por exemplo, encontra-se vasta literatura sobre o debate em torno da eficácia e relevância da etnografia enquanto método ou de técnicas metodológicas presentes nela, como a observação-participante. Um dos debates mais emblemáticos foi aquele sobre a relevância da etnografia (com posicionamentos “a favor” e “contra” ela), entre Mariza Peirano (1986; 1995; 1997) e Nicholas Thomas (1991), além de muitos outros trabalhos clássicos e atuais que refletiram sobre autoridade antropológica, sobre a escrita e sobre a formação da disciplina, como, por exemplo: Peirano (1991), Duarte (2004; 2012), Geertz (2002), Clifford (2011), Giumbelli (2002), dentre muitos outros. E no seu pano de fundo havia uma espécie de “guerra das ciências” e que não irei retomar aqui (LATOUR, 1994; STENGERS, 2002; HACKING, 2001; BLOOR, 2009), sendo que seu cerne histórico está em Foucault (1995), magistralmente analisado e descrito. A partir dessa literatura, e tendo-a como base para o processo de leitura e discussão das questões que seguem, podemos entender que elas compuseram, na Antropologia, algo como metaetnografias, ou melhor, que constituíram um constante exercício epistemológico produzido na história da disciplina,

responsável pela sua própria consolidação dentre as demais humanidades, distinguindo-a por meio das particularidades de seu ofício.

O relato sobre o experimento de escritura da minha tese, que trago nesse artigo, parte dessa literatura, tornando-se a plataforma de trabalho que utilizei para produzir minha pesquisa de campo no doutorado. Minha intenção era de que o texto da tese conseguisse desenraizar-se de sua estrutura, proposta e objetivo, a todo momento em que fosse lido (tornando-me apenas mais um dos seus leitores-escritores). Mais precisamente, minha expectativa era de que o leitor produzisse uma leitura-escrita endereçada àqueles que esperam do fazer científico um ofício instabilizador, suscetível de mudanças e transformações constantes daquilo que parecia estabelecido e estável. Trata-se, portanto, de uma **proposição**, de um convite à experimentação desse montar e desmontar.

A tese em si não é constituída de montagens e desmontagens, mas sim suscita esse exercício ao leitor. Durante todo texto dela houve uma intenção explícita de sustentar certo grau de completude e coerência narrativa que, se isolada, poderia perder grande parte do seu sentido original. Tal inteireza não necessariamente impede uma leitura fragmentada ou não linear, mas sim talvez implique ler o texto em uma espécie de looping textual em formato fractal, onde as matrizes e os pontos de partida e reencontro são geralmente os mesmos, mas os caminhos são sempre diversos e contingentes, assim como são os novos pontos de partida quando um ciclo é encerrado (substituindo sistemática e sucessivamente os centros da estrutura, pensando com Jacques Derrida, como veremos mais adiante). Portanto, trata-se de um experimento *ad hoc*, destinado a estabelecer alguns vínculos entre as resoluções de enigmas na Antropologia com os modos como um pesquisador se perde sucessivamente em sua investigação. Mais precisamente, o objetivo presente nessas construções e montagens de narrativas, que o leitor pode acompanhar na tese, foi transformar sua leitura em um tipo de confusão crônica, em um modo sistemático e sequencial de fazer o leitor perder-se e reencontrar-se nova e sucessivamente em locais (não) familiares. Portanto, é preciso alertar esse leitor que essa escrita pretensiosa (no sentido de exigir uma leitura que corresponda a todas essas aspirações) teve a intenção direta e objetiva de produzir esses deslocamentos e estranhamentos. O texto segue, então, certo padrão não harmônico de composição, onde diálogo e convívio frequentemente o leitor a acompanhar as performances textuais, ora realizando-as comigo, ora convidando-o para desmontá-las enquanto lê. O ciclo ou looping geralmente é o mesmo: há uma apresentação do que a performance textual se propõe, um desenvolvimento dos argumentos e conteúdos, os quais se montam e desmontam-se no texto por meio de vertiginosas seqüências de perguntas, e um desfecho, onde há um outro convite a esse mesmo leitor a reiniciar o jogo de quebra-cabeças por meio de outras peças, partes ou por outras linhas de pensamento (portanto, e de certa forma, poder-se-ia dizer que esse é um texto de inspiração estruturalista). Paradoxalmente, e talvez não tão intencionalmente, tal escrita fractal permitiu também uma leitura da tese por partes ou por fragmentos. A expectativa aqui é que leitor vá ao encontro dos desdobramentos que as performances textuais da tese pretendem provocar nele.

Portanto, a tese pode ser considerada uma “obra aberta” (ECO, 1991), a qual objetiva conduzir o leitor a realizar um **experimento de escritura** de uma leitura (agora, aqui, nos vários sentidos do termo). As conexões e referências que vão sendo suscitadas podem constituir um tipo de texto fractal, o qual sempre escapa e transborda dos limites da linguagem e da estrutura desse mesmo texto e que, por isso, não pretende deter-se nele, ou seja, não se detém na literalidade dos argumentos apresentados. Se há um espírito desse trabalho, poderia dizer que ele busca por uma desautorização generalizada com o qual esse texto poderia ser imputado. Tal busca é parte de um projeto de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008), mas amplo, ou seja, aquele que visa autorizar a suspensão da validade e da importância dos protocolos de pesquisa, das convenções e tradições disciplinares, pondo-os à prova sistematicamente no decorrer desse experimento ao hesitar diante da capacidade e poder de significação e de produção de um saber legitimado sobre o **outro** que a Antropologia parece gestar em si mesma. Em outras palavras, esse experimento visa procurar, de forma não sistemática, os limites, bordas ou fronteiras dos fundamentos que compõem aquilo que na Antropologia tem-se chamado de etnografia. Mas, o leitor poderá perguntar: como esse experimento foi feito? Por meio de um **teste** sistemático, realizado no trabalho de campo com as partes que o pesquisador acreditava comporem aquilo que aprendeu ser conhecido como uma etnografia. Por quais meios ou mecanismos esse experimento pôde ser viabilizado? Por um projeto de reflexão epistemológica, orientado por um conjunto de autores e temáticas (como os que citei acima) que conduziram à constituição desse modo de experimentar essa pesquisa. De que maneira esse experimento foi transformado em texto? A partir de uma escrita contínua, sem organização prévia ou estrutura linear, produzida sob influência dos debates teóricos que ela foi entrando em contato.

O contexto dos debates citados acima se prolonga por toda a história das ciências humanas. Desde a virada linguística e seus desdobramentos, no que se chamou pós-modernidade, vimos uma série de empreendimentos e projetos epistêmicos na Antropologia na direção de resolver os impasses sobre a impossibilidade, total ou parcial, de tornar a experiência do **outro**, e mesmo a ideia de experiência em si, traduzível em um texto inteligível, verossímil e fidedigno àqueles com os quais se esperava construir esse mesmo texto conjuntamente. Os modelos comparativos estiveram sendo a referência para compor esse solo comum junto ao **outro**, tornando seu mundo um conjunto de correspondências autoevidentes (subentendendo, portanto, que a comensurabilidade entre mundos é um pressuposto central e necessário à produção de etnografias). A expectativa era de que haveria uma ideia compartilhável do que seria o **real** e sua (possibilidade de) experiência, de um solo comum por onde a inteligibilidade mútua fosse possível ou viável a ponto de poder descrever, relatar ou narrar a experiência com o **outro**. A partir daí, e simplificando sumariamente a discussão para melhor ir ao encontro do argumento central, acreditou-se que a realidade (e sua descrição e compreensão) seria negociada no trabalho de campo. Ou seja, pressupunha-se que existia uma noção de **real** como intermediária para as mais diversas linguagens que davam acesso à **mente** ou ao pensamento e ponto de vista nativo (que, por sua vez, foi naturalizada no discurso antropológico corrente a partir de noções como de pulsões, inconsciente e subjetividade, que pressupunham uma inteligibilidade universal desse **real**). Contudo, e pulando décadas de história da disciplina

aqui, parece-me que voltamos à estaca zero da discussão após se desdobrarem boa parte dos debates atuais na disciplina (dentre alguns, destacaria principalmente o que tem se chamado de virada ontológica, teoria ator-rede, perspectivismo ameríndio e debates pós-coloniais). Não irei tentar resumi-los aqui, já que seriam necessários outros artigos para tal empreitada (a qual já foi feita, por sua vez, por alguns dos autores citados acima). Minha questão é mais pontual, já que emerge dos mesmos conflitos e problemas originados dos trabalhos de campo de tantos pesquisadores, ou seja, refiro-me às fronteiras do dizível quando o **outro**, ou a experiência com ele, não encontram tradução ou formas gráficas para narrar ou descrever o que se pretendia descrever. O problema e a pergunta são: o que fazer com tudo aquilo que não é visível, audível, respirável, sensível ao toque, ou tudo aquilo que toma a dimensão de uma experiência, individual ou coletiva, mas que não encontra respaldo em uma nenhuma linguagem que lhe dê conta, ou mesmo em nenhuma outra experiência que se possa promover ou propor e que encontre eco ou ressonância naqueles eventos ou acontecimentos originais que se desejava transmitir? Ou, em outras palavras, perguntaria: “como começa um saber? Como todo o resto, na hesitação” (IMBERT, 2003 p. 219). Tal questão acaba, contudo, por problematizar o próprio acesso à realidade e experiência com o **outro** inteligível, traduzível e comunicável. O que parece estar em jogo aqui é, em suma, a matriz epistêmica que engendra um projeto epistemológico mais amplo e histórico em que a Antropologia esteve envolvida desde sua formação. Tal matriz, visto argumentar, é composta pelas teorias do conhecimento que dão as condições de possibilidade para a etnografia existir enquanto método, ponto de vista, dispositivo, modelo epistêmico ou paradigma (KUHN, 1998) nas ciências humanas.

Mas seria esse um problema exclusivo da Antropologia, ou podemos encontrar o mesmo dilema em outras ciências humanas? O que fundamentalmente está em jogo quando se busca identificar e descrever tal matriz em uma pesquisa etnográfica? De certa forma, todo pesquisador em Antropologia produz, em alguma medida, tal reflexão, dando inclusive a aparência de ela ser uma ciência em permanente crise, como já foi dito, olhando do ponto de vista externo. Contudo, tais questões e problemas parecem ter se agravado nos últimos anos (INGOLD, 2011; 2016). Diante da crescente adoção, engajamento, uso e prática da etnografia por outras áreas do conhecimento, onde ela geralmente se torna método ou uma inspiração (como se costuma dizer); diante das frequentes controvérsias, desafios e anomalias metodológicas que têm emergido das/nas pesquisas realizadas na subárea disciplinar chamada Antropologia da ciência e da tecnologia (FREITAS, 2005; MONTEIRO, 2012) assim como diante das crescentes críticas e ataques aos conceitos, teorias e métodos das ciências humanas com acusações e questionamentos sobre a relevância e sobre o suposto conteúdo ideológico de nossas pesquisas, pergunto: no decorrer da constituição e institucionalização da Antropologia, enquanto disciplina acadêmica, a ideia de etnografia não teria se tornado cada vez mais um **paradigma científico**, tal como Thomas Kuhn define paradigma? Lembrando que o autor define paradigma em sua obra *Estrutura das revoluções científicas* como sendo “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1998, p. 13). E, ainda, dialogando com Jacques Derrida (2005), em sua obra *A escritura e a diferença* (mais precisamente no último capítulo da obra, intitulado “A estrutura, o signo e o jogo no discurso

das ciências humanas”), poderíamos também pensar que os problemas originados dessas crises epistêmicas, envolvendo a ideia de etnografia, teriam se originado no conceito de **experiência** que encerra um centro no jogo da estrutura disciplinar, dando-lhe a impressão paradoxal de que o pesquisador tem, diante de si, inumeráveis possibilidades de experimentos etnográficos, mas que sua raiz é fundada sobre pressupostos teóricos (como, por exemplo, as seguintes noções e categorias de análise: experiência, eu/pessoa, campo, relatividade, estranhamento, distanciamento, **outro** e realidade) imprescindíveis ao treinamento dos(as) pesquisadores(as) que desejam realizar etnografias.

Diante disso, o leitor poderia então perguntar: mas o que, afinal, seria uma etnografia? Ou, com quais critérios poderíamos caracterizar algo de etnográfico? Parece paradoxal que, por um lado, tantos pesquisadores estejam utilizando em suas pesquisas a etnografia e que tantos estejam criticando-a como modelo relevante e plausível de obtenção e produção de um conhecimento que, em tese, teria maior credibilidade e atingiria graus e escalas mais elevados de complexidade e profundidade. Por outro lado, não há consenso na comunidade acadêmica sobre a definição do que seja etnografia, ou pelo menos sobre aquilo que definitivamente caracterize e identifique uma etnografia de qualquer outra prática, método, disposição ou dispositivo nas ciências. E esse parece ser apenas um dos paradoxos da etnografia, no entanto, eles talvez tenham uma espécie de eixo central, ou seja, um conjunto de pressupostos sem os quais uma etnografia não faria sentido, dentre os quais identificaria aquele que é mais central e fundador da própria ideia de uma aventura (ou imersão) no encontro com a diferença, na viagem em direção ao **outro**: a noção de um **eu-antropólogo** ou **eu-antropóloga** (figura idealizada de um sujeito que é capaz de, ao individuar-se enquanto persona cognoscente, diferencia-se do mundo por meio de uma suposta qualidade de sua mente, aquela capaz de deslocar-se de si mesmo e ver-se externamente situada em um contexto externo a si). Se pensarmos que tal sujeito fenomenológico emerge, tal como disse Foucault, com o nascimento do Homem no ocidente, então é ele resultado dessa *epistêmê* moderna que visualiza e projeta o tempo histórico em um futuro ascendente em direção ao progresso (FOUCAULT, 1995). Tal sujeito torna-se o protagonista heroico dessa aventura da modernidade de fronteiras borradas (sendo que os mitos dos precursores da disciplina, dos expedicionários e viajantes tornam-se os mitos de origem para o neófito no trabalho de campo). Esse sujeito torna-se errante, nômade, em busca de qualquer desejo por necessidades, tal como conhecer outras culturas. Ele parece tornar-se, com isso, capaz de produzir uma ciência tal como a Antropologia, uma ciência sem método, sem projeto, sem uma matriz disciplinar central, mas com um sujeito que lhe conduz, com um *modus operandi* que lhe torna possível, mas que não lhe garante um horizonte qualquer, mas sim tantos quantos forem os antropólogos e etnógrafos existentes no mundo. Portanto, poderíamos entender que estamos falando de uma ciência tão errante quanto seu sujeito-objeto, o **eu-antropólogo**, que pré-condiciona sua existência; estamos falando, então, de uma ciência que se move à deriva.

Sobre (des)montagens, quebra-cabeças e estar à deriva em uma pesquisa

Montar e desmontar, construir e desconstruir talvez sejam efeitos de um regime científico moderno, onde parece haver uma *epistémê* que se origina de um processo histórico de anseios, obsessões e obstinações em tornar a realidade inteligível. A Antropologia, sendo filha desse mesmo regime, parece enraizar-se em tal *epistémê*, compondo algo como uma ode ao concreto que acompanhou a constituição da história da disciplina. Uma dialética parece ser condição de seu trabalho, dados os pressupostos de onde ela parte, já que entende ser do encontro com o **outro** que seu ofício se torna possível. Mais precisamente, a constituição dessa modernidade teria criado as condições de possibilidade para que um “duplo-empírico transcendental” emergisse, chamado “**homem**” (FOUCAULT, 1995, p. 335). A Antropologia, ciência humana que se propunha a compreender os fenômenos em torno dessa nova figura, parece ter se consolidado sobre outra figura, que emergiu dessa. Durante a história dessa disciplina, muitos autores, ao tentarem definir tal ciência, consolidaram uma metafísica do sujeito, ao o historicizarem e deshistoricizarem. Um dos resultados dessa metafísica parece ser a própria figura do(a) pesquisador(a) antropólogo(a), ou essa outra figura cunhada pela modernidade para compreender os fenômenos sociais e culturais de outro ponto de vista.

Tendo em mente essa configuração disciplinar, especulo sobre a possibilidade de ser a ideia da etnografia concebida por meio de um treinamento e de uma formação do pesquisador enquanto **sujeito cognoscente**. Esse, sendo detentor da capacidade de experiência e de estar consciente de sua individuação, seria capaz, então, de consolidar e condicionar-se em uma nova noção de **eu**, por meio da transformação propiciada por esse treinamento. Afetar e “ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2005) tornam-se, a partir daí, movimentos e concepções de si característicos dessa transformação, centrada, portanto, em um sujeito que é capaz de pensar a si, de deslocar suas perspectivas nos mais variados mundos e de rever sistematicamente seus pressupostos na relativização dos valores, concepções, visões e teorias do **outro** com o qual acredita construir uma pesquisa acadêmica. Não é à toa que o artigo citado dessa autora tem sido um dos mais citados e lidos na disciplina, pois justamente ecoa um desejo de correspondência entre a expectativa do(a) pesquisador(a) em campo em levar a cabo o processo de imersão na vida nativa e a justificação teórica (mesmo que sustentada em abstrações e pressupostos incomensuráveis, como o conceito de experiência e de afeto) necessária para tornar plausível a produção de uma etnografia, equacionando, assim, diversas crises epistêmicas na disciplina. E, assim, na clivagem dessa resolução em/da crise, um conceito de eu-antropólogo emerge para dar conta de um descentramento de si na direção do **outro**. Esse movimento heurístico e epistêmico parece subentender e pressupor a emergência desse novo sujeito no estudante que pretende estudar Antropologia ou fazer uma pesquisa etnográfica, à medida que vai se familiarizando com a literatura sobre o assunto, com as técnicas de pesquisa, com a postura em relação à **diferença** e com as categorias-chave de pensamento utilizada nessa disciplina. Se essa noção de um eu-antropológico pressupõe um movimento de perspectivas que a alteridade e a diferença implicariam, então poderíamos tornar tal movimento análogo às movimentações das peças de um jogo (evocando com isso o caráter lúdico do ofício antropológico disciplinar). E aqui penso especificamente em um jogo específico, aludido por Thomas Kuhn, o de

quebra-cabeças, onde as regras resumir-se-iam ao objetivo de reunir peças em um dado tempo e espaço tomando como desafio central dar coerência e estabelecer relações (talvez de correspondências) entre as partes que compõem seu conjunto. No entanto, também me parece que, frequentemente, tais quebra-cabeças têm sido montados e abandonados quando não se encontra sua solução ou quando existem mais “anomalias” (KUHN, 1998) do que correlações entre modelos e exemplos de referência. Quando não são completamente abandonados são remontados de acordo com os mesmos procedimentos até que seja resolvido seu enigma, dando tanto a impressão de que seu problema localizava-se em contingências e imponderáveis presentes no contexto de pesquisa quanto dando a impressão ao pesquisador que a escrita e a rescrita de uma etnografia seriam atividades imensuráveis, desdobrando-se sobre si própria, dada sua duplicidade intrínseca, ou seja, aquela que emerge da alteridade.

O que pretendi produzir em minha tese foi, então, um exercício de **reversão** das tentativas (frustradas ou não) de soluções desses enigmas, operando suas possíveis (des)montagens. Entende-se aqui que tal reversão expõe as regras desse jogo, apontando para suas possíveis raízes, fundamentos, contingências, crises, gêneses e lógicas. Mais precisamente, ela escreve a história de suas condições de possibilidade. Pensando com Foucault, desmontar seria como “um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem.” (FOUCAULT, 1995, p. 11). No entanto, o exercício de montar e desmontar tratar-se-ia exclusivamente de uma arqueologia do presente (em outras palavras, seria algo como uma metaetnografia realizada com fragmentos de uma espécie de etnografia *naïf*), pensando que essa seria uma história do conhecimento sobre as “condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’” (FOUCAULT, 1995, p. 11-12). Enfim, o exercício que move as engrenagens da tese permaneceria sendo, por isso, herdeiro e tributário de certo historicismo particular às ciências humanas.

Identificados esses dois pressupostos (eu-antropólogo e movimento à deriva) como centrais para a consolidação da Antropologia e para a popularização de seu suposto método central (a etnografia) objetivei construir uma pesquisa que conseguisse refletir e problematizar tais paradoxos. Em minhas pesquisas de campo, que trataram sobre assuntos relacionados à saúde mental e à loucura, o modelo de pesquisa etnográfica parecia sempre permitir à pesquisa orbitar o sujeito acometido por alguma perturbação ou doença mental, mas nunca adentrar de fato no conteúdo de seus delírios, dissonâncias, cacofonias e rupturas espaço-temporais, quase sempre ininteligíveis diante de uma postura epistêmica que tentasse traduzi-la enquanto uma linguagem, consciência, mentalidade ou racionalidade humana *sui generis*. Os procedimentos, técnicas e disposições de pesquisa etnográfica permitiam descrever e compreender os contextos sociais e psíquicos do sujeito acometido pela doença e nunca aquilo que ele sente, pensa ou fala quando adentrava ao seu processo demencial, *esquizo* ou delirante.

O resultado de tais encontros com esses interlocutores foi a invenção de um experimento de escritura que tentava perder-se a todo o momento em que achasse um sentido qualquer ou que estabilizasse uma tradução ou interpretação sobre os acontecimentos e vivências. Esse tipo de experimento de escritura, que chamei de montagens e desmontagens, permitiu compor uma série de problematizações sobre a natureza do ofício da etnografia. Ou seja, permitiu encontrar, em certa medida, um ou mais centros de uma estrutura disciplinar que sustentava a imagem da etnografia enquanto um modelo epistêmico sem projeto. Pensando com Jacques Derrida, uma estrutura disciplinar, como a antropológica, necessita sempre de um acontecimento de ruptura que a diferencie do seu exterior, aqui chamado de campo, realidade ou mundo. Quem promove esse acontecimento é precisamente um sujeito dotado de capacidades perceptivas e sensoriais que lhe dá aptidão para conhecer e realizar o jogo dessa estrutura. Esse sujeito não é um indivíduo qualquer, mas sim uma pessoa treinada a observar e experimentar o mundo segundo certos critérios, escolhas metodológicas, posicionamentos políticos e epistêmicos e, principalmente, segundo um conceito sobre si mesmo que lhe garanta ampla compreensão sobre aquilo que o cerca. Em outras palavras, estamos aqui tratando de um sujeito descondicionado das normas e padrões sociais e reconicionado para produzir esse acontecimento de ruptura, onde a estrutura da qual faz parte tomará proporções imensuráveis e ilimitadas (devido à sua natureza essencialmente transmutável e versátil). Esse sujeito é o próprio pesquisador, que assume a persona a que chamo eu-antropólogo, ele é aquele que se põe à prova como parte do objeto de investigação, sendo, portanto, alvo da observação de si mesmo somente à medida que é interpelado pelo **outro** ou entretém relações com ele. O centro dessa estrutura oscila constantemente entre esse eu-antropólogo e o outro-interlocutor durante a pesquisa de campo, e as crises epistêmicas que emergem nessa seara colocam em risco constantemente essa ciência aparentemente sem centro, matriz ou raiz, onde ela estaria implicada em uma rede de instabilidades e inconsistências insustentável epistemológica e disciplinarmente. Será, portanto, no texto etnográfico que o pesquisador, de forma sistemática, controlada e ordenada, relatará as experiências onde emergem os imponderáveis, as situações incomensuráveis, as inconstâncias e aquela sensação permanente de estar à deriva em campo. É nessa escritura que se organiza a instabilidade e a impermanência de tudo aquilo que vem à tona na experiência etnográfica e transforma-se em dado de campo. Ao escrever, o pesquisador acredita equacionar as crises, contradições e controvérsias surgidas na justificação teórica e empírica da etnografia enquanto modelo epistêmico central dessa disciplina. E, então, nos perguntamos: como tal equação se resolve? Quais as condições de possibilidade para que um sujeito torne-se um antropólogo apto a romper com as estruturas e condicionamentos sociais e a mergulhar em um **mundo-outro** a fim de lhe compreender em profundidade? Que espécie de super-homem é esse capaz de tal desprendimento, descondicionamento, deslocamento e de transformação tão radical quanto sair de si e olhar-se externamente? Um antinarciso (VIVEIROS DE CASTRO, 2015)? Um sujeito antissolipsista? Um nômade sem sujeito transcendental?

Para “construir um sistema de referência geral” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199) é preciso provar que se é capaz de realizar esse exercício de deslocamento de ego e consciência, para tornar-se um pesquisador antropológico experiente. Se o objetivo, com isso, for ainda alargar a experiência, tornando-a acessível ao resto da humanidade que comungue desse mesmo solo comum onde tal experiência é possível (ou seja, que é universal um ponto de vista humano), então, deduzo que exista um protocolo etnográfico a ser seguido ao ler os manuais em forma de monografias que chamamos de clássicos da Antropologia; além dos textos consagrados por sua reprodutibilidade e citação em aulas de métodos em Antropologia, como, por exemplo, o clássico “Treinando a observação participante” (FOOT-WHYTE, 1975). Tal protocolo teria como sustentação tais conceitos, como **outro**, alteridade, **eu** e experiência. À medida que o estudante é treinado a exercitar os deslocamentos e práticas pedagógicas, como estranhamento e relativização, esse protocolo torna-se como que invisível a ele, já que os deslumbramentos com o encontro com o **outro** provocam uma sensação de deriva no trabalho de campo, por onde o pesquisador segue perdendo-se em meio a inumeráveis referências, sensações e informações de/no campo. Ele acredita, assim, estar descondicionado das convenções sociais já que agora ele é consciente delas, e por isso pode trabalhar contra intuitivamente. No entanto, seus pontos de referências para exercitar essa profissão de fé são justamente aqueles conceitos que possibilitam a existência desse protocolo.

Quando me propus, na última etapa do trabalho de campo, a pôr a experiência à prova, percebi que existiam inúmeros modos de fazer isso. Esses modos tenderam a valorizar a ideia de que há uma noção de **tempo** e de **processo** no qual uma vivência específica podia acontecer. Seja ela mais ou menos corporificada, o que esse conceito de **experiência** parecia permitir era duplicar a observação em sua potência heurística, já que observar de dentro e de fora ao mesmo tempo, pelos movimentos de aproximação e distanciamento, permitiria materializar os preceitos teóricos (dar consistência realística ou plausibilidade), antes apenas concebidos por meio de estruturas e sistemas de pensamento abstratos. Sendo assim, a experiência do pesquisador, vivenciada no campo, vivida no/com seu corpo, ou com outras possibilidades de entendimento de corpo, permitiram resolver a equação que não se resolvia, entre o que fazem e o que pensam os nativos, problemática constante em toda a história da disciplina. Permitia que o sujeito pesquisador servisse de exemplo a um modelo não refutável, já que o objetivo não é necessariamente a generalização, mas sim a especulação sobre um solo comum universal. O antropólogo seria aquele que iria, então, aplicar a prova real sobre essa equação, invertendo a ordem dos fatores e refazendo a equação ao revés. Por meio dessa experiência multidimensional, a etnografia estaria, portanto, tonificada. Já não apenas explicaria pobremente os fatos por meio de esquemas mentais lógicos, mas sim produziria uma compreensão **situada** e **personificada** em um desses protótipos de testes humanos, ventríloquo de si mesmo, chamado pesquisador de campo. O método etnográfico, portanto, segue o mesmo padrão daquele utilizado nas demais ciências, ou aquele dedutivo: é preciso apreender um recorte da realidade por meio de uma experiência controlada na qual se debruçará a reflexão acadêmica. Primeiro realiza-se a experiência para depois compreender como ela foi realizada. Mas, então, porque não existiriam manuais de como **experenciar** a experiência etnográfica? Alguns seres humanos nasceram com esse **dom** e outros não? Seria a comunidade antropológica uma espécie

de sociedade secreta ou corporação, na qual apenas os seus integrantes compreendem seus símbolos e sabem dos seus segredos e enigmas?

Quando um cientista pode considerar um paradigma como certo, não tem mais necessidade, nos seus trabalhos mais importantes, de tentar construir seu campo de estudos começando pelos primeiros princípios e justificando o uso de cada conceito introduzido. Isso pode ser deixado para os autores de manuais. Mas, dado o manual, o cientista criador pode começar sua pesquisa onde o manual a interrompe e desse modo concentrar-se exclusivamente nos aspectos mais sutis e esotéricos dos fenômenos naturais que preocupam o grupo (KUHN, 1998, p. 40).

Talvez não exista um manual de como viver a experiência de ser um humano. Também não parecem existir muitos manuais sobre como proceder pragmaticamente no trabalho de campo que compõe uma etnografia. Então, deduziríamos que todo antropólogo está sujeito a escrever seu próprio manual (já que são suas experiências pessoais as condições de possibilidade para a própria etnografia existir).

É por se situar entre a analítica da finitude e a Biologia, a Economia e a Linguística que as ciências humanas têm um estatuto epistêmico problemático. Efetivamente tratam como objeto o que é sua condição de possibilidade, vão do que é dado à representação para o que torna possível a representação, são ciências que se fazem num movimento que vai de uma evidência não-controlada às formas mais fundamentais que garantem a emergência de representações. Trazem subjacente o projeto de reconduzir a consciência às suas próprias condições reais de possibilidade (DOS ANJOS, 2004, p. 152).

Não parece ser à toa que abundam nos trabalhos acadêmicos reflexões metodológicas, adendos sobre técnicas e demais aspectos mais sutis e esotéricos dignos de nota sobre a confecção de uma etnografia. Os debates pós-modernos, por sua vez, amplificaram exponencialmente tais experimentos, tornando cada conceito de etnografia composto por cada etnógrafo mais elástico ainda. Eles constituíram um espelho à modernidade, onde o antropólogo seria como um “visionário em um mundo de cegos” (VERDE, 2018, p. 149).

Mas, diante do que foi dito até aqui, o leitor, que não é antropólogo ou que não passou por um treinamento e formação para tornar-se um, poderia começar a perguntar-se se não haveria alguma aproximação entre loucura e etnografia. Esse **eu** que se arrisca na aventura de posicionar-se como um **outro**, um **mesmo** de um **outro** ou um outro de um **outro**, teria quais condições de esgaçar os limites daquilo que (re)individua a si mesmo, como com um **ente** qualquer no mundo, alargando a experiência de humanidade? Que mecanismos de controle existem para fazer essa experiência não se tornar uma desenfreada multiplicação de transformações, imergindo em processos e caminhos esquizoides? Parece-me que essas são mediadas pela dupla personalidade do antropólogo, um **eu** que mergulha na experiência e um antropólogo que a abstrai. Sua junção, eu-antropólogo, seria como uma espécie de grupo controle de um experimento chamado vida acadêmica, raramente objeto de descrição e reflexão por parte dos que vivem esse laboratório do conhecimento. As crises disciplinares na Antropologia tendem a invisibilizar a constituição desse sujeito ao considerarem que essas são fruto apenas de disputas teóricas, ou seja, que são as responsáveis pelas rupturas e conflitos entre paradigmas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997).

No entanto, em Thomas Kuhn (1998), encontramos diversas passagens onde há a noção clara de paradigma. Na passagem que cito a seguir, por exemplo, podemos entender tal conceito quando explica como ocorre a transição de um paradigma a outro:

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus **métodos** e aplicações. Durante o período de transição haverá uma grande coincidência (embora nunca completa) entre os problemas que podem ser resolvidos pelo antigo paradigma e os que podem ser resolvidos pelo novo. Haverá igualmente uma diferença decisiva no tocante aos modos de solucionar os problemas. Completada a transição, os cientistas terão modificado a sua concepção da área de estudos, de seus **métodos** e de seus objetivos (KUHN, 1998, p. 116, grifos meus).

Aquele que passa anos em salas de aulas, em laboratórios de pesquisa e em eventos acadêmicos, a princípio, se não estou enganado, é a mesma pessoa que vai a campo em busca dessas experiências que (supostamente) transcendem seus pressupostos e visões etnocêntricas. **Transcendência** essa que, por sua vez, irá provocar, e assim se espera, uma espécie de revolução interior capaz de modificar radicalmente sua perspectiva sobre o mundo após passar pelas experiências de campo. E, por fim, serão tais experiências que terão o poder de revelar as questões e os problemas que correspondem as expectativas daqueles que treinam e avaliam o desenrolar do trabalho daquele que é um aspirante a antropólogo. Tal provação, deve, portanto, romper com a consciência de um **eu** por meio da consciência de um **outro**, sem com isso revelar que as motivações para esse rompimento com um **eu** originam-se, via de regra, de um desejo por aprovação e reconhecimento da perspicácia, da genialidade e da capacidade de deslocamento de perspectiva que esse mesmo **eu** consiga ter. Em outras palavras, é preciso apresentar uma desmontagem do **eu** contundente para que esse mesmo **eu** seja reconhecido como um **sujeito** apto e capaz a montar-se segundo a noção de pessoa que o abarca e o rege. O antropólogo que avalia a desenvoltura e a densidade dessa experiência está em busca de uma distinção entre duas experiências singulares desse mesmo **eu**. Para o pesquisador em formação, para transformar-se em pesquisador antropólogo é preciso que passe por uma avaliação específica de suas qualidades. Tal avaliação busca por discriminar as capacidades e qualidades de um **outro** desse mesmo **eu**, que se lança à experiência com a alteridade reveladora daquilo que se busca investigar. Nesse sentido, perguntaria ao leitor antropólogo: quais desses **eus** está apto a lançar um olhar crítico sobre a própria constituição? Se há apenas uma noção de **experiência**, que é tomada como base para ambos os relatos, do **eu-aluno em formação** e do **eu-antropólogo pesquisador**, então como distinguir quais as vivências são relevantes para desdobrar as questões levantadas por uma pesquisa antropológica? Como separar esses **eus** de modo que vejamos os efeitos das transformações que correspondam às expectativas acadêmicas? Enfim, que tipo de experiência autoriza um antropólogo a fazer etnografia? Quais experiências são necessárias para um texto etnográfico alcançar sua excelência acadêmica (falo daquelas pesquisas, que, por exemplo, ganham prêmios de destaque e mérito)? Submeter a etnografia à reflexão crítica atinge diretamente a constituição da personalidade do antropólogo

que se aventura nessa viagem pessoal, apaixonante e transformadora da persona pesquisadora chamada etnografia? Em outras palavras, se não estou equivocado, etnografia seria igual ao que cada pesquisador faz **no e do** trabalho de campo, guiados pela alteridade enquanto categoria de pensamento, que garante a exegese antropológica, e pelo estranhamento, enquanto exercício psíquico que permite a transformação interior e a relativização cultural. No entanto, ambos conceitos parecem tão indefiníveis quanto a etnografia e dependem apenas do que cada pesquisador entende, sente e passa ao **transformar-se** por meio desses dois canais, ou plataformas, em que se lançam nessa aventurada forma de fazer ciência, literatura, filosofia, antropologia ou simplesmente um entendimento sobre o humano.

Em suma, o problema aqui elencado é o mesmo que alertado pelos debates antropológicos já citados no início do presente artigo: ao falar do **outro** construo uma versão de **mim** mesmo, para com esse poder afirmar que há uma versão **em comum entre nós** sobre como o mundo é, ou talvez o seja. Contudo, quais pressupostos estariam sendo referência para constituir esses enunciados? Para juntar as peças que compõem esses pressupostos, o pesquisador deveria ter de desmontar aqueles mecanismos que tornaram seu treinamento e adestramento de sua prática de pesquisa em um **método** para condicionar e estabilizar um conhecimento. Desmontar, nesse sentido, tratar-se-ia de “colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança. Problema de **economia** e de **estratégia**” (DERRIDA, 2005, p. 412). Durante meu treinamento como antropólogo na graduação, por exemplo, pensava que a Antropologia poderia cultivar em mim e nos outros sentimentos próprios do humanitarismo, da filantropia e daquele altruísmo que acompanha toda relação cordial, gentil, lisonjeira, amável, igualitária, amistosa e elegante para com o **outro** ou com os nativos. Buscava por um rigor metodológico e pelo aperfeiçoamento das técnicas de pesquisa para que pudesse amplificar a eficácia e o rendimento desses protocolos a serem seguidos nessa relação com a “outridade”. Ou seja, que pudessem produzir dados com a qualidade esperada para se produzir uma boa análise teórica. Se não estou equivocado, todo esse horizonte político-moral sempre esteve presente nas visões dos estudantes de Antropologia com os quais convivi (alguns mais niilistas do que outros, mas todos com esse mesmo desejo de **devir-outro** em um encontro ecumênico com a diferença). Alguns desses se motivaram com esses valores e engajaram-se em uma espécie de ativismo social humanitário instrumentalizado com as teorias e metodologias antropológicas, sob o solo comum altruísta e, talvez, católico de caridade e de benevolência tipicamente missionária. Outros, por sua vez, logo após alguns poucos semestres de estudos, parecem ter perdido essa empolgação altruísta inicial, renunciando aos desejos e sonhos de mudança e protagonismo social na luta pelos direitos dos oprimidos. No lugar do altruísmo, adquiriram uma espécie de frieza epistemológica, um ceticismo escolástico crente na necessidade total de destruir todas as verdades possíveis e de desconstruir todos os valores, transvalorando-os no solo comum altivo e soberbo da transcendência do conhecimento. Essa suposta divisão já foi algures distinguida entre a vertente empirista e a intelectualista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995) assim com entre as raízes ou tradições romântica e holista e a iluminista e empirista (DUARTE, 2004). Mas o que talvez mais seguramente ocorra, enquanto panorama disciplinar em minha formação, era um “ideal historicista” (VERDE, 2018, p. 154), a partir do qual o aluno sentia-se apto a

lançar um **líquido de contraste** sobre o **real**. Desmontar esse ideal, por outro lado, implicaria deixar à mostra os deslumbramentos com o exótico, com o **outro** e com os conteúdos que a alteridade teria para nos instabilizar e que purificamos em nossos textos etnográficos para lhe assegurar consistência, objetividade e plausibilidade (LATOURE, 1994). Em outras palavras, estava fazendo jus à história da disciplina, empenhada em operações de desvelamento: “uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento do não-consciente é constitutiva de todas as ciências do homem” (FOUCAULT, 1995, p. 381).

Parece ser, então, por meio dessa “sobrelevação”, que o estudante de Antropologia passa a ser capaz de uma profunda transformação interior. Mais precisamente, após a finalização de seu treinamento, seguidos dos seus ritos de passagem, ele parece adquirir uma espécie de aura mágica, do tipo reveladora, que, às vezes, é tão potente que se aproxima das visões místicas, daquele contato com o divino e com o sagrado. Trata-se de experiências transformadoras, em que temos de repensar toda nossa formação enquanto indivíduo, sujeito, pessoa, cidadão e toda sorte de conceitos que remetam à individualidade. Paradoxalmente, esse mesmo eu, transformado em suas múltiplas variações, torna-se o principal referencial onde o pesquisador regressará quando estiver perdido em seu projeto descentrante antinarcísico. Não parece ser à toa, portanto, que alguns professores e orientadores usam a metáfora do primeiro trabalho de campo como um ritual de passagem, ingressando em uma nova individualidade com a qual se poderá ver o mundo de um prisma completamente distinto, chamado antropólogo.

Em suma, parece claro que aquilo que dá “estruturalidade da estrutura” (DERRIDA, 2005) disciplinar é um conceito de etnografia formalizado em uma imagem sobre ciência bem singular, daquela que se moveria à deriva. Ou seja, a Antropologia continua sendo exposta ao público leigo como uma disciplina que não encerra um “significado transcendental” qualquer, dando-lhe a impressão de amplitude indefinida do campo e do jogo da significação (DERRIDA, 2005). E aqui voltamos, então, à relevância dos jogos e experimentos de linguagem em que diversos debates na disciplina continuam a lançar suas apostas, enquanto novas possibilidades de descentramentos e dissoluções dos impasses, crises e contradições que a perseguem. Em outras palavras, e parafraseando a crítica de Derrida a Levi-Strauss, o projeto epistêmico centrado na ideia da etnografia “permanecerá sempre fiel a sua dupla intenção”: “conservar como instrumento aquilo cujo valor de verdade ele critica” (DERRIDA, 2005, p. 238). Ou seja, conservar a noção de um eu-antropólogo metodológico torna possível falar sobre o **outro**. Tal noção é herdeira do “individualismo metodológico” weberiano (WEBER, 1994) e torna-se pressuposto irrefutável já que é o elemento central que pré-condiciona o próprio projeto epistêmico que visa compreender os fenômenos sociais. Mas, como identificar esse **centro** onde podemos encontrar a “estruturalidade da estrutura” das etnografias (DERRIDA, 2005)? Em minha tese tentei construir um experimento de montagem e desmontagem de um texto que se caracterizava por aquilo que Derrida chamou de “movimento da suplementariedade”, o qual me deterei mais adiante (DERRIDA, 2005, p. 245).

O que, afinal, caracteriza o texto etnográfico?

Para responder a essa pergunta, creio que teremos de desmontar tal modo de escritura, ao pormos em prática uma ininterrupta identificação e descrição dos pressupostos e *epistêmês* que permitiram e possibilitaram construir aquela experiência, descrição e interpretação etnográfica, que a alimenta. Se em toda pesquisa etnográfica há supostamente um estado de impropriedade e dissolução dos condicionamentos sociais que impediriam o pesquisador de estar em condição de alteridade, então tal experimento de desmontagem buscaria radicalizar e tornar ininterrupto tal processo de construção e desconstrução da figura do pesquisador antropólogo. Se há uma espécie de revolução interior nessa **persona**, ocorrida desde a formação e treinamento acadêmico até o final do trabalho de campo, esse experimento de montagem e desmontagem de sua pesquisa permitiriam a ele perder-se sucessivamente a cada momento em que suspeitasse **saber um pouco mais** sobre o objeto estudado. Especula-se que seria a partir de tal experimento que os paradoxos de uma etnografia se tornariam mais plausíveis e inteligíveis. De qualquer modo, tais montagens e desmontagens de uma escritura apresentaram-se tal como um jogo de montagem de quebra-cabeças. O resultado foi um movimento desse jogo que Jacques Derrida chamou de “suplementariedade” (DERRIDA, 2005, p. 244-245), aqui cito ele:

Há demasiado e mais do que se pode dizer. Mas pode-se determinar de outro modo a não-totalização: não mais sob o conceito de finitude como assignação à empiricidade, mas sob o conceito de *jogo*. Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo - a saber a linguagem e uma linguagem finita - exclui a totalização: este campo é com efeito o de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, lhe falta algo, a saber um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições. Poderíamos dizer, servindo-nos rigorosamente dessa palavra cuja significação escandalosa sempre se atenua em francês, que este movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da **suplementariedade**. Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o **supre**, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como suplemento. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado” (DERRIDA, 2005, p. 244-245).

Montar e desmontar, se for considerado um jogo, tal como Derrida nos expõe, poderia, então, suplementar uma etnografia? Uma remontagem corresponderia ao movimento da significação? Tal dilema parece ser o mesmo daquele que Derrida anuncia como a “escolha entre duas interpretações da interpretação irreconciliáveis” (DERRIDA, 2005, p. 248). Talvez a possibilidade do jogo da (des)montagem deixou entrever o “ser como ausência ou como presença”. Talvez esse jogo postule essa mesma “afirmação nietzchiana”, que “determina então o não-centro sem ser como perda do centro” (DERRIDA, 2005, p. 248) já que tornaria a etnografia reversa (WAGNER, 2010), já que talvez ela tenha se tornado esse jogo seguro

“que se limita à substituição de peças dadas e existentes, presentes” (DERRIDA, 2005, p. 248). A etnografia, pensando com Derrida, seria originada, então, nessa segunda interpretação da interpretação, essa que “sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo” (DERRIDA, 2005, p. 249). Com isso, talvez o jogo de montar e desmontar, tal como a desconstrução, possa pensar esse “solo comum” e a “diferença desta diferença irreduzível” (DERRIDA, 2005, p. 249).

Nesse sentido, o que as teorias sobre a etnografia parecem engendrar, talvez seja, em primeiro lugar, a constituição de uma mesma realidade em comum, e, em segundo lugar, a invenção de um **eu** que possa transitar e ter um solo comum coabitado com o **outro**. O **real** torna-se, então, o quebra-cabeça mais difícil de ser resolvido. Equacioná-lo em um “saber local” (GEERTZ, 2012) e em “conexões parciais” (STRATHERN, 1991) parece-me ter sido a resolução encontrada para o enigma que origina esse quebra-cabeça e que por isso o elimina da “agenda” de boa parte das pesquisas. A estratégia usada para garantir consistência nessas conexões está no argumento, recorrentemente usado, de que a etnografia tem um caráter ou natureza “negociada” (BARTH, 2000, p. 180) dessa realidade comum, que pressupõe a possibilidade de consenso e de compartilhamento do que ela seria com o **outro**, coestabelecendo os parâmetros com os quais esse conhecimento poderá ser produzido. Essa realidade negociada só seria possível se houvesse um conceito comum de **experiência** e de **individualidade**, solo comum onde o pesquisador e o nativo poderiam distinguir o que é **real** daquilo que não é. E talvez a Antropologia, por meio da etnografia, continue a se caracterizar por uma ambiguidade fundadora, mas estaria ela ainda presa ao concreto no momento em que o interrogador transforma-se em interrogado, em que o homem torna-se objeto de si mesmo? Qual a concretude dessa transformação? Experiência? Talvez não haja qualquer concretude, mas sim um sujeito transcendental, ainda sujeitado sob os protocolos disciplinares que o tornam veículo de uma transformação obrigatória (ou falo do ventriloquismo antropológico no qual o **outro** fala pelo antropólogo aquilo que esse gostaria que o **outro** dissesse). Em outras palavras, se há **uma** matriz que engendra o conhecimento produzido pela Antropologia, então ele estaria sustentado nessa experiência que só poderia acontecer sob certo estado de coisas chamado **real**; que pressupõe a incompletude de uma totalidade em perpétuo desalinho, inexactidão, incoerência e transformação. Se o conhecimento antropológico produzido a partir de tais fontes, tão imponderáveis, incomensuráveis e instavelmente consistentes, é ainda um conjunto de assertivas relevantes sobre o **outro**, então como podemos afirmar que as informações contidas nele refletem alguma dimensão da realidade coproduzida com ele? O enigma parece localizar-se, então, na **linguagem** e na relação com o **outro**. Solucionar tal enigma parece ter sido um objetivo perseguido por diversos autores na disciplina, mas e se ele estivesse localizado nisso que os antropólogos inventaram para compreender seus nativos, como as noções de “tempo” (FABIAN, 2013) e “cultura” (WAGNER, 2010)? Ou seja, para que fosse possível suprir os desejos universalistas, por parte de uma ciência em desenvolvimento e em busca por legitimação de seu conhecimento, era preciso tornar evidente a existência de algo em comum entranhada entre nativos e antropólogos, algo que comprovasse a possibilidade da comparação (onde há sempre a necessidade da existência de equivalentes, semelhantes ou correspondentes para se correlacionar), da tradução e do entendimento mútuo sobre um solo

comum (e pergunto: o quanto os debates e crises atuais na disciplina se distanciaram desse horizonte de expectativas?). Seria apenas por meio da estabilização de um **eu** irreduzível, âncora para todos os deslocamentos epistêmicos e pré-condição para essa tradução acontecer, que uma **diferença** tornar-se-ia perene e não apenas variação da continuidade, da mesmidade e da universalização do humano. A produção de tal **diferença** não seria, contudo, despropositada, mas sim condição para tornar insular o conhecimento daí produzido. Imbuído nos múltiplos conceitos sobre o que é uma etnografia, parecem existir matrizes e ontogêneses que marcaram a história da disciplina e condicionaram seus métodos ao modo como vimos atualmente. Algumas delas são as mesmas que caracterizaram a modernidade.

Em suma, o exercício de (des)montagem poderia não ser nada além do que um “círculo hermenêutico”, tal como Gaston Bachelard, Gadamer e Heidegger o compuseram, os quais permitiram uma “fusão de horizontes” com o **outro** (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997, p. 21). A única diferença seria a **diferença** possível que emerge da passagem do niilismo para a abdicação do **eu**, momento no qual o antropólogo parece ter apenas duas opções, segundo esse círculo: novamente relativizar, a si mesmo, ao **outro**, e esse próprio círculo (e essa talvez tenha sido a obsessão pós-moderna), ou tomar uma posição radicalmente antinarcísica diante desse círculo de forma irreduzível, tornando tanto a questão do **eu** quanto a que torna relevante esse mesmo círculo, problemas de menor importância, ou mesmo nenhuma importância, já que estariam abertas, a partir daí, uma série de outras possibilidades teóricas, ontológicas e epistemológicas, ou seja, aquelas que novamente emergem do **outro** e do encontro com ele (CARVALHO, 2001, p. 114).

Antropologia: uma ciência em crise permanente ou em processo de remontagem?

O criador de uma montagem parece ter poder completo sobre sua criação, na qual a remontagem seria o mesmo que “fazer entrar o mundo na soberania de um discurso que tem o poder de representar sua representação” (FOUCAULT, 1995, p. 325). Por exemplo, se o exercício de (des)montagem é uma hesitação diante da força de significação, em que o antropólogo parece ter diante do **outro**, então poderíamos dizer que (des)montar configuraria um modelo epistemológico para resolução de impasses e crises atuais na Antropologia (os quais são atualizações de antigas)? Se não forem, então eles pretendem produzir uma instabilização *ad hoc*? Reiterar a importância da centralidade da figura de um **eu-antropólogo** não replicaria um mecanismo lógico-dedutivo onde o geral é descrito por meio do particular? Seria esse, então, um modelo interpretativo que deve corresponder a exemplos empíricos? Ou pelo contrário, as especulações e sugestões aqui expostas implicariam afirmar que jamais houve qualquer crise, desde a invenção do método etnográfico já que “a crise, ao provocar uma proliferação de versões do paradigma, enfraquece as regras de resolução dos quebra-cabeças da ciência normal, de tal modo que acaba permitindo a emergência de um novo paradigma.” (KUHN, 1998, p. 110)?

Enfim, o que o experimento de escritura parece aqui preconizar, de certa forma, é que a ideia de amplificação de horizontes, e a própria ideia de um *horizonte*, tornam-se assim o plano de transcendência onde o antropólogo atua, dando-lhe o poder de uma espécie de visão além do alcance. Se o ato de desmontar pode ser considerado como um dispositivo que permitiria a visualização de um “plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992) como um duplo desse “plano de transcendência”, então tal dispositivo opera segundo a mesma lógica que engendra ambos “planos”. Como seu duplo negativo, desmontar seria um exercício que instabiliza as categorias de pensamento antropológico na direção de outras imagens. Nesse sentido, estar à deriva é o mesmo que estar sob uma condição X em relação a um referencial. Estando em algum lugar, o nômade entretém relações com “modos de existência” (SIMONDON, 1958), habitantes desse tempo-espço, onde os mecanismos de localização são aqueles que o auxiliam a perder-se sucessivamente na medida em que há subtração de seus referenciais, e não substituições deles (como vemos nos trabalhos de tradição estruturalista). Mover-se à deriva pressupõe a desmontagem de tais referenciais, em um jogo de quebra-cabeças sem resultados e sem horizontes (ou seja, sem qualquer figura final a ser montada).

Referências

- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BLOOR, David. **Conhecimento e imaginário social**. São Paulo: UNESP, 2009.
- CARVALHO, José Jorge de. A antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo. **Anuário Antropológico 86**, p. 133-157, 1988.
- _____. O olhar etnográfico e voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, v. 7, n. 15, p. 107-147, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. **Estudos Avançados**, v. 9, n. 25, p. 213-228, dez. 1995.
- _____. **Sobre o pensamento antropológico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1997.
- CLIFFORD, James. Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (Org.). **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, pp. 93-120.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- DOS ANJOS, José Carlos. Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico. **Anos 90**, v. 11, n. 19/20, p. 139-165, jan./dez. 2004.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 55, p. 5-18, 2004.
- _____. O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente. **Mana**, v. 18, n. 3, dez. 2012.
- ECO, Umberto. **Obra aberta**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece o seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de campo**, v. 13, p. 155-161, 2005.
- FOOT-WHYTE, Willian. Treinando a Observação Participante. In: ZALUAR, Alba (Org.) **Desvendando Máscaras Sociais**, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975, pp. 85-98.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FREITAS, Renan Springer. A sedução da etnografia da ciência. **Tempo Social – revista de sociologia da USP**, v. 17, n. 1, p. 229-253, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- _____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 17, 91-227, fev. 2002.
- HACKING, Ian. **¿La construcción social de qué?** Barcelona: Paidós, 2001.
- IMBERT, Claude. Filosofia, antropologia: o fim de um mal entendido. Trad. Nelson Matos de Noronha. **SOMANLU, Revista de Estudos Amazônicos**, v. 3, n. 1/2, jan./dez. 2003.
- INGOLD, Tim. Anthropology is not ethnography. In: INGOLD, Tim (Org.). **Being Alive**: essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011, pp. 229-243.
- _____. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.
- _____; ALMEIDA, Rafael. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de Campo**, v. 26, n. 1, p. 222-228, jun. 2018.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEACH, Edmund. **Repensando a antropologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da antropologia. **Revista de Antropologia**, v. 10, n. 1-2, p. 19-26, dez. 1962.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos selecionados (Os pensadores)**. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MONTEIRO, Marko Synésio Alves. Reconsiderando a etnografia da ciência e da tecnologia: tecnociência na prática. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, p. 139-151, jun. 2012.
- PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____. O encontro etnográfico e o diálogo teórico. **Anuário Antropológico 85**, 1986.

_____. Os antropólogos e suas linhagens. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 6, p. 43-50, 1991.

_____. Onde está a antropologia? **Mana**, v. 3, n. 2, p. 67-102, out. 1997.

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Paris: Édition Jérôme Millon, 1958, pp. 23-36.

STENGERS, Isabelle. **A Invenção das Ciências Modernas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Savage: Rowman and Littlefield, 1991.

THOMAS, Nicholas. Against Ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 6, n. 3, p. 306-322, 1991.

VERDE, Filipe. Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia. **Anuário Antropológico**, v. 42, n. 1, p. 137-169, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, v. 18, n. 1, p. 151-171, abr. 2012.

_____. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 1994.

A emergência decolonial: Ciências Sociais e a crise epistêmica da “Modernidade”

Carlos Eduardo Bao¹

Resumo: O objetivo desse trabalho é explanar a gênese colonial do mundo moderno e da estrutura de poder/saber gerada em seu âmago, indicando como os saberes originários das Ciências Sociais são eurocêntricos e como a emergência decolonial almeja desnaturalizar os saberes eurocêntricos desse campo de conhecimento. Ao fim, sugere a “desobediência epistêmica” como ação capaz de promover tal desnaturalização epistemológica.

Palavras-chave: Modernidade/Colonialidade; Ciências Sociais; Decolonial.

The decolonial emergency: social sciences and the epistemic crisis of “Modernity”

Abstract: This work’s objective is to explain the colonial genesis of the modern world and the power/knowledge structure generated at its core, indicating how the knowledge originating from the Social Sciences are eurocentric and how the decolonial emergency aims to denaturalize the eurocentric knowledge of this field of knowledge. In the end, it suggests “epistemic disobedience” as an action capable of promoting such epistemological denaturalization.

Key-words: Modernity/Coloniality; Social Sciences; Decolonial.

¹ Doutor em Sociologia Política. Professor substituto na graduação em Ciências Sociais, UNIOESTE/Toledo.
E-mail: carloseduardobao@hotmail.com

Introdução: modernidade/colonialidade e pensamento eurocêntrico

A chamada “crise epistêmica” é o carcoma da “Modernidade” e do pensamento eurocêntrico. A crise, nesse caso, é fruto da emergência de sujeitos silenciados/as pelo monólogo universalista da razão ilustrada. Milhões de mulheres, povos originários, povos outrora escravizados, trabalhadores e trabalhadoras pauperizados/as que passaram a conquistar espaços na esfera pública e em campos reservados às elites sociais, tais como a universidade, a política e setores da burocracia estatal, entre outros.

O objetivo desse trabalho é explicar a gênese colonial do mundo moderno e da estrutura de poder/saber gerada em seu âmago, indicando como os saberes originários das Ciências Sociais são eurocêntricos e como a emergência decolonial almeja desnaturalizar os saberes eurocêntricos desse amplo campo de conhecimento, ampliando, assim, seus horizontes conceituais.

Uma das características axiais do pensamento eurocêntrico é o dualismo engendrado em seu *modus operandi*, por meio do qual se fundamenta boa parte da cosmologia ocidental. A separação ontológica entre o *res cogitans*, a “mente”, e o corpo, a “máquina”, deduzida por Descartes (1991) vincula-se a uma longa tradição de pensamento originada com a “síntese” platônica acerca da antinomia entre o Ser como devir (heraclítico) ou o Ser como permanência (parmenidiano), respectivamente, “mundo sensível” e “mundo inteligível” (PLATÃO, 2002).

Segundo Lander (2005), a cosmologia ocidental é marcada pelas seguintes fragmentações ontológicas: a) separação religiosa, judaico-cristã, entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza; b) (a partir da Ilustração francesa): ruptura ontológica entre corpo e mente, razão e mundo; c) separação entre sujeito e objeto; e d) separação entre tempo e espaço. Tais abstrações pavimentam “uma fissura ontológica entre a razão e o mundo [...] base de um conhecimento descorporizado e descontextualizado [...] que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal” (LANDER, 2005, p. 23-26).

Tais separações proporcionaram o surgimento de um “sujeito atópico” supostamente capaz de praticar um discurso de conhecimento Universal. Nessa arquitetura de poder/saber, a Europa ocidental, autodeclarada herdeira da tradição da filosofia mediterrânea clássica, passou a ocupar o lugar do sujeito emissor do Conhecimento via secularização do pensamento e canonização da Academia (cosmologia ocidental) como lugar da Verdade.

Entre os resultados desse processo está o surgimento do imaginário de uma civilização europeia supostamente superior, avançada, na vanguarda da origem e da culminação do processo histórico em relação às demais civilizações presentes no planeta, numa arquitetura hierárquica generalizada de tempo-espaço e conhecimentos sem precedentes na história: a primeira grande narrativa universal, onde a Europa é o início, o centro e a culminação da trajetória temporal. Logo, “Europa” vai ocupar uma posição privilegiada nessa arquitetura de imaginários, saberes e poderes, constituindo “uma universalidade radicalmente excludente” (LANDER, 2005, p. 10), ou seja, uma classificação arbitrária e dualista que julga “inferior” todo modelo de civilização exótico ao seu próprio.

O pensamento eurocêntrico classifica, define e determina a métrica universal de conhecimento a partir de suas próprias particularidades, colocando-se como sujeito epistêmico consagrado ao passo que relega as demais formas de conhecimento à condição de objetos, isto é, aqueles que não se pensam; são pensados.

Outra característica do pensamento eurocêntrico é a centralidade da Europa na narrativa histórica hegemônica. Eurocentrismo é a maneira como a cosmologia europeia-ocidental instituiu-se imaginariamente como protagonista da história humana, reclamando para si a propriedade de determinado conjunto de valores, invenções e instituições com origens diversas que compõem o arcabouço do que conhecemos como modernidade (GOODY, 2008). Nas palavras de Nopes (2013), “o eurocentrismo é uma categoria que implica na construção de discursos, saber e a construção de um ‘outro’ inferiorizado para que a Europa emergja como *locus* de uma enunciação na aparência universal, atópica e verdadeira; portanto, enquanto a Europa se constitui como centro emissor da história, constitui o ‘outro’ subalternizado” (NOPEs, 2013, p. 3).

O eurocentrismo constitui a racionalidade própria da dominação colonial moderna, incidindo prerrogativa sobre a “história da humanidade”, que deve tomar o padrão civilizatório ocidental (leia-se europeu e, posteriormente, estadunidense) como modelo e referência na peregrinação secular da espécie humana da “selvageria” a “civilização”, em contínuo “progresso” até a “modernidade”.

Segundo Dussel (2005), “o ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’” (DUSSEL, 2005, p. 63), tornando uma fração relativamente provinciana do continente europeu como a unidade emissora da história, o *locus* da “Civilização”, em detrimento do “Outro” subalternizado.

Porto-Gonçalves (2005) destaca que “é essa visão eurocêntrica que nos impedirá de ver que não há um lugar ativo, a Europa, e lugares passivos, a América, por exemplo” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 11), no forjar das relações sociais e da história da espécie humana. De acordo com Lander (2005), “os diferentes recursos históricos (evangelização, civilização, o fardo do homem branco, modernização, desenvolvimento, globalização) têm todos como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é simultaneamente superior e normal” (LANDER, 2005, p. 36).

A modernidade é encarnada pelo pensamento eurocêntrico como uma necessidade sócio-histórica sob sua tutela. A temporalidade constituinte da história em sua concepção eurocêntrica inclui tanto o rompimento com o tempo cíclico relacionado à natureza como com o discurso das histórias como *magistra vitae* – mestra da vida –, modelo exemplar de conduta inspirado nos acontecimentos do passado, fenômenos não encadeados numa única (meta) narrativa histórica da humanidade.

O padrão de poder colonial está, portanto, nos fundamentos da própria modernidade. Dito de outra maneira, a gênese do que se convencionou chamar de modernidade esteve imbricada ao colonialismo desde, ao menos, 1492 (DUSSEL, 1994) com o surgimento das rotas do atlântico e a invasão do continente americano pelos ibéricos, originando o primeiro sistema mundial da história que culminou na chamada “modernidade”, ou, de acordo com Mignolo (2003), modernidade/colonialidade, indicando o lado constituinte obscurecido pelo discurso moderno. Daí a crítica à categoria mais geral de “modernidade”, que seria eurocêntrica na medida em que pressupõe um processo universal concretizado sob a égide da Europa ocidental, isto é, uma categoria que exclui do campo de visão a colonialidade como processo constituinte da modernidade, considerando-a como seu antagonismo negativo, sua oposição simétrica e, logo, como apartada de si. Um imaginário dualista, eurocentrado e excludente.

Colonialidade do poder/saber

Com o colonialismo inaugurou-se uma arquitetura generalizada das relações sociais que hoje açambarca praticamente todo o planeta. Com o início da colonização “inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória” (LANDER, 2005, p. 26).

Para Quijano (2005), “um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial” (QUIJANO, 2005, p. 227). A “raça” está imbricada ao trabalho e ao gênero, numa estrutura de poder que envolve colonialismo, capitalismo e patriarcalismo (SANTOS; MENESES, 2009). O projeto civilizatório europeu fomentou o culto do “Progresso Universal”, justificando o direito do capitalismo em colonizar os povos originários da denominada América, considerados “atrasados”, para que também se beneficiassem dos progressos da civilização. O suposto atraso seria porque as sociedades denominadas primitivas são diferentes da civilizada por não disporem de deus, leis, escrita, mercado, estado e história. Essa é uma forma naturalizada, no imaginário social, de identificar o “primitivo” por meio de suas supostas ausências com relação à “civilização”, um traço característico do pensamento eurocêntrico.

Nessa perspectiva, o poder é uma relação social “*constituída por uma trama continua de tres elementos: dominación/explotación/conflicto respecto del control de las áreas decisivas de la existencia social humana*” (QUIJANO, 2002, p. 50). Essas áreas são conformadas pelos seguintes âmbitos: a) o trabalho, seus recursos e produtos; b) o sexo, seus recursos e produtos; c) a autoridade coletiva, recursos e produtos; d) e a subjetividade/intersubjetividade e suas competências, especialmente o imaginário social e o modo de produção de conhecimento.

A colonialidade é compreendida como o lado obscurecido da modernidade e, logo, do colonialismo, se entendido como parte do projeto de expansão do sistema mundial. Conforme Mignolo (2003), a colonialidade do poder/saber se articula a partir das seguintes relações: a) “a classificação e reclassificação da população do planeta – o conceito de ‘cultura’ torna-se crucial para essa tarefa de classificar e reclassificar”; 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). Segundo Wallerstein (2007), “as estruturas de saber [...] são elemento essencial do funcionamento e da legitimação das estruturas políticas, econômicas e sociais do sistema” (WALLERSTEIN, 2007, p. 94).

“A expansão ocidental posterior ao século 16 não foi apenas econômica e religiosa, mas também a expansão de formas hegemônicas de conhecimento que moldaram a própria concepção de economia e de religião. Em outras palavras, foi a expansão de um conceito ‘representacional’ de conhecimento e cognição [...], que se impôs como hegemonia epistêmica, política e ética” (MIGNOLO, 2003, p. 48).

Conforme Todorov (2010a), “a relação entre o saber e o poder, que podemos observar durante a conquista, não é contingente, mas constitutiva” (TODOROV, 2010a, p. 263). A conquista foi um processo que envolveu poder e saber. Sem essas duas dimensões seria impossível a colonização das Américas.

Portanto, a colonialidade engendra-se também no conhecimento como colonialidade do saber. O conhecimento filosófico/científico se consolidou por meio da escrita que pode ser identificada a uma tecnologia de dominação historicamente reservada às elites (JEAN, 2008). No colonialismo europeu, a escrita também foi um instrumento de dominação sobre os povos ágrafos, cuja oralidade ocupava o lugar da enunciação cultural e registro da memória, ao lado de outras práticas de registro.

O problema central não é a eficácia da escrita enquanto uma técnica humana (TODOROV, 2010b), mas a eleição da escrita como método exclusivo de acesso ao conhecimento. O pensamento não depende da escrita, nem mesmo o pensamento racional. Conforme Schiwy (2002), “*pensar, a pesar del legado cartesiano, no toma lugar en aislamiento. Lo que sí se requiere es un contexto que le dé legitimación a esta forma de pensar*” (SCHIWY, 2002, p. 123). Por outro lado, a escrita permite maior precisão no registro dos acontecimentos. O que, ao longo do tempo, pode evidentemente favorecer a elaboração, uma vez que há maior índice de referências.

O arcabouço de conhecimentos produzido sobre a matriz eurocêntrica é fundamentado nas oito línguas que compõem a “identidade imperial”: grego, latim, espanhol, português, italiano, inglês, francês e alemão. Línguas edificadoras da cosmologia ocidental. Logo, o pensamento eurocêntrico não categoriza um local geográfico, mas a “hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 301).

Colonialidade do saber e Ciências Sociais

Wallerstein (2007) indica os três aspectos centrais da estrutura de saber do sistema mundial colonial moderno: a) sistema universitário; b) linha divisória entre as duas culturas (ciências e humanidades ou epistemologia e hermenêutica); e c) o papel especial das ciências sociais. Essa estrutura é marcada fundamentalmente pelo universalismo científico como lugar da Verdade.

Assim, a capacidade de construção de conhecimentos considerados verdadeiros e de teorização fica restrita à autoridade filosófica/científica. Entretanto, “[...] a autoridade do último e mais poderoso dos universalismos europeus, o universalismo científico, não é mais inquestionável” (WALLERSTEIN, 2007, p. 107), abrindo margem para o questionamento do que é e a quem serve a “Teoria”, ou seja, uma expressão evidente da crise epistêmica da modernidade.

Na acepção de Connel (2012), “Teoria é o trabalho que o centro faz” (CONNEL, 2012, p. 9), sendo que a divisão social do trabalho intelectual implica uma dimensão geopolítica. Isso significa que as diretrizes de trabalho que lastreiam e fundamentam o processo de criação de conhecimento estão concentradas em instituições oriundas do Norte Global. A perspectiva da “Metrópole” é concebida para analisar uma sociedade sem determinações externas, ou seja, não considera o impacto do processo colonial, ou da colonialidade do poder/saber em sua metodologia.

Isso fica ainda mais evidente quando percebemos que os critérios de excelência para o conhecimento acadêmico são produzidos no “hemisfério norte”, para onde se encaminham os/as intelectuais do Sul Global à procura de especialização. Uma vez acomodados à lógica de produção acadêmica canônica, tais intelectuais oriundos da periferia da modernidade/colonialidade acabam se tornando “informantes da Metrópole”, analisando suas realidades em abstração à sua especificidade histórica colonial ou então utilizando parâmetros universalistas em estudos comparativos para explicar e diagnosticar as falhas dos “subdesenvolvidos”.

Sabemos que a expansão da racionalidade científica está imbricada à hegemonia da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003). Nesse sentido, Leff (2016) questiona:

Si entendemos la ciencia social como una construcción reflexiva sobre los hechos y los procesos sociales – como un proceso de “destilación” de la percepción y de la nominación primaria del hecho social que se configura en los imaginarios sociales, como una reflexión de segundo orden en relación con el estadio primario de la configuración de una autocomprensión de la vida, sea en la forma de un imaginario, de una cosmovisión o de una conciencia práctica –, ¿cómo habría de configurarse ese nivel de comprensión de los hechos sociales de manera que se conjugue con la autocomprensión de los propios actores sociales sobre sus procesos “internos” de construcción social? (LEFF, 2016, s/p.)

A questão evidencia o lugar dos sujeitos da enunciação científica e, logo, as redes intersubjetivas nas quais se situam e por meio das quais constroem os discursos. A subjetividade epistêmica é um dos componentes do pertencimento sociocultural dos/as cientistas sociais, envolvendo lugares de classe, gênero, étnico-culturais, epistêmicos (etc.), os quais, quando analisados a rigor, evidenciam o eurocentrismo das ciências sociais.

Noções como “história universal”, “sociedade civil”, “estado”, “propriedade privada”, “progresso”, “modernidade” (entre outras) remetem a uma relação eurocêntrica com o tempo-espço, maneira de se compreender a realidade. 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).

A filosofia hegeliana tende a privilegiar a lógica universalista em detrimento dos sujeitos e de suas ações sociais regulares, cotidianas. Deixando, assim, as práticas de inúmeros sujeitos de fora da narrativa universal da história.

Somente a partir desse escopo de pressupostos e abstrações foi possível surgir as Ciências Sociais como campo disciplinar, que acabaram contribuindo para estabelecer uma suposta superioridade do ocidente com base em seus “avanços” sobre o “atraso” dos seus “outros”, como no caso exemplar da gênese da antropologia, uma ferramenta 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). “As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta” (LANDER, 2005, p. 04).

Essa impressão de uma matriz única e desencarnada de conhecimento gera a sensação de um saber atemporal e atópico, espécie de verdadeiro representante da Razão Universal, como “*un conocimiento antes del conocimiento*” (PESÁNTEZ, 2013, p. 17-18). Conforme Grosfoguel (2007):

Se trata, entonces, de una filosofía en la que el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnia, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie [...]. Será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y de la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico (GROSGOUEL, 2007, p. 64-65).

Nas Ciências Sociais, a centralização e hierarquização do modelo de conhecimento também seguem determinados protocolos canônicos, entre os quais se inclui a “neutralidade axiológica” (WEBER, 2006), por meio do controle da relação do/a pesquisador/a com os valores morais próprios e do ambiente social em questão, isto é, da separação entre “juízo de valores” e “juízo de fatos”. Para Weber (2006), o conhecimento científico atém-se aos fatos e evita avaliações de qualidade. Isso é a marca de sua “objetividade” possível, compreendida como “neutralidade axiológica”, o controle das análises sobre os fatos, evitando valores, ainda que a própria escolha do tema e a articulação da problemática já indiquem, de saída, a parcialidade do/a cientista, assim como o que é considerado relevante ou não de ser pesquisado para o contexto no qual se insere.

Conforme Cohn (2006), “sem referências a valores [na gênese da pesquisa] não se pratica ciência (pois então ela carece de interesse)” (COHN, 2006, p. 11-12). Logo, as ciências humanas e sociais, por maior que seja o esforço para aproximar-se da inteligibilidade plena sobre os fenômenos em suas análises, não são capazes de oferecer uma explicação universal e definitiva para a realidade, já que se limitam a incidir sobre aspectos parciais e finitos dessa mesma realidade, pois o número de acontecimentos é infinito no espaço e no tempo, sendo praticamente impossível de ser capturado em sua totalidade fenomênica. Conforme Weber (2006): “Não existe nenhuma análise científica puramente ‘objetiva’ da vida cultural, ou [...] dos ‘fenômenos sociais’, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais essas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, como objeto de pesquisa” (WEBER, 2006, p. 43).

Os fatos podem ser descritos como conhecimento empírico; as qualidades, como valores gerados sobre esses fatos. A observação dos fatos é sempre parcial, depende de onde se situa o sujeito do conhecimento, assim como as qualidades variam de acordo com a cultura na qual se inserem. Tanto os fatos empíricos como as qualidades culturais têm suas parcialidades. Entretanto, “De modo algum que os juízos de valor, por se basearem em última instância em determinados ideais e portanto terem origem ‘subjéctiva’, estejam excluídos da discussão científica” (WEBER, 2006, p. 15). As “ciências da cultura”, ou, ciências humanas e sociais, encarnam, em alguma medida, as qualidades culturais dos “sujeitos” da análise sobre os “objetos”, isto é, dos/as pesquisadores/as sobre os acontecimentos.

Nesse sentido, podemos argumentar, com Weber (2006), que “[...] todo conhecimento reflexivo da realidade infinita realizado pelo espírito humano finito baseia-se no pressuposto tácito de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica” (WEBER, 2006, p. 44). Weber (2006) descreveria a ciência como uma atividade intelectual que se propõe a ordenar os fenômenos sobre os quais se debruça, estabelecendo relações lógicas e passíveis de verificação empírica entre eles num ordenamento racional da realidade. Entretanto, ressalvaria que “o domínio do trabalho científico não tem por base as conexões ‘objetivas’ entre as ‘coisas’, mas as conexões conceituais entre os problemas” (WEBER, 2006, p. 37).

Assim como Durkheim e sua concepção positivista de conhecimento sociológico por meio da análise imparcial dos fatos sociais como “coisas” (DURKHEIM, 2004), Weber também incorre no positivismo ao menos em um aspecto central da proposta da neutralidade axiológica, ainda que em outros aspectos, como nos indicados acima, indique até mesmo uma contraposição ao positivismo. Segundo Löwy (2013), “Poderia se resumir a *démarche* de Weber nos seguintes termos: sua teoria da *Wertbeziehung* das questões [relação com os valores] é de tendência historicista; sua teoria de *Wertfreiheit* (neutralidade axiológica ou ‘sem julgamentos de valor’) das respostas é de orientação positivista” (LÖWY, 2013, p. 49).

No entanto, uma assepsia entre fato e valor é improvável na medida em que construímos parcial e situadamente nossos conhecimentos de mundo, criando análises sobre conceitos e tipos generalizadores da realidade que servem para classificarmos e explicarmos as relações sociais, dificilmente esgotando as variáveis envolvidas na complexidade de um acontecimento.

As categorias de pensamento são aproximações, tentativas de responder às questões elaboradas, meios que permitem inteligibilidade por meio da construção de sentidos. Mas, em deslocamento ao que se propõem com frequência, esses sentidos não representam uma Razão Universal abstrata e metodologicamente manipulável. A razão é encarnada (PESÁNTEZ, 2013), isto é, exprime-se por meio de um sujeito que enuncia e cria relações a partir de uma situação, de uma trama social. Por isso tais categorias costumam não corresponder a uma “inteligibilidade unívoca” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 124), mas a problemas situados cultural e historicamente.

Diante disso, é fundamental ater-se aos juízos dos fatos, porém sem ignorar os juízos de valores oriundos da situação epistêmica, sociocultural, ética e política do pesquisador(a), isto é, a partir de uma leitura da realidade enquanto um sujeito temporal e espacialmente situado. Conforme Leff (2016), “*toda intervención en el mundo se ejerce desde su comprensión*” (LEFF, 2016, s/p.).

As ciências humanas e sociais remetem-se às relações de significado e valor eleitas pelo/a observador/a, articuladas à problemática elaborada em sintonia aos interesses da pesquisa. Os/as cientistas sociais constroem conceitos individuais por meio de tipificações e generalizações, isolando e relacionando os eventos significativos numa narrativa situada no processo histórico que não esgotam toda contingência dos acontecimentos, criando padrões de explicação e deixando lacunas do conhecimento paralelamente. Conforme Mori (2013): “*Ningún acto social concreto o evento natural es describable completamente “en todos sus elementos individuales”, ni previsible ex ante por el análisis de las circunstancias o ex post tratando de reconstruir todas las causas. Quien se empeña en la imputación causal exhaustiva sobre acontecimientos y procesos individuales asume una tarea inagotable*” (MORI, 2013, p. 108).

Enquanto nas ciências naturais o debate sobre objetividade indica um “relativismo prudente”, nas ciências humanas e sociais, o controle da objetividade é ainda mais precário, pois o “objeto” de análises é o próprio “sujeito” do conhecimento. Nesse campo, a subjetividade na pesquisa não é passível de controle rigoroso, seja pela imbricação entre juízo de valor e juízo de fato, seja pela impossibilidade de asepsia no julgamento, confronto ou comparação entre valores distintos. Aqui, a objetividade é mais apreensível na dimensão macrossocial, isto é, nas instituições sociais, onde há padrões maiores de regularidade em relação ao âmbito microssocial, do que em relações intersubjetivas, que exigem um esforço de compreensão maior que de explicação, ou explicação interpretativa. Logo, enquanto as ciências naturais caracterizam-se pela referência a determinações de “conexões funcionais” e de “leis” ou regras gerais, nas ciências “histórico-culturais e sociais” são fundamentais a “compreensão explicativa” e a “causalidade plena de sentido” (MORI, 2013, p. 119). A causalidade, nessa perspectiva, não se refere apenas ao “objeto”, mas igualmente às representações criadas sobre ele, ou seja, ao sujeito enquanto portador do conhecimento acerca de um “objeto”.

Assim disposta, a realidade não está desprovida nem de uma dimensão ontológica concreta que garante alguma efetividade objetiva do pensamento e da ação, nem de uma dimensão hermenêutica, regida pela linguagem, altamente imbricada na construção da realidade como representação ou imaginário social, isto é, praticamente inseparável – ainda que o seja para fins metodológicos. Portanto, embora não haja neutralidade na postura do/a pesquisador/a

que observa, pensa e age de um lugar de enunciação, a partir da realidade que conhece, de sua própria experiência, é possível identificar padrões nas relações sociais, sobretudo nas instituições.

Por meio da observação dessas regularidades sociais e históricas, pode-se afirmar como essa estrutura epistemológica acima delineada institucionalizou-se como a métrica universal de fazer filosófico/científico, criando os cânones da Academia e restringido a essa instituição o poder da Verdade e, logo, excluindo uma diversa e numericamente expressiva gama de pessoas da qualidade de sujeitos de conhecimento, por não cumprirem os protocolos canônicos do pensamento eurocêntrico.

Segundo Wallerstein (2007), 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” (WALLERSTEIN, 2007, p. 109), isto é, no fardo da civilização, no etnocentrismo europeu e na fé, numa razão soberana capaz de ser enunciadora de verdades atópicas. Nessa perspectiva, o engendramento de uma “História Universal” é apresentado como um saber 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).

Os povos e grupos dominantes do que conhecemos hoje como Europa lograram êxito no processo paradoxal de estabelecerem-se como uma civilização histórica e culturalmente peculiar, excepcional, e, no entanto, com exclusiva vocação universalista. Mas como estabelecer o universal por meio do particular?

Crise ou desobediência epistêmica?

Embora a colonialidade do poder/saber resista como uma espécie de herança colonial ao deslocamento da esfera de ação direta do colonialismo após as independências nas Américas, operando como um lastro na organização das relações sociais entre as populações sob dominação colonial, a “epistemologia moderna” está em crise ao menos desde o romantismo alemão do século 19, passando pelo “martelo de Nietzsche”, pela demonstração do inconsciente por Freud, pelo movimento feminista e pela diáspora pós-colonial. A emergência das vozes de sujeitos subalternizados pelo colonialismo trouxeram à tona outras experiências, olhares, imaginários e discursos. Lugares de fala anteriormente emudecidos pela estridência do universalismo cognitivo europeu passaram a conquistar espaços na esfera pública e, também, na Academia, gerando novos horizontes de pensamento outrora obscurecidos sob o monólito do pensamento eurocêntrico. Com isso, diversos campos disciplinares, incluindo as Ciências Sociais e Humanas, vêm sendo repensados e ganhando outros contornos. Conforme Ballestrin (2013), contemporaneamente,

[...] diversos autores e autoras, situados tanto nos centros quanto nas periferias da produção da geopolítica do conhecimento, questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico contidos no mainstream das ciências sociais. Essa busca tem informado um conjunto de elaborações denominadas Teorias e Epistemologias do Sul [...], as quais procuram valorizar e descobrir perspectivas trans-modernas, no sentido de Dussel, para a decolonização das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013, p. 109).

Nessa conjuntura, torna-se emergente a tarefa de criar táticas que possibilitem resistência perante a hegemonia da Metrópole criando “um modelo para uma organização global, na qual muitos mundos irão co-existir, sem serem dominados em nome de uma simplicidade e de uma reprodução de oposições binárias” (MIGNOLO, 2008, p. 319). Ressalto a co-existência, para enfatizar que um pensamento liminar, uma “epistemologia de fronteira” (MIGNOLO, 2008, p. 297) não prega a ressurreição de antigas animosidades sociais intra e internacionais, nem mesmo a fomentação de atuais; propõe-se justamente a evitar qualquer fundamentalismo, seja ocidental ou não ocidental.

Partindo disso, de que uma transformação no modelo hegemônico de se produzir e consumir teoria é não só possível como necessária, quais são as táticas possíveis para efetuar essa guinada? De acordo com Connel (2012), as mais comuns têm sido “enfatizar as distintas tradições nacionais ou estilos de trabalho intelectual” (CONNEL, 2012, p. 11); esquadrihar sistemas originários/índigenas de conhecimento que estiveram “originalmente fora do sistema euro-centrado e que talvez ainda possa estabelecer uma base para autonomia” (CONNEL, 2012, p. 11); promover a crítica decolonial do pensamento eurocêntrico; e encontrar bases não eurocêtricas para um “universalismo alternativo”.

Para isso, é necessário considerarmos um “pluralismo epistemológico” (OLIVÉ, 2009), onde se encaixam a “hermenêutica pluritópica” (MIGNOLO, 2003) e a “interculturalidade crítica” (WALSH, 2012). Mignolo (2008) afirma que, para levar tal projeto a cabo, os/as pesquisadores/as carecem de praticar a “desobediência epistêmica”, uma vez que a desobediência civil, apenas, não basta. Nesse sentido, toda transformação decolonial, decolonização política do racismo, do patriarcalismo, do racionalismo (etc.) deve suscitar desobediência civil e epistêmica.

Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares. [...] Não seremos capazes de ultrapassar os limites do Marxismo, os limites do Freudismo e Lacanismo, os limites do Foucauldianismo; ou os limites da Escola de Frankfurt, incluindo um pensador fundamentado na história dos judeus e da língua alemã tão esplêndido quanto Walter Benjamin (MIGNOLO, 2003, p. 288).

Um cuidado adicional a ser tomado é evitar a inversão dos polos da dicotomia modernidade-tradição da teoria do desenvolvimento, como se pudéssemos retroceder a tempos passados criando clivagens sociais e espaciais ao longo do planeta, ou, ainda, generalizar uma “síndrome de Policarpo Quaresma” como projeto de nação. Certamente que deve haver intercâmbio entre o pensamento gerado no hemisfério norte e as preocupações do sul. Trata-se de repensar as condições sob as quais se gesta o pensamento e tomar em conta os pressupostos e possibilidades distintas que outras cosmologias, além da ocidental, podem apresentar para a pesquisa e a teorização social.

O futuro da teoria social pode ser inclusivo em vez de exclusivo. Uma pesquisa que leve em conta os complexos epistêmicos dos povos indígenas, por exemplo, deve estar focada nas transformações do conhecimento e da sociedade colonizada. Tais transformações devem

questionar-se sobre os impactos de teorias produzidas a partir do norte e aplicadas ao sul, como no caso do neoliberalismo que, não obstante suas raízes teóricas estarem fundadas no desmonte do Estado de bem-estar social a partir dos países industrializados, foi incorporado primeiro no Chile e após em outros países que sequer chegaram a contar com um Estado de bem-estar social tal como o denominado Primeiro Mundo. São conexões a serem feitas por teorias que partam da diferença colonial. “A mudança que ocorrerá na teoria social pelo crescimento de perspectivas do Sul é, em parte, por conta do advento de novos assuntos, tais como a violência ontoformativa e a importância social da terra, mas também em parte envolve perspectivas alternativas sobre temas já existentes” (CONNEL, 2012, p. 14).

Um diálogo intercultural, decolonial, permeado por uma razão encarnada, situada, pode ser uma forma não ortodoxa de realizar a teoria em um espectro mais amplo e inclusivo, assim como proporcionar a “justiça entre saberes” como forma de ação prática contra o “epistemicídio” (SANTOS, 2017), ou seja, no sentido de valorização e preservação dos saberes subalternizados na modernidade/colonialidade.

Para isso se faz necessário uma medida de desobediência epistêmica que considere quatro aspectos: irromper com a razão colonial, com a visão eurocêntrica de “modernidade”, com a ideia de que o projeto decolonial deve ser centrado na mestiçagem – categoria que generaliza a heterogeneidade “latino-americana”, encobrindo formas de dominação de uma “elite crioula” – e com os limites linguísticos, uma vez que a filosofia latino-americana é bilíngue em um continente poliglota (PESÁNTEZ, 2013). Mignolo (2008) anotou a necessidade de estabelecer diálogo também a partir de línguas excluídas da cosmologia linguística da identidade imperial. Isso abriria caminho tanto para um diálogo filosófico intercultural como para uma relação de interculturalidade.

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder “cultura” enquanto mantém “epistemologia”, inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas européias imperiais modernas e sua epistemologia) (MIGNOLO, 2008, p. 316).

Adentrar o estudo da “modernidade” a partir de uma “crítica negativa” é fundamental para decolonizar categorias explicativas arraigadas, perfazendo os caminhos históricos de sua genealogia e a crítica de seus usos.

Não são poucos/as os/as pensadores/as que consideram nossa época como um momento de transição, portanto de rupturas paradigmáticas e construção de novas relações sociais em todas as esferas, incluída a epistêmica. Carola (2010) sublinha que: “[...] a atual crise da

“civilização global” nos impõe alguns desafios radicais. No campo da ciência, é preciso superar a racionalidade cartesiana e iluminista que se tornou parceira da ordem capitalista mundial. No âmbito da ciência histórica, é preciso inventar novos instrumentos conceituais e desenvolver um novo modo de ver, interpretar e explicar os processos históricos” (CAROLA, 2010, p. 571-572).

A tentativa de se institucionalizar uma perspectiva atópica nas ciências sociais converge com a sua desumanização, perdendo-se a noção de que as ciências são sensibilidades de mundo entre outras. Por isso, proporcionar a decolonização epistemológica das ciências sociais é fundamental para (re)humanizá-las ou, como afirma Quijano (2000), para “*dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un nuevo intercambio de experiencias y de significados, la mirada como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad*” (QUIJANO, 2000, p. 447). Para tanto, é fundamental trazer à tona as lutas cognitivas entre as diferenças epistêmicas, viabilizando uma possível universalidade fundamentada na relação entre o universal e o particular da condição humana. Nas palavras de Castro-Gomes e Rivera (2002):

El término “diferencia epistémica”, alude a las luchas entre posiciones hegemónicas y subalternas que tienen lugar en el interior de la cartografía geopolítica de las epistemes. Dichas luchas no son “discursivas”, en el sentido académico de la palabra sino que, más bien, son luchas cognitivas y tienen que ver con el modo en que diferentes hombres y mujeres hacen uso de diversas formas de producir y aplicar conocimiento para relacionarse entre sí, con la naturaleza, con el territorio, con las riquezas (CASTRO-GOMES; RIVERA, 2002, p. 63-64).

Esse deslocamento de perspectiva é um passo fundamental para romper com a colonialidade do saber vigente. Pauta-se como uma atitude incontornável aos que vislumbram a possibilidade de fazer emergir na esfera pública saberes e práticas sociais que vão além do eurocentrismo do *modus operandi* das instituições sociais modernas tais como o Estado-nação, o capitalismo, a família patriarcal, a educação escolar e a academia, por exemplo. A bifurcação de perspectiva é ainda mais urgente se considerarmos que “[...] *hoy en día ni el materialismo histórico ni la sociología de la modernización reflexiva permiten comprender las causas, trazar los caminos y avizorar los horizontes de la historia real que burbujea en nuestro mundo en crisis civilizatoria y que late en los procesos sociales emancipatorios de los pueblos de la tierra*” (LEFF, 2016, s/p.).

Construir o projeto decolonial é uma tarefa coletiva, uma proposta e um projeto comunal voltado a pensar e agir a partir da exterioridade do sistema social vigente, numa posição epistêmica que valorize os saberes subalternos, ocupando as fendas do sistema hegemônico e apresentando possibilidades outras de relações sociais, criando espaços de autodeterminação que possam agir dentro, fora e contra o sistema dominante. Nesse sentido, a opção decolonial indica uma desconstrução crítica imbuída de projetos alternativos fundamentados em valores e experiências marginalizadas pelo regime social oriundo do projeto de modernidade.

Considerações finais

A humanidade é marcada pela pluralidade e heterogeneidade cultural e epistêmica, assim como as mesmas capacidades cognitivas. A espécie humana é única e diversa, simultaneamente. Nossa riqueza existencial consiste em nossa diversidade, em nossas formas diferentes de solucionar os problemas, de nos relacionarmos, em como escolhemos viver. A tentativa de universalização de uma tradição de pensamento, ainda que tal modelo de pensamento detenha notórios êxitos, é um ato de epistemicídio de outras tantas maneiras de entender e de se relacionar com o cosmos.

Entretanto, como podemos observar, o universalismo europeu, embora ainda hegemônico, vem sendo questionado e criticado enfaticamente por diversas categorias sociais, especialmente aquelas subalternizadas pela modernidade/colonialidade, gerando a dita crise epistêmica da modernidade. Toda crise abre precedente para a mudança. Urge ampliar os horizontes conceituais das Ciências Sociais na medida em que emergem novos sujeitos discursivos e, com eles e elas, novos olhares, estimulando a prática de um pensamento social inclusivo.

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- CAROLA, Carlos Renato. Natureza admirada, natureza devastada. História e Historiografia da colonização de Santa Catarina. **Varia Historia**, v. 26, n. 44, p. 547-572, 2010.
- CASTRO-GOMES, Santiago; RIVERA, Oscar Guardiola. El Plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino**. Quito: Abya Yala, 2002, pp. 61-72.
- COHN, Gabriel. Apresentação – o sentido da ciência. In: WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo, SP: Ática, 2006, pp. 7-13.
- CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)**, v. 27, n. 80, 2012.
- DESCARTES René. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações metafísicas**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 9ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 2004.
- DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. Mendoza: Plural Editores, 1994.
- _____. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas**. São Paulo: CLACSO, 2005, pp. 55-71.
- FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Coords.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica *más* allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 62-78.

JEAN, Georges. **A escrita**: memória dos homens. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005, pp. 21-54.

LEFF, Enrico. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. **Cuestiones de Sociología**, n. 14, 2016. Disponível em: <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09/7294>. Acesso em: 29 nov. 2017.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 10. ed. São Paulo: 2013.

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

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

MORI, Luca. La noción de “evento” (ereignis) en Max Weber y las categorías *lógicas de una* “Ciencia del caos”. **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, n. 18, p. 100-123, 2013.

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

OLIVÉ, Léon. Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. In: OLIVÉ, Léon. **Pluralismo epistemológico**. La Paz: CLACSO/CIDES-UMSA, 2009, pp. 19-30.

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

PLATÃO. **República**. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005, pp. 09-16.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005, pp. 227-278.

_____. El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.** Quito: Abya Yala, 2002, pp. 45-60.

RODRÍGUEZ, Carlos Juan Núñez. **Genealogía del Estado desde América Latina: la invención del Estado nación.** Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009, pp. 9-21.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio.** Madrid: Morata, 2017.

SCHIWY, Freya. Intelectuales subalternos?: notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.** Quito: Abya Yala, 2002, pp. 103-134.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações.** Petrópolis: Vozes, 2010b.

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

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

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais.** São Paulo: Ática, 2006.

Podemos pensar a política politicamente? As respostas de Bruno Latour e Sylvain Lazarus

Alex Martins Moraes¹

Resumo: Este artigo analisa como Bruno Latour e Sylvain Lazarus desenvolveram, cada um a seu modo, programas teórico-investigativos destinados a abordar os processos políticos a partir de sua consistência interna. Para eles, a política pode ser pensada a partir de si mesma, sem referência a nenhuma objetividade exterior a sua própria prática. Argumento que as teses de ambos os autores estão em descontinuidade com as principais tendências que pautaram a análise socioantropológica da política desde meados do século XX. Reviso o convite latouriano a pensar a política como um “modo de existência” caracterizado pela reiterada mediação do múltiplo no Uno em busca de uma representação unificada da heterogeneidade da multidão. Contrasto esta leitura com a antropologia lazariana das “singularidades subjetivas”, para a qual a política consiste na apresentação inédita de um poder-ser coletivo cuja sustentação ocorre por meio de prescrições compartilhadas e sem a necessidade de qualquer mediação representativa. A modo de conclusão, argumento que, no tocante à possibilidade de pensar a política politicamente, é Lazarus quem nos oferece a via de abordagem mais radical e promissora, posto que confere primazia ao momento prescritivo da ação coletiva, sem condicionar sua eficácia aos jogos de representação.

Palavras-chave: Bruno Latour; Sylvain Lazarus; Política; Representação.

Can politics be thought politically? The responses of Bruno Latour and Sylvain Lazarus

Abstract: This article analyzes how Bruno Latour and Sylvain Lazarus have attempted to approach political processes from their internal consistency. For these authors, politics can be thought of in itself, without any reference to an objectivity external to its practice itself. I argue that the theses of both authors are in discontinuity with the main trends that have guided the socio-anthropological analysis of politics since the mid-20th century. I focus on the Latourian invitation to think politics as a ‘mode of existence’ that would be characterized by a repeated mediation of the multiple in the One, in order to ensure a unified representation of the heterogeneity of the multitude. I contrast this reading with the Lazarian anthropology of ‘subjective singularities’, for which politics consists in the unexpected emergence of a collective potentiality, whose support is given through shared prescriptions and without the need for any representative mediation. Finally, I argue that, regarding the possibility of thinking politics politically, it is Lazarus who offers us the most radical and promising approach, since he emphasizes the prescriptive moment of collective action, without making its effectiveness depend on the representation games.

Keywords: Bruno Latour; Sylvain Lazarus; Politics; Representation.

¹ Doutor em Antropologia Social e Cultural pelo Instituto de Altos Estudios Sociales, Buenos Aires, Argentina. E-mail: alexmartinsmoraes@gmail.com

Introdução: é possível desobjetificar a política?

Cada um ao seu modo, os antropólogos Bruno Latour e Sylvain Lazarus respondem afirmativamente a pergunta que dá título a este trabalho. Suas respostas, bem como o dispositivo conceitual que mobilizam para sustentá-las, parecem colocar ambos os autores numa profunda descontinuidade frente às principais orientações teóricas que vêm referenciando o pensamento antropológico da política desde meados do século XX.

O cânone da antropologia política clássica começou a ganhar corpo nos anos 1940, quando as primeiras análises estrutural-funcionalistas se propuseram a abordar a política – ou melhor, o político – como um subsistema interior à totalidade social e, além disso, análogo ao parentesco e à religião. Este subsistema cumpriria funções de coesão e ordenamento, manifestando-se como Estado especializado em algumas sociedades e operando em outras mediante a oposição de segmentos complementares (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 2010). Mais tarde, a dicotomia entre sistemas estatais e não estatais seria matizada por outras correntes teóricas, que passaram a pensar a organização política das sociedades – especialmente as “tribais” – como um processo sujeito a oscilações temporárias entre polos hierárquicos e polos igualitários (LEACH, 1996). De qualquer forma, esta oscilação estrutural continuaria sendo encarada como uma dinâmica constante e relativamente regrada do sistema social, marcada por etapas ritualizadas por meio das quais a sociedade iria gerindo, periodicamente, suas tensões e contradições (GLUCKMAN, 1978; TURNER, 1974). Mais distantes do horizonte funcionalista, certos enfoques marxistas identificaram no político a manifestação transversal do processo hegemônico de cada formação social; um processo evidenciado pela ativação de diversas modalidades – rituais, ideológicas, organizacionais – de afiançamento da dominação, da exploração material e da distribuição desigual das funções e dos atributos sociais (MEILLASSOUX, 1977; GODELIER, 1977).

Marcio Goldman (2006) avalia que estes itinerários da antropologia política clássica tenderam a serpentear entre o substantivismo e o formalismo. A primeira tendência apreenderia a política como um subsistema que, nas sociedades “tradicionais”, desempenharia um rol similar ao do Estado. Já a segunda tendência apresentaria a política como um elemento perene de todas as expressões da vida social, essencialmente vinculado à coação e ao exercício do poder. O próprio Goldman percorre caminhos alternativos aos da tradição precedente, em diálogo com uma antropologia política de estilo brasileiro cuja figura chave é Moacir Palmeira. Para este último autor, a política constitui uma atividade social própria de determinados “tempos”, como as eleições, quando as posições sociais se desestabilizam e novas composições coletivas ou eixos de conflito tornam-se visíveis (PALMEIRA, 2002). Aqui, o foco de atenção se desloca das funções de coesão ou dominação associadas ao espaço do político em direção às formas de composição coletiva características de um “tempo da política”.

Em diálogo com Palmeira, Goldman evita “conceber a política como um domínio ou processo específico, definível de fora” para, em vez disso, pesquisar aqueles fenômenos que, “do ponto de vista nativo”, seriam considerados política (GOLDMAN, 2006, p. 40). Segundo ele, isto permitiria uma ampliação do campo de análise, tornando-o permeável

ao que “normalmente se exclui da política: os faccionalismos, as segmentaridades, as redes sociais [...] e também o parentesco, a religião, a arte, a etnicidade, etc.” (GOLDMAN, 2006, p. 42). Goldman esclarece que “não se trata de desvendar supostas relações entre subsistemas relativamente autônomos; tampouco de revelar que, por trás de tudo isso, estariam ocultas relações de poder” (GOLDMAN, 2006, p. 42). Concretamente, seu objetivo é “elaborar teorias etnográficas capazes de devolver a política à cotidianidade” (GOLDMAN, 2006, p. 42). Por sua vez, a “teoria etnográfica”, que representa o “ponto de vista nativo” sobre a política, dependeria da recuperação de uma “diversidade de opiniões” cuja análise levaria à reconstrução de “fatos invisíveis”, ou seja, de “objetos sociais” (como a política) tornados discerníveis na superfície do texto antropológico.

É difícil ignorar que, apesar de suas pretensões declaradas, para Goldman, a política continua sendo um “fato”, um “objeto” e, às vezes, até mesmo um “campo” integrado à normalidade da vida coletiva. Ela possui uma natureza híbrida: metade categoria nativa, metade objeto latente do saber disciplinar. Assim concebida, a política existe realmente, mas só é acessível em seu conteúdo e forma por meio da fala “nativa”. Dessubstancializada e desformalizada, a política é devolvida ao cotidiano: repete-se ciclicamente, tem seus tempos e seus espaços, ambos eventualmente moldados pela ordem social, mas, acima de tudo, representados e redefinidos por quem os vive a partir de seus respectivos horizontes de agência. Se a política já está aí, então corresponde ao etnógrafo a tarefa de recuperá-la e recompô-la. Embrenhando-se numa multidão de gestos e palavras, o pesquisador precisa fazer ver e fazer falar com a maior sistematicidade possível os sentidos que as pessoas atribuem à sua sociedade, isto é, à distribuição dos espaços, dos tempos e das funções nos quais se assenta a ordem política que lhes tocou viver. Neste enfoque, a política é uma experiência representável do que já existe e do que se repete. Esta experiência pode ser enunciada no texto antropológico graças à resenha das ações normatizadas e repetitivas que definem o aspecto de um mundo local dado. Assim, começa a ganhar forma, pelas mãos do antropólogo, o “fato invisível” chamado política. Trata-se de um esquema de muitos esquemas; mapa de muitos mapas que nos devolve uma visão coerente do estado atual – ou, em linguagem clássica, da “morfologia” – de um mundo específico, povoado de composições e desagregações entre segmentos múltiplos e proliferantes (GOLDMAN, 2006, p. 141). Nenhuma premissa antecederia o ato de desenhar esses mapas, salvo, quem sabe, a suposição de que a política **já possui** uma ou muitas lógicas cujos protocolos de realização podem ser deduzidos retroativamente de sua própria atividade, de seu próprio processo.

No final das contas, não estamos tão longe assim das problemáticas instauradas pela antropologia política clássica. Em Goldman, a política continua sendo uma parte ativa da realidade social, ainda quando se evite supor, de antemão, seu lugar e seu conteúdo. Estes precisarão ser formulados pelo pesquisador de acordo com a massa de material empírico recolhido ao longo do trabalho de campo. Da heterogeneidade dos dados emergirá a coerência de um processo coletivo que atravessa e modifica – seguindo uma lógica singular – o campo das instituições usualmente concebidas como políticas por excelência – eleições, sindicatos, partidos, movimentos sociais, associações comunitárias. No entanto, permanece vigente a

suposição de que tal processo sempre esteve ali – “objeto invisível” – à espera de alguma formalização possível nos quadros teóricos do discurso científico-social.

A ruptura decisiva com a antropologia política clássica e, por conseguinte, com a própria ciência social de tradição durkheimiana, só seria possível, em última análise, pela via da deposição da ideia de objeto – sempre e quando esta ideia equivalha à suposição de um fato social transcendente às manifestações e problematizações localizadas da existência coletiva. Enquanto for encarada como objeto, a política só existirá sob a forma de uma realidade de segunda ordem – i.e. uma realidade científica – que se depreende daquilo que os indivíduos fazem anonimamente. Realidade esta que, uma vez concebida, servirá de referência para a explicação das condutas de determinados grupos humanos. A consequência dessa postura metodológica é que, na prática, do ponto de vista de seu processo concreto, a política é apenas o fenômeno de algo oculto aos olhos dos seus protagonistas; algo do qual o cientista social precisa oferecer uma imagem provisória para o bem do desenvolvimento de sua própria disciplina. Esse “algo oculto” não é outra coisa senão a política erigida em objeto da ciência e veiculada, como matéria de debate, comparação ou refutação no campo das disciplinas acadêmicas.

Mas e se empreendêssemos outro caminho de análise? Um caminho que Émile Durkheim recomendava evitar e que consiste em incluir no escopo do pensamento a “matéria concreta da vida coletiva”; “matéria maleável”, “realidade fugidia que o espírito humano talvez nunca possa apreender completamente” (DURKHEIM, 2002, p. 66). E se abdicássemos da busca e da reconstrução laboratorial de regularidades morfológicas para, noutra sentida, encarar a política em sua mutabilidade, sem pretender alcançar dela uma imagem sistemática e generalizável, mas nem por isso desobrigando-nos de identificar seus efeitos concretos e determinantes em cada mundo social? E se a política pudesse ser pensada como uma *possibilidade emergente*, como um processo aberto e incompleto? No que diz respeito especificamente à política, tanto Latour como Lazarus apresentam um programa teórico e investigativo que comporta tais questões. Dedicarei o primeiro tópico deste trabalho à revisão do argumento latouriano acerca da possibilidade de encararmos a política como um “modo de existência” particular, que pode ser estudado a partir dos seus protocolos específicos de composição coletiva e produção da diferença. Ponderarei sobre a persistência, no modelo de Latour, de um condicionamento da produtividade política às mediações sociais já existentes e de uma excessiva ênfase no esquema parlamentar como imagem definitiva das potencialidades contidas no modo político de existência. No segundo tópico, apresentarei a perspectiva de Lazarus, evidenciando que, para este autor, a política é a expressão mutável de um pensamento singular; pensamento que expõe seus praticantes a uma “prescrição” inédita sobre as capacidades coletivas das quais são portadores. Veremos que, para Lazarus, o desafio consiste em identificar a nova figura do real que é imanente a cada pensamento singular da política, recusando-se a mediar esta figura no campo das convenções sociais já estabelecidas. A modo de conclusão, sistematizarei as disjunções fundamentais que opõem os dois enfoques revisados ao longo do texto e sugerirei que, no tocante à possibilidade de pensar a política politicamente, é Lazarus quem nos oferece a via de abordagem mais satisfatória e promissora.

Latour: a política como modo de existência

Investigação sobre os Modos de Existência (ISME), publicado em francês no ano de 2012, é a síntese mais atual e abrangente do estado da arte do pensamento latouriano. Ali, a metapolítica de Latour define-se com clareza, prolongando e aprofundando a perspectiva delineada por ele dez anos antes, em 2002, num artigo intitulado “Se falássemos um pouco de política?”. Até a publicação desse artigo, Latour tendia a encarar a política como a própria consistência da realidade: ela seria, portanto, inerente a quaisquer atos de composição coletiva destinados a colocar em presença uma multiplicidade de atores no marco de alguma operação conjunta, como, por exemplo, a experimentação científica (LATOUR, 2004a). Haveria, então, uma política imanente à formação das coletividades, entendidas como arranjos entre atores humanos e não humanos sempre sujeitos à dissolução e, por isso mesmo, condicionados a incessantes procedimentos de consulta, verificação, medição e concatenação. Os procedimentos em questão, diferentes em cada arranjo coletivo e sintonizados, sempre, com o tipo de potencialidade buscada em seus respectivos componentes, constituiriam, eles próprios, a política indispensável à configuração de uma realidade habitável e comunicável. Nestes termos, a teoria do ator-rede representaria, ao fim e ao cabo, um conjunto de premissas filosóficas e critérios metodológicos cuja finalidade seria a de evidenciar, por um lado, a natureza primordialmente instável das “coisas” que povoam nosso mundo e, por outro lado, a politicidade necessária à fixação dessas “coisas” num conjunto cooperativo ajustado à obtenção de certos efeitos e finalidades. Contudo, a partir de 2002, Latour empreenderá uma restrição de seu conceito de política, associando-o especificamente à problemática das instituições e das práticas de confluência, discussão e escolha que galvanizam a produção dos agregados sociais ao redor de certas questões cuja importância deve tornar-se “pública”. Desse momento em diante, a política passa a ser encarada como um “regime de enunciação” capaz de produzir temporariamente o “público” (LATOUR, 2004a, p. 18). Em ISME, o campo de referência empírica do conceito latouriano de política não muda substancialmente, ainda quando a noção de “regime de enunciação” ceda lugar à de “procedimentos de verificação” e esta, por sua vez, fique condicionada à multiplicidade dos “modos de existência”.

Na acepção de Latour, cada modo de existência se define por um tipo singular de relação que permite a captação e a expressão de uma experiência específica do mundo (LATOUR, 2013). Tal relação é anterior à experiência em si mesma, adquirindo, por assim dizer, uma natureza diagramática que nosso autor denomina “preposição”. A preposição é uma tomada de posição prévia à proposição: ela define o *modo* como deveremos compreender esta última. Inscrita no estudo das redes, a noção de preposição nos autorizaria a qualificar o tipo de conexão que sustenta cada cadeia de associação: “[a rede] permite captar a multiplicidade das associações; [a preposição] [indica] a pluralidade dos modos localizados no curso da complicada história dos Modernos” (LATOUR, 2013, p. 73). Se as redes nos falam das condições materiais de existência dos seres, então a preposição sinaliza enfaticamente seus modos de alteração em cada domínio da vida coletiva. Latour esclarece que, na pesquisa sobre os modos de existência, “o princípio de livre associação já não oferece a mesma metalinguagem para todas as situações, senão que deve converter-se em apenas uma das formas nas quais podemos focar qualquer curso de ação, certamente a mais livre, mas não a mais precisa” (LATOUR, 2013, p. 75).

Tornar mais aguda a análise de um curso de ação implicaria indagar sobre suas condições de felicidade, isto é, sobre como ele captura, em cada etapa de seu desenvolvimento, os seres que pretende articular tendo em vista o propósito de extrair-lhes algum tipo de consistência irreduzível àquela alcançada por outros cursos de ação. Assim, por exemplo, as condições de felicidade de um curso de ação “jurídico” não seriam as mesmas de um curso de ação “religioso”. No primeiro, está em jogo a coincidência entre fatos e textos e entre textos e outros textos por meio de opiniões que qualificam a pertinência do procedimento geral. A verdade jurídica não responde aos critérios da verdade científica: a prova jurídica não é a prova científica; ambas percorrem caminhos diferentes para serem encaradas como tais. O mesmo pode ser dito em relação às provas religiosas, extraídas da “exegese contraditória e titubeante” de uma Palavra tornada certa apenas aos que sabem ouvi-la e encarná-la sucessivas vezes: “o religioso é [...] a certeza de que só se obtém a verdade através de um novo caminho de alterações, de invenções, de desvios que permitem atingir ou não [...] a renovação fiel do que foi dito” (LATOUR, 2013, p. 304). A religião seria, então, uma incansável ressurreição da palavra, remetida sempre a si mesma – e nunca a outra coisa –, mas confrontada, sucessivas vezes, com o desafio de colocar-se à prova, ou seja, de realizar por meio do tempo e do espaço a sagrada tarefa de conversão, entendida como a reinstalação de uma promessa absoluta que nos abre à interlocução com os demais.

Antes de qualquer “coisa”, o direito e a religião são possibilidades: pré-posições que autorizam proposições cuja consequência é a inscrição de algum efeito de verdade sensível a quem habita suas redes. O direito engendra “fatos” à luz dos textos; a religião produz, por meio da palavra conversora, os membros potenciais de uma nova comunidade de sentido. E quanto à política? Que possibilidades ela nos apresentaria? Em poucas palavras, a política, encarada como modo de existência, produziria diferença em meio à relação tensa, mas idealmente ininterrupta, entre representados e representantes. Na perspectiva latouriana, pensar a política politicamente requereria acessar sua razão própria; uma razão que “nunca vai em linha reta” (LATOUR, 2013, p. 321), que “gira, a cada vez, em torno de questões, de assuntos, de decisões, de coisas – no sentido de **coisa** pública – e cujas consequências surpreendentes enredam quem teria preferido nem ouvir falar delas” (LATOUR, 2013, p. 325, grifos do autor). A política orbita assuntos que demandam congregação para serem encaminhados. E o próprio encaminhamento que se dá a eles pode ser objeto de novas controvérsias, de novas reuniões, de novos desvios e assim sucessivamente. O “círculo” da política é “impossível de traçar; contudo, deve ser traçado; uma vez que foi traçado, desaparece; é preciso recomeçar” (LATOUR, 2013, p. 325).

A política não se explicaria pela sociedade, ou seja, não configuraria um artefato institucional que ritualiza e reproduz relações de poder assentes em outras instâncias da vida coletiva. Mais correto seria dizer que a política assegura a produção dos agregados humanos por meio de certos atos de palavra que instauram problemáticas concernentes a todos os seus membros. Se for assim, nenhuma explicação “social” deve preceder a análise dos comportamentos políticos. Distante de Durkheim e próximo de Gabriel Tarde, Latour convida-nos a “abster[-nos] de toda explicação social para fazer emergir as formas de coordenação a partir das mediações

práticas” (LATOUR, 2004b, p. 12). Assim, tudo volta a estar em processo de elaboração e as fontes de articulação outrora instaladas pela sociologia no plano das estruturas subjacentes passam a ser imanentes ao desenvolvimento de mediações concretas, instáveis, não asseguradas *a priori*. Nesta abordagem, não estamos autorizados a assumir a política como algo existente, mas sim como um procedimento que pode vir a ocorrer ou não. A política nem sempre existe. Seu domínio é criado deliberadamente vez que outra, quando uma problemática emergente ativa o círculo da representação, onde a autonomia enunciativa das pessoas está condicionada a uma heteronomia representacional e vice-versa. Logo, retornarei sobre este ponto crucial. Por enquanto, diremos que houve política quando o uso da palavra deu nascimento a um “público”, isto é, a uma “totalidade provisoriamente definida” (LATOUR, 2004b, p. 18). A existência deste público indica que a política está em curso; a partir do momento em que ele se desfaz, deixa de haver “palavra política” (ibid.).

Que possibilidade aparece a quem se deixa envolver pelo círculo da política? Basicamente, diria Latour, a “representação unificada” do poder-ser de uma multidão. Como isto ocorre? Aqui, convém oferecer uma citação prolongada, para não perder as sutilezas do esquema elaborado pelo autor:

[a representação consiste em] parti[r] de uma multidão que não sabe o que quer mas sofre ou reclama; obter, por uma sucessão de transformações radicais, uma representação unificada dessa multidão; depois, por uma tradução/traição vertiginosa, inventar [...] uma versão desse sofrimento e dessa exigência; versão que será retomada pela boca de alguns que, por sua vez [...], fá-la-ão retornar para a multidão sob a forma de exigências impostas, ordens dadas, leis; exigências, ordens e leis que a multidão media, traduz, transpõe, transforma, opõe de maneiras diversas que finalmente produzem uma nova barafunda de queixas que definem novos sofrimentos [...] preparando novas opiniões (LATOUR, 2013, p. 328).

Fica claro, então, que para Latour a política é um arranjo instável entre heteronomia e autonomia. Sem esse arranjo, sem essa complementaridade, a autonomia poderia desembocar na dispersão, ao passo que a heteronomia assumiria a forma de um despotismo melancólico e desesperado. Se o Uno não se esforça por emergir de um múltiplo – ou se, pelo menos, não dá mostras convincentes desse esforço – o “público” inexistente. Se, por outro lado, o múltiplo recusa-se a passar provisoriamente pelo Uno, perde a oportunidade de ver representadas suas inquietações sob a forma de alguma deliberação eficaz, ainda que necessariamente distorcida do ponto de vista da opinião individualizada.

Na medida em que ser autônomo é existir sob uma lei na qual encontramos a expressão de nossa vontade, a única forma de assegurar a autonomia coletiva é aventurar-se no terreno da representação, isto é, da síntese da multiplicidade numa regra que se dobra sobre ela, mas sem nunca privá-la do direito à dissidência, entendida, esta última, como o primeiro passo na direção de outra regra e, portanto, de outro coletivo politicamente sedimentado. A dissidência só seria política quando aceitasse percorrer o caminho curvo que conduz ao estabelecimento de um novo “nós”; quando, em suma, aceitasse uma representação produtora de critérios para o agrupamento de vários indivíduos sob uma norma que ressoe em suas aspirações

particulares sem pretender, entretanto, contemplá-las com absoluta fidelidade. O *nomos* político – i.e. a norma de uma congregação – só pode vir a ser mediante sua representação como algo pertinente para todos, o que supõe um inevitável exercício de tradução/traição. É a própria tradução/traição o que origina aquilo que só a política pode proporcionar, a saber: um poder-ser inédito, uma perspectiva singular, inesperada e necessariamente controversa que é irreduzível às expectativas de quem ela almeja interpelar.

No paradigma latouriano, pensar a política politicamente é acompanhar as “palavras tortas” (LATOURE, 2013, p. 323) que correlacionam representantes e representados sem pretender endireitá-las por meio das réguas estabelecidas por outros regimes de verificação. O salto entre um postulado autônomo emitido pela multidão e sua posterior representação executiva é sempre a transposição de um hiato, razão pela qual não deveria surpreender-nos que, neste trajeto, algo caia no vazio: “[...] a política joga-se verdadeiramente sem rede [...] na verdade existe, entre qualquer opinião e a seguinte, uma descontinuidade radical que nenhuma continuidade artificial pode encobrir” (LATOURE, 2013, p. 333). E mais adiante: “O Círculo da representação e da obediência [é] um animal que se compõe de segmentos ou de vetores que são transcendentais em relação com os precedentes e como os subsequentes, entre os quais não existe nenhuma solução de continuidade. Ou saltamos e o político flui ou não saltamos e permanecemos sem dizer nada político, mesmo quando acreditamos ‘tomar uma posição’” (LATOURE, 2013, p. 337).

A descontinuidade das opiniões sobre o pano de fundo de uma ausência de substância não seria evidência da vacuidade da palavra política – pelo menos não na medida em que esta for capaz de preservar uma tensão dialógica que sirva de impulso para a futura retomada do círculo da representação. Sendo assim, os denominados “políticos”, aqueles que se arriscam a transpor o hiato da representação, não deveriam desejar que sua palavra e suas deliberações fossem suficientes para apaziguar, de uma vez por todas, as ânsias do povo. E o povo, por sua vez, ao invés de queixar-se das eventuais crises de representação desatadas pela palavra “torta” dos políticos, faria bem em recuperar a matéria perdida no salto sobre o vazio e colocá-la outra vez na roda, à disposição de quem queira representá-la sinceramente, ainda que sob risco de dilapidá-la no transcurso de uma travessia perigosa, mas incontornável.

A política latouriana é o modo de existência de uma autonomia sempre postulada e sempre frustrada, ou melhor, de uma autonomia cuja condição de felicidade é a frustração. A diferença entre o burburinho da multidão queixosa e o falar torto dos políticos é inevitável e precisa ser aceita, ainda quando não estejamos obrigados a resignar-nos a ela e possamos, sempre, recomeçar o exercício circular da representação. O recomeço, admite Latour, “tem algo de esgotante, posto que não pode, não **deve**, basear-se numa substância, numa forma de inércia, o que equivaleria a substituir o Círculo por outro corpo e, portanto, a suspender seu movimento próprio” (LATOURE, 2013, p. 337). Não há – ou, em todo caso, não **deve** haver – qualquer posição substantiva entre uma beirada e outra do hiato da representação. Há apenas opiniões intercambiáveis por outras opiniões e assim por diante, *ad infinitum*. Diante deste panorama, é difícil não levantar a seguinte questão: os posicionamentos políticos são sempre insubstanciais ou, alternativamente, eles **devem sê-lo**, não porque assim estabeleça o

modelo latouriano, mas porque tal requisito, racionalizado por Latour, é uma imposição *de facto* colocada pelas ágoras contemporâneas? Provavelmente a segunda opção seja a correta. Seria necessário dismantlar muitas “coisas”, deixar de ouvir muitas palavras, furtar-se à mediação de um batalhão de conselheiros e lobistas para tanger o real das aspirações coletivas antes que ele desabe nos hiatos do impossível. Aquele salto obstinado, que Latour considera obrigatório para conseguir dizer algo político, não parece ocorrer sobre o vazio, mas sim em meio a um território eivado de controles aduaneiros, pedágios e desvios obrigatórios. Trata-se de obstáculos que os políticos simplesmente preferem não mencionar, de modo a resguardar a aparência de sua autoridade. Tudo se passa como se eles estivessem fazendo política, enquanto, na verdade, estão gerindo desejos múltiplos num campo de possibilidades diagramado por quem jamais aceitou fazer política, precisamente porque fazê-la implicaria colocar-se numa posição de igualdade de fala que é simplesmente incompatível com a manutenção do seu próprio poder.

Talvez as chamadas “crises de representação” não sejam apenas um mal-entendido orquestrado pela multidão queixosa, que gostaria de ver retidão num terreno cuja exploração adequada impõe ao caminhante a disposição de traçar curvas e empreender saltos. Talvez não estejamos pensando a política politicamente quando a definimos como uma torção que responde, pelo menos nos dias atuais, a lógicas operativas que não estão submetidas ao arbítrio da própria política. A suposição da torção como momento inevitável do devir dos processos políticos soa exageradamente complacente com a realidade que vivemos; realidade na qual o possível limita-se à possibilidade de apresentar o sempre igual na roupagem da diferença e a torção não aparece como sinônimo de novidade, mas sim de retorno à normalidade. No mundo que nós conhecemos, as repetidas voltas do círculo da representação não trazem à tona diferenças novas, mas as evacua, delineando a monotonia de uma paisagem que está à vista de todos e que muito poucos hesitariam em chamar de frustrante.

A política da tradução/traição é, no final das contas, a racionalização do estado de coisas dado e de seu slogan melhor acabado; slogan formulado por Francis Fukuyama e assumido de bom grado por Latour: “Fukuyama estava correto no diagnóstico do fim da história, mas errôneo em acreditar que isto simplificaria as tarefas políticas que viriam pela frente: ocorreu exatamente o contrário. A simultaneidade é muito mais difícil de decifrar que a sucessão, porque nela já não podemos nos desfazer de nenhuma contradição” (LATOURE, 2005, p. 31). A história terminou; não há mais sucessões, só há séries de presenças e de efetividades. Neste panorama, a política é a arte de coexistir com a insubstituível concretude do mundo – o capital acumulado, por exemplo –, adaptando o encaminhamento de nossas demandas à preservação do que já existe e deixando de lado qualquer possibilidade que redunde na negatividade, no antagonismo e no avassalamento do social. Um breve exemplo dessa política do fim da história são as recomendações latourianas sobre como ir imaginando um futuro melhor depois da pandemia de COVID-19 que se disseminou pelo planeta ao longo de 2020.

Entusiasmado com a suspensão de uma série de atividades econômicas consideradas irrefreáveis pelos porta-vozes do modo de produção vigente, e intuindo um cenário onde essas atividades possam finalmente ser restringidas pelo bem da Terra, Latour convida-nos a realizar um exercício de imaginação individual. Em linhas gerais, solicita que nos perguntemos

sobre quais atividades, agora suspensas, nós gostaríamos que fossem retomadas, interrompidas ou repensadas a partir do zero. Também oferece alguns critérios para elaborarmos nossas respostas. Por exemplo: “Que medidas você sugere para facilitar a transição para outras atividades daqueles trabalhadores/empregados/agentes/empresários que não poderão mais continuar nas atividades que você está suprimindo? [...] Que medidas você sugere para ajudar os trabalhadores/empregados/agentes/empresários a adquirir as capacidades/meios/receitas/instrumentos para retomar/desenvolver/criar esta atividade?” (LATOURE, 2020, s/p.). Aqui, tudo está por ser reinventado, menos o fato de que continuará havendo “trabalhadores/empregados/agentes/empresários” e de que estes responderão a um conjunto de medidas formuladas em outro lugar com o propósito de ajudá-los a remanejar suas vidas.

Cabe sinalizar, ainda, que em concordância total com sua própria teoria, a imaginação pós-epidêmica de Latour parte do pressuposto de que os debates políticos começam no plano das individualidades. É o indivíduo que, de forma semelhante ao cliente de alguma cadeia de supermercados, deposita numa urna transparente, instalada próximo da porta de saída, suas impressões sobre o serviço prestado e suas eventuais sugestões para melhorá-lo. Feito isso, será a vez de os “representantes” entrarem em ação, traduzindo as queixas do público em linhas de intervenção compatíveis com a reforma e o melhoramento das atividades da empresa. A política começaria com a produção de critérios que alguns indivíduos oferecem a outros indivíduos no intuito de que estes os governem melhor do que antes. Isto exclui a possibilidade de pensar a política como a deliberação que um coletivo oferece a si mesmo com vistas a governar suas condições de existência, fazendo abstração, se necessário for, dos próprios constrangimentos – ser empregado, ser trabalhador, ser empresário – que fixam certas prerrogativas sociais e delimitam o campo das expectativas individuais.

Se na ciência social durkheimiana a política é expressão do social, então no latourianismo ela está incumbida de alcançar o social depois de múltiplos rodeios. A política é a fonte do social tal e como o conhecemos; nela acontecem “as mediações para engendrar provisoriamente o social” (LATOURE, 2004b, p. 19). O social é provisório e instável, mas parece que os meios para alcançá-lo não mudam. Impõem-se mediações pétreas – os “empresários”, por exemplo, cuja capacidade de mando determina que existam e continuem existindo, por oposição a eles, “trabalhadores” e “empregados” – das quais a política não pode escapar, mesmo que a custa de privar-se da produção de qualquer determinação radicalmente nova e, por conseguinte, irreduzível ao campo das mediações e dos interesses já existentes. Latour adverte-nos de que qualquer novidade que pretenda existir em detrimento do que está dado é, de antemão, impossível. E para quem ainda acredita nesse tipo de quimera, nosso autor esgrime os espantalhos do “totalitarismo” e dos “comissários”² que aspiram a “reinar sobre os humanos” a partir do “reino dos mortos” (LATOURE, 2004b, p. 30).

² A função de comissário político surgiu na Revolução Francesa e tinha por propósito resguardar as incipientes instituições republicanas da influência de doutrinas consideradas deletérias do ponto de vista do novo poder constituído. Na Revolução Russa, o comissário político estava encarregado supervisionar as unidades militares do Exército Vermelho, que havia integrado em suas filas oficiais e soldados czaristas.

Mas se a história acabou, se vivemos no mundo da presença e da coexistência obrigatórias, por que temer esses fantasmas que o passado fez bem em engolir? Se a ambição dos “comissários” é impossível, porque, então, prevenir-nos contra ela? Se “o Tempo Revolucionário, o grande Simplificador, foi substituído pelo tempo da convivência, o grande complicador” (LATOURE, 2005, p. 30) e se já não podemos “desfazer[-nos] das contradições” (ibid.), então que espaço restaria à **possibilidade da política**? Deveríamos convertê-la em um sinônimo para a gestão da coexistência? Neste caso, não faríamos muito mais do que sancionar a norma imanente ao princípio de realidade que já vigora sem oponentes pelo menos desde 1989³.

Sugiro que, na prática, o pensamento da política em Latour não prescinde da referência ao social. Pelo contrário, ele erige o social como um referente absoluto que já não reside no fundamento da política, e sim na sua culminação: “não podemos desfazer-nos de nada nem de ninguém” (LATOURE, 2005, p. 30). O ponto de ignição de qualquer processo político deveria ser a seguinte pergunta: “existe uma maneira de vivermos juntos, ao passo que nenhuma de nossas afirmações contraditórias, interesses e paixões possam ser eliminados?” (LATOURE, 2005, p. 30). Para que fique evidente seu conteúdo essencial, poderíamos reescrever esta pergunta do seguinte modo: o que podemos ser tendo em vista a preservação do que já é? Ou ainda: como articular o que pode ser nos quadros do que já existe? É no estreito campo de ação circunscrito por estas indagações que podemos começar a aventar nossas possibilidades políticas. Não há que buscar a política nos domínios do existente, mas, de qualquer forma, há que posicionar este último como condição de existência da política: eis a dimensão normativa do paradigma latouriano. Do ponto de vista descritivo, contará como política o que for capaz de responder a essa norma. E o que não responder a ela contará como totalitarismo, isto é, como a pretensão de dispor sobre todos sem aspirar a representar a todos nessa mesma disposição.

Seria possível pensar a política a partir de seu próprio processo, sem tomar o social nem como ponto de partida nem como ponto de chegada daqueles itinerários transformacionais que chamamos de “políticos”? Excluir o pensamento da política do domínio do social é o desafio que assume Sylvain Lazarus em seu programa teórico e investigativo. Radicalmente dessocializada, a política não possui, para este autor, outra condição de possibilidade além do próprio acesso ao real que lhe é característico. Como veremos no próximo tópico, a perspectiva lazariana inscreve a política no domínio do pensamento e este último, por sua vez, define-se como uma “relação do real” partilhável por meio do uso da palavra. Assim concebida, a política só pode ser avaliada no contexto da própria experimentação coletiva que ela desencadeia. Tal experimentação se dá em resposta a algumas condições – Lazarus as denomina “possíveis”⁴ – que a política coloca a si mesma enquanto procedimento de coletivização e verificação de uma verdade inédita.

³ A respeito dos corolários políticos explícitos e implícitos do pensamento de Latour, ver, por exemplo, Noys (2010; 2014).

⁴ Dado que a palavra “possível” cumpre, geralmente, função de adjetivo, seu emprego sob a forma substantivada gera, por vezes, uma sensação de incompletude nas orações. Contudo, para Sylvain Lazarus, uma prescrição política equivale a “um possível”, isto é, a um processo concreto. Mais adiante, veremos que o marco teórico lazariano nos autoriza a perguntar, por exemplo, se, em dada situação, há ou deixa de haver “possíveis”.

Lazarus: pensar a política no registro do possível

Se Latour buscou na microssociologia de Gabriel Tarde a porta de entrada para um protocolo de pesquisa que explica as formas sociais existentes pelas suas condições de composição – e não ao contrário –, podemos dizer que Lazarus encontrou em Vladimir Lênin a premissa fundadora de um pensamento da instauração de composições coletivas novas, em disjunção com as segmentações e funcionalidades sociais previamente estabelecidas. Escapa aos propósitos deste artigo a reconstrução detalhada da original leitura de Lênin que se encontra nas bases do pensamento de Lazarus. Também prescindirei de uma apresentação mais aprofundada da trajetória intelectual deste autor. Dediquei-me a esta segunda tarefa em outra oportunidade (MORAES, 2019), de modo que, aqui, limito-me apenas a indicar que Lazarus exerce uma influência discreta sobre amplos territórios do pensamento crítico contemporâneo, principalmente na esteira da disseminação da filosofia de Alain Badiou, com quem ele nutriu influências teóricas recíprocas e compartilhou certos espaços de militância política⁵. Quanto aos postulados leninistas que subjazem à antropologia de Lazarus, cabe recuperá-los brevemente neste trabalho, pois eles nos permitem situar com clareza o ponto de ruptura epistemológica no qual se introduz o programa teórico que será revisado nas próximas páginas.

Na história do marxismo, Lênin teria sido o primeiro autor a colocar a ação transformadora das coletividades humanas sob a condição de estabelecer suas próprias condições, independentemente dos ditames científicos, históricos e filosóficos que pretendiam deprender das posições sociais já existentes um devir político positivo, com destino pré-fixado. Para Lazarus, a novidade do leninismo residiria na definição de um princípio de realidade **político** para a dialética materialista: em Lênin, a história não impulsiona o parto difícil, por vezes violento, porém necessário, do comunismo. Para o fundador do partido bolchevique, não haveria garantias de que o devir revolucionário tendesse ao comunismo. Estas garantias poderiam, isto sim, **vir a existir** na presença de um partido. No leninismo, a política comunista está sob condição de estabelecer suas condições por meio do partido: “[em Lênin] a capacidade política proletária não é espontânea, nem histórica, nem está determinada socialmente; encontra-se na obrigação de determinar suas próprias condições” (LAZARUS, 1996, p. 52). Esquemáticamente, o partido postula e media a consciência da classe comunista com vistas a organizar a contradição povo/Estado – contradição leninista por excelência – e, uma vez com o poder nas mãos, promove e ratifica a ditadura proletária. Foi assim que, graças à perspectiva de Lênin, o materialismo dialético teria encontrado um princípio de realidade verificável. Tal princípio não era propriamente “científico” – não decorria das teses sustentadas no materialismo histórico (sucessão dos modos de produção etc.) –, mas sim político. A dialética assumia o caráter de um antagonismo político contra toda a ordem existente, que deveria ser destruída.

⁵ Além de ser notória, tal influência é reivindicada por Badiou em diversas ocasiões (BADIOU, 1998; 2015; 2017). Num extenso comentário indexado ao prefácio de *Lógicas dos Mundos*, o filósofo posiciona-se abertamente em relação à doutrina de Lazarus, discernindo, a respeito da política, quais seriam os propósitos de uma abordagem antropológica e os de uma abordagem filosófica (BADIOU, 2008).

Frente ao leninismo, Lazarus procurará reter a tese fundamental de que o partido é signo de uma política que se pensa “sob condição”. Por “sob condição” devemos entender, conforme Lazarus, o seguinte: “que a política não é expressiva nem de características sociais, nem das classes em sua determinação econômica. Não é nem espontânea [...] nem sempre já aí [...]: a política está sob condição de enunciar suas condições” (LAZARUS, 1996, p. 27). Estas coordenadas teóricas, extraídas de uma singular interpretação do pensamento leninista em torno da questão do partido, terão consequências decisivas para a antropologia de Lazarus. No início dos anos 1980, ele as enunciava assim: “o que é mais importante e exige uma longa reflexão é que a ‘consciência subjetiva como condição do partido’ é certamente um enunciado não dialético, mas sim, e sobretudo, um enunciado que indica a existência de uma operação do subjetivo sobre si mesmo. Se tivermos razão, Lênin abre caminho para uma abordagem subjetiva da política” (LAZARUS, 2013, p. 87).

Em face do caminho aberto por Lênin, Lazarus desenvolverá uma antropologia cuja primeira e única síntese virá à luz mais de dez anos depois, em 1996, sob o título de *Antropologia do Nome*.⁶ Esta antropologia propõe-se a **pensar o que se pensa no interior de um pensamento da política**, acompanhando o movimento de suas categorias e identificando suas prescrições imanentes. Mais adiante, retornarei sobre a noção de “prescrição”. Por enquanto, é importante sublinhar que tal antropologia prescinde da necessidade de submeter o que as pessoas dizem e fazem a qualquer sistema de posições e regras implícitas que pudesse constituir um *background* objetivo para a explicação das mutações subjetivas. A questão, portanto, é “elucidar o subjetivo a partir do interior do subjetivo, ou elucidar o subjetivo ‘em interioridade’, e não mediante a convocação de referentes objetivistas ou positivistas”. Nestes termos, a política tem um caráter “irreduzível a qualquer outro espaço além do seu próprio” (LAZARUS, 1996, p. 9): ela não emerge de uma localização social previamente delimitada, mas sim de um agrupamento indistinto que Lazarus denomina, simplesmente, “as pessoas” (*le gens*).

As pessoas são um indistinto determinado [*indistinct certain*] que pode ser isolado pela evolução da pesquisa antropológica. O indistinto determinado não designa nem um grupo nem uma estrutura nem um modelo. Pode-se dizer que é um **ser-aí** indistinto com relação à história e à sociedade. No cara a cara entre as pessoas e seu pensamento não se trata de reinstalar a confrontação entre representações e fatores objetivos concernentes às pessoas (profissão, salário, formação, lugar de moradia, etc.), mas sim de indagar, no pensamento das pessoas, sobre a relação das pessoas com seu pensamento (LAZARUS, 1996, p. 53, grifo do autor).

Ao fim e ao cabo, o axioma fundamental da antropologia das singularidades subjetivas é o mesmo que assegura a possibilidade de qualquer autonomia política. Sintetizemo-lo assim: o que “as pessoas” podem chegar a pensar ou fazer não é, necessariamente, fruto das regras e das estruturas, mesmo quando ocorra em meio a elas. “As pessoas” são capazes, então, de prescrever um possível que não é redutível à repetição ou a continuação daquilo que existe. Isto quer dizer que elas só pensam o que bem entenderem e só se determinam nessa ordem do pensar? Não necessariamente. O pensamento em interioridade é uma possibilidade, não um dado. Apenas a prospecção do que se pensa no pensamento pode identificar sua singularidade

⁶ Em 2017, *Antropologia do Nome* recebeu sua primeira edição em português, sob o selo da Editora Unesp.

potencialmente autonômica. Para Lazarus, a política é da ordem do pensamento e este último constitui uma “relação do real” (*rapport du réel*): algo que pode trazer à tona, em seu transcurso, uma determinação nova para a configuração das subjetividades ou, em sentido contrário, atualizar o jogo das convenções e determinações existentes. Sendo assim, a política manifesta-se sob duas modalidades: em interioridade – quando executa uma autodeterminação ou autonomia – e em exterioridade – quando opera sob as normas de representação estabelecidas.

A primeira modalidade de existência da política (“em interioridade”) evidencia-se quando uma singularidade subjetiva – uma intuição, uma experiência do aberto e do desconhecido – postula suas próprias condições de existência, subtraindo-se às legalidades e objetividades pré-estabelecidas. Neste caso, “o que nutre um pensamento político não é o pensamento sobre o Estado, mas sim algumas categorias próprias e singulares, ‘inventadas’ para a sequência política em questão”, mesmo quando é o próprio Estado que está em jogo (LAZARUS, 2001, p. 98). Uma política em interioridade nunca está dada *a priori*, não habita um reino ou um campo permanente do social. Pelo contrário, ela costuma ser infrequente. Por sua vez, a política em exterioridade ocorre no espaço subjetivo do Estado e se pensa a partir das estratificações sedimentadas por este último. Nela, as pessoas são chamadas a opinar sobre –ou representar – as objetividades existentes a partir de segmentações pré-estabelecidas (por exemplo: “os trabalhadores”, os “empresários”) e de acordo com mediações mais ou menos protocolarizadas (consultas públicas, eleições etc.).

Uma operação política em exterioridade pensa o que pode ser – ou o que está sendo – a partir do que se assume como dado. A operação política em interioridade faz o oposto, ou seja, pensa o que é a partir do que pode ser, instaurando no mundo uma linha original de devir. Pode-se afirmar que, no geral, as pessoas pensam em interioridade e vivem as conjunturas no registro do que elas poderiam chegar a ser – e não do que são –, ainda quando precisem atuar, na maior parte do tempo, segundo os protocolos da exterioridade. Pois bem, no momento em que o pensamento em interioridade prolonga-se numa pragmática coletiva orientada a efetuar suas prescrições (i.e. seu poder-ser), estamos diante de uma sequência política autonômica cuja realização questiona ou contesta tanto a distribuição existente dos lugares sociais como as possibilidades atribuídas a eles em determinado campo funcional e normativo. Num de seus sentidos mais usuais, prescrever significa determinar, preceituar ou ditar algo. Na teoria de Lazarus, a prescrição está diretamente associada à natureza dos enunciados políticos, sendo concebida como o resultado de um processo intelectual laborioso e excepcional. O trabalho prescritivo constitui um ato de palavra e pensamento que anuncia atributos novos nas localizações sociais dadas, reconhecendo nelas uma mudança de atitude possível e uma forma outra de subjetivação. De certo modo, a prescrição antecipa seu poder vindouro, apresentando um “possível” que novos sujeitos políticos deverão sustentar materialmente. “As prescrições – esclarece Lazarus – são os lugares de atribuição do que é necessário fazer se quisermos praticar uma política em interioridade” (LAZARUS, 2009, p. 216), ou seja, uma política que não esteja baseada numa intelectualidade secundária, mas sim no movimento – ou relação – do real aberto pela singularidade do pensamento das pessoas.

A política é a prática coletiva que apresenta uma prescrição e a coloca à prova. Sua eficácia não pressupõe nenhuma instância de representação; ela depende, isto sim, da ampliação gradual do campo de incidência da própria prescrição. O aparecimento de uma política prescritiva implica, necessariamente, o antagonismo. Não se trata, contudo, de um antagonismo entre representantes e representados, mas sim entre os portadores de uma prescrição e seus opositores. Em Lazarus, o pensamento da política prescinde de uma problemática da representação porque, para este autor, a apresentação de uma singularidade real no plano do pensamento, e sua eventual enunciação por meio de fórmulas específicas, não admite metalinguagem nem metapensamento. Isto quer dizer basicamente o seguinte: por um lado, não se pode prescindir da palavra para compreender a articulação real do pensado e, por outro lado, a palavra já não pode ser apreendida senão em relação ao pensamento que a torna necessária num processo intelectual que apenas ela, a palavra, autoriza a identificar.

Diga-se de passagem, se a política estivesse condicionada à representação, jamais poderia existir em “interioridade” e estaria sempre condenada a transsubstanciar-se em objetos/objetivos proteicos atribuídos por um pensamento alheio ao espaço original onde ela foi formulada. Lazarus recusa que a eficácia política resida exclusivamente no “salto” sobre o hiato da representação. Dessa recusa depende, integralmente, a tese de que uma política instaura objetos novos, em antagonismo com as objetividades já conhecidas. Logo, a política em interioridade é pura apresentação.

Mas, em ausência da representação, como conceber que uma política possa valer para todos/todas ou, pelo menos, para um conjunto de pessoas numericamente superior àquele que a postulou originalmente? Ou ainda: como a política projeta uma possibilidade compartilhável? Um exemplo prosaico pode ajudar-nos a elucidar estas questões. Pensemos no comitê de greve⁷. Em primeiro lugar, o comitê de greve autodeclara sua existência sem ter sido convocado por nenhuma instância oficial. O que torna o comitê necessário é a causa com a qual seus integrantes passam a estar comprometidos. Geralmente, esta causa consiste na recusa de uma situação dada; recusa que, até então, não havia tido a oportunidade expressar-se. Quando a recusa encontra, por fim, um lugar para ser apresentada e discutida em coletivo, abre-se a possibilidade de deliberar uma linha de ação compartilhada. O comitê de greve precisa definir sua orientação, sua plataforma e seus slogans. Torna-se urgente, portanto, conformar um acordo a respeito de certas palavras, de certas declarações ou, se preferirmos, de certa “prescrição”. Vejamos alguns exemplos de prescrições: “os salários atrasados devem ser pagos”; “as/os trabalhadorxs demitidos devem ser recontratados”; “esta empresa deve oferecer espaços dignos de trabalho”; “os estudantes devem ter paridade no conselho universitário”. Temos, aqui, alguns enunciados que interrompem a lei das empresas ou da instituição universitária, opondo a ela um novo espaço de deliberação e, por conseguinte, um novo sujeito de poder. Uma vez definido seu slogan, o comitê de greve vê-se diante da tarefa de sensibilizar cada um dos elementos da situação onde ele se instala. As palavras de ordem só serão efetivas quando determinarem

⁷ O exemplo do comitê de greve, que neste argumento servirá para esquematizar o trabalho de ampliação de um campo prescritivo, também é desenvolvido com propósitos similares por Cécile Winter (2018), militante francesa que, assim como Lazarus, Badiou e outros/as, atuou na Organização Política (OP) entre o final dos anos 1980 e meados dos anos 2000.

o desdobramento de uma prática grupal resolutive. E apenas este desdobramento oferecerá uma imagem correta do que determinado conjunto de pessoas pode empreender no intuito de fazer efetivo o enunciado sob o qual se reúne.

A extensão do espaço político de um comitê de greve é inseparável da criação de uma nova zona de enunciação coletiva. As assembleias costumam cumprir tal função: ali, as pessoas são expostas a um ditado que procura revelar nelas potencialidades inéditas, cuja verificação é resultado do convencimento paulatino e da experimentação gradual. Nestes termos, sob o dispositivo da assembleia, uma prescrição governa sobre o atomismo da opinião individual, mas sem anulá-la. Ou seja: submete-se a opinião individual à mediação de uma causa que se apresenta ao coletivo. Isto implica fazer a opinião individual prestar contas – afirmativa ou negativamente – de sua própria razão de ser perante a possibilidade – leia-se, a prescrição – em torno da qual a própria assembleia reuniu-se. Nesta perspectiva, nem toda política começa com uma multidão de opiniões individuais. As políticas prescritivas consistem em outra coisa, a saber: na apresentação de um enunciado que pretende valer para todos sem tê-los representado previamente. Trata-se, por conseguinte, de estender aos demais a possibilidade de pensar-se no registro da uma potencialidade transformadora cuja operacionalização foi, a princípio, intuída apenas por algumas pessoas.

A política não só consiste em encontrar nos recursos da linguagem uma representação provisória para os corpos que reclamam e sofrem, mas também em participar de uma nova vida coletiva cujo corpo, em processo de constituição, convoca-nos à necessidade de uma escolha. Se escolhermos aderir à prescrição política que se interpõe a nós, então nossa capacidade reflexiva estará ligada ao seu processo de desenvolvimento e mesmo nossas eventuais discrepâncias e ponderações serão indiscerníveis do devir imanente de um poder-ser circunstancialmente inédito. Mas a política também pode existir “em exterioridade”. Nesta condição, a expressividade dos indivíduos, a manifestação dos seus desconfortos e padecimentos, permanecerá separada da intelectualização e da enunciação da política. O primeiro e o segundo processo – expressividade e intelectualização – serão distribuídos em conformidade com uma divisão do trabalho entre representantes e representados. Em tais circunstâncias, algumas pessoas terminarão transformadas em fonte de insumos para a elaboração de enunciados totalizantes proferidos em outra esfera da ação coletiva, como, por exemplo, o parlamento ou o gabinete do presidente de República. Se adotássemos as categorias lazarianas, poderíamos dizer que o “modo de existência” político teorizado por Latour é, precisamente, uma manifestação da política “em exterioridade”, aquela que parte do múltiplo em direção a sua representação unificada. Vimos que, além dessa modalidade de existência da política, Lazarus reconhece outra cujo “público” não está delimitado de antemão, senão que é fruto da entrada de mais e mais pessoas no espaço de problematização e fabulação coletiva introduzido por uma prescrição.

A proposta de Lazarus configura, a meu ver, não só uma ruptura radical com toda a antropologia precedente, mas também a instauração de um novo domínio de análise: o da ação prescritiva. Este domínio faz jus à hipótese segundo a qual a política é suscetível de introduzir diferenças contundentes no seio de um mundo dado e, portanto, de inaugurar antagonismos decisivos cuja resolução pode redefinir o semblante da própria realidade e a consistência de seus elementos constitutivos.

Palavras finais: a política entre o parlamento e a assembleia

Tanto Latour quanto Lazarus tomaram para si o desafio de pensar a política politicamente. Os programas teóricos de ambos os autores se desenvolveram em ruptura com o pensamento social de tradição durkheimiana na medida em que evitaram remeter a atividade política – ou seja, a produção de coletividades em resposta à execução de determinadas possibilidades – a alguma objetividade ou factualidade terminal exterior a ela. Se a política, com todos os esforços organizativos e enunciativos que pressupõe, responde apenas ao seu próprio processo, então a decisão de analisá-la prescindiria de outro referente empírico além dos atos e palavras que a caracterizam em cada circunstância. Para Latour, a fala política constitui-se no (des)encontro entre representados e representantes, enquanto que, para Lazarus, evidencia-se na postulação de prescrições que pretendem valer para todos. De acordo com os dois autores, a produção de um novo “nós” por meio da mobilização política é, primordialmente, o resultado possível de um uso específico da palavra. Em Latour, este uso responde ao propósito de uma tradução do múltiplo no Uno, ao passo que, em Lazarus, a fala política eventualmente nomeia uma singularidade real que, a princípio, não admite tradução. É nesta diferença de enfoque onde reside, a meu ver, a disjunção crucial entre as abordagens analisadas neste artigo. Quando Lazarus aceita a impossibilidade de tradução – e, portanto, de representação – do enunciado político, o que ele está fazendo é negar a necessidade de uma distribuição taxativa de tarefas entre quem apresenta e quem prescreve a política. Recusar tal distribuição é, na perspectiva do autor, uma exigência da tese segundo a qual, em certas ocasiões, o pensamento das pessoas pode capturar uma relação singular do real que, para preservar sua originalidade, precisa subtrair-se à mediação de outro pensamento. Em Lazarus, encontramos a postulação radical de uma singularidade intelectual insubstituível que é característica do falar/pensar político e cujas consequências manifestam-se diretamente em esforços organizativos incumbidos da tarefa de testar o que uma prescrição já antecipa. Aqui, a política é da ordem da experimentação coletiva de um possível prescritivo de materialização incerta. No pensamento de Latour, por outro lado, a deliberação unificada do dever-ser de uma coletividade política passa, primeiramente, pela interpretação das opiniões dispersas da multidão. Neste caso, a política responde ao modelo do parlamento. A singularidade de uma política estaria dada, então, pela própria tradução/traição inerente ao ato de enunciá-la. Para dizê-lo de outra forma, é o salto distorcivo entre a apresentação de uma vontade e a deliberação de como resolvê-la que marcaria a singularidade da fala política e daria início à necessária retomada do círculo da representação. Como o representado não é nunca exaurido em sua representação, a inevitável frustração da multidão queixosa diante das resoluções estabelecidas por quem fala por ela convoca a necessidade de voltar a representar. Cabe reparar que esse incansável relançamento do esforço representativo é menos um atributo dos processos políticos em si mesmos do que uma norma intrínseca ao modelo latouriano.

Em Latour, pensar a política politicamente é aceitar seus desvios e traições como aquilo que a singulariza e a converte num poderoso instrumento de produção de diferenças e de tensões dialógicas entre os indivíduos humanos. Para Lazarus, a politicidade de um pensamento da política está dada pela sua aptidão de trabalhar sob uma hipótese que é inerente às políticas

“em interioridade”. A hipótese em questão reza o seguinte: aquilo que as pessoas são capazes de fazer e dizer não é fruto das regras e das estruturas existentes, ainda quando ocorra em meio a elas. Desta forma, não teria sentido pedir à política que se deixe mediar em quadros interpretativos ou campos de possibilidades que lhe sejam exteriores, posto que isto implicaria devolvê-la ao princípio de realidade que ela própria desafia.

No que diz respeito à compreensão da política, Latour e Lazarus transcenderam os territórios do pensamento objetual, onde a ação humana em sua heterogeneidade é fenômeno de fatos concretos, sejam eles invisíveis ou não. Contudo, na obra de Latour, esse movimento viu-se interrompido por uma modelização estreita da política em referência à estrutura do parlamento, na qual a diferença é resultado de uma mediação arbitrária do múltiplo no Uno. Assim, Latour autoriza a política a atualizar sua própria singularidade, mas apenas sob a condição de que esta última exista como uma espécie de acidente do processo de representação. Logo, a novidade da política emergiria de um deliberado mal-entendido entre representantes e representados – percalço típico do modelo parlamentar. Se a imagem latouriana da política é o parlamento, sugiro que o enfoque lazariano permite-nos intuir na assembleia uma figura palpável da máxima potencialidade inventiva da fala política. A assembleia é o lugar em que uma prescrição ganha corpo e assegura o encaminhamento prático de seu campo de possíveis. No entanto, mesmo quando depende de um tipo especial de agrupamento para ser colocada à prova, a prescrição política é, desde o início, uma singularidade real: uma indicação da inapelável abertura de qualquer conjuntura e, por conseguinte, a expressão local de uma nova verdade sobre o mundo, isto é, daquilo que transcende absolutamente as convenções estabelecidas ao opor-lhes um poder-ser inapreensível nos quadros normativos existentes e nas funcionalidades e posicionalidades imanentes a eles. Daí que a política lazariana seja irrepresentável. Daí, também, que sob esta condição de irrepresentabilidade ela precise ser pensada nos seus próprios termos e julgada, exclusivamente, pelas implicações que sua prática faz multiplicar. Em síntese, ainda que Latour e Lazarus tenham pretendido pensar a política politicamente, apenas o segundo autor radicalizou essa aposta, graças à recusa de qualquer compromisso constituinte *a priori*. Deste modo, a prática instituinte aparece como o momento fundamental da política, ao passo que a ruptura, mais do que a composição do laço social existente, constitui a evidência palpável de sua insubstituível verdade.

Referências

- BADIOU, Alain. **Abrégé de métapolitique**. Paris: Seuil, 1998.
- _____. **El Siglo**. Buenos Aires: Manantial, 2017.
- _____. **Condiciones**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- _____. **Lógicas de los mundos**. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. **Sistemas políticos africanos**. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010.
- GLUCKMAN, Max. **Política, derecho y ritual en la sociedad tribal**. Madri: Akal, 1978.
- GODELIER, Maurice. **Horizon, trajets marxistes en anthropologie**. Paris: Maspero, 1977.
- GOLDMAN, Márcio. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- LATOURE, Bruno. Del realpolitik al dingpolitik – o de cómo hacer las cosas públicas. **Acta Sociológica**, n. 71, p. 13-50, 2005.
- _____. E se falássemos um pouco de política? **Política&Sociedade**, n. 4, v. 3, p. 11-40, 2004.
- _____. **Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise**. 2020, s/p. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/008-1>. Acesso em: 2 maio 2020.
- _____. **Investigación sobre los modos de existencia**. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- _____. **Políticas da natureza**. Como fazer ciência na democracia. Bauru: Edusc, 2004.
- LAZARUS, Sylvain. **Anthropologie du nom**. Paris: Seuil, 1996.
- _____. Revolution, un mot singulier. **Lignes**, n. 4, p. 97-107, 2001.
- _____. Notes sur le post-léninisme. In: MICHEL, Natacha; LAZARUS, Sylvain. **L'intelligence de la politique**. Paris: Al Dante, 2013.
- _____. Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine. **Socio-anthropologie**, n. 23-24, p. 1-14, 2009.
- LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- MEILLASSOUX, Claude. **Terrains et Théories**. Paris: Antrhopos, 1977.
- MORAES, A. Uma antropologia pós-leninista e a questão do real. **Práxis Comunal**, v.1, n.2, p. 41-64, 2019.
- NOYS, Benjamin. The Discreet Charm of Bruno Latour. In: HABJAN, Jernej; WHYTE, Jessica. **(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy**. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- _____. **The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo: nota exploratória. In. PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

WINTER, Cécile. Dictadura liberadora: política comunista y la Revolución Cultural. In: LEE, Alex; ŽIŽEK, Slavoj. **La idea de comunismo**. The Seoul Conference. Madri: Akal, 2018.

As propostas políticas e epistêmicas do movimento indígena equatoriano para a construção da globalização contra-hegemônica

Juliane Rodrigues Teixeira¹

Resumo: Nas últimas décadas, surgiram propostas políticas e epistêmicas alternativas aos postulados hegemônicos desde alguns movimentos sociais presentes no Sul Global. É o caso das propostas feitas pelo movimento indígena equatoriano que se tornou um ator político e epistêmico cada vez mais relevante nas dinâmicas políticas e sociais do país, propondo alternativas à globalização neoliberal hegemônica. Desta maneira, busca-se refletir sobre o pensamento gerado pelo movimento indígena equatoriano, por meio do diálogo entre as Epistemologias do Sul, o pensamento decolonial latino-americano e a ontologia política relacional. Assim, por meio de uma revisão bibliográfica de autores que tratam do tema, destaca-se a importância do movimento indígena equatoriano como um ator político e epistêmico que pode inspirar na geração de alternativas viáveis a alguns problemas contemporâneos a partir das propostas de construção da globalização contra-hegemônica.

Palavras-chave: Movimento indígena equatoriano; ator político e epistêmico; Epistemologias do Sul, Pensamento decolonial latino-americano e ontologia política relacional; Globalização contra hegemônica.

The political and epistemic proposals of the Ecuadorian indigenous movement for the construction of counterhegemonic globalization

Abstract: In recent decades, alternative political and epistemic proposals have emerged against hegemonic postulates from some social movements present in the Global South. This is the case of the proposals made by the Ecuadorian indigenous movement that has become an increasingly relevant political and epistemic actor in the country's political and social dynamics, proposing alternatives to hegemonic neoliberal globalization. Thus, it reflects on the thinking generated by the Ecuadorian indigenous movement through the dialogue between Southern Epistemologies, Latin American decolonial thinking and relational political ontology. Thus, through a literature review of authors dealing with the theme, it shows the importance of the indigenous movement as a political and epistemic actor that can inspire the generation of viable alternatives to some contemporary problems, based on the proposals for the construction of counterhegemonic globalization. Traducción al Inglés.

Keywords: Ecuadorian indigenous movement; Political and epistemic actor; Epistemologies of the South; Latin American decolonial thinking and relational political ontology; Counterhegemonic globalization.

¹ Doutoranda em Estudos Americanos, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Bolsista de doutorado nacional da Agência Nacional de Investigação e Desenvolvimento do Governo do Chile. Investigadora visitante Universidade de Coimbra. **E-mail:** juliane.rt@gmail.com

Introdução²

Partindo da construção de outros marcos epistemológicos, ontológicos e teóricos, críticos à concepção da modernidade eurocêntrica, por meio do diálogo entre as Epistemologias do Sul, o pensamento decolonial latino-americano e a ontologia política relacional, juntamente com a revisão bibliográfica, de caráter qualitativo, busca-se reflexionar sobre o movimento indígena equatoriano como um ator político e epistêmico importante, cujas propostas transcendem o âmbito comunitário ao passar a integrar os debates políticos, constitucionais e epistêmicos do país.

Considera-se que é um ator relevante na elaboração de propostas alternativas à globalização hegemônica neoliberal. As suas propostas, desde as bases comunitárias, incidem também na reformulação do Estado, que alguns autores consideram que contribuíram a sua refundação, a partir da construção do Estado Plurinacional como modelo alternativo ao Estado-nação moderno eurocêntrico, forma de organização estatal que predomina a nível global como consequência da expansão do pensamento moderno eurocêntrico, justamente a partir do colonialismo iniciado no continente americano.

Desta forma, primeiramente se aborda o diálogo entre as propostas epistemológicas, ontológicas e teóricas que fundamentam o presente trabalho. Posteriormente, analisa-se o movimento indígena equatoriano como ator político e epistêmico, abordando a sua formação, as suas contribuições para as discussões políticas e epistemológicas, ressaltando algumas das suas principais propostas, como a plurinacionalidade e interculturalidade; o *sumak kawsay*, ‘buen vivir’ e a tradução intercultural; e outras formas de conceber a natureza. Finalmente, realizam-se considerações finais sobre os aportes do movimento indígena equatoriano à construção da globalização contra-hegemônica e aos processos de descolonização.

Construindo outros marcos epistêmicos por meio do diálogo entre as Epistemologias do Sul, o pensamento decolonial latino-americano e a ontologia política relacional

As Epistemologias do Sul buscam a pluralização do conhecimento por meio da introdução do conhecimento historicamente rejeitado pelo Norte Global, amparado pela hegemonia do conhecimento científico moderno e eurocêntrico. Neste sentido, destaca a existência de propostas contra-hegemônicas elaboradas pelas práticas, lutas e resistências dos movimentos sociais do Sul Global, como é o caso das práticas que surgem desde a América Latina. Dessa forma, busca-se validar o conhecimento produzido por grupos marginalizados pela intersecção da matriz capitalista, colonial e patriarcal por meio de perspectivas dos próprios atores que lutam contra a esses mecanismos de dominação.

Propõem a existência de uma linha que divide o mundo, invisibilizando os modos de vida e de geração de conhecimento existentes no ‘outro lado da linha’, que Boaventura de Souza Santos (2010a) chama de ‘linha abissal’. Essa linha simboliza a divisão do mundo entre

² Este trabalho faz parte da investigação doutoral “*La emergencia indígena y su incidencia en el pensamiento internacional latinoamericano. Los casos de Ecuador y Bolivia en principios del siglo XXI*”.

o mundo moderno e o não moderno; entre o ocidental e o não ocidental; entre a razão e a emoção; e entre os seres humanos e a natureza, mantendo a existência de lógicas coloniais do ‘outro lado da linha’. Destaca-se, portanto, a natureza abissal do pensamento eurocêntrico, devido ao seu caráter excludente.

Desse modo, as Epistemologias do Sul buscam tornar visíveis as experiências encontradas no ‘outro lado da linha abissal’, por meio da sociologia de emergências que compreende as experiências ocultadas ou produzidas como inexistentes pela ciência eurocêntrica e pela sociologia das ausências. Desde esta última, considera-se que o que não existe é intencionalmente produzido como inexistente devido à baixa credibilidade atribuída aos sujeitos epistêmicos que não são considerados sujeitos capazes de produzir conhecimento viável por não estarem enquadrados nos métodos racionais que dominam a ciência moderna eurocêntrica (SANTOS, 2010a).

Assim, a sociologia das ausências atribui importância aos elementos negados e ignorados, construídos como inexistentes, por meio da sociologia das emergências que considera as propostas de movimentos sociais – como o movimento indígena – alternativas concretas e viáveis a alguns problemas atuais. Dessa forma, as Epistemologias do Sul contribuem para a valorização de outros projetos de construção do conhecimento que vêm das práticas cotidianas e das lutas e resistências das vítimas do colonialismo que persiste até hoje por meio dos mecanismos de colonialidade existentes em diversos campos.

Essa abordagem dialoga com a perspectiva decolonial latino-americana que considera que a colonialidade vai além da duração do colonialismo como um período histórico, o que possibilita compreender a continuação das formas coloniais de dominação mantidas pelas estruturas de poder em diversos níveis, como por meio da colonialidade do poder econômico e político; e pela colonialidade do ser, do gênero e a colonialidade do saber (GROSFOGUEL, 2010).

Precisamente, a colonialidade começa com o padrão de poder colonial ligado ao processo de acumulação capitalista a partir da conquista da América. Foi posteriormente articulada com a hierarquia racial e étnica a nível global, gerando classificações binárias entre povos superiores e inferiores, bárbaros e civilizados, desenvolvidos e subdesenvolvidos que permanecem na atual fase da globalização. Assim, desde a perspectiva decolonial, a noção de ‘raça’ foi o eixo fundamental na formação do novo padrão global de poder, transformando-a na base para a construção do poder, hegemonia e dominação mundial europeia junto ao colonialismo e imperialismo, classificando a população mundial de acordo com essa ideia. Essa classificação gerou diferenças e hierarquias que permanecem no nosso cotidiano, transformando alguns grupos em subalternos, como é justamente o caso dos indígenas (QUIJANO, 2000).

O pensamento decolonial latino-americano destaca a ideia de que a formação histórica do capitalismo está intrinsecamente associada ao colonialismo. Dessa forma, a colonialidade do poder resulta de modos de articulação de poder e da configuração do capitalismo em conjunto com a hegemonia europeia. É uma matriz de poder global que controla diversas áreas, como subjetividades e formas de produção do conhecimento. Também se mostra em instituições, como o Estado-nação. Assim, a partir da visão decolonial da história latino-americana, a independência dos Estados-nações da região pode ser interpretada como a continuação do

sistema colonial que invisibilizou e buscou destruir as formas de organização coletiva dos povos originários do continente, o que historicamente motivou as lutas deste setor (LLASAG, 2017).

Então, a partir do pensamento decolonial, em diálogo com as Epistemologias do Sul, propõe-se que a linha abissal exclui realidades consideradas irrelevantes pelo pensamento hegemônico, geradas pela colonialidade do ser e do saber que transformam em irrelevantes os conhecimentos produzidos pelos setores populares. Dessa forma, as lutas sociais surgem como forma de romper com essas linhas abissais por meio das resistências políticas e epistemológicas, inserindo elementos de transformação na ordem social próprias de alguns grupos, como é o caso do movimento indígena (SANTOS, 2010a).

Precisamente, a partir dessas abordagens epistemológicas, são recuperadas outras formas de geração de conhecimento historicamente marginalizadas e invisibilizadas, reconhecendo a diversidade epistemológica existente no mundo, construindo alternativas válidas aos postulados hegemônicos. Outras formas de produção do conhecimento são legitimadas a partir de práticas, resgatando paradigmas alternativos ao positivismo e racionalismo da ciência moderna eurocêntrica que trata o conhecimento como um saber objetivo e neutro, ocultando a sua associação com a evolução do capitalismo, bem como sua universalização junto aos processos de colonialismo e de imperialismo europeu (MENESES; PEIXOTO, 2018).

Dessa forma, as Epistemologias do Sul buscam resgatar o conhecimento construído a partir da herança colonial destacado pelos postulados decolônias, construindo alternativas para superá-las por meio de projetos populares, visibilizando outros saberes que contribuem a transformar a realidade a partir das perspectivas subalternas que foram deixadas de lado pelo mundo moderno, colonial, capitalista e patriarcal, rompendo com a imposição epistemológica.

Assim, transforma as experiências ausentes em experiências presentes por meio do processo de tradução intercultural entre as diferentes experiências, construindo novos conceitos que são elaborados em espaços e tempos distintos. Articula o conhecimento científico com outras formas de conhecimentos por meio da interculturalidade, construindo uma ecologia dos saberes a partir do diálogo do conhecimento entre a academia e os movimentos sociais. Consequentemente, a tradução intercultural se torna uma ferramenta essencial para o diálogo com as diversas experiências existentes no mundo, contribuindo para a ecologia dos saberes como forma de questionar a colonialidade do saber que abre espaços para uma maior pluralidade epistêmica (MENESES; PEIXOTO, 2018).

Por meio da ecologia dos saberes se busca substituir o modo de conhecimento singular desenvolvido pelo conhecimento eurocêntrico, integrando outras concepções sobre o tempo, espaço, conceitos como poder, construção do Estado-nação, entre outros. Combina formas de conhecimento ancestral, um conhecimento acumulado ao longo de gerações de forma preponderantemente oral, com o conhecimento científico moderno, levando à complementaridade entre o conhecimento ancestral e o conhecimento científico moderno.

Observa-se, assim, que a interculturalidade contribui para a compreensão das diferentes experiências que são levadas a cabo no mundo, destacando o seu caráter de possibilidade concreta, por meio da sociologia das emergências. O diálogo intercultural pode ressaltar os

saberes que emerge das lutas sociais como forma de descolonizar a sua produção. Dessa forma, nos depararíamos com a produção de conhecimentos que transcendem a epistemologia moderna eurocêntrica, desenvolvida principalmente em universidades e centros de pesquisas acadêmicas, transcendendo os modelos racionalistas (MENESES; PEIXOTO, 2018).

Portanto, ao propor resgatar outras formas de ser, estar, ver e conceber o mundo e gerar conhecimentos, as Epistemologias do Sul também contribuem a resgatar outras ontologias, conectado à política ontológica que questiona as explicações cartesianas sobre o conhecimento científico. Assim, juntamente com as abordagens decoloniais e as Epistemologias do Sul, acrescenta-se a ontologia política relacional que ajuda a visibilizar aspectos geralmente ignorados pelo conhecimento hegemônico, de forma a transcender os dualismos e separações existentes na racionalidade moderna, problematizando as separações entre natureza, sociedade e cultura (ESCOBAR, 2018).

A ontologia política relacional transcende o antropocentrismo e o eurocentrismo que domina as ciências sociais com abordagens elaboradas desde o Sul Global, questionando a ontologia e a epistemologia dominante ao destacar a existência do pluriverso (ESCOBAR, 2018). Neste caso, o Sul Global transcende a localização geográfica, compreendendo o espaço geopolítico formado por todos os grupos humanos, países e regiões historicamente sujeitas aos sistemas de opressão e exclusão gerados pelas intersecções das matrizes capitalistas, coloniais e patriarcais dispersadas por meio do processo de colonização europeia iniciado no século XV com a colonização de *Abya Ayala*, ou seja, a partir da colonização do continente americano (MENESES; PEIXOTO, 2018).

Vale a pena notar a necessidade de transitar da ontologia hegemônica moderna e eurocêntrica que considera apenas a existência de um mundo, para a concepção do pluriverso, que ressalta a existência de outras racionalidades, outras formas de ser, estar e conhecer o mundo. Está vinculada como o encontro do mundo social e do mundo natural que contribui para a reconstrução dos mundos locais silenciados pela sociologia das ausências, como consequência da colonialidade do saber (ESCOBAR, 2018).

O pluriverso compreende a convivência de vários mundos que buscam resistir à globalização hegemônica neoliberal, como por meio das lutas dos movimentos sociais que também podem ser consideradas lutas ontológicas, reinsserindo a diversidade existente no mundo, ocultada pela construção do mundo singular e fundamentada pelo pensamento eurocêntrico. Assim, procede com a problematização da hegemonia e exclusividade atribuída ao conhecimento científico moderno e eurocêntrico como única forma válida de produção de conhecimento, tornando visível a existência de outras formas que contribuam para a transformação da sociedade, recuperando o conhecimento associado às lutas sociais que ocorrem em diferentes espaços e tempos.

Isso ocorre por meio da introdução de outras abordagens ontológicas e epistemológicas, de corte crítico, complementando, assim, o pensamento latino-americano. Neste sentido, enquadram-se as propostas do movimento indígena que buscam romper com os dualismos ontológicos tradicionais entre natureza, sociedade e cultura presentes na racionalidade moderna.

Consequentemente, a incorporação de teorias que possibilitam a transformação social é a base das Epistemologias do Sul, ajudando a repensar a realidade desde outros pontos de vistas, especialmente a partir de experiências que não são corretamente traduzidas pelo conhecimento científico moderno e eurocêntrico. Assim, busca-se a transição ao pluriverso a partir do resgate de formas invisibilizadas de conhecimento, junto a justiça cognitiva proposta por esses modelos epistemológicos, ontológicos e teóricos.

Analisando o caso específico: O movimento indígena equatoriano como ator político e epistêmico

Destacam-se importantes acontecimentos políticos que são normalmente marginalizados pela produção acadêmica hegemônica, como os levantamentos indígenas que levaram a mudanças políticas a partir das lutas pela emancipação. De fato, ressalta-se o protagonismo deste setor na América Latina, principalmente em países como Equador e Bolívia, atuando inclusive na refundação dos Estados ao introduzirem algumas das suas propostas nos textos constitucionais, contribuindo para a construção do Estado plurinacional na região, gerando estratégias mais amplas de mudança social para romper com o modelo tradicional de formação de identidades nacionais que negam a existência de identidades distintas por meio da violência étnica, cultural, social, política e epistêmica.

Neste sentido, a partir das epistemologias e ontologias próprias, o movimento indígena problematiza a concepção linear do tempo, buscando no passado características para a construção do futuro. Questiona a essência do Estado capitalista, neocolonial e hierárquico, propondo, em vez disso, a plurinacionalidade como outro modelo de organização que visa ser mais democrático e horizontal, integrando concepções que apontam para outras lógicas anticapitalistas e anticoloniais (LLASAG, 2017).

De fato, pode ser considerado como um dos principais atores da região que tem contribuído para a construção de alternativas e novas elites em alguns países, como em Equador e Bolívia. Além de destacar a democracia comunitária, contribui para a introdução de outras formas de conceber as relações entre seres humanos, sociedades e natureza a partir de outras racionalidades econômicas, problematizando e propondo alternativas à hegemonia da racionalidade econômica moderna eurocêntrica que nos leva a crises multidimensional que vivenciamos a nível global.

Alguns autores destacam a ‘desobediência epistêmica’ do movimento indígena na construção de seu pensamento político. A ‘desobediência epistêmica’ estaria associada à ‘desobediência política’ materializada nas formas de resistências históricas – como são os levantamentos indígenas – e as tentativas de construir a autonomia e a autodeterminação. O conceito, profundamente desenvolvido por Walter Mignolo (2017), é fundamental para o projeto decolonial, questionando os postulados políticos e epistêmicos dominantes.

Essa ‘desobediência política e epistêmica’ está associada às propostas contra-hegemônicas elaboradas pelo movimento indígena. Questionam a matriz epistemológica da produção do capitalismo que limita espaços para a interculturalidade e reduz a luta dos povos indígenas

à luta pela terra, limitando-os epistemologicamente à qualidade de camponeses. Assim, este setor problematiza o modelo de conhecimento desenvolvido pelo Ocidente que intervém na elaboração do conhecimento próprio indígena por meio do colonialismo, buscando reconstruir os seus saberes na medida em que se torna um ator político e epistêmico cada vez mais relevante (DÁVALOS, 2002).

Consequentemente, problematiza o âmbito epistemológico ao destacar as relações de poder. Enfatiza que a construção do conhecimento está inserida nas lógicas, estruturas e relações de poder e dominação, portanto, não é neutro conforme é proposto pelo conhecimento científico moderno. Assim, os questionamentos do movimento indígena estão associados ao pensamento decolonial que propõe que o conhecimento está relacionado às construções históricas e ‘geo-localizadas’, tanto ‘geo-politicamente’ – dependendo do lócus da enunciação – como ‘corpo-politicamente’ – dependendo da subjetividade dos sujeitos que constroem esses conhecimentos (MIGNOLO, 2017).

Estas propostas podem ser analisadas pelas Epistemologias do Sul, ao tratar de temas vinculados ao debate civilizacional a partir dos próprios sistemas de vida desse setor. Além disso, por meio dos mecanismos de autodeterminação, problematiza os conceitos hegemônicos na busca de alternativas ao sistema liberal (SANTOS, 2010b). Assim, desde essas perspectivas, o movimento indígena propõe a construção de um conhecimento não eurocêntrico a partir das heranças coloniais ainda presentes na América Latina, tornando-se um ‘paradigma outro’ condicionado justamente pela diferença colonial, em que se destaca a importância do conhecimento ancestral e a recuperação desses saberes como alternativas viáveis por meio da sociologia das emergências.

Além disso, está associada às ontologias políticas relacionais como uma das bases dos mundos indígenas, constantemente presentes nas suas lutas, especialmente nas lutas territoriais, defendendo também os seus mundos relacionais. Neste sentido, as ontologias relacionais se vinculam com o conjunto de práticas e interações entre diversos seres, humanos, animais, espirituais, essenciais para os territórios e as comunidades indígenas. Essas práticas se opõem ao mundo singular ligado ao capitalismo que transforma tudo em mercadoria, reduzindo a existência de outros mundos à supremacia do capital (ESCOBAR, 2018).

Assim, destaca-se a reorientação epistemológica e ontológica relacional, de caráter não dualista, contribuindo para a crítica à ontologia racionalista e ao giro ontológico por meio da política epistêmica e da política de relacionalidade que evidenciam a existência de outros sistemas de vida e de outras formas de gerar conhecimentos. Dessa forma, o movimento indígena tem buscado confrontar poderes hegemônicos desde a esfera política, mas também desde o domínio do conhecimento, ao vinculá-lo às ações políticas, à interculturalidade e às lutas históricas contra os sistemas de dominação e exploração.

A formação do movimento indígena equatoriano

É importante destacar a trajetória do movimento indígena, desenvolvendo estratégias para a construção do poder contra-hegemônico, como o fim de alcançar as suas reivindicações ao longo da história colonial e republicana, resgatando os postulados que foram intervindos pelo colonialismo. No caso equatoriano, destacam-se as lutas históricas para destruir os sistemas de 'haciendas', propriedades oligárquicas que se constituíam como as bases das estruturas fundiárias e sociais do país, em que predominavam as relações de poder e dominação sobre os povos indígenas desde diversos âmbitos, econômico, político, cultural, epistêmico e simbólico, associados aos mecanismos da colonialidade do poder, do ser e do saber. Assim, as 'haciendas' foram espaços históricos de geração do conhecimento do movimento indígena por meio das lutas e resistências até a sua extinção, nos anos 1990 (DÁVALOS, 2002).

Eram o principal eixo econômico durante grande parte do período republicano; base do poder político e econômico do Equador. Mais do que relações de dominação e subordinação, essas propriedades fundiárias também eram espaços de encontros entre o mundo andino e o mundo ocidental, espaços de conflito, repressão e violência, formando um sistema de servidão. Mas, acima de tudo, também eram espaços de resistências e mobilizações que exerciam grande influência sobre o imaginário emancipatório do movimento indígena que vinha se organizando desde a década de 1920 (DÁVALOS, 2002).

Nestes espaços predominavam o privilégio epistêmico e a colonialidade do saber, uma vez que os indígenas não tinham acesso à educação, pois isso poderia comprometer a dominação sobre eles. Portanto, o controle da produção de conhecimento seria uma forma de subjugarlos, o que contribuiu para transformar a luta pela educação como uma constante do setor indígena equatoriano desde a década de 1940 como forma de alcançar a sua emancipação. Assim, destaca-se a luta histórica pela educação, proibida pelo sistema de 'haciendas' que prevaleceu na organização agrícola e oligárquica até poucas décadas atrás.

A formação de sindicatos agrícolas indígenas no país se dá a partir da década de 1920, vinculada, inicialmente, à lógica da classe social, tornando-se a base para a construção das futuras organizações indígenas. Até 1960, foram criados vários sindicatos e organizações indígenas no Equador. Entretanto, o movimento indígena equatoriano conseguiu resgatar e organizar as suas estruturas epistemológicas próprias, distanciando-se progressivamente da categoria de camponeses a partir da elaboração de um novo campo epistemológico para apoiar suas lutas políticas e sociais, ressaltando elementos como cultura e territorialidade na construção de conceitos como a interculturalidade e a plurinacionalidade. Estas se tornaram importantes categorias epistêmicas à medida que o movimento se torna um ator político cada vez mais relevante no país. Assim, destaca-se o trânsito da figura do camponês para o resgate da identidade indígena intensificada ao longo das últimas décadas (DÁVALOS, 2002).

Como resultado, as mudanças na percepção de assimilação e integração subordinadas ao Estado-nação geraram propostas de integração que passaram a exigir o reconhecimento da pluriculturalidade existente no país por meio das práticas de interculturalidade. Precisamente, é importante destacar as relações entre etnia e classe social, associadas às correlações de

dominação e subordinação existentes entre culturas, juntamente à distribuição desigual dos recursos como resultado do período colonial. A etnia está associada à diversidade, o que leva à busca pelo reconhecimento da diversidade e não da igualdade almejada no caso das classes sociais, ideia presente especialmente no pensamento marxista. Apesar das diferenças, é evidente as relações entre etnia e classe social (ALBÓ; BARRIOS SUVELZA, 2007).

Dessa forma, o movimento indígena equatoriano deixa progressivamente de depender da representação dos partidos de esquerda, construindo a sua própria representação política ao elaborar as suas próprias estratégias para alcançar suas demandas de autonomia. Essas propostas são de natureza anticapitalista e anticolonial que transcendem as demandas tradicionais dos setores camponês e proletário, destacando aspectos da autonomia cultural e da autodeterminação territorial e do pleno exercício de seus modos de vida.

Nesse sentido, há a criação do ECUARUNARI (Ecuador Runakunapak Rikcharimuy em Kichwa, que significa Movimento de Indígenas e Camponesinos do Equador, da nacionalidade Kichwa), em 1972, como uma organização da nacionalidade Kichwa da serra equatoriana, simbolizando o despertar desses povos. Em seguida, a realização do primeiro congresso regional de nacionalidades indígenas da Amazônia equatoriana levou à criação da CONFENAIE (Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazonia Equatoriana), em 1980, no contexto de aumento da colonização e do ingresso de transnacionais petrolíferas na região; posteriormente, ocorre a criação do CONAICE (Confederação de Nacionalidades e Povos Indígenas da Costa Equatoriana), reunindo as nacionalidades indígenas da costa equatoriana. Isso levou à construção da CONAIE (Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador), a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, em 1986, reunindo todas as organizações regionais no seu interior (LLASAG, 2017).

A fundação da CONAIE é um elemento importante na consolidação da proposta de construção do Estado plurinacional a partir dos anos 1980 que se torna uma demanda importante no fortalecimento progressivo da organização. É resultado do projeto de unidade das organizações regionais de camponeses e indígenas, englobando as suas demandas acumuladas ao longo da história colonial e republicana.

É precisamente a partir deste momento que o movimento indígena contribui com a introdução de outras concepções de terra e território que transcendem o espaço físico, ao considerá-lo como um espaço em que a vida é gerada e reproduzida em toda a sua integralidade, mas que foi intervindo e despojado pelo sistema colonial, processo que segue por meio dos mecanismos de colonialidade do poder, do ser e do saber presentes até a atualidade. Assim, o movimento indígena tem contribuído para a expansão do conceito de território, expandindo-o para englobar seus próprios sistemas de vida por meio do fortalecimento da comunidade e do resgate do pensamento próprio. O discurso é ampliado, gerando um novo sentido político aos levantamentos indígenas.

Assim, passou a questionar, com maior veemência, o modelo excludente e neocolonial do Estado-nação, juntamente com suas estruturas hierárquicas; o sistema de educação hegemônica; assim como o sistema capitalista e extrativista cada vez mais predatório da natureza, que

reproduz estruturas neocoloniais no âmbito internacional, clamando por direitos coletivos, territoriais, autonomia e autodeterminação. Por outro lado, propõe a valorização dos elementos próprios, fortalecendo as estruturas comunitárias, ocupando os levantamentos indígenas desde as comunidades, alcançando o âmbito nacional como uma das principais estratégias de ação política, especialmente a partir de 1990 (LLASAG, 2017).

Neste sentido, merece destaque o levantamento indígena de 1990, realizado pela CONAIE, buscando a legalização e a recuperação das terras diante da relutância do Estado em atender às demandas deste setor. Na verdade, esta foi a primeira revolta indígena de caráter nacional no Equador, introduzindo essa estratégia que passou a ser ocupada, a nível nacional, nas lutas do movimento indígena contra as propostas neoliberais dos governos de turno. Esses levantamentos seguem até a atualidade, como bem demonstrou o ocorrido no recente levantamento indígena de outubro de 2019, organizado pela CONAIE junto com outros setores sociais contra as propostas neoliberais do governo de Lenin Moreno.

As demandas pela construção da autonomia territorial estiveram presentes principalmente nos levantamentos indígenas de 1990, 1992 e 1994 ocorridos no país, reivindicando a construção do Estado plurinacional. De fato, destaca-se a legalização das terras amazônicas intensificada após a marcha da Amazônia em direção a Quito, em 1992. Nesta marcha, exigindo a concessão de territórios e o reconhecimento do Estado plurinacional, intensificam-se as demandas por autonomia na região amazônica, incluindo autonomia para decidir sobre a exploração dos recursos naturais existentes nos territórios dos povos e nacionalidades indígenas amazônicas (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Assim, a relevância do movimento indígena, que aumentou desde o levantamento indígena de 1990, culminou no projeto de construção do Estado plurinacional, posteriormente incorporado na Constituição de 2008, intensificando a sua atuação como ator político e epistêmico importante no país ao exercer influência na institucionalidade do Estado, ao mesmo tempo que busca fortalecer as suas bases comunitárias.

Contribuições do movimento indígena equatoriano para as discussões políticas e epistemológicas

Foram várias as tentativas de eliminar os saberes e as memórias dos povos ancestrais. No entanto, é importante destacar a resistência por meio de lutas políticas, sociais e a recuperação da memória histórica e dos sistemas de vida próprios dos povos e nacionalidades indígenas do Equador. Assim, destaca-se a grande capacidade de luta e resistência do movimento indígena, contribuindo para a elaboração de conceitos importantes que têm incidência nos debates políticos e epistêmicos, como a plurinacionalidade, a interculturalidade, o *sumak kawsay* e a natureza como sujeito de direitos, por exemplo, analisados a continuação.

Neste sentido, os últimos processos constitucionais realizados no Equador e na Bolívia estão associados às lógicas de luta dos movimentos sociais, especialmente do movimento indígena, mostrando a existência de outros paradigmas não eurocêntricos, junto a sua maior proeminência política. Desta maneira, destaca-se a plurinacionalidade que introduz novas

lógicas epistemológicas e políticas e a interculturalidade que visa à igualdade entre as culturas, buscando romper com as hierarquias e inferiorizações atribuídas às culturas dos povos e nacionalidades indígenas, além do *sumak kawsay* que propõe o resgate dos seus sistemas próprios de vida (SANTOS, 2010b).

A plurinacionalidade e a interculturalidade

A plurinacionalidade pode ser definida como o traço de identidades diferenciadas presentes no interior da nação, que passam a ser constitucionalmente reconhecidas; a interculturalidade pode ser considerada como um modo de conectar várias formas culturais, que transcendem as identidades e interesses dos grupos; e a autonomia como um fenômeno estatal no qual um espaço sociopolítico possui a capacidade de decidir sobre seus temas, estabelecidos pela constituição, vinculados a uma visão policêntrica de distribuição de poder (ALBÓ; BARRIOS SUVELZA, 2007).

Estão associadas às reivindicações históricas do movimento indígena, buscando o reconhecimento de sua diversidade cultural e sistemas de vida, sem a fragmentação do Estado, uma vez que a construção da plurinacionalidade proposta por esse setor foi inicialmente considerada uma ameaça à integralidade do Estado. Portanto, é um novo modelo de Estado que reconhece as demandas históricas desses coletivos, mantendo sua unidade (CRUZ RODRÍGUEZ; GUERRA URREGO, 2010).

Precisamente, a plurinacionalidade transforma a institucionalidade tradicional do moderno Estado-nação eurocêntrico, conferindo maior autonomia e direitos coletivos aos povos e nacionalidades indígenas sobre os seus territórios e os recursos naturais aí presentes. Assim, seria um modelo contemporâneo de organização política que surge desde a América Latina, reconhecendo a autonomia dos povos e as nacionalidades indígenas, o que contribui para o processo de emancipação desses grupos tradicionalmente excluídos dos espaços políticos por séculos na região, associados às suas lutas históricas (BERNAL-MEZA, 2016).

Assim, a proposta do movimento indígena reconhece a existência de outros conceitos fundamentais ligados à relevância étnica e cultural, integrando esses setores marginalizados; contribui para a modificação de conceitos tradicionais como a soberania; também articula outras concepções econômicas, políticas, sociais, culturais e epistemológicas. Assim, o Estado plurinacional amplia a concepção da nação, integrando os povos indígenas, ao mesmo tempo que lhes permite manterem as suas diversidades (ALBÓ; BARRIOS SUVELZA, 2007).

De tal forma que reconhece a diversidade de povos e culturas que compõem o Estado a partir de um novo desenho institucional que permita o pluralismo linguístico; o pluralismo jurídico, atribuindo direitos aos povos e nacionalidades para construir seus próprios sistemas jurídicos, apoiados por princípios, valores e práticas que não necessitam estar positivados; reconhece o pluralismo econômico baseado em modelos alternativos ao capitalismo hegemônico; destacam as relações dos seres humanos e da natureza, de corte comunitário, questionando o consumismo e o individualismo; propõe o combate à pobreza e à exclusão social por meio da redistribuição justa da riqueza e dos excedentes econômicos; e reconhece o pluralismo epistemológico, diversificando formas de pensamento que questionam o pensamento universal eurocêntrico.

Portanto, a construção do Estado plurinacional pode ser vista como uma perspectiva transformadora a partir das Epistemologias do Sul por estar associada à construção de projetos populares para transformar categorias tradicionais, como o Estado-nação, a partir das ações dos movimentos sociais. O seu caráter transformador foi moldado a partir do sujeito político e social de natureza coletiva, buscando a construção de novas hegemonias na região (SILVA JÚNIOR, 2014).

Da mesma forma, o movimento indígena propõe a interculturalidade para contrapor a dominação cultural e epistêmica eurocêntrica. Está ligada às disputas sobre a construção de conhecimentos e às relações de poder, enquanto a plurinacionalidade contribui para a problematização da construção epistemológica do Estado-nação moderno eurocêntrico.

Neste sentido, destaca-se a importância da interculturalidade proposta pela CONAIE, enfatizando a necessidade de recuperar seu próprio conhecimento como base para a construção do poder, um modelo de poder também próprio que transcende o nível comunitário, tornando-se, ao longo dos anos, um contrapoder frente ao Estado. Assim, a interculturalidade é um dos elementos centrais nos seus discursos, primeiro buscando acesso ao conhecimento e, posteriormente, questionando a forma da produção hegemônica e as relações de poder e dominação que têm sido mantidas, limitando o acesso ao conhecimento, mas sobretudo às formas que limitam o acesso ao conhecimento do mundo indígena. Destaca-se, portanto, o caráter político e social presente na construção da interculturalidade (DÁVALOS, 2002).

A materialização da interculturalidade está no reconhecimento do acesso à educação, mas não à educação normal e sim à educação intercultural bilíngue, buscando desconstruir os discursos teóricos e epistêmicos dominantes. De fato, destacam-se os discursos do movimento indígena que vão contra aos postulados dominantes da globalização neoliberal que busca a homogeneização das sociedades e das culturas.

O *sumak kawsay*, ‘buen vivir’ e tradução intercultural

O *sumak kawsay* pode ser considerado um sistema de vida no qual está destacada as formas de interconexão e interdependência entre todas as formas de vida existentes em um determinado território. Está associado ao modelo de desenvolvimento próprio de comunidades indígenas que não geram grandes impactos sobre a natureza, ao contrário do que ocorre no modelo de desenvolvimento sob lógicas capitalistas. Assim, visa fortalecer a economia de acordo com a realidade das próprias comunidades, levando em consideração a importância da interculturalidade (LLASAG, 2017).

Compreende a visão de mundo de diversos povos originários de *Abya Ayala*, ou seja, do que hoje é América Latina, incorporando os valores que compõem a existência individual e coletiva desses grupos, associados à vida em harmonia, especialmente em relação com o ambiente natural. Assim, ressalta a existência de realidades distintas do modelo hegemônico que predomina na civilização ocidental, o que possibilita avançar em direção ao pluriverso. Neste sentido, desde estes paradigmas, os seres humanos, bem como a natureza e os outros seres que a compõem, como animais, florestas, montanhas, rios, entre outros, são considerados

corpos dotados de razão, espírito, poder, intencionalidade e capacidade de agência (PUEBLO ORIGINARIO KICHWA DE SARAYAKU, 2009).

Estes conhecimentos e sistemas de vida foram e continuam a ser intervindos pelas diversas formas de colonialidades que existem, como a colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza. Além disso, foram objetos de construção de ausências na edificação do mundo singular realizada pela racionalidade moderna eurocêntrica. Assim, o surgimento do pluriverso se dá por meio de projetos políticos visíveis no Sul Global, de natureza contra-hegemônica, como alternativas para a transição civilizatória por meio de propostas que apontam a uma maior conexão dos seres humanos com a natureza, como é o caso das propostas do *sumak kawsay* (ESCOBAR, 2018).

Precisamente, é construído a partir do território, espaço onde a vida e o conhecimento são gerados e reproduzidos. Portanto, é evidente a importância dos conhecimentos também incorporados na educação intercultural bilingue, resgatando seus saberes próprios, bem como a organização política e social de caráter ancestral, e a existência da organização econômica própria, de base comunitária e solidária, para a construção do *sumak kawsay*. Está relacionado ao território limpo, livre de poluição, juntamente ao exercício da autonomia e da autodeterminação por parte dos povos e nacionalidades indígenas, o que compõe a construção da plurinacionalidade (GUALINGA, 2020).

Assim, é uma proposta que busca a construção de um horizonte emancipatório associando o passado, ao recuperar e integrar o conhecimento ancestral; o presente, ao buscar a satisfação das necessidades, de modo racional; e o futuro, ao preservar o ambiente natural para as gerações futuras. Desloca as bases hegemônicas, como a acumulação econômica infinita que se dá pela exploração dos recursos naturais, considerada como um elemento fundamental para o modelo da vida ocidental, razão pela qual defende a natureza e propõe outros sistemas de vida associados à maior harmonia com o mundo natural (SVAMPA, 2011).

Desta maneira, está relacionado com as propostas alternativas críveis ao modelo hegemônico que emergem dos movimentos sociais no século XXI, proposições que não partem do crescimento econômico, embora possam permiti-lo. Estão apoiadas nos princípios da reciprocidade, da complementaridade e da satisfação das necessidades básicas. Precisamente, ao se inspirarem nas visões de mundo e nas experiências dos povos originais de América Latina, distanciam-se das lógicas de consumo e dos padrões de vida e do acúmulo ocidental dominantes (MENESES; PEIXOTO, 2018).

Destaca-se que esse conceito foi incorporado à Constituição do país em 2008, associado ao longo processo histórico de lutas e demandas sociais, traduzido em 'buen vivir'. As discussões sobre esse conceito se intensificaram durante a segunda década do século XXI, destacando a importância das traduções das propostas construídas pelo setor indígena, influenciando o pensamento político latino-americano, como uma característica importante ligada ao resgate de suas próprias identidades culturais (BERNAL-MEZA, 2016).

Entretanto, cabe mencionar as tensões entre a concepção do *sumak kawsay*, o movimento indígena, a tradução para o 'buen vivir' e o projeto desenvolvimentista do governo de Rafael

Correa. Assim, observam-se as dificuldades de traduzir conceitos que não encontram correspondência exata em outras línguas, tornando seus significados mais amplos. É precisamente o que aconteceu com as traduções de *sumak kawsay* e *sumaq qamaña* para ‘buen vivir’, presente na Constituição do Equador, e ‘vivir bien’, presente na Constituição da Bolívia.

Por trás desses problemas de tradução também estão as disputas políticas sobre seus significados entre os diferentes atores e o movimento indígena, este último buscando destacar os laços com seus sistemas próprios de vida. Dessa forma, o *sumak kawsay* para o Estado, traduzido em ‘buen vivir’, está associado a uma concepção diferente do que é proposto pelos povos e nacionalidades indígenas do Equador, sendo redefinido para atender às necessidades de toda a sociedade, especialmente as materiais, mantendo o modelo de desenvolvimento do país associado à exploração da natureza (LLASAG, 2017). Dessa forma, os governos progressistas reduziram a importância da *sumak kawsay* à redistribuição dos benefícios do desenvolvimento, apoiados, predominantemente, em atividades extrativistas, mantendo suas diversas estruturas de colonialidade, opostas às propostas dos setores indígenas (SIMBAÑA, 2011).

Mesmo com a existência de alguns elementos em comum entre o movimento indígena e o governo de Rafael Correa – como as propostas para a realização da assembleia constituinte, a construção do Estado plurinacional e discursos contra o neoliberalismo e contra os acordos de livre comércio, por exemplo –, os principais conflitos estiveram associados ao campo epistemológico, como as diferenças entre as temporalidades; entre a concepção do tempo linear que destaca a ideia de progresso, que é distinta da concepção de tempo dos povos e nacionalidades indígenas; assim como a importância atribuída à natureza na concepção de desenvolvimento racionalista, que se difere dos sistemas de vida relacionais indígenas (SANTOS, 2010b).

Dessa forma, o ‘buen vivir’, cujo significado foi atribuído pela institucionalidade do Estado, apresenta lógicas epistemológicas e ontológicas distintas do *sumak kawsay* proposto pelo movimento indígena. Associado às práticas milenares, seu significado transcende a tradução para o ‘buen vivir’ que é a forma mais ocupada também nos debates acadêmicos, especialmente no campo da sociologia do desenvolvimento. Esses debates contribuem para ocultar os desenvolvimentos teóricos do conceito associados às práticas nas comunidades dos povos e das nacionalidades indígenas, de onde vêm essas propostas (LLASAG, 2017).

Assim, o *sumak kawsay* não é apenas uma teoria, já que está intrinsecamente associada à prática cotidiana das comunidades indígenas, construindo um sistema que corresponde a outro modelo, com lógicas e práticas diferentes das hegemônicas que podem ser resgatadas pelo mundo acadêmico por meio das Epistemologias do Sul, tornando visíveis os saberes e as realidades ocultadas pelo conhecimento científico hegemônico a partir das práticas cotidianas dos grupos sociais. Destaca a necessidade de ocupar a tradução intercultural presente na ecologia dos saberes como forma de construir alternativas à racionalidade moderna eurocêntrica sem alterar profundamente as bases epistemológicas originais dessas propostas.

Outras formas de conceber a natureza

Um dos elementos centrais que caracteriza a filosofia ocidental é a concepção do ser humano como um ser separado da natureza, considerando como civilizadas as sociedades que estão separadas e distantes da natureza. Dessa forma, a sua concepção hegemônica foi estruturada em contraste com os seres humanos e os civilizados, legitimando o seu controle ao ser considerada essencialmente como fonte de riquezas e lucros. Por outra parte, destaca-se a existência de outras concepções que concebem a sociedade e a natureza como um todo, como no caso dos povos indígenas, já que não consideram a natureza como um recurso, mas como a responsável pela existência da vida na sua dimensão integral (SIMBAÑA, 2011).

Nesse sentido, além de propor o *sumak kawsay* a partir de suas visões de mundo, o movimento indígena equatoriano propõe outros conceitos, como o *Kawsak sacha*, a selva viva que engloba todos os seres e elementos que existem dentro da selva, com capacidade de agência. Buscam o seu reconhecimento como categoria para promover a construção do *sumak kawsay* por meio de propostas que valorizam e respeitam os direitos da natureza como princípios fundamentais de todos os seres humanos (GUALINGA, 2020). Portanto, desde esta perspectiva, a vida humana não pode ocorrer separada da natureza, o que passa justamente por considerá-la como um sujeito que possui direitos e capacidades de ação política (SIMBAÑA, 2011).

Neste sentido, a concepção do *Kawsak sacha*, da selva viva, proveniente do Povo Originário de Sarayaku – da Amazônia equatoriana – propõe que a selva tem vida, assim como os seres humanos, destacando a interconexão entre todos os seres e a necessidade de preservar a natureza. Assim, está associada à ontologia política relacional; à reorientação ontológica não dualista baseada em outras formas de conceber o mundo. Está presente especialmente nas lutas dos povos e nacionalidades indígenas do Equador contra a atuação das empresas transnacionais extrativistas nos seus territórios (ESCOBAR, 2018).

Por isso, destaca-se o caráter da ancestralidade que inspira as lutas atuais do movimento indígena. Segundo essa perspectiva, a exploração do petróleo não é considerada uma ferramenta de desenvolvimento, pois não contribui para o bem-estar social ao gerar grandes impactos socioambientais negativos. Por essa razão, defendem um modelo de desenvolvimento com menor impacto no mundo natural.

Na verdade, é importante destacar as lutas pela construção da autonomia especialmente dos povos e nacionalidades indígenas amazônicos, levando em conta a existência de recursos naturais, como hidrocarbonetos e minerais, mas sobretudo a grande biodiversidade presente na região. Dessa forma, destaca-se a importância do fortalecimento das organizações indígenas nos ecossistemas e regiões-chave, como é justamente o caso da Amazônia, disputando o poder por meio da construção de projetos políticos, econômicos, sociais e epistemológicos com outros atores, inclusive com atores globais, como são as transnacionais que atuam na região.

Menciona-se, portanto, que os direitos da natureza foram reconhecidos e constitucionalizados no caso equatoriano, compreendendo a natureza de acordo com a visão de mundo indígena como o lugar em que a vida é produzida e realizada em toda sua integralidade (SANTOS, 2010b). Portanto, considera-se que o reconhecimento da natureza e da biodiversidade como

sujeitos de direitos abrem espaços para outros horizontes de desenvolvimento distintos do modelo neoliberal hegemônico e evidenciam mais uma vez a importância do movimento indígena equatoriano como um ator político e epistêmico relevante nas dinâmicas no país.

A modo de conclusão: Construindo a globalização contra-hegemônica

Consideram-se que os marcos epistemológicos, ontológicos e teóricos propostos, a partir do diálogo entre as Epistemologias do Sul, a ontologia política relacional e o pensamento decolonial latino-americano, e a revisão bibliográfica realizada, são essenciais para compreender e, sobretudo, ressaltar a importância do movimento indígena equatoriano como um ator político e epistêmico de grande relevância para as dinâmicas do país, cujos ideais podem incidir a nível regional.

As alternativas à globalização hegemônica neoliberal desenvolvidas pelos movimentos sociais oferecem alternativas ao capitalismo hegemônico, justamente a partir de outras bases epistêmicas. Estão precisamente associadas ao pensamento crítico e às lutas pela defesa dos territórios e formas de vida, a partir de movimentos sociais contra-hegemônicos, como é o caso do movimento indígena.

Neste sentido, ressaltam-se os seus discursos de construção da plurinacionalidade e da interculturalidade, que, desde a dimensão epistemológica e ontológica, são incompatíveis com o modelo de globalização hegemônica neoliberal, o que os leva a construir, desde distintos modos e níveis, a globalização contra-hegemônica, resgatando os seus sistemas próprios de vida; fortalecendo a geração de conhecimentos próprios; fortalecendo a comunidade desde o âmbito político por meio da democracia comunitária, e também desde o âmbito social e econômico a partir de propostas econômicas alternativas, associadas a outros princípios, como à solidariedade e à complementariedade, em maior harmonia com a natureza, construindo alternativas desde a economia popular.

De fato, predominam os discursos e ações contrários às propostas de avanço do neoliberalismo no país, participando na queda de alguns presidentes, além de conter o avanço destas propostas, o que foi nítido nos acontecimentos de outubro de 2019, em que a CONAIE e toda a sua estrutura, compreendendo as organizações de base, foi um ator imprescindível para aglutinar o descontento de diversos setores sociais, logrando impedir, ainda que temporalmente, a implementação das propostas neoliberais acordadas entre o governo de Lenin Moreno e o Fundo Monetário Internacional.

A soberania, um dos princípios essenciais na filosofia andina e amazônica, transcende a dimensão da soberania comunitária e a autonomia interna dos povos e nacionalidades indígenas do país, passando a integrar as ações que buscam defender a soberania do próprio Estado, rejeitando as formas de sujeição e domínio geradas pelos mecanismos de colonialidade do poder presentes também a nível internacional.

Apesar da introdução de algumas das suas propostas na Constituição de 2008, com a consequente construção formal do Estado plurinacional equatoriano, isso não significa a verdadeira emancipação dos povos e nacionalidades indígenas do país, senão que é um ponto

importante na continuidade das suas lutas históricas, agora buscando a implementação efetiva desses conceitos, transformados em direitos. Deste modo, ressalta-se a importância das ações políticas e das propostas epistêmicas deste setor que historicamente contribuem aos processos de descolonização nos mais diversos níveis, por meio das lutas e resistências políticas, sociais e epistemológicas.

Referências

- ALBÓ, Xavier; BARRIOS SUVELZA, Franz Xavier. Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías. La Paz: PNUD, 2007.
- BERNAL-MEZA, Raúl. La refundación del estado boliviano: Autonomías, regionalismo y representación internacional. *Ciclos En La Historia, La Economía y La Sociedad*, v. 47, n. 27, 2016.
- CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Redefiniendo la nación: Luchas indígenas y Estado plurinacional en Ecuador (1880-2008). *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. Esp., p. 01–24, 2012.
- CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin; GUERRA URREGO, Hugo. El tránsito hacia el Estado plurinacional en Bolivia y Ecuador. *Studia historica - Historia contemporánea*, v. 28, p. 97–124, 2010.
- DÁVALOS, Pablo. Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. In: MATO, Daniel (Org.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. [s.l.]: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002.
- ESCOBAR, Arturo. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2010.
- GUALINGA, José. *Voices from Amazon: Sarayaku, Amazon Basin, Ecuador*. [s.l.: s.n.], 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/voicesfortheplanet/videos/776474232871391/UzpfSTE2NDU4MjY0ODM6MTAyMTY1MTM5NTM1NTUxMDQ/>>. Acesso em: 20 maio 2020.
- LLASAG, Raúl. *Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas*. 2017. 134f. Tese (Doutorado em Poscolonialismo e Cidadania Global) - Universidad de Coímbra, Coimbra, 2017.
- MENESES, Maria Paula; PEIXOTO, Carolina. *Boaventura de Souza Santos: Na oficina do sociólogo artesão*. Aulas 2011-2016, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. [s.l.: s.n.], 2017.
- PUEBLO ORIGINARIO KICHWA DE SARAYAKU. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador - Caso No. 12.465. 2009. Disponível em: <<http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/sarayaku/esap.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- , 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur. Quito: Abya-Yala, 2010b.

SILVA JÚNIOR, Gladstone Leonel da. A constituição do Estado plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na América Latina. 2014. 350f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

SIMBAÑA, Floresmilo. El *sumak kawsay* como proyecto político. In: LANG, Miriam; GUDYNAS, Eduardo (Orgs.). Más allá del desarrollo. Quito: Abya Yala, 2011.

SVAMPA, Maristella. Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas? In: LANG, Miriam; GUDYNAS, Eduardo (Orgs.). Más allá del desarrollo. Quito: Abya Yala, 2011.

Enrique Dussel e o desvelamento dos mitos modernos: Europa, modernidade eurocêntrica, ciência moderna e direitos humanos em xeque

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é apresentar o modo com Enrique Dussel, autor vinculado ao pensamento decolonial, pode contribuir para a realização de uma reflexão sobre a ciência e os saberes modernos considerados como legítimos. Para isso, primeiramente, são apresentados e desvelados alguns mitos sobre a Europa, a modernidade, o conhecimento moderno e os direitos humanos. Em seguida, é abordada a relação entre o início da modernidade e a constituição do conhecimento moderno, ressitando o debate que inaugura a filosofia moderna. A partir disso, evidencia-se que o pensamento decolonial não nega a relevância do conhecimento eurocêntrico, mas propõe uma compreensão mais abrangente do que é conhecimento e exige que as distintas formas de saberes sejam compreendidas como interessadas e temporal-espacialmente determinadas.

Palavras-chave: Enrique Dussel; Giro-decolonial; Modernidade; Conhecimento moderno.

Enrique Dussel and the unveiling of modern myths: Europe, Eurocentric modernity, modern science and human rights in check

Abstract: The purpose of this article is to present the way in which decolonial thinking, more specifically Enrique Dussel, can contribute to the realization of a reflection on science and on modern knowledge considered to be legitimate. For that, first, some myths about Europe, modernity, modern knowledge and human rights are presented and unveiled. Then, the relationship between the beginning of modernity and the constitution of modern knowledge is addressed, re-situating the debate that inaugurates modern philosophy. From this, it is evident that decolonial thinking does not deny the relevance of Eurocentric knowledge, but proposes a more comprehensive understanding of what knowledge is and requires that the different forms of knowledge be understood as interested and temporally and spatially determined.

Keywords: Enrique Dussel; Giro-decolonial; Modernity; Modern knowledge

¹ Bacharel em direito pela UFLA. Mestre em Direito pela UFMG. Membro do Núcleo de Estudos Direito, Modernidade e Capitalismo (UFMG) e do Grupo de Pesquisa Trabalho e Capital (UFMG). E-mail: rayannkmassahud@gmail.com

Introdução

Enrique Dussel possui uma vasta obra voltada à reflexão crítica sobre o tempo presente e a sua complexidade. Para isso, o autor produziu uma arquitetura teórica em distintos níveis. Dentro desse quadro, algumas reflexões, conceitos e abordagens teóricas compõem as bases em que se ancora o pensamento decolonial (BRAGATO; CASTILHO, 2014; BELLO, 2015; PAZELLO, 2014; BERCLAZ, 2017).

Referida corrente crítica (BALESTRIN, 2013) que se organiza em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade (GOMES; MASSAHUD DE CARVALHO, 2020) exige que as perguntas e as respostas sejam apresentadas de outra forma, “localizados na periferia mundial a partir de um ‘giro decolonizador’” (DUSSEL, 2009, p. 13). Exige uma nova forma de pensar que não esteja limitada ao eurocentrismo (DUSSEL, 2009), pois a narrativa moderna intraeuropeia, imposta ao restante do mundo, produziu um efeito triplo (DUSSEL, 2012a).

Em primeiro lugar, a “Europa (e sua origem grega) foi construída ideologicamente como o fim e o centro da história universal”. Segundo, há a desvalorização de todos os povos que se encontram a leste da Europa. Por fim, em terceiro lugar, levou a um “colonialismo epistemológico, militar, político e econômico” que afetava inferiorizando a parte Sul da Europa, bem como o Sul do mundo (DUSSEL, 2012a, p. 09-10).

Essa compreensão eurocêntrica, no entanto, não está restrita às ciências sociais produzidas no Norte: ela está também presente nas academias latino-americanas, africanas e asiáticas. São esses elementos que tornam necessária a realização de uma crítica “que começa com um ‘giro descolonizador’”. A ‘colonialidade do poder’ indicada por Aníbal Quijano se transforma em um horizonte de interpretação da realidade da qual a ciência crítica social latino-americana deve a partir de agora dar conta” (DUSSEL, 2012a, p. 09-10).

Assim, a partir do giro decolonial, torna-se possível a realização de novas perguntas e novas respostas (DUSSEL, 2012a), bem como a produção de uma “ciência social” que não esteja limitada à modernidade eurocêntrica, que seja capaz de articular a realidade do Sul e, mais especificamente, latino-americana, tornando possível apresentar “novos aspectos” do conhecimento que até então estavam ocultos do debate teórico-acadêmico e ausentes das agendas de pesquisa do Norte. Isso somente é possível a partir de uma nova forma de “pensamento filosófico”, a partir de um “outro *locus*, em outro ‘lugar epistemológico’ de enunciação e produção de conhecimento” (DUSSEL, 2012a, p. 11), que esteja além da limitada modernidade eurocêntrica.

Cabe ressaltar que o eurocentrismo vai além do “lugar de onde se pensa”, estando relacionado, em verdade, com a pretensão de colocar a “perspectiva europeia como a interpretação universal, válida para todos os lugares hermenêuticos” (DUSSEL, 2009, p. 13).

Sendo assim, duas contribuições parecem centrais para a realização dessa forma de “pensamento filosófico”. A primeira é a oposição à compreensão hegemônica da constituição da modernidade como um fenômeno interno à Europa, que ignora e invisibiliza uma série de formas de vida, de culturas, de memórias e de conhecimentos que coexistem com as

europeias. Como desdobramento, busca a sedimentação de uma compreensão distinta sobre a modernidade, ressitando o seu início na experiência colonial na América, assumindo como central não apenas as suas benesses, mas também o seu aspecto violento. Isto é, propõe “[...] reconstruir criticamente o processo da Modernidade desde sua origem em 1492, devido à sua abertura ao Atlântico” (DUSSEL, 2012a, p. 10-11).

Fortemente ligada à primeira, a segunda se assenta na denúncia do papel que as teorias e a produção de conhecimento europeias tiveram para fundamentar e legitimar a referida conquista colonial. Além disso, realiza também uma crítica ao modo com que a América Latina é apresentada como atrasada e inferior e, por isso, sem condições de produzir uma filosofia e teoria próprias. Condenada, nesse sentido, a importar as reflexões e análises produzidas no Norte (DUSSEL, 2012b).

Essas contribuições constituem os núdulos centrais de uma trama vocacionada à realização de uma crítica à modernidade. Todavia, ela não está limitada a um único aspecto, em verdade.

Essa crítica à modernidade deve abranger desde a economia (dando conta do domínio imperial e nacional do capitalismo, em seu nível industrial, comercial, mas hoje predominantemente financeiro), a política (colonialista), a cultura (esse eurocentrismo também epistemológico), história (o horizonte de todos os horizontais que situa os povos não-europeus como povos sem história), a legalidade (acreditando que os direitos europeus são universais, isto é, que o *ius gentium europeum* como denomina C. Shimitt é o inteiro *nomos* da terra, definitivamente fetichizado na *Filosofia do direito* de Hegel), e muitos outros aspectos (DUSSEL, 2012a, p. 10-11).

A partir dessas contribuições, então, é possível caminhar no desvelamento do que foi encoberto pela narrativa moderna hegemônica e caminhar em direção a uma compreensão mais adequada sobre a complexidade da sociedade moderna, entendida não mais como homogênea, mas como aberta, plural e complexa.

Por fim, antes de encerrar essas considerações iniciais, é preciso mencionar que o objetivo do presente artigo é apresentar sistematicamente as contribuições de Enrique Dussel para o desvelamento dos mitos modernos sobre a própria modernidade e sobre o conhecimento moderno. Dessa forma, justifica-se o fato de as referências bibliográficas utilizadas resumirem-se, quase em sua totalidade, aos seus próprios textos. Sendo assim, a metodologia utilizada é a revisão de literatura.

Ressituando a Europa e a Modernidade à luz do pensamento decolonial

Para a realização da crítica à modernidade, é necessário, pois, primeiramente, ressituar seu momento inaugural, bem como denunciar a violência que marca a sua origem. Para isso, é necessária a apresentação e o desvelamento de dois mitos em relação à Europa que estão umbilicalmente conectados: o primeiro, a linha que liga a história da humanidade desde a Grécia antiga até culminar na Europa moderna, como sendo o desenrolar de um mesmo movimento. O segundo mito a ser enfrentado é a construção da modernidade como um fenômeno internamente europeu que se expandiu para o restante do globo, isto é, a compreensão de

que a sociedade europeia é mais moderna, civilizada e superior. Esses dois mitos em conjunto constroem a falsa narrativa que apresenta a Europa como o fim e o centro da história da humanidade (DUSSEL, 2012a, p. 09-10).

Essa narrativa contada pela própria Europa de que ela sempre foi a sociedade mais desenvolvida não se sustenta à luz de uma investigação e de uma análise sobre a posição que esse território ocupava durante a antiguidade. Nesse período, o que virá a ser a Europa moderna não eram as sociedades e as culturas mais desenvolvidas. Em verdade, Estas eram localizadas fora do continente europeu, mais especificamente na Ásia e na África — fato que era reconhecido pelo próprio povo grego (DUSSEL, 2000).

Para além disso, a ideia de que há uma linha de progressão ao longo do tempo que conecta à Grécia antiga a Europa moderna também não se sustenta. Nesse sentido, o território que é compreendido como sendo a Europa moderna não é o mesmo da Grécia antiga: aquela região está situada ao norte desta. O que virá a ser, então, a Europa moderna, na antiguidade, nada mais era do que uma região bárbara e pouco desenvolvida (DUSSEL, 2000). Ademais, não há uma ligação cultural direta entre a Grécia antiga e a Europa moderna. Na realidade, a sua maior influência foi a do mundo “latino-romano ocidental cristianizado” (DUSSEL, 2000, p. 43).

Ainda, devido à localização territorial, a Europa não poderia ser o centro de nada. Naquele momento, a organização geopolítica impedia que os povos europeus fossem o centro de qualquer coisa, pois estavam localizados exatamente no lugar onde terminava o comércio do Oriente: estavam no “limite ocidental do mercado euro-afro-asiático” (DUSSEL, 2000, p. 44)

Sendo assim, o que em regra é compreendido como Europa não se trata, em verdade, do centro do mundo e da história da humanidade, mas, ao contrário, naquele momento, era apenas uma cultura periférica (DUSSEL, 2000).

Ademais, a própria ideia de uma história mundial não se sustenta: naquele momento, não havia uma única história da humanidade. Existiam apenas histórias de impérios sobrepostas (DUSSEL, 2000). Só houve história mundial a partir de 1492, com a invasão das Américas e a conseqüente criação de um sistema-mundo (DUSSEL, 2000).

Então, contesta-se a concepção tradicional e hegemônica que considera a civilização grega como sendo o início da cultura e da sociedade europeias, bem como a compreensão da Grécia como sendo a sociedade e a cultura que sempre foi o centro da história mundial (DUSSEL, 2000).

Portanto, desvela-se o primeiro mito: não houve um caminho direto percorrido ao longo da história da humanidade que liga a Grécia antiga à Europa moderna. Isso é uma invenção datada do final do século XVIII (DUSSEL, 2000). Ela teve um papel fundamental na tentativa de justificar a violência colonial, a partir de um conto modernizador em que cabia à Europa civilizada levar a modernidade e o progresso para o mundo bárbaro (DUSSEL, 1993).

O segundo mito a ser enfrentado pode ser apresentado como: a narrativa tradicional da modernidade como constituída internamente à Europa. Isto é, o processo por meio do qual a humanidade teria passado de um estado de imaturidade para um estado de maior desenvolvimento humano mediante a utilização da razão dentro do continente europeu (DUSSEL, 2000).

Para essa concepção de modernidade, alguns dos momentos históricos que expressam esse processo de transformação seriam: a Revolução Francesa, o Renascimento Italiano, a Reforma Protestante. Ou seja, fenômenos e experiências sociais exclusivamente europeus são utilizados como lentes para analisar, compreender e explicar o início da modernidade (DUSSEL, 2000).

Para além de limitar o seu início às experiências sociais europeias, quando essa concepção de modernidade já está desenvolvida, ela deixa de estar restrita à Europa e passa a ser imposta ao restante do mundo como um projeto a ser seguido (DUSSEL, 2000). Desse modo, enquanto em um primeiro momento a modernidade foi apresentada como um fenômeno intraeuropeu, no segundo momento ela foi utilizada como um modelo de desenvolvimento e como um parâmetro de civilização para toda a humanidade.

Para E. Dussel, a supracitada descrição da modernidade é uma descrição de como determinada parcela da humanidade — os povos europeus, no caso — compreendem o próprio tempo e sua centralidade nele. Entretanto, ela não é capaz de explicar mais profunda e suficientemente o modo como esses processos emergiram. Será que esses momentos históricos como a Revolução Francesa e a Revolução Industrial surgiram do nada ou são a expressão do desenvolvimento histórico de momentos anteriores? Por que esses fenômenos, que expressam o início da modernidade, estavam concentrados na Europa, se ela não foi desde sempre a sociedade e a cultura humana mais desenvolvida?

Devido a esse aparente déficit explicativo em relação ao momento inaugural da modernidade, E. Dussel abandona essa análise restrita e limitada a uma única localidade, esse conto “eurocêntrico, provinciano e regional” (DUSSEL, 2000, p. 45), que foi produzido na Europa e reproduzido ao longo do tempo em todo o mundo.

Assim, em oposição a essa compreensão tradicional da modernidade, buscando uma análise que consiga explicar a origem e a constituição desse período histórico, ele defende a tese de que é necessário ressituar seu início em um momento anterior. Essa alteração não é arbitrária: ela se justifica porque o que, em regra, é tratado como moderno — a acumulação de riquezas, a liberdade de contratar, a propriedade privada, por exemplo — “[...] são efeito e não ponto de partida” da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 46). Ou seja, essa suposta centralidade da Europa é na verdade o resultado de mais de um século experiências de modernidade (DUSSEL, 2000).

Assim, desloca-se espacial e temporalmente o início da modernidade da Europa no século XVII e XVIII para a América no final do século XV: ela surge no final do referido século com o domínio do Atlântico, devido às “descobertas” de Portugal e da Espanha (DUSSEL, 2000). Isto é, o início da modernidade deve ser reinterpretado, pois ele está umbilicalmente relacionado à abertura e ao domínio do Atlântico por parte da Europa periférica, que se encontrava “sitiada” (DUSSEL, 2007, p. 09).

O referido domínio do Atlântico é decorrente, então, da situação em que a Europa se encontrava. Até o final do século XV, a Europa estava sitiada “pelos muros do Império Otomano. Os muçulmanos estavam presentes em Viena até o século XVII. A Europa latino-germânica era uma região ‘periférica e subdesenvolvida’ estava limitada pelo ‘mundo Islâmico’”

(DUSSEL, 2012b, p. 15-16). Essa condição de isolamento na qual a Europa se encontrava foi resolvida quando Portugal e Espanha, por meio de invenções chinesas como a bússola, “descobriram” o “Novo mundo” e, conseqüentemente, deslocaram as rotas comerciais para o Atlântico (DUSSEL, 2012b).

Sendo assim, diferentemente da narrativa consolidada que apresenta a América como atrasada em relação à Europa, carente de alcançar um maior grau de civilização e tornar-se moderna, a América Latina tornou-se moderna antes da Inglaterra, da França, da Holanda e dos Estados Unidos. Ela foi colocada na modernidade, ou melhor, ela constitui a modernidade enquanto sua “‘outra face’ dominada, explorada e encoberta” (DUSSEL, 2000, p. 48).

A invasão das Américas e sua conquista, processo que inaugurou a modernidade, foi realizado, em um primeiro momento, como um “processo militar” marcado pela força e pela violência. Em um segundo momento, a dominação e a conquista também se tornaram simbólicas (DUSSEL, 1993).

Nesse quadro, aqueles e aquelas diferentes dos europeus e dos colonizadores, o “Outro”, foram incorporados à totalidade, mas de forma limitada, apenas como sendo “instrumento”, “como oprimido, [...] como escravo” (DUSSEL, 1993, p. 44). Ou seja, essa incorporação dos sujeitos colonizados ocorreu apenas nos limites e nas condições que permitiram uma diferenciação hierarquizante entre os sujeitos, possibilitando, assim, a dominação e a exploração deles e delas.

Para justificar essa violência, seja ela militar ou simbólica, os colonizadores elaboram o mito civilizador fundado na sua bondade, e buscaram legitimidade por meio do cristianismo, da racionalidade humana e dos direitos humanos universais. No processo de colonização, então, em nome de um deus, da razão dita moderna e dos direitos humanos, os e as indígenas tiveram seus direitos próprios, sua civilização e sua cultura negados (DUSSEL, 1993, p. 58).

A narrativa do mito civilizador, acima mencionado, ampara-se em uma aparência de necessidade dos povos colonizados, que seriam beneficiados por meio das ações de dominação realizadas, haja vista que cabia à Europa, enquanto civilizada e herdeira da história da humanidade, levar o desenvolvimento aos povos primitivos e bárbaros. Assim, o único caminho possível para estes era a sujeição à lógica modernizadora e o aceite em trilhar o caminho imposto pela Europa para alcançar a dita modernidade (DUSSEL, 2000).

O trágico da constituição de um sistema-mundo econômico capitalista é que o mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos que podem ser explorados, de segunda categoria (antropológica, ontológica e ético-política [...]). Eram sub-humanos aos quais a civilização europeia lhes concedia alguma humanidade ao mesmo tempo em que os dominava. A colonização era interpretada desde a Europa como um dom: o dom da humanização. Esta ideologia, junto com todas as ideologias modernas, reinou até o presente (DUSSEL, 2012a, p. 17).

Dessa forma, a dominação foi apresentada como um processo de “emancipação” que levaria o “bem” para os povos bárbaros que precisavam ser humanizados e civilizados. Nessa história contada, o Outro é sempre o culpado pela sua própria condição de vítima. O sujeito colonizador, por sua vez, é apresentado como o inocente, que não pode fazer nada a não ser realizar esse sacrifício necessário — da colonização, da dominação e da exploração colonial — em prol do desenvolvimento da humanidade (DUSSEL, 1993).

Nessa narrativa ocorre nitidamente uma inversão: a vítima inocente se torna culpada por não ter saído da barbárie sozinha. Enquanto os culpados pela violência são tratados como heróis (DUSSEL, 1993), em nenhum momento assumindo a culpa pelos assassinatos, pela expropriação e pelos abusos cometidos.

Portanto, é necessário romper com essa compreensão tradicional e hegemônica da modernidade, compreendida como o período de transição para um momento de maior desenvolvimento humano, por meio do exercício de uma razão que compreende o “descobrimento” da América como um momento de inclusão dos “ameríndios” na história mundial (DUSSEL, 1993, p. 153).

O que é indispensável é assumir que a modernidade foi inaugurada a partir de um processo irracional e violento de colonização. Na verdade, o “descobrimento” do Novo mundo é o “encobrimento” de uma “invasão genocida” (DUSSEL, 1993, p. 95). Por isso, é preciso ir além da história do mito modernizador para revelar o que permanece encoberto: a modernidade carrega consigo um processo de opressão, de expropriação, de pilhagem, de exploração e de homicídios (DUSSEL, 1993).

A outra face do mito civilizador fez e continua fazendo vítimas na periferia colonial. São eles e elas: “o indígena sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas [...]” (DUSSEL, 2000, p. 48-49), eles e elas sofreram e ainda sofrem devido a esse processo irracional da violência colonial, em face de uma suposta necessidade de modernização, de um suposto uso da razão que, simultaneamente, sustenta e é sustentado pela ideia de modernidade (DUSSEL, 2000).

Como conclusão, o momento inaugural da modernidade seria a experiência colonial na América iniciada em 1492 (DUSSEL, 2000). “A partir desse momento, quatro fenômenos se constituíram de modo imbricado e simultâneo: a) o mundo metropolitano [...] b) estruturas coloniais, que permitem, c) a acumulação de valor da periferia [...], o nascimento propriamente dito do capitalismo, que, como fenômeno civilizacional e cultural, d) chamamos Modernidade. A data a ser retida é 1492 [...] a origem desses fenômenos simultâneos na ‘abertura’ do Atlântico Norte [...]” (DUSSEL, 2007, p. 11).

Aqui fica claro como o mito civilizador contribuiu de modo decisivo para o ocultamento do momento inaugural da modernidade. A constituição da periferia do sistema-mundo ocorreu simultaneamente ao nascimento do mundo metropolitano, pois toda periferia necessita de um centro. Nesse cenário, a América Latina foi tornada a primeira periferia moderna (DUSSEL, 1993).

Cabe ressaltar, todavia, que, apesar de a Europa ter se constituído juntamente com a modernidade, ela não ocupou o lugar de centro desde a sua formação, ou seja, ao longo de todos os últimos 500 anos. Em verdade, a hegemonia dentro do sistema-mundo permaneceu em disputa nos primeiros séculos, e a Europa somente passou a ocupar essa posição de modo sedimentado nos últimos 200 anos com a Revolução Industrial (DUSSEL, 2001)²

Dessa forma, ao ressituar o início da modernidade e, assim, desvelar os mitos em torno dos quais ela é tradicionalmente narrada, torna-se possível questionar o suposto atraso e ausência de modernidade na periferia do sistema-mundo. As especificidades presentes nessas localidades não podem ser analisadas e compreendidas de modo isolado e deslocado, mas devem ser historicizadas e localizadas dentro da estrutura de um sistema-mundo moderno e capitalista (DUSSEL, 1993).

Assim, a condição periférica e as suas mazelas nada mais são do que as consequências do modo como a modernidade se constituiu e se consolidou. Isto é, não sempre foram a ausência de modernidade, mas exatamente a sua expressão. Ao mesmo tempo, são as condições de possibilidade do próprio desenvolvimento da Europa e da modernidade: a América Latina tornou-se um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica para que a Europa se tornasse político-economicamente desenvolvida (DUSSEL, 1993).

A constituição da Europa como centro do mundo, legitimada pelo referido mito civilizador, tem como desdobramento a constituição do restante do mundo e das outras culturas como periféricas dentro dessa história mundial (DUSSEL, 2000). Essas sociedades têm suas especificidades negadas, enquanto são forçadas a passar por um processo de “modernização” que, supostamente, tem por objetivo alçá-las ao mesmo estágio de desenvolvimento europeu (DUSSEL, 1993).

Para uma crítica à racionalidade e à filosofia modernas

Apesar da crítica à compreensão da modernidade como um fenômeno internamente europeu, fundada em uma suposta ideia de racionalidade que permitiria à humanidade avançar para um outro estágio de desenvolvimento humano, não há em E. Dussel uma negação da racionalidade moderna como um todo, afastando-se, assim, dos estudos pós-modernos. O objetivo não é rejeitar a razão em si, mas transcendê-la: ir além da limitada racionalidade europeia que segue uma lógica desenvolvimentista e de progresso (DUSSEL, 2000).

Dessa forma, a crítica à racionalidade moderna não é uma crítica à razão enquanto tal; da mesma forma, não é a “defesa da razão pela razão mesma” (DUSSEL, 2017). Em verdade, “[...] a crítica da razão moderna se faz em nome de uma racionalidade diferencial (a razão exercida pelos movimentos feministas, ecologistas, culturais e étnicos, da classe trabalhadora, das nações periféricas, etc.) e universal (como a razão prático-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). A afirmação e emancipação da diferença, e diferença na universalidade” (DUSSEL, 2017, p. 3247-3248).

² “Em todas as minhas obras anteriores a ‘centralidade’ europeia no Sistema-mundo seguindo I. Wallerstein tinha 500 anos. No capítulo XX graças a A. G. Frank- corrijo este juízo: a hegemonia da Europa no Sistema-mundo tem somente 200 anos” (DUSSEL, 2001, p. 13).

Para além da defesa ou da crítica total à racionalidade, é necessário, em um primeiro momento, evidenciar que há uma relação umbilical entre a modernidade e a racionalidade moderna, expressa na formação de uma filosofia moderna. Concomitantemente à constituição da modernidade e ao desenvolvimento do capitalismo, ocorreu o nascimento da filosofia moderna com sua pretensão de universalidade (DUSSEL, 2015).

Isto é, a filosofia moderna, desde a sua formação, tem a aspiração de ser a única expressão da razão, atribuindo a todas as outras filosofias regionais — a chinesa, a árabe e a latino-americana, por exemplo — o caráter de atraso. Por isso, elas foram desacreditadas e compreendidas como não sendo expressão da racionalidade humana (DUSSEL, 2015).

Sendo assim, para a concepção eurocêntrica e hegemônica — da mesma forma que a própria modernidade —, a “autêntica filosofia” moderna teve início na Europa, mas ela somente foi instituída no século XVII, com René Descartes (DUSSEL, 2010). Nessa lente, o que determinou o início da filosofia moderna foi uma alteração no modo de analisar e entender o mundo, passando a estar centrada no sujeito humano, estando a possibilidade de compreendê-lo vinculada exatamente à racionalidade presente e definidora da humanidade (DUSSEL, 2010). A razão, então, é entendida como o traço específico que caracteriza o que é humano, o que torna a humanidade humanidade.

A partir de R. Descartes, o uso da razão vai ser pensado em um sentido ontológico, a partir de um sujeito isolado que pensa e conhece o mundo (DUSSEL, 2010). Desse momento em diante, passou a estar disponível “[...] o modo protótipo do uso da razão. Descobriria, assim, um *novo paradigma filosófico* que, ainda que conhecido na filosofia anterior, nunca tinha sido usado num tal sentido ontológico redutivo. A metafísica do *ego* individual moderno, o *paradigma da consciência solipsista* (diria Karl-Otto Apel), iniciava a sua longa história” (DUSSEL, 2010, p. 293, grifos do autor).

Assim, a característica dessa filosofia moderna centralizada no sujeito é uma separação radical entre corpo e alma, entre razão e corporeidade, entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido: “O seu futuro ego cogito iria constituir um cogitatum que, entre outros entes à sua disposição, situaria a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis, dos índios na encomienda, da mita ou da fazenda latino-americana, ou dos escravos africanos na “casa grande” das plantações do Brasil, do Caribe ou da Nova Inglaterra. Às costas da modernidade iria tirar-se para sempre aos sujeitos coloniais o seu ‘ser humano’, até hoje” (DUSSEL, 2010, p. 331).

A partir dessa separação entre corpo e alma proposta por R. Descartes, que marcaria o início da filosofia moderna na compreensão hegemônica, a filosofia – e como consequência a própria razão humana – passou a ocupar um papel central para legitimar a dominação e a exploração que ocorreram nas antigas colônias. Logo, essa cisão possibilitou a qualificação dos corpos como meras mercadorias, bem como a sua exploração por um determinado preço (DUSSEL, 2010).

Esse seria o verdadeiro fundamento moderno para dominar e explorar os povos colonizados, bem como as mulheres, os negros e as negras, os indígenas e as indígenas (DUSSEL, 2010). Na modernidade, a violência e a exploração colonial foram acompanhadas de uma justificação filosófica desses atos, que assumiu diferentes roupagens, como:

antropológica (o ser humano europeu era superior ao do Sul, como na interpretação de Ginés de Sepúlveda, em sua releitura de Aristóteles, no século XVI, ou de I. Kant, no século XVIII, como fundamentação nos climas da Terra), histórica (a Europa era “o centro e o fim da história universal”, por exemplo, em Hegel), ética (inclusão dos povos americanos, africanos e asiáticos na cultura europeia pela imposição de uma visão de ética não convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal e não meramente particular como nas cultura do Sul), etc. e que comprovava a legitimidade do colonialismo (DUSSEL, 2012b, p. 19).

Isso se realiza na medida em que ela, a filosofia moderna, ancora-se no mito de que os povos europeus são mais avançados — mais próximos da razão e, então, mais humanos — e, por isso, devem levar a civilização aos povos atrasados — mais próximos da corporeidade e da natureza. Esse é o argumento da filosofia moderna que não aparece aos olhos de modo imediato (DUSSEL, 2010).

Apesar de ter sido sistematizado por R. Descartes, esse argumento já estava presente alguns séculos antes, mais especificamente desde século XVI, durante todo o processo de colonização das Américas (DUSSEL, 2010). Evidenciando, assim, a complexidade da relação entre a dominação, a exploração e a filosofia.

Cabe ressaltar, todavia, que, mesmo que a concepção hegemônica entenda que a filosofia moderna começa na Europa com R. Descartes — desconsiderando tudo o que foi produzido fora da suposta linha que liga a Grécia Antiga à Europa moderna —, a sua tese do “*ego cogito*” não paira no ar. Ela é, antes, o resultado de momentos reflexivos anteriores (DUSSEL, 2010).

Assim, é necessário resgatar que o suposto momento inaugural da filosofia moderna sofreu influência do teórico norte-africano Santo Agostinho — mesmo que R. Descartes não assuma isso textualmente (DUSSEL, 2010, p. 291), bem como o fato de R. Descartes ter estudado “a parte dura da filosofia, a Lógica, a *Dialética*” a partir da “obra de um filósofo mexicano” (DUSSEL, 2010, p. 288), Antonio Rubio. Ou seja, ainda que se assumisse a concepção hegemônica, seria necessário reconhecer que a filosofia moderna nasce da influência direta do que ela nega e produz como hierarquicamente inferior, o pensamento de autores situados na periferia.

Desse modo, em oposição à compreensão hegemônica, o que inaugura o debate da filosofia moderna não é R. Descartes com a separação entre sujeito e objeto, entre corpo e razão (DUSSEL, 2010). Isso serviu, como visto, apenas para legitimar a dominação, a exploração e a violência colonial.

Assim, ao deslocar geopoliticamente e temporalmente o início da modernidade para a experiência colonial na América — dos séculos XVII e XVIII para os XV e XVI — há também uma alteração filosófica e paradigmática (DUSSEL, 2010). Essa alteração possibilita

questionar a filosofia e a teoria eurocêntricas, bem como ressituar o lugar da América Latina na história da filosofia mundial: essa região passa a ser entendida como também parte integrante e produtora da filosofia moderna.

Portanto, no “ano de 1637 do *Le Discours de la Méthode*, publicado nos Países Baixos, [...] não seria a origem da modernidade mas, sim, o seu segundo momento. O paradigma solipsista da consciência, do *ego cogito*, inaugura o seu desenvolvimento esmagador, desbastador, durante a modernidade européia posterior e chegará, já bastante alterado, até Hume, Kant, Hegel, Sartre ou Paul Ricoeur” (DUSSEL, 2010, p. 331).

Sendo assim, em verdade, o primeiro debate filosófico moderno tem como centro a pergunta: “Que direito tem a Europa de dominar colonialmente as Índias [Ocidentais?]” (DUSSEL, 2010, p. 308-309). Ele foi travado pela primeira vez em 1550 entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas (DUSSEL, 2010, p. 308-309).

Em meados do século XV, Ginés de Sepúlveda buscava analisar o status ontológico dos e das indígenas que eram considerados por ele como bárbaros. Devido a essa condição, os indígenas deveriam se sujeitar às raças superiores, mais humanas e mais avançadas, para que conseguissem sair daquele estágio de inferioridade (DUSSEL, 2010).

Dessa forma, cabia aos europeus levar maior grau de civilização aos povos menos desenvolvidos, mesmo que fosse necessária a utilização da força e da violência. Isso configurava uma guerra justa, pois cabia aos mais avançados levar a civilização a todas e a todos. Isto é, justificava-se a experiência colonial como uma guerra justa, em que os dominados eram sujeitados e as dominadas sujeitadas à dominação e à exploração para que pudessem se tornar mais humanos (DUSSEL, 2010), bem como se fundamentava o controle da Europa sobre esses territórios. Esse processo violento marcado pelo fogo e pelo sangue é, ainda hoje, comumente narrado como a missão civilizadora que possibilita a emancipação dos e das indígenas da barbárie (DUSSEL, 2010).

O problema do argumento de G. Sepúlveda é que ele é “tautológico”, uma vez que parte da suposta superioridade de uma cultura é que, a partir dela, considera-se todas as outras culturas como inferiores. Assim, declara-se não humano tudo o que difere da dita cultura superior (DUSSEL, 2010).

É necessário, assim, resgatar B. de las Casas, o primeiro crítico da modernidade (1484-1566), que denunciava apenas duas décadas depois de sua inauguração a face violenta da modernidade e as mazelas geradas pelo processo “civilizador moderno” (DUSSEL, 2010).

O autor refuta o argumento de uma guerra justa e da legitimidade da dominação a partir de três questões centrais. Primeiramente, nega a pressuposição de G. Sepúlveda de uma superioridade da cultura da Europa em face das outras (DUSSEL, 2010). Com isso, para B. de las Casas, a dominação colonial moderna não pode ser entendida como sendo justa (DUSSEL, 2010).

Em segundo lugar, enfrenta a pressuposição de que os indígenas são bárbaros por não seguirem as mesmas crenças dos europeus e, por isso, seria preciso levar a civilização a eles e a elas, mesmo que por meio da violência. Para B. de las Casas, os povos indígenas, assim como todas as diferentes culturas, devem ser compreendidos à luz de uma pretensão universal de verdade. Ou seja, enquanto não se provar que esses povos estão equivocados nos seus costumes e crenças, não faz sentido falar em uma guerra justa, tendo em vista que eles e elas acreditam estar agindo de modo correto. Assim, até que se demonstre o equívoco deles e delas, são os e as indígenas que têm o direito a conduzir uma guerra justa contra os europeus (DUSSEL, 2010).

Por fim, a dominação colonial também não é legítima, pois se o povo é “a sede do poder”, a legitimidade das decisões políticas se assenta “no prévio consenso do povo”. Dessa forma, o “governador” somente pode ser aquele que o próprio povo, a comunidade, eleger. Portanto, como não houve consenso entre os e as indígenas na escolha de um governador europeu, situado em uma outra territorialidade, essa conquista é ilegítima (DUSSEL, 2010).

Contudo, apesar da questão da legitimidade da dominação colonial ser a fundante da filosofia moderna, ela desapareceu no debate filosófico posterior. A filosofia compreendida hegemonicamente como moderna aceita a dominação colonial, tendo parado de questionar os fundamentos éticos e políticos do processo de expansão da Europa, não enfrentando, assim, o modo com que esse processo foi realizado — isto é, por meio da exploração e da dominação dos povos e dos territórios do Sul (DUSSEL, 2010).

É nesse contexto, da não reflexão no campo filosófico acerca da legitimidade da dominação colonial, que o debate acerca dos direitos humanos ganha centralidade, haja vista que, irrefletidamente, assume-se que há, dentro da humanidade, seres mais próximos da razão do que outros — mais humanos, pois. Isso se cristaliza na constituição e na afirmação de direitos humanos não para toda a humanidade, mas apenas para uma parcela.

Dessa forma, a dominação política exercida pela metrópole sobre as colônias, no período colonial, impedia que os povos colonizados fossem cidadãos. Elas e “eles não eram sujeitos dos direitos europeus metropolitanos”, elas e eles não foram consideradas nem considerados como sujeitos dos referidos “novos direitos humanos universais”. Assim, eram compreendidos como “iguais, fraternos e livres os cidadãos metropolitanos e como desiguais, dominados e escravos os não-humanos do Sul” (DUSSEL, 2012b, p. 17-18).

Essa contradição se evidenciava na medida em que a Revolução Francesa levou à promulgação de “direitos humanos universais”, mas que só valiam para uma região específica, enquanto para outra parcela da sociedade e para outros povos os sujeitos continuavam podendo ser escravizados, ou seja, continuavam não sendo considerados como humanos (DUSSEL, 2012b).

A universalidade dos direitos humanos pode ser, então, questionada, na medida em que eles excluem e desconsideram os povos colonizados como sendo também humanos. Consequentemente, apesar da pretensão de universalidade, os direitos humanos foram, ao menos no meu momento inaugural, nada mais do que limitados a uma única localidade: eram uma “particularidade” “excludente” (DUSSEL, 2012b).

Isso é um dos temas “da filosofia política do Sul que não foi tratada por Hobbes, Locke, Hume, etc.” (DUSSEL, 2012b, p. 18) Sendo que essa “não humanidade dos seres do Sul ou das regiões pós-coloniais chega até nossos dias” (DUSSEL, 2012b, p. 18) e exatamente por isso continua sendo um tema central para a filosofia do Sul.

Cabe ressaltar que a distinção entre Norte e Sul não é geográfica. O Sul deve ser compreendido como: “o antigo mundo colonial estruturado desde o século XVI e agravado desde a Revolução Industrial na América Latina, África bantú, no mundo árabe-muçulmano, Sudeste asiático e Índia, e China que, mesmo não sendo colônia, sofreu os embates do Ocidente desde o século XIX” (DUSSEL, 2012b, p. 11). Em outras palavras, o “[...] Sul do qual falamos [...]”: 1) América Latina (e seus povos originários); 2) o mundo islâmico (de Marrocos até Mindanao, nas Filipinas); 3) a África bantú sub-saariana e sua diáspora; 4) a Índia; 5) o Sudeste Asiático (em parte hindu, como Birma, Nepal, etc. e em outras chinês como Coreia, Vietnam, etc.); 6) a China” (DUSSEL, 2012b, p. 22). Em síntese, os países do Sul ou periféricos são aqueles “explorados por um capitalismo colonialista que hoje se globaliza e está em crise” (DUSSEL, 2012a, p. 12).

Considerações finais

Ao contribuir para o desvelamento dos mitos modernos sobre a própria modernidade, sobre o lugar da Europa e da América Latina, bem como sobre o papel da ciência moderna e dos direitos humanos na tentativa de encobrir a violência da colonização, que inaugura modernidade, é possível compreender o tempo presente em sua complexidade e situar as mazelas enfrentadas hodiernamente como sendo a expressão de inúmeros e distintos desdobramentos do complexo de poder moderno/colonial e capitalista.

Da mesma forma, permite compreender que a ciência moderna vocacionada a refletir sobre a relação da humanidade com a própria humanidade não é inaugurada com e por R. Descartes e a separação entre a materialidade da corpo e a razão, entre corporeidade e alma. Mas, em verdade, ela está alicerçada na experiência colonial e na busca por legitimar essa violência. Referida questão fundante, que desapareceu no transcurso do tempo, precisa ser urgentemente recuperada e servir como horizonte para as ciências sociais e humanas hoje.

A partir do exposto na Obra de Enrique Dussel, será que há legitimidade da dominação, exploração, subalternização e exclusão de grande parcela da humanidade? Se não é legítima, como justificar que essas distintas violências permanecem ocorrendo no tempo presente? É possível uma forma outra que não parta dos marcos eurocêntricos, de relações que não coloquem em risco constante a própria integração social? Essas são algumas indagações abertas e que podem e devem constituir o pano de fundo de pesquisas e de reflexões comprometidas com a libertação da sociedade.

Entretanto, ao desvelar a relação umbilical entre modernidade/colonialidade e o conhecimento moderno, não significa que o pensamento decolonial negue toda e qualquer forma de ciência, a razão e os conhecimentos modernos (DUSSEL, 2012b), ou que busque decretar sua inutilidade, propondo a reinvenção da roda e a necessidade de começar tudo do zero.

Não, muito antes pelo contrário. O pensamento decolonial busca subsumir o que há de melhor produzido da modernidade e pelos conhecimentos eurocêntricos (DUSSEL, 2015), pois agir de forma diferente prejudicaria o próprio Sul global que deixaria de usufruir das benesses da modernidade europeia (DUSSEL, 2012b). No entanto, não se trata da realização de meras cópias ou de uma importação acrítica delas, pois é preciso levar a sério a divisão do mundo entre centro e periferia, as singularidades e as histórias locais de cada região (DUSSEL, 2012b).

Assim, a proposta decolonial é de realizar um alargamento da compreensão do que é conhecimento, ciência e razão (DUSSEL, 2017). Nesse sentido, entende que não há uma única forma de saber e de produção de conhecimento que sejam válidos e legítimos, mas que coexistem no mundo uma constelação infinita de saberes que foram encobertos pela modernidade eurocêntrica, mas que permanecem existindo (DUSSEL, 2012b).

Da mesma forma, defendem que a neutralidade da ciência é um mito moderno, pois não há conhecimento algum que seja neutro, já que toda ciência e todo saber é sempre interessado e marcado por clivagens de espaço-temporais, de gênero, de raça e de classe. Assim, os conhecimentos não são produzidos em planos abstratos e distintos da sociedade, mas eles partem da concretude do mundo, são tentativas de responder aos dilemas, aos problemas e às mazelas que são enfrentados na realidade vivida (DUSSEL, 2012b).

Referências

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, p. 49-61, 2015.

BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista**. 2017. 731f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: BELLO, Enzo; Eduardo Manuel VAL (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)** – Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 3232-3254, dez. 2017. Disponível em: <http://www.e_publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230>. Acesso em: jun. 2020.

_____. Agenda para um diálogo inter-filosófico Sur-Sur. In: _____. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015.

_____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

_____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. **Materiales para una política de la liberación**. México-Madrid: Plaza y Valdés, 2007.

_____. Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almeida. 2010.

_____. Para um diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. **Filosofazer: Revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier**, n. 41, p. 11-30. 2012b.

_____. **Política de la liberación: arquitectónica**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. Prólogo. In: SALGADO, José Guadalupe. **Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012a.

GOMES, David; MASSAHUD DE CARVALHO, Rayann. “Poderá o direito ser decolonial?”. **Revista Direito e Práxis**, 2020.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro decolonial do poder e a crítica marxista ao direito**. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) –Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

Uma antropologia para além dos humanos e para além da epistemologia: uma análise da teoria do antropólogo Eduardo Kohn

Pedro Paulo Valerio Vaz¹

Resumo: Este artigo é uma exposição da antropologia para além do humano, do antropólogo canadense Eduardo Kohn, que, na obra *How forests think*, argumentou a favor de um método antropológico parcialmente etnográfico e parcialmente ancorado nas ideias (semiose) do filósofo Charles Peirce. A antropologia para além dos humanos é também uma antropologia para além da epistemologia, uma antropologia, então, forçosamente ontológica. E falar de ontologia na antropologia é falar da “virada ontológica”, que é um novo caminho teórico na disciplina que vem sendo trilhado por muitos pesquisadores e ganhando repercussão nos últimos anos. Por essa razão, antes de analisar diretamente as ideias do antropólogo canadense, este artigo traz uma breve exposição da “virada ontológica” e de suas premissas básicas.

Palavras-chave: Epistemologia; Ontologia; Antropologia; Pensamento.

An anthropology beyond humans and beyond epistemology: an analysis of the theory of anthropologist Eduardo Kohn

Abstract: This article will be an exhibition of anthropology beyond the human, by Canadian anthropologist Eduardo Kohn, who in *How forests think*, argued in favor of an anthropological method partially ethnographic and partially anchored in the ideas (semiosis) of the philosopher Charles Peirce. The anthropology beyond humans is also an anthropology beyond epistemology, an anthropology, then, necessarily ontological. And speaking of ontology in anthropology is to speak about the “ontological turn”, which is a new theoretical path in the discipline that has been followed by many researchers and has gained repercussions in recent years. For this reason, before analysing directly the ideas of the Canadian anthropologist, this article will have a brief exposition of the “ontological turn” and its basic premises.

Keywords: Epistemology; Ontology; Anthropology; Thought.

¹ Graduado em Direito pela UNB (Universidade de Brasília) 2016, mestre em Antropologia pela UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais). E-mail: pedroovalerio@gmail.com.

Introdução

Este artigo é uma exposição das ideias de Eduardo Kohn sobre a sua antropologia para além do humano. Segundo o antropólogo canadense, sua antropologia é uma resposta à crise epistêmica pela qual a disciplina está passando, uma crise gerada pelo Antropoceno (KOHN, 2015). O que essa nova era geológica apresenta é uma diluição do limite que separa os humanos dos “não humanos” (LATOURET, 2012, p. 29), o que tem como consequência uma confusão no objeto de estudo das ciências sociais, que é justamente as socioculturas humanas (KOHN, 2015). É na relação dos humanos com os “*other-than-humans*” (KOHN, 2013, p. 213) que a teoria de Kohn se insere, e não é porque ela é para além dos humanos que os humanos devem ser apagados, deixados para trás, pois é justamente a procura por uma redefinição dos humanos o que move a antropologia do pesquisador canadense (KOHN, 2013). Como Kohn explica, e será visto com mais detalhes à frente, toda antropologia para além do humano é, obrigatoriamente, uma antropologia que também avança sobre a ontologia² (KOHN, 2013). Então, o que é muito importante para entender as discussões de Kohn é a “virada ontológica”³, que vem ganhando espaço dentro de várias discussões e o começo deste artigo será uma breve apresentação desse caminho teórico, para que, então, entre-se diretamente na teoria do antropólogo exposta na obra *How forests think*.

Antes de perguntar “*how one sees things*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5), a pergunta que a “virada ontológica” estabelece é “*what there is to be seen*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5). Então, a “virada ontológica”, nesse sentido, é menos “*seeing differently*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5) do que “*seeing different things*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5). Pensar em diferentes ontologias (mundos), e não apenas em uma ontologia (mundo), é um dos passos analíticos mais difundidos da “virada ontológica” (KOHN, 2013, p. 10). Mas, ao contrário do que se pode pensar em um primeiro momento, a questão não é apenas comparar diferentes ontologias, mas sim um modo específico de compará-las, que transforme os dois lados da relação, ou melhor, uma comparação que produza “reciprocamente um efeito de conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 115) sobre ambos os lados os quais compara. Este tipo de método quer tirar a vantagem epistemológica que o discurso do antropólogo normalmente tem sobre o discurso daquele que ele estuda, os nativos, quando o antropólogo se coloca no lugar de quem pode explicar, interpretar o discurso dos outros, pois convencionalmente é o antropólogo que “detém o sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 115) do discurso daqueles que ele estuda.

Essa diferença entre a posição do antropólogo e a posição do nativo se dá, pois, enquanto o antropólogo vê o nativo imerso em sua própria cultura, o antropólogo está acima da sua própria cultura, e assim pode exprimir a sua cultura “culturalmente”, de certo modo, neste

² Como Hillan Bensusan expõe, a modernidade se desenvolve baseada em um antropocentrismo, no qual o sujeito humano está no centro, como aquele que carrega uma epistemologia e, então, ao redor do sujeito se encontra a ontologia, o mundo que se pode conhecer, e a epistemologia se encontra nesse sentido, circunscrita pela ontologia (BENSUSAN, 2017).

³ A “virada ontológica” vem sendo discutida por vários autores, como expõe Kohn (2015), entre eles estão: Holbraad e Pedersen (2017), Viveiros de Castro (2015b), Diamond (2008), Mclean (2009), Stevenson (2014), Biehl e Locke (2010).

sentido, é como se o antropólogo fosse o único que não tem uma cultura, e essa sua neutralidade é que lhe traz uma posição privilegiada (KOHN, 2014). Mas a situação se inverteu nos últimos tempos e agora é o antropólogo que é o único que parece circunscrito por seus próprios contextos socioculturais, enquanto os outros povos vivem simplesmente em contato com os “*earth-beings*” (KOHN, 2014, p. 281).

Para explicar a “virada ontológica”, os autores Eduardo Viveiros de Castro, Morten Axel Pedersen e Martin Holbraad (2019), explicam que falar em ontologia é falar em política, pois uma palavra aparece sempre acompanhada da outra (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Enquanto a ontologia é o que existe para ser conhecido, a epistemologia é como se conhece aquilo que existe (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). A ontologia e a sua relação com a política podem ser divididas ao menos de três modos, expõem os autores citados acima no importante artigo “A política da ontologia”, que traça um dos caminhos possíveis para a “virada ontológica”. Primeiro, pode-se pensar na versão mais tradicional do que ontologia significa, que vem importada de uma filosofia primeira, onde ontologia significa uma “única verdade absoluta” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 95), uma verdade última, que então se enquadra em uma espécie de “essencialismo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96). Nesse sentido, a ontologia é algo estável, eterno e imutável, que a política apenas descobre e propaga (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A antropologia se consagrou enquanto uma crítica à possibilidade de uma “realidade última”, por meio das várias experiências etnográficas diferentes, que fornecem diferentes modos de ver, colocando a “única” verdade em xeque-mate (CARRITHERS, 2010, p. 157). A multiplicação de “visões de mundo” que as etnologias fornecem quebram a ontologia essencialista. E, assim, pode-se pensar nas ciências sociais, e principalmente na antropologia em específico, como uma guerra contra esse “essencialismo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019), onde existe uma posição melhor do que todas as outras, que dá acesso à “única verdade”. Este projeto das ciências sociais, que é contra o “essencialismo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019), baseia-se em uma espécie de ação de desmascaramento, que revela que, por trás de todo projeto ontológico, existe uma “natureza política” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96) e, assim, por meio de uma “política crítica” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96) propõem uma versão de “como as coisas deveriam ser” e não de como “as coisas são” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 95-96).

Os antropólogos acima citados propõem um terceiro caminho para a ontologia dentro da antropologia, para além do “essencialismo”, e também para além do desmascaramento, onde se entende ontologia enquanto “multiplicidade de modos de existência, materializados em práticas concretas” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96), onde a política se torna, então, “como as coisas poderiam ser” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96). Para realizar esse caminho, a proposta é que a antropologia se torne uma “versão etnograficamente motivada daquilo que os filósofos” (HOLBRAAD, 2003, p. 43) fazem com os livros, que é uma “análise conceitual” (HOLBRAAD, 2003, p. 43). Mas

enquanto a filosofia se baseia em conceitos já escritos em livros, em conceitos “antigos” para criar novos conceitos, a antropologia enfrenta um dilema “hiper filosófico”, no qual se criam conceitos por meio das práticas dos nativos, que são então conceitos⁴ igualmente novos aos que se pretendem criar (HOLBRAAD, 2003).

Então, a antropologia, nesta versão, é não uma comparação de diferentes ontologias, mas sim uma “comparação como ontologia” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97) e, neste sentido, comparar-se torna uma “tecnologia de descrição” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97), que busca tornar o outro visível a partir de experimento com seus conceitos. A “virada ontológica” quer fugir do relativismo absoluto, que vê no conhecimento dos outros apenas outra “visão de mundo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97), tão descartável como todas as outras, pois o outro é na verdade uma “alternativa real” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97). A antropologia, nesse sentido, está mais interessada em diferentes mundos do que em diferentes culturas. Para Viveiros de Castro, o conceito de mundos, no plural, de ontologias, com “s” no final, têm a importância estratégica de evitar que o pensamento dos nativos seja resumido apenas à epistemologia, ao lado de dentro, e por isso seja encarado como uma representação da realidade fantasiosa, ou mesmo como um disfarce da realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a). Em suma, a multiplicação dos mundos permite colocar que toda epistemologia tem um real exterior que corresponde a ela (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a).

O perspectivismo⁵, que guia essa versão da “virada ontológica”, mais do que dizer que cada ponto de vista cria um mundo, é um aviso de que outros mundos também existem, que também são reais (SÁEZ, 2012). Ele aponta para uma “multiplicidade de perspectiva intrínseca ao real” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 35). Então, somado à constatação de que existem diferentes mundos, que existem “tantos mundos quanto pontos de vista” (SÁEZ, 2012, p. 15), o perspectivismo também aponta que esses mundos são reais, ou melhor, são a realidade (SÁEZ, 2012). Ao invés de apontar para uma epistemologia na qual “ações obedeçam a regras gerais”, que buscam “se fundir num horizonte comum” (SÁEZ, 2012, p. 15), o que se tem são ações que agem “em função do que vê” (SÁEZ, 2012, p. 15). Então, o mundo dos outros é tratado enquanto tão real quanto o nosso mundo, ou melhor, como diferentemente real, talvez até mesmo “mais” real (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017).

Logo, o perspectivismo se constrói contra um ponto de vista de Deus (SÁEZ, 2012), que pode atingir a contemplação de uma figura final da realidade, uma figura de uma realidade fixa, uma realidade independente, depurada, livre de suas relações com todos os outros que a observam e com todo o resto das coisas. O ponto de vista de Deus, neste sentido, é aquele que constrói a figura de um mundo único, original, último. Se como Oscar Sáez (2012) propõe,

⁴ “Tomar as ideias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 123).

⁵ O perspectivismo foi criado por Tânia Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996), e basicamente é uma “teoria da teoria nativa, uma teoria etnográfica” (SZTUTMAN, 2009, p. 10) que “se debruça sobre o problema da passagem da natureza à cultura” (SZTUTMAN, 2009, p. 11).

a raiz do perspectivismo é o *insight* de que existem tantos mundos quanto pontos de vista, a posição de um Deus único que transcende as outras posições é proibida e, então, todos os pontos de vista estão em um plano de imanência, o que faz com que nenhum ponto de vista seja superior aos outros. A realidade, então, mostra-se sempre aberta à negociação, sempre em uma disputa, sempre aberta a novos pontos de vista ou novas associações entre os pontos de vista que podem aparecer (SÁEZ, 2012). A realidade, no perspectivismo, perde sua fixidez, que é alcançada quando o ponto de vista de Deus encontra exatamente aquela perfeita posição, onde tudo se apresenta como realmente é. Se esta posição privilegiada não existe, o mundo está sempre em jogo (SÁEZ, 2006).

O método proposto por Viveiros de Castro (2002a) se concentra em expor o que acontece quando o discurso do nativo empurra os argumentos dos antropólogos para lugares ainda desconhecidos, e se questiona pelo que acontece quando o discurso dos nativos incide no discurso do antropólogo, de modo a gerar efeitos sobre esses argumentos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). É um método que não busca impor ao discurso nativo as certezas de um sistema teórico ocidental, logo, é um método que não busca impor ao discurso do nativo uma teoria já fixa. Mais do que forçar o discurso nativo a se encaixar em algum discurso do antropólogo, o que se busca é fazer o discurso do nativo se expor em seus próprios termos e contexto e, assim, repensar a filosofia ocidental com a filosofia dos povos nativos (SZTUTMAN, 2005).

A antropologia, nesse sentido, é “*the science of the ontological self-determination of the world’s peoples*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 18), que funciona por meio de uma “descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 20). É importante dizer que a “autodeterminação” tem o sentido de “devolver o ontológico ‘aos povos’ e não os povos ao ‘ontológico’” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 98). Neste sentido, a transformação da “virada ontológica” é aquela que torna “exposições etnográficas em criativas experimentações conceituais”, é uma antropologia “orientada para a produção da diferença” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 100). Então, todo antropólogo deve começar da certeza de que “estamos no escuro; começamos sem nada saber dos conceitos nativos” (HOLBRAAD, 2003, p. 44), e será por meio da procura de saber os conceitos dos nativos que se irá buscar “transformar o sentido de nossos próprios conceitos” (HOLBRAAD, 2003, p. 44).

Eduardo Kohn e a antropologia para além dos humanos

Como Kohn (2015) argumenta, a “virada ontológica” é uma tentativa de resposta da antropologia, ou de forma mais geral, das ciências sociais para o Antropoceno⁶ (KOHN, 2015, p. 312). A crise ecológica global que esta nova era geológica apresenta impõe que é preciso se repensar a relação das sociedades humanas com o “*other-than-human*” (KOHN, 2013, p. 213), com aqueles que estão para além dos humanos, com tudo aquilo que a modernidade colocou do lado da natureza, todo o “resto” para além dos humanos (BENSUSAN, 2017). E o que é de última importância para o antropólogo canadense é que o Antropoceno está forçando

⁶ O termo foi escrito e publicado, pela primeira vez, em um texto escrito em conjunto por Paul Crutzen e Eugene F. Stoermer no ano 2000, em um informativo do Programa Internacional da Geosfera-Biosfera.

os antropólogos a reverem as bases de uma ciência que apenas tinha olhos para os humanos, que apenas abarcava os humanos como objeto de pesquisa, por meio do estudo das diferentes culturas humanas (KOHN, 2015).

O Antropoceno é um novo período geológico que o planeta entrou, que indica que a separação, há tanto tempo consolidada entre os humanos (os “quem(s)”) e natureza (o “que”) se dissolveu, pois os humanos se tornaram uma força geológica (CHAKRABARTY, 2013), assim como a natureza se tornou uma espécie de sujeito de direitos (STENGERS, 2015). Nesse sentido, esta nova era geológica surgida da influência humana sobre a natureza coloca que o planeta Terra entrou em uma espécie de novo período termodinâmico (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014) marcado pelas crises naturais, que vão desde a destruição da camada de ozônio e a acidificação dos oceanos, até a alteração do nível de fósforo e nitrogênio do solo, o que vem gerando um caos ambiental (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). O Antropoceno é um período marcado pela “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015, p. 46), uma “figura transcendente” (SZTUTMAN, 2018, p. 343) com ações imprevisíveis e intempestivas contra os humanos e os outros seres vivos (STENGERS, 2015). O Antropoceno, nesse sentido, é a marca do encontro do humano com um não humano com poderes gigantescos, como aqueles deuses do politeísmo grego que viviam exercendo seus superpoderes sobre os humanos (SZTUTMAN, 2018).

Eduardo Kohn, no ano 2013, publicou a obra *How forests think* que atingiu grande repercussão nos debates antropológicos (MATOS, 2015). Neste livro, o antropólogo apresenta sua teoria de uma antropologia para além do humano, uma antropologia da vida (MATOS, 2015), no qual, logo na introdução, o antropólogo canadense discute seu alinhamento à “virada ontológica” e seu modo específico de ver esta corrente teórica ainda tão nova na disciplina⁷ (KOHN, 2013). No ano 2015, Kohn publicou o texto “*Anthropology of ontologies*”, no qual faz uma análise focada na “virada ontológica”, em um texto que está integralmente ligado a essa questão. O autor parte dos argumentos de Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, principalmente, para propor seu próprio modo de entender as prerrogativas e as consequências da “virada ontológica” (KOHN, 2013).

Eduardo Kohn faz uma divisão entre dois caminhos que são discutidos para a “virada ontológica”, de um lado estão os autores, para quem a palavra ontologia é o centro da questão; do outro, estão os autores para quem a palavra metafísica é o centro. Para explicar o primeiro caminho, o antropólogo define ontologia enquanto o estudo da realidade, e nessa definição o autor destaca que a palavra “realidade” não se resume aos mundos construídos pelos humanos, então ontologia é, basicamente, perguntas que vão em direção à natureza da realidade (KOHN, 2013), que, para Kohn, são questões que vão em busca de afirmações gerais “*about the way the world is*” (KOHN, 2013, p. 9), esse é o lado que o autor se coloca.

Enquanto isso, o outro lado da discussão tem a palavra metafísica em seu centro, que é definida enquanto os estudos “*styles or forms of thought*” (KOHN, 2015, p. 312), que potencialmente

⁷ O antropólogo destaca que a “virada ontológica” não é uma corrente única, ou seja, justamente por ser uma discussão ainda nova, são muitas as divergências entre os antropólogos que argumentam a seu favor (KOHN, 2015).

transformam a natureza da realidade (KOHN, 2015). Kohn coloca que “realidade” é uma palavra que esses autores do segundo caminho tendem a não usar, a evitar e, quando usada, é sempre no sentido de algo “*inherently relational, comparative, or recursive*” (KOHN, 2015, p. 312). Para Kohn, esse lado da discussão sobre a “virada ontológica” tem a grande novidade de começar a falar em mundos no plural, e não de mundo no singular. Porém, essa ontologia no plural sempre se coloca em forma relacional, a “nossa” ontologia em relação à ontologia “deles”, o que, por muitas vezes, gera o problema de se entender as ontologias enquanto apenas “visões de mundo” diferentes, ou seja, se interpreta a ontologia enquanto cultura, e se mantém o multiculturalismo relativista (KOHN, 2013). Essa é uma interpretação errada da “virada ontológica”, argumenta o antropólogo canadense (KOHN, 2013).

Kohn argumenta que Viveiros de Castro e Descola usam ontologias para indicar diferentes mundos e não diferentes visões parciais do mundo (KOHN, 2013). Mas Kohn que ir além da multiplicação e da comparação de ontologias, pois, para ele, o reconhecimento de diferentes mundos apenas põe de lado a verdadeira questão que a antropologia pode fazer, que é: “*Can anthropology make general claims about the way the world is?*” (KOHN, 2013, p. 10). Para o antropólogo, apesar dos muitos problemas que existem ao se falar de regras gerais na antropologia, essa tarefa é possível, e mesmo necessária (KOHN, 2013).

O caminho que Eduardo Kohn vê para o futuro da antropologia é um que possa explorar os “*modes of being*” (KOHN, 2015, p. 313), que também não são totalmente circunscritos “*by human worlds*” (KOHN, 2015, p. 313). Um exemplo para entender os objetivos de Kohn para isso é dado por meio da estrutura de filmagem do longa-metragem *Leviathan*, de Lucien Castaing-Taylor e Véréna Paravel. Nesse longa-metragem, várias câmeras são colocadas em diferentes pontos de um navio, tanto embaixo da água, quanto na parte de cima do navio, o que gera uma filmagem multicâmeras, para que seja, assim, perturbada a noção de uma perspectiva única de visão e, então, atinja-se uma dissolução da estrutura do “eu único”. As múltiplas câmeras apontam, de múltiplos pontos, para entidades externas, como gaivotas, peixes, pedras, nuvens, que surgem inesperadamente atacando o invólucro da posição humana de observação, e como resultado torna-se possível a abertura para o que está além dos humanos (KOHN, 2015).

É para além dos humanos que se constrói a antropologia de Eduardo Kohn. A inovação metodológica que o antropólogo propõe se realiza de uma imersão nas relações diárias que os humanos da etnia Runa⁸ estabelecem com os mundos não humanos ao seu redor (KOHN, 2013). Os povos ameríndios já são abertos a relações com os não humanos em seu dia a dia, como expõe Kohn (2013) e, nesse sentido, a floresta está cheia de espíritos (não humanos), que são os “verdadeiros donos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475) das florestas e grande parte da vida dos povos ameríndios se dá nesse contato com o que é de fora, para além dos humanos.

A antropologia tem que utilizar a etnografia para “pensar ontologicamente” (MATOS, 2015, p. 481), Kohn diz:

⁸ Os Runa vivem no Equador, na Alta Amazônia, e falam a língua *Quichua*. O antropólogo Eduardo Kohn passou quatro anos em convivência intensa com esse povo (KOHN, 2013).

In sum, an anthropology beyond the human is perforce an ontological one. That is, taking nonhumans seriously makes it impossible to confine our anthropological inquiries to an epistemological concern for how it is that humans, at some particular time or in some particular place, go about making sense of them. As an ontological endeavor this kind of anthropology places us in a special position to rethink the sorts of concepts we use and to develop new ones (KOHN, 2013, p. 10).

Pensar para além dos humanos é pensar uma antropologia ontológica, uma antropologia filosófica (LATOURET, 2014), que está para além de ser “uma teoria sobre o entendimento alheio” (MATOS, 2015, p. 481). A proposta do autor, como o nome do livro *How forests think* indica, é a de explorar como as florestas pensam e não “*how other people think*” (KOHN, 2013, p. 94) a floresta, pois isso seria circunscrever a ontologia pela epistemologia (KOHN, 2013) e, assim, adentrar em um vício já antigo da antropologia. Este vício, que é a clausura epistêmica, que funciona de forma cíclica, conforme explica o antropólogo (KOHN, 2013), de modo que, primeiramente, a antropologia separa os atributos que são apenas humanos enquanto seu objeto de estudo, ou seja, separa-se aquilo que a antropologia pode estudar, o que basicamente se resume à história, à linguagem e à sociedade. Após esta distinção, então, esses atributos são utilizados para moldar os instrumentos que analisam os próprios humanos (KOHN, 2013). Isto é, ao mesmo tempo que se separa um objeto conhecível humano, também se conhece e se analisa os humanos por meio dos atributos desse mesmo objeto e, então, “*the analytical object becomes isomorphic with the analytics*” (KOHN, 2013, p. 6) para grande parte da antropologia sociocultural. Primeiro, impõe-se conhecer só os humanos, mas como apenas os humanos conhecem, é necessário conhecer os humanos por meio de instrumentos humanos.

Na teoria de Kohn, um começo de saída para esta questão está na afirmação que nem só os humanos pensam. Na verdade, os humanos são os únicos que têm um pensamento simbólico, mas não existe apenas o pensamento simbólico⁹, isto é, existem outros tipos de pensamento, mais exatamente o icônico e o indexical (KOHN, 2018). Permitir que existam tipos de pensamentos para além do humano permite, ao mesmo tempo, que outros instrumentos possam ser usados para conhecer o humano. Assim, escapa-se do ciclo maldito, pois, então, o humano pode ser relido à luz de novos instrumentos, novos pensamentos e novas lógicas (KOHN, 2013).

⁹ Uma questão importante para Kohn é que existem diferentes tipos de pensamentos. Podemos pensar na diferença triádica que Peirce faz entre símbolo, signo e índice. O pensamento simbólico é o que define os humanos, “*Symbols come to mean by virtue of the relationships they have to systems of other symbols, which form the interpretive contexts that gives them meaning [...] Thinking in symbols is what makes us so special as humans; it is the basis for language, culture, and consciousness [...] But we are also open to other forms of thinking that reach well beyond the human, forms of thought that we share with all other living selves. This kind of thinking has another kind of dynamic whose logic is based more on the image than on the word. It traffics in two non-symbolic representational modalities, those that are ‘iconic’ and those that are ‘indexical’.*” “*An index is a kind of sign that corresponds to or correlates with something it is not [...] Icons refer to their objects of reference, not by pointing to them – they don’t actually in and of themselves refer at all, and they therefore exist at the very margins of semiosis and of thought – but by sharing in and of themselves something of the properties of the object in question*” (KOHN, 2018, p. 58-61).

Qual o problema da clausura epistêmica? A questão é que, com essa estrutura que acaba por identificar o objeto de análise ao instrumento de análise, perde-se de vista as relações que os humanos têm com infinitos seres que não são humanos. Então, por consequência, torna-se cego para explorar como estas relações com os não humanos servem para redefinir quem é o próprio humano (KOHN, 2013). Ou seja, perde-se de vista uma conexão dos humanos com o que está para fora dos humanos, e esta é uma relação que, segundo o antropólogo, tem o poder de redefinir o significado da palavra humanidade. Então, a antropologia para além do humano é como um bumerangue, que vai para além, mas que também volta com a mesma força para sua origem. Diante disso, a intenção não é jogar o humano fora, mas sim permiti-lo dar uma volta pela floresta, abri-lo para outros pensamentos, para o pensamento daquilo que não é humano (KOHN, 2013).

Como realizar uma antropologia para além da clausura epistêmica? Para Kohn, a questão está em acompanhar os diversos encontros que alguns Runa realizam com os “*other-than-human*” (KOHN, 2013, p. 5) quando estão a explorar a floresta. Essa questão é importante para o autor, pois não é que Kohn queira fazer uma antropologia apenas dos animais, ou dos espíritos, mas também não é o caso de fazer uma antropologia apenas dos humanos. A questão está nas relações que humanos e não humanos constroem entre si, são essas relações que, sobretudo, podem quebrar o círculo maldito da clausura epistêmica (KOHN, 2013), que sempre se repete quando se busca conhecer aquilo que só o humano tem, por meio destas mesmas coisas que só eles possuem, que são a cultura, a sociedade e a linguagem (KOHN, 2015). Mas uma pergunta se impõe à realização desta antropologia silvestre, pois limitar-se ao que os Runa dizem sobre a natureza, aos encontros dos Runa com aqueles que estão para além do humano, não seria de novo circunscrever a ontologia pela epistemologia?

Para responder a esta questão, o antropólogo começa pela caracterização do animismo¹⁰ Runa. Como Kohn escreve (2013), o animismo Runa é, em larga medida, prático-finalista, isto é, os Runa se relacionam com os seres da floresta para comê-los e para caçá-los. Neste caso prático-finalista do animismo, é preciso estar atento com quem se encontra na floresta, pois os outros, além dos humanos, também estão lá pela mesma razão, ou seja, também para comer e caçar (KOHN, 2013). Mas uma coisa importante é que nem todos os povos animistas se relacionam com os mesmos seres. Logo, nem todos dão aos mesmos seres esta capacidade de se relacionar para caçar na floresta, ou seja, o pensamento e a animação são delegados em intensidades e modos diferentes entre os diferentes povos animistas (KOHN, 2013).

Os animistas estão fundamentados em uma máxima ontológica que diz: “*there exist other kinds of thinking selves beyond the human*” (KOHN, 2013, p. 94). Fica em aberto, no entanto, até onde este pensamento pode se alastrar, pois a frase apenas marca um ponto de largada referente à existência de seres pensantes para além dos humanos. Kohn está ciente de que existem grupos animistas que dão a possibilidade da animação para todo e qualquer tipo de ser, até para as pedras (KOHN, 2013), mas a escolha do antropólogo, como já foi dito, é

¹⁰ O animismo é um conceito antropológico que tem suas raízes em Edward Burnett Tylor. A definição do antropólogo para animismo é “*Animism is the doctrine of all men who believe in active spiritual beings*” (TYLOR, 1869, p. 523).

de conhecer a floresta não apenas por meio dos Runa. Sua escolha envolve a aposta de que a antropologia pode “*make general claims about the world*” (KOHN, 2013), que são como que afirmações independentes do contexto cultural histórico de cada povo.

A afirmação geral que o antropólogo defende em seu livro não é exata e puramente uma afirmação etnográfica, mas sim parcialmente etnográfica. Melhor dizendo, a teoria do antropólogo é “*suggested, explores, and defended, in part, ethnographically*” (KOHN, 2013, p. 94). A determinação explorada por Kohn é parcialmente etnográfica, o que, ao mesmo tempo, não a impede de ser fruto de uma experiência empírica, ou seja, uma determinação encontrada por meio da experiência dos Runa com os não humanos. Mesmo que os exemplos empíricos sejam a ignição do antropólogo, sua busca envolve também a semiótica de Charles Peirce (1998), que é importante, justamente, para definir até onde o pensamento se alastra, pois “*life thinks, stones don’t*” (KOHN, 2013, p. 100), e esse é o limite do além do humano imposto pelo antropólogo.

O que é o pensamento? Pode-se começar essa resposta com a seguinte frase de Kohn: “*life thinks; thoughts are alive*” (KOHN, 2013, p. 16). É uma antropologia da vida o que está em jogo nos argumentos do autor (KOHN, 2014, p. 283), é uma antropologia que pode permitir ver que o processo de vida-pensamento não está somente entre os humanos, mas sim em tudo o que está vivo, em tudo que é constitutivamente semiótico (KOHN, 2013, p. 16). A semiótica usada por Kohn é a de Charles Peirce, que afirma que tudo o que está vivo é semiótico, e não apenas os humanos¹¹. Então o que está vivo, e, logo, também pensa, são todos os que têm uma “*dynamic by which signs come to represent the world around them to ‘someone’ who emerges as such as a result of this processes*” (KOHN, 2013, p. 16). Ter um “*self*”, ou então ser um “*living thoughts*”, é basicamente ter “*means-ends, relations, significance, ‘aboutness’, telos*” (KOHN, 2013, p. 16), é ter uma finalidade, uma teleologia. É de algum modo estar inclinado para um futuro minimamente calculado.

Pensar, nesse sentido, é ter uma imagem possível do futuro, que cause influência no estado presente (KOHN, 2013), é como ter uma inclinação ao profetismo, ao cálculo dos possíveis futuros. Para Kohn, seguindo os passos de Peirce, tudo o que é vivo tem uma inteligência científica (KOHN, 2013), o que, basicamente, significa ter a capacidade de aprender com as próprias experiências, com os próprios erros, para se transformar em algo diferente do que um dia já foi e, assim, com o passar do tempo, tornar-se mais bem encaixado às relações que os cercam e ao mundo (KOHN, 2013). “*We humans are not the only ones who do things for the sake of a future by re-presenting it in the present. All living selves do this in some way or another. Representation, purpose, and future are in the world—and not just in that part of the world we delimit as human mind. This is why it is appropriate to say that there is agency in the living world that extends beyond the human*” (KOHN, 2013, p. 41–42).

Para entender o processo que identifica o que é um pensamento-vida, Kohn usa um mito dos Runa. O mito é utilizado pelo antropólogo para explicar o próprio movimento do pensamento, o movimento de tudo o que é vivo (KOHN, 2013). A narração começa com a imagem de uma pessoa em cima do teto de uma casa à procura dos buracos que estão entre

¹¹ “*Semiosis (the creation and interpretation of signs) permeates and constitutes the living world*” (KOHN, 2013, p. 9).

as palhas para poder tampá-los. O personagem, que está no telhado da cabana, vê um jaguar entrar na parte interior da casa e pede ajuda dessa pessoa-jaguar para encontrar os buracos. A questão é que a luz do sol torna os buracos visíveis apenas para quem está dentro da casa, pois se pode ver os raios de sol que escapam entre as fissuras do telhado. No entanto, para quem está dentro da casa, não é possível alcançar os buracos e tampá-los, já que a cabana é alta demais. Ou seja, só é possível ver o problema, mas não é possível solucioná-lo por quem está do lado de dentro (KOHN, 2013).

No mito, a narração segue, de forma que o personagem em cima do telhado chama o jaguar de “parente” e pede para que aponte os locais onde estão os buracos. A partir do momento em que o jaguar, de dentro da casa, aponta para as fissuras, a pessoa que está acima tem uma dupla perspectiva, e, no alcance dessa dupla perspectiva, algo que não era possível se torna possível. Ao realizar o encontro das perspectivas, o personagem que está em cima da cabana, no mito, pode fechar subitamente a casa, que era inofensiva, e que então se torna uma armadilha que prende o jaguar-parente dentro dela. Pensar, neste exemplo, é basicamente saber que outros seres também pensam, e pensar junto com estes outros seres, segundo a narração do mito (KOHN, 2013).

Neste exemplo, a relação de perspectivas alcançada pelo herói é um instrumento prático, que utiliza a visão tanto de baixo quanto de cima para que, de certa forma, possa transformar a casa em uma armadilha. A visão de fora tem uma característica específica, pois quem a habita pode tampar os buracos. A visão de dentro também tem uma característica específica, porque quem habita a casa pode avistar os buracos. Mas a visão que surge do encontro desses pontos de vista alcança algo que, separadas, elas não poderiam alcançar. Pensar, neste sentido, é basicamente a busca por um ponto de vista que englobe outros diferentes pontos de vista (KOHN, 2013). *“I propose that this perspectival mythic episode, in which the hero comes to unite these divergent perspectives through a vantage that encompasses them, captures, savors, and makes available something about life “itself.” It captures something about the logic of the thoughts of the forest. And it captures the feeling of being alive to this living logic in moments of its emergence. It captures, in short, what it feels like to think”* (KOHN, 2013, p. 97).

O perspectivismo é, para Kohn, um produto “*historically contingent aesthetic orientation*” (KOHN, 2013, p. 96), o que a antropologia se acostumou a chamar de um produto sociocultural. Mas, segundo Kohn, é também um efeito de estar exposto a uma “*ecology of selves*” (KOHN, 2013, p. 100), que se estende para além dos humanos (KOHN, 2013). O perspectivismo, nesse sentido, aproxima-se de um padrão geral desempenhado por qualquer “eu” incluído nas relações que atravessam a floresta (KOHN, 2013). Ainda segundo o autor, o exemplo do mito perspectivista serve para mostrar como é possível conciliar a continuidade e a descontinuidade¹², pois, ao mesmo tempo que os “*selves*” (KOHN, 2013, p. 100) veem o mundo e então são contínuos, os “*selves*” (KOHN, 2013, p. 100) também veem diferentes mundos, portanto, são também descontínuos (KOHN, 2013). No mito, a descontinuidade é exposta quando o que é uma casa para alguns, é uma armadilha para outros.

¹² Nestes argumentos de Kohn, esta é uma clara alusão à discussão do “multinaturalismo” de Viveiros de Castro. O antropólogo carioca explica que o moderno pode pensar múltiplas representações diferentes de uma única

Nesse exemplo acima, Kohn se fundamenta em um mito que envolve um jogo de perspectivas para explicar o que ele diz ser uma arma prática constante entre os Runa, que se desenvolve, basicamente, para a caça ser alcançada. Por fim, o movimento exposto no mito identifica, sobretudo, a própria vida, ao processo do pensamento, que aparece como um aprendizado que envolve uma rememoração (KOHN, 2013) e um cálculo para o planejamento de uma nova consciência do que está acontecendo. No mito, a relação de perspectivas leva a uma transformação em série. Primeiro, o jaguar se transforma em parente a partir do chamado do personagem no telhado, que pergunta sobre a localização dos buracos. Então, a casa se transforma em jaula, consoante a nova posição que o herói alcança com a nova perspectiva somada.

De um modo geral, realizar a relação entre diferentes pontos de vista é a própria função do xamã (KOHN, 2013), e o xamã, nesse sentido, é o “pensador” da aldeia, aquele que sabe viver entre os pontos de vistas, que sabe se deslocar de um lado para o outro, do lado dos espíritos para o lado dos humanos, que pode ir e voltar para contar para os indígenas, que “simplesmente existem” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 615), o que se passa do outro lado. Sendo o xamã o “pensador” da sociedade, pode-se também pensar, por esta via, que o ato de relação entre perspectivas é o próprio ato do pensamento, o próprio movimento do pensamento, e é por esse caminho que Kohn se desloca (KOHN, 2013). Pensar, então, é não apenas ver através dos próprios olhos, mas também ver com os olhos dos outros.

Para tornar a questão das perspectivas mais clara, alguns exemplos etnográficos são válidos. Por exemplo, existe um conceito de Kohn chamado “*hunting souls*” (KOHN, 2013, p. 119), que se refere ao controle que os xamãs têm de dar ou tirar dos caçadores a capacidade de encontrar as presas na floresta, ou seja, a capacidade do caçador de estar consciente de que o espírito da presa está por ali. Neste sentido, é como se a alma do caçador escolhido pudesse ser cegada para ver as presas. O caçador cego já não pode mais diferenciar entre o ambiente e a presa e, então, é como se ele só visse árvores por toda a floresta (KOHN, 2013). O xamã pode, por exemplo, tirar a capacidade do caçador de encontrar a presa, proibindo que em seus sonhos¹³ ele encontre a alma dos animais, o que acaba gerando como consequência que, na realidade ordinária, também não se localize a caça.

O xamã não apenas pode roubar a capacidade de ver de alguns caçadores, como pode, também, retirar os efeitos das plantas que permitem a alteração da consciência em outros xamãs. Sendo assim, quando outro xamã ingere a *yãkoana*¹⁴, ele não sente os efeitos e, então, não pode ver os espíritos. Estar atento a estes outros seres e suas diferentes motivações é importante para quem está inserido dentro de uma relação constante com a floresta, primeiro

natureza, mas não uma mesma maneira de representar múltiplos mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). O relativismo cultural propõe que existem várias culturas (multiculturalismo), que são representações sempre incompletas, parciais e internas de uma natureza externa, total e unificada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). No entanto, o perspectivismo não é um relativismo, pois propõe “uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’”, ou “uma só epistemologia, múltiplas naturezas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 379).

¹³ Seja o sonho comum, que se tem quando dorme, ou o sonho xamânico, que é alcançado através do consumo de substâncias psicoativas (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 615).

¹⁴ A *yãkoana* é uma substância produzida através de uma mistura da casca da árvore *Virola elongata*, com folhas de *Maxara hana*, cinzas da casca de *ama hi* e *amatha hi*, e é apenas um exemplo das várias substâncias que xamãs

porque o que ou quem você é depende também de como os outros os veem e, também, porque ver duas perspectivas é melhor do que ver uma. Existe uma espécie de busca por um ponto de vista relacional que engloba – “*encompassed*” (KOHN, 2013, p. 97) – múltiplas perspectivas, um ponto de vista específico, que só é alcançado quando se vê pelos olhos dos outros não humanos. Não perceber os outros nessa rede de seres é um grande problema para quem está nela. É estar preso em um solipsismo monádico, o que representa a falta ou perda da capacidade e da habilidade de “*to see beyond oneself or ones kind*” (KOHN, 2013, p. 117), é o que Kohn chama de “*soul blindness*” (KOHN, 2013, p. 103).

O antropólogo Oscar Sáez (2006) expõe a questão do “homem só” (SÁEZ, 2006, p. 342), uma figura constante nos mitos Yaminawa, que se aproxima dos argumentos de Kohn. No mito, tem-se um personagem que é o contrário do protagonista, mas não enquanto um antagonista e sim enquanto uma falta, “uma não-pessoa, ela não se pinta, não comunica o que deve comunicar [...] ele não consegue ir ao fundo das águas com os outros” (SÁEZ, 2006, p. 342). Trazendo para o exemplo de Kohn, este homem seria aquele incapaz de ver como o jaguar, ou de ver como espírito, enfim, de ver além do seu tipo (humano) e, conseqüentemente, seria incapaz de ver através dos olhos dos outros. O não personagem sofre de uma negatividade que o faz ser o que sempre foi, ele é um homem só, pois é apenas um homem e mais nada (SÁEZ, 2006). O seu ponto de vista sempre permanece o mesmo, e isso o faz perder contato com tudo aquilo que não é humano. É como um xamã em depressão. Ver apenas seres do seu tipo é um grande problema, ver apenas humanos é a depressão mais severa que um xamã pode enfrentar.

Kohn continua sua explicação sobre sua teoria, que espalha a inteligência para além dos humanos com os seguintes argumentos:

Peirce’s goal was not to show that everything in the world is the same as everything else—the panpsychic position that it’s all mind—but rather to show that there exists continuity among entities despite the fact that these entities come to exhibit different properties and potentials in a nested fashion. So, Peirce wanted to understand not only how things are related (e.g., that matter is a kind of mind and therefore not something totally different from mind), he also wanted to explore the specific properties inherent to different kinds of entities, processes, and relational logics (KOHN, 2014, p. 279-280).

No trecho acima está um argumento determinante para os objetivos de Eduardo Kohn, que busca criar uma teoria contra as tendências dualistas – que reservam a propriedade do pensamento, da consciência e do espírito só aos humanos, e dá ao restante as propriedades apenas do corpo, de máquina, mantendo assim todo o resto como aquilo que não tem consciência. Ao mesmo tempo, no entanto, o antropólogo busca não cair em uma continuidade que equipare tudo o que existe como igual entre si, o que resultaria na perda de “*different properties and potentials*” (KOHN, 2014, p. 279) existentes. Em suma, o escritor persiste na busca de uma teoria que dê conta da continuidade, mas que, ao mesmo tempo, explore alguma descontinuidade, ou algumas descontinuidades, que permitam diferenciar as coisas. A ideia de Kohn é lutar contra o nivelamento de tudo com todos que existem, o que para o etnógrafo termina por impedir que novas diferenças apareçam (KOHN, 2014).

utilizam em seus rituais (KOPENAWA; ALBERT, 2016).

A primeira medida do antropólogo para não cair no continuísmo simples de que tudo é consciência está ligada, diretamente, a indicações de métodos da antropologia, pois a questão é não começar o texto pelas continuidades, ou melhor, não é colocar a continuidade como uma condição necessária pré-estabelecida, retirada de alguma teoria da modernidade, mas sim começar o texto com as experiências do mergulho entre os Runa, um mergulho, mais especificamente, nas relações destes com o mundo que os cercam (KOHN, 2013). Ou seja, a pesquisa se desenvolve e “*seeks a gentler immersion in a kind of thinking that grows*” (KOHN, 2013, p. 14), que é um pensamento ainda em desenvolvimento, e não em um tipo de pensamento já pré-estabelecido. Sendo assim, são as complexas conexões da floresta, “*ecology of selves (semiotic)*” (KOHN, 2013, p. 16) que guiam a pesquisa, mais do que qualquer vontade de entender o mundo enquanto contínuo (KOHN, 2013).

A descontinuidade de Kohn é consequência da máxima de Peirce de que tudo o que está vivo pensa, enquanto o que está para além da vida não pensa. Em suma, a floresta pensa até onde ela está viva. Para fora disso, ela segue os processos físicos, ou seja, a pedra no chão da floresta não pensa. Kohn utiliza o intérprete de Peirce, o antropólogo Terrence Deacon (2006)¹⁵, para expor seus pontos teóricos ligados à descontinuidade (KOHN, 2013). Existe uma “*living dynamic (semiotic)*” (KOHN, 2013, p. 74), que permeia tudo o que é vivo e consiste em, basicamente, ser capaz de “lembrar” sua própria organização e, então, com base nesta lembrança, se ver diferente do resto, conseguindo se manter e se propagar sempre na busca de uma posição melhor no mundo que o rodeia. A entropia, por exemplo, enquanto nível mais básico, inferior e anterior à vida, não é cientificamente inteligente, é o “*spontaneous flow of heat from warmer to colder*” (KOHN, 2013, p. 55), algo que não é capaz de se diferenciar e de se manter na busca de uma organização melhor encaixada ao que a cerca.

Para Eduardo Kohn, as descontinuidades são um ponto importante, pois a crítica pós-humanista¹⁶ corre o frequente perigo de perder as suas forças quando esquece as diferenças (KOHN, 2013). Para o antropólogo, a análise pós-humanista, ao retirar do humano o seu papel especial, muitas vezes acaba perdendo de vista as diferenças entre os humanos e os não humanos. Ou seja, existe uma possível consequência perigosa que é criticar as diferenças humanas exorbitantes em relação a todo o resto que existe e, ao mesmo tempo, perder de vista a diferença entre os seres (diferentes) do universo, inclusive a diferença dos humanos. Este ponto da teoria de Kohn parece diretamente ligado à temática do Antropoceno, pois se os humanos são os causadores desta época, perder de vista os humanos – ou os humanos brancos, melhor dizendo – é certamente desastroso, pois se perde o inimigo de vista, aquele que deve se transformar ou afundar tudo e todos consigo (KOPENAWA; ALBERT, 2016).

Para Kohn, parte da saída para essa questão está em Deacon, que diz algo mais de que entre mente e matéria não existe uma diferença, o que levaria à consequência de que estes são, basicamente, dois polos ilusórios (KOHN, 2013). Segundo o antropólogo, a teoria de Peirce, relida por Deacon, não é apenas algo que colocaria uma continuidade entre todos os “que(s)” e “quem(s)” que existem e que defenderia que, no fim das contas, tudo é igual de

¹⁵ Kohn utiliza o antropólogo Terrence Deacon e sua releitura da teoria semiótica de Peirce (KOHN, 2013).

¹⁶ O pós-humanismo, para a antropologia, é a onda teórica que busca contornar o excepcional lugar que os humanos habitam, o lugar que separa radicalmente os humanos e o resto do mundo (KOHN, 2013).

certo modo. Ou seja, as hipóteses do filósofo não param na aceitação de um panpsiquismo básico, que diz que tudo no mundo é mente, que toda matéria é uma mente, mas o escritor quer mostrar que, embora exista uma continuidade entre as entidades, estas mesmas entidades também apresentam diferentes propriedades e potencialidades (KOHN, 2013).

Deste modo, Kohn parece indicar que a continuidade entre a matéria e a mente é uma espécie de base, de primeiro passo analítico, uma continuidade primária que não deve parar por aí, pois se a teoria parar neste ponto, ela acaba por perder de vista as diferentes propriedades e potenciais do que existe, daquilo que ainda está crescendo e se reinventando. Para Kohn, não basta entender que a matéria e a mente se confundem, ou seja, que a matéria é do mesmo tipo que a mente e vice-versa. Isso porque se deve também pesquisar aquilo que permite diferenciar as coisas, deve-se mostrar o que é específico de cada tipo de pensamento, as diferentes propriedades inerentes de cada coisa, isto é, não se quer perder de vista as possíveis diferentes “*relational logics*” (KOHN, 2013, p. 280) dos diferentes pensamentos.

Kohn está menos interessado em estender o pensamento humano (simbólico) para todas as coisas e mais interessado em perguntar como que o reconhecimento de que certos não humanos também pensam, com outros tipos de pensamento (icônico e indexical), pode ajudar a encontrar propriedades e sistemas lógicos que só podem ser explorados e expostos por meio destes encontros. Ou seja, a intenção do autor é questionar como é possível encontrar novas propriedades que, sem estes encontros com outros que também pensam além do humano, seriam propriedades impossíveis de alcançar (KOHN, 2013). Em suma, para Kohn, a difusão do pensamento por tudo o que existe carrega um grande perigo, que é o de impedir o antropólogo de encontrar o inesperado, novas propriedades (KOHN, 2013), novas lógicas, impossibilitando-o de encontrar a novidade.

“Novelty, I should note, does not just refer to one-off newness. Rather it refers to the emergence of persistent unprecedented causal dynamics and properties that are nonetheless continuous with those dynamics in which they are nested and from which they stem” (KOHN, 2013, p. 280). O processo de emergência é, então, ao mesmo tempo contínuo com a camada de onde se originou e, ao mesmo tempo, também, apresenta novas propriedades, que não existiam no patamar inferior. Basicamente, o processo de emergência é aquele *“which particular configurations of constraints on possibility result in unprecedented properties at a higher level”* (KOHN, 2013, p. 54), e que também, simultaneamente, depende dos níveis mais baixos de sustentação para preservar suas novas propriedades. Em suma, a questão de Kohn não é dizer que a diferença entre matéria e mente é de grau, mas sim expor como diferenças de tipo podem surgir, podem emergir (KOHN, 2014).

Breve conclusão

O passo central de Kohn, como exposto acima neste artigo, coloca que não apenas os humanos são inteligentes, mas que tudo o que é vivo também é inteligente, tudo o que é vivo é permeado pela semiose. É de uma antropologia de tudo o que é vivo que Kohn argumenta a favor, uma antropologia que elabora uma “concepção geral da vida” enquanto “conjunto de processamentos semióticos” (MATOS, 2015, p. 483). Como Kohn diz, ao mesmo tempo

que a grande contribuição das ciências sociais foi a delimitação “*of a separate domain of socially constructed reality*” (KOHN, 2013, p. 7) e, muito importante, uma construção social humana. Essa delimitação também se tornou a principal maldição da disciplina, que, com esse limite, esqueceu tudo o que existe para fora, para além dos humanos. E a teoria do antropólogo canadense é uma tentativa de, então, buscar caminhos para sair desta maldição que se tornou um dos principais obstáculos de se pensar criticamente hoje (KOHN, 2013). A aposta do antropólogo é que, buscar abrir uma relação com seres para além dos humanos, é um dos caminhos para novos pensamentos críticos (KOHN, 2013).

A antropologia que Kohn expõe propõe reinvidicações ontológicas, ou seja, reinvidicações sobre a natureza da realidade (KOHN, 2013). Para se desvencilhar do antropocentrismo que alicerça as ciências sociais, o antropólogo canadense escreve que é preciso pesquisar como os não humanos dizem que o mundo é, logo, pesquisar para além de um sistema humano de compreensão (KOHN, 2013). E pensar para além dos humanos, levar os não humanos a sério, é obrigatoriamente pensar para além da epistemologia, isto é, é pensar para além de como os humanos conhecem. E é neste movimento que a ontologia entra em cena para Kohn, pois, segundo o antropólogo, a antropologia precisa de um esforço ontológico para que seus tipos de conceitos usados sejam repensados (KOHN, 2013).

Como Kohn aponta, os povos da floresta já estão abertos a relações com os seres inteligentes para além dos humanos, e é isto que torna aprender com estes povos, mais do que nunca, uma possível saída para todos os humanos enfrentarem as consequências do Antropoceno, pois, ao que tudo indica, “sozinho, o Ocidente é sem saída” (VALENTIM, 2018, p. 212). O xamã yanomami Davi Kopenawa, na obra¹⁷ *A queda do céu*, diz uma frase que parece resumir toda a tendência que Eduardo Kohn implica sua antropologia, uma frase que poderia mesmo ter saído dos pensamentos do antropólogo, por se confundir com o nome da obra *How forests think*, pois como o xamã diz: “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 497).

Referências

- BENSUSAN, Hilan. **Linhas de animismo futuro**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.
- BIEHL, John; LOCKE, Peter. Deleuze and the anthropology of becoming. **Current Anthropology**, v. 51, p. 317–351, 2010.
- CARRITHERS, Michael. Debate: Ontology is just another word for culture. **Critique of Anthropology**, n. 30 v. 2, p. 156-168, 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Sopro**, n. 91, p. 1-22, 2013. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The Anthropocene. **Global Change Newsletter**, n. 41, p. 17-18, 2000.

¹⁷ Essa obra foi construída do trabalhado conjunto entre o antropólogo francês Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa. A obra teve mais de 20 anos de construção, em um trabalho onde o xamã narrava suas palavras, enquanto o antropólogo a transcrevia. Para uma análise criativa dos efeitos das palavras do xamã na teoria moderna, ver o livro de Marco Valentim *Extramundandade e sobrenatureza*.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há um mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DEACON, Terrence. Emergence: The Hole at the wheel's hub. In: CLAYTON, Phillip; DAVIES, Paul. **The re-emergence of emergence:** the emergentist hypothesis from science to religion. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DIAMOND, Cora. The difficulty of reality and the difficulty of philosophy. In: CAVELL, Stanley. **Philosophy and Animal Life.** New York: Columbia University Press, 2008.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em havana. **Mana**, n. 2 v. 9, p. 39-77, 2003.

_____; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn:** an anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

_____; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A política da ontologia: posições antropológicas. **Ayé: revista de Antropologia**, n. 1 v. 1, p. 95-102, 2019.

KOHN, Eduardo. Anthropology as Cosmic Diplomacy: toward an ecological ethics for the Anthropocene. In: MICKEY, Sam; TUCKER, Mary Evelyn; GRIM, John. **Living earth community:** multiple ways of being and knowing. Montreal: McGill University, 2018.

_____. Anthropology of ontologies. **Annual Review of anthropology**, v. 44, p. 311-327, 2015.

_____. Further thoughts on sylvan thinking. **Hau**, v. 4, n. 2, 2014.

_____. **How forests think:** toward an Anthropology beyond the human. Los Angeles: University of California, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

LATOUR, Bruno. On selves, forms, and forces. **Hau**, v. 4, n. 2, p. 261-266, 2014.

_____. **Reagregando o social:** uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edusc, 2012.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2 n. 2, p. 21-47, 1996.

MATOS, Marcos de Almeida. Sobre como as florestas pensam. **Revista de Antropologia**, v. 58 n. 1, p. 481-490, 2015.

MCLEAN, Stuart. Stories and cosmogonies: imagining creativity beyond “nature” and “culture”. **Cult. Anthropol.** v. 24, p. 213-245, 2009.

PEIRCE, Charles S. **The Essential Peirce:** Selected philosophical writings. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

SÁEZ, Oscar. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**, v. 13 n. 2, p. 7-23, 2012.

_____. **O nome e o tempo do Yaminawa:** etnografia história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista – um sobrevoo. **Ponto Urbe**, v. 3 n. 4, p. 1-18, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1468>. Acesso em: 23 jun. 2020.

_____. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 456f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers. **Revista IEB**, v. 69, p. 338-360, 2018.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STEVENSON, L. **Life Beside Itself**: imagining Care in the Canadian Arctic. Berkeley: University of California Press, 2014.

TYLOR, Edward Burnett. On survival of savage thought in modern civilization. **Proceedings of the Royal Institution of Great Britain**, v. 5, p. 522-535, 1868.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e sobrenatureza**: ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

_____. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p.113-148, 2002a.

_____. **The relative native**: essays on indigenous conceptual worlds. Chicago: The University of Chicago Press, 2015a.

A Análise de Discurso, *pecheutiana*, na Teoria (De)colonial: por perspectivas, metodológicas, latino-americanas

Cláudia Maria Serino Lacerda Muniz¹

Luciana Vedovato²

Resumo: um dos grandes êxitos da Análise de Discurso (AD), de Michel Pêcheux, parece ter sido a construção de um dispositivo, metodológico, capaz de transpassar a superficialidade da língua, buscando a produção de sentidos, nela materializados, por sujeitos interpelados pela história e ideologia. Assim, busca-se, com este ensaio, refletir sobre as possíveis contribuições desta abordagem, aqui denominada AD, para os estudos discursivos desde (e para) a América Latina, a partir da ressignificação de alguns conceitos, na interface com a Teoria (De)colonial. A pesquisa se ampara nos indícios de que as Ciências Sociais vivem uma crise de paradigma, não dando mais conta de responder as problemáticas, geo-historicamente construídas, que afetam o mundo, especialmente os países do Sul, tornando-se necessário pensar epistemologias outras. Assim, tem-se como questões norteadoras: como pensar a AD desde (e para) o Sul? Quais os limites e as possibilidades de diálogo entre a AD, *pecheutiana*, e a Teoria (De)colonial? As análises se orientam por abordagem interdisciplinar, nas sendas da pesquisa qualitativa, combinando reflexão teórica, historiográfica e uma estratégia temporal que não é linear. Os resultados revelam que é possível uma aproximação entre ambas as perspectivas, desde que se reconheça o “**lugar de fala**” de cada teórico e se estabeleça um diálogo, horizontal, entre as teorias do Sul e do Norte.

Palavras-chave: Análise de Discurso; Metodologia; Giro Decolonial; América Latina.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Sociedade, Cultura e Fronteiras, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), *Campus* de Foz do Iguaçu, PR, Brasil. Secretária Executiva da Universidade Federal da Integração Latino-americana. E-mail: claudialacerda84@gmail.com

² Doutora pela Universidade do Rio Grande do Sul, no Programa de Pós-graduação em Letras – Estudos do Texto e do Discurso – e professora efetiva do colegiado de Letras, na área de Linguística, e do Programa de Pós-graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste/ Foz do Iguaçu. E-mail: lucianavedovato@yahoo.com.br

Pêcheutian Discourse Analysis in Decolonial Theory: For latin american methodological perspectives

Abstract: one of the great successes of Discourse Analysis (AD), by Michel Pêcheux, seems to have been the construction of a methodological device, capable of crossing the superficiality of language, seeking the production of meanings, materialized in it, by subjects challenged by history and ideology. Thus, this essay seeks to reflect on the possible contributions of this approach, here called AD, to discursive studies since (and for) Latin America, based on the reframing of some concepts, at the interface with Theory (De) colonial. The research is supported by the evidence that the Social Sciences are experiencing a paradigm crisis, no longer being able to answer the problems, geo-historically constructed, that affect the world, especially the countries of the South, making it necessary to think about other epistemologies. Thus, the guiding questions are: how to think of DA from (and to) the South? What are the limits and possibilities of dialogue between AD, Pêcheutian, and colonial (De) Theory? The analyzes are guided by an interdisciplinary approach, on the paths of qualitative research, combining theoretical, historiographical reflection and a temporal strategy that is not linear. The results reveal that an approximation between both perspectives is possible, as long as the “place of speech” of each theorist is recognized and a horizontal dialogue is established between the theories of the South and the North.

Keywords: Discourse Analysis; Methodology; Decolonial Turn; Latin America.

Introdução

Um dos grandes feitos da Análise de Discurso (AD), pecheutiana, parece ter sido a construção de um aparato teórico-analítico capaz de perfurar a exterioridade da língua, conforme expressa Frederico Carvalho (2008)³, chegando ao nível da construção de sentidos por sujeitos atravessados tanto pelo inconsciente quanto pela história e ideologia.

Assim, a AD, pecheutiana, como perspectiva teórico-metodológica, pode contribuir, proficuamente, para a compreensão dos processos de produção e reprodução da ordem mundial, bem como das relações de dominação, exploração e classificação social dos sujeitos.

Considerando os objetivos da Teoria (De)colonial que realiza sólidas críticas às narrativas eurocêntricas, como padrão civilizatório universal, visando romper com a história única e a naturalização da inferioridade das antigas colônias, busca-se, aqui, refletir sobre as possíveis contribuições (e limites) da AD, de Michel Pêcheux (2008; 2014^a; 2014b), para se pensar os estudos críticos, do discurso, desde (e para) o Sul.

Antes, contudo, faz-se necessário esclarecer que a Teoria (De)colonial não é a única a proferir críticas às epistemologias eurocêntricas. Há uma série de pesquisas que contribuem, distintamente, com orientações nas diversas áreas de conhecimento: ciências sociais, história, crítica literária, estudos culturais, estudos pós-coloniais, política, filosofia etc. O que essas perspectivas têm em comum é o fato de proporem uma releitura da história, tendo a colonização como parte de um processo universal.

Tais estudos apontam para novas alternativas epistemológicas e de análise sociocultural, visando à reformulação da geopolítica do conhecimento, onde todos possam coexistir e pensar. Algumas das principais pesquisas, nesse campo, foram, inicialmente, desenvolvidas por imigrantes, segundo Luiz Antonio Guerra (2014), nos departamentos de crítica literária, de universidades europeias, e denominadas estudos pós-coloniais. A intenção parece ter sido buscar alternativas à superação do colonialismo europeu, em suas leituras sobre os continentes latino-americano, africano e asiático.

Na América Latina, o pós-colonialismo ganhou visibilidade no final da década de 1980 e foi denominado, pelos seus precursores, de “pensamento decolonial”. Nesse processo de empreender crítica ao paradigma moderno, com base na perspectiva histórica da colonialidade latino-americana, destacam-se teóricos, como: Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Edgardo Lander, dentre outros.

Para identificar aproximações e distanciamentos entre a AD, na vertente pecheutiana, e o giro decolonial, este ensaio se orienta por uma abordagem interdisciplinar, nas sendas da pesquisa qualitativa, recorrendo, sucintamente, à constituição histórica e aos conceitos basilares de ambas as perspectivas.

³ Por opção metodológica, os autores, referenciados neste ensaio, terão seus nomes integralmente registrados quando citados pela primeira vez.

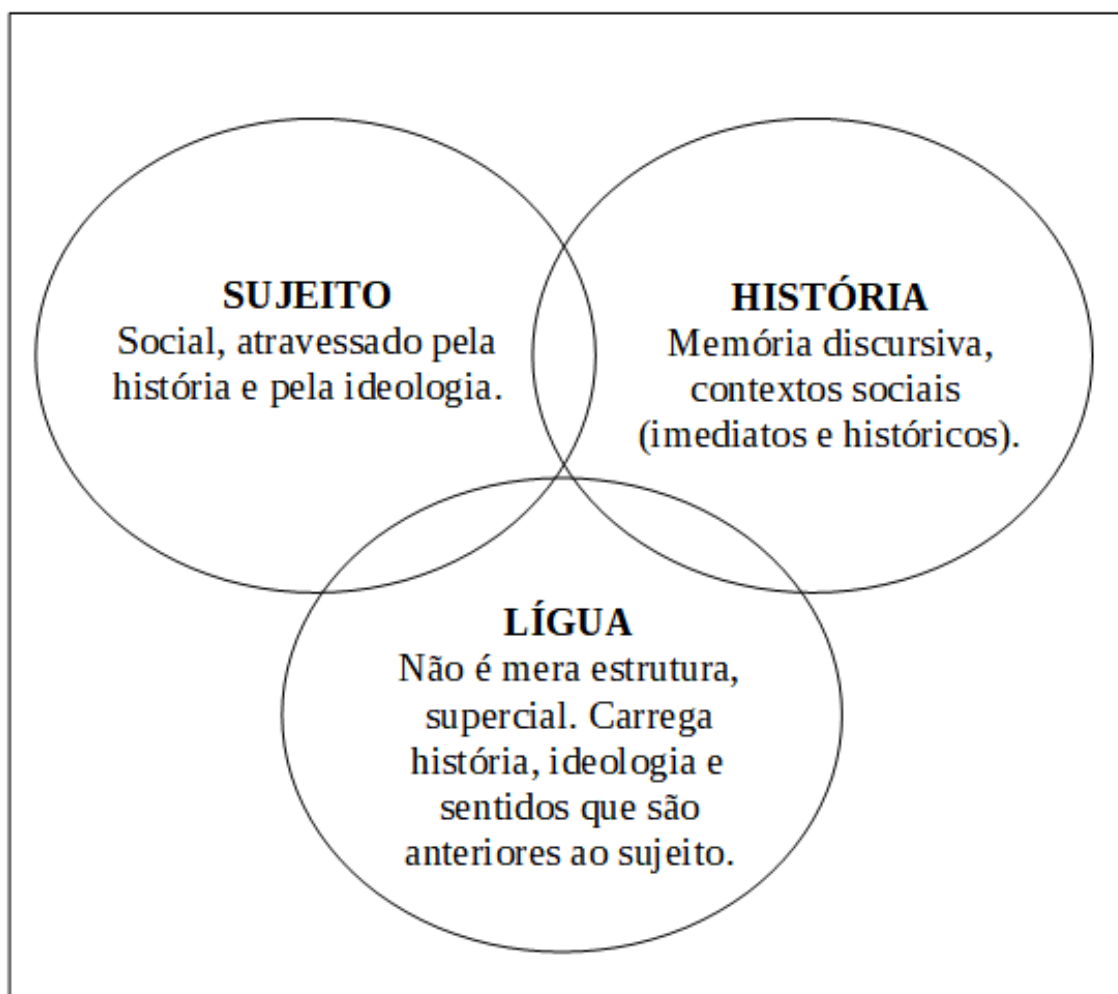
Por questões metodológicas, e visando organizar a reflexão empreendida, o texto foi estruturado em três sessões: a primeira aborda os princípios teórico-metodológicos da AD, propostos por Michel Pêcheux; a segunda apresenta a constituição histórica e a natureza dos estudos (de)coloniais; a terceira realiza um comparativo entre as duas perspectivas, apresentando os limites de diálogo e os desafios para se pensar a AD desde (e para) o Sul.

A Análise de Discurso pecheutiana: constituição histórica e teórico-metodológica

Michel Pêcheux é considerado um dos principais teóricos dos estudos discursivos europeus, especialmente na França, junto ao filósofo Michel Foucault. Talvez seja por isso que se convencionou designar esta abordagem de AD Francesa. Contudo, foi pouco lido, quando vivo, segundo Emanuelle de Souza Barbosa (2016), velando-se sob o nome de Thomas Hebert.

No início de sua carreira científica, dedicou-se a um árduo trabalho, interdisciplinar, de questionamento e deslocamento de três áreas do saber: linguística, materialismo histórico e psicanálise a partir das quais se propôs a pensar a produção de sentidos que ocorre entre o sujeito, a língua e a história, revelando as ideologias presentes no interior de cada discurso (Figura 1).

Figura 1: dispositivo teórico-analítico proposto por Michel Pêcheux



Fonte: elaborado pelas autoras.

A AD, proposta por Pêcheux, na década de 1969, possuía caráter intervencionista. Era politicamente engajada e oferecia novas alternativas para pensar as Ciências Sociais visando à superação do positivismo, no cenário francês. Influenciado por Louis Althusser, ocupou um espaço importante, no meio científico, ao se propor a pensar o sujeito, ideológico, dentro de seu campo de estudo – a materialidade específica da língua (MALDIDIER, 2003).

Assim, Pêcheux traçou um caminho, no terreno epistemológico, para fundar uma ciência, com método próprio, transpassada pela teoria da ideologia, o materialismo histórico, a psicanálise (por meio da releitura lacaniana do legado de Sigmund Freud) e a linguística, com base na revisão da obra de Ferdinand de Saussure.

Os conceitos tomados de empréstimo, dessas áreas de conhecimento contribuíram para que Pêcheux pudesse (re) pensar as noções de língua, história e sujeito, dentro de seu objeto de estudo – o discurso – sem sucumbir à influência daquelas.

Dessa forma, foi possível fragilizar o formalismo existente no meio científico da época, afrontando concepções automáticas, a respeito da língua, que não reconheciam as contradições presentes na história e no indivíduo, assujeitado (interpelado pela ideologia) e marcado por falhas impressas em seu inconsciente.

O sistema discursivo pecheutiano configura-se, portanto, como um corpo transpassado por equívocos, onde a língua aparece como lugar de falhas, o sujeito como inquirido pelo inconsciente e pela ideologia e a história como contraditória e não linear.

É nesse ponto que parece haver convergência da AD, de Pêcheux, com a Teoria (De) colonial, podendo atuarem conjuntamente, enquanto perspectivas metodológica e teórica, na compreensão dos processos de produção e reprodução da ordem mundial. Isso porque as categorias “sujeito”, “história” e “ideologia” são, igualmente, relevantes para as discussões empreendidas, por ambas as abordagens, em torno da ideia de exploração e classificação social dos sujeitos, embora utilizem distintas categorias, centrais, de análise – “classe” e “raça”, respectivamente – como se pode observar na seção seguinte.

Estudos (de)coloniais: constituição histórica e conceitos basilares

A perspectiva (De)colonial é um espaço enunciativo, não isento de contradições, que tem a “colonialidade”, em suas diferentes formas, como principal categoria de problematização. Surgiu com diferentes intelectuais latino-americanos (e outros teóricos, não latinos, cujo lugar de episteme é a América Latina), situados em distintas universidades das Américas.

O movimento epistemológico do coletivo foi fundamental à renovação das Ciências Sociais, na América Latina, no século XXI, atualizando a tradição crítica do pensamento latino-americano. Defende a opção “decolonial” – política, epistêmica e teórica – para a compreensão sistêmica do mundo, privilegiando os saberes e conhecimentos dos grupos, historicamente, silenciados.

Para o sociólogo peruano, Aníbal Quijano (2009), o conceito de colonialidade diz respeito às condições de assentamento do sistema capitalista – como padrão de funcionamento das relações de poder na modernidade – que operam por meio da “imposição de uma classificação racial-étnica da população do mundo” (QUIJANO, 2009, p. 105-106). Esta lógica subsidia um novo paradigma de império, a “colonialidade do poder”, que classifica, socialmente, os sujeitos, com base na ideia de “raça”.

Este conceito (raça), de acordo com o autor, serviu de justificativa para a dominação e exploração colonial. Com base nele, e a partir das demandas do capital, o colonizador europeu nominou a América, que não existia antes de o homem branco, europeu, invadi-la, no ano de 1492, marco das teorizações (de)coloniais:

Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/ tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (QUIJANO, 2014, p. 778)..

Assim, como pontua Quijano (2014), a racialização foi o primeiro processo histórico por meio do qual a Europa construiu uma narrativa, hierarquizante, entre a população mundial, forjando supostas diferenças biológicas entre dominantes/colonizadores e dominados/colonizados. Aos últimos (negros e índios, conforme designações atribuídas pelo homem branco), foi conferida uma inferioridade natural, que os condicionou à servidão, capitalista, imposta pelo homem europeu.

O segundo aspecto que contribuiu para o estabelecimento da “colonialidade do poder”, segundo o autor, refere-se à racionalização do trabalho, que combinou todas as formas, históricas, de controle laboral, em torno do capital, para atender ao mercado global: escravidão, regime de servidão, regime salarial, pequenas produções mercantis.

Dessa forma, o sistema de dominação social, tipificado na ideia de “raça”, instituiu a divisão do trabalho, organizando-o conforme a hierarquia racial: o trabalho árduo, de menor reconhecimento, foi atribuído aos não europeus e o trabalho assalariado, de maior prestígio, facultado àqueles considerados, racialmente, superiores.

Essa hierarquia – sustentada pela “colonialidade do poder” – se naturalizou e permanece, até os dias atuais, estruturada nas interfaces com a “colonialidade do saber” e a “colonialidade do ser”, dividindo o mundo entre “países desenvolvidos e em desenvolvimento”.

A “colonialidade do saber” revela, como lembra Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005), que, para além do legado de injustiça e desigualdade sociais, oriundos do imperialismo europeu, há uma herança, epistemológica, do eurocentrismo que impede os países, do hemisfério Sul, de compreender o mundo com base nas próprias experiências, considerando as epistemes que lhes são próprias. Reproduz-se, então, uma epistemologia eurocêntrica, branca, cristã e patriarcal que se autoconcede a exclusividade na construção e universalização de conhecimentos legítimos.

Essa face da colonialidade cria uma identidade estigmatizada para os povos inferiorizados – a “colonialidade do ser”. O termo, sugerido pelo teórico (de)colonial Walter D. Mignolo, baseia-se na internalização da subalternidade e negação do “Outro”, afetado pela dominação colonial, por meio da naturalização do eurocentrismo e do silenciamento dos modos de existência desses sujeitos.

Nessa direção, os Estudos (De)coloniais buscam desconstruir a narrativa europeia, segundo a qual o saber nasce com o homem europeu, considerado o único capaz de alcançar a universalidade, relegando os demais saberes, fora dos padrões eurocêntricos, à condição de primitividade, particularidade e folclorização.

Para tanto, faz-se necessário romper com os pensamentos, coloniais, gravados na mente dos sujeitos subalternizados, inaugurados com o início do colonialismo, na América Latina, e naturalizados com a constituição colonial dos saberes, da memória, das linguagens, do imaginário (MIGNOLO, 2005).

É nesse ponto que a AD, pecheutiana, enquanto abordagem teórico-metodológica, pode contribuir, dentro das limitações que lhe são próprias, para a (de)colonização do pensamento latino-americano, possibilitando pensar os estudos do discurso desde (e para) o Sul.

Aproximações e distanciamentos entre a Análise de Discurso, pecheutiana, e a Teoria (De)colonial: o “lugar de fala”

As similitudes entre a AD, pecheutiana, e os Estudos Decoloniais começam pelo objetivo de ambas as perspectivas: engendrar uma crítica às Ciências Sociais, visando superar o caráter linear e não histórico do modelo positivista de ciência. Nessa ordem de raciocínio, tanto uma abordagem quanto a outra busca evocar o passado para a compreensão do sujeito presente, ideologicamente assujeitado, realizando não somente uma releitura da História, mas utilizando-a como uma estratégia temporal que não é linear.

Outra similaridade consiste no fato das duas vertentes reconhecerem que o sujeito não tem condições de escolher estar dentro ou fora da ideologia, sendo interpelado por ela e assujeitado a uma conjuntura que, por mais que pareça óbvio, como lembra Louis Althusser (1974), escapa ao seu controle. Contudo, “o paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos e [...] mostra os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 457).

As discussões pertinentes ao “**lugar de fala**”⁴ – termo (de)colonial associado ao protagonismo de fala daquele que vivencia a experiência investigada – também parecem coadunar com os estudos da AD, sobretudo no que concerne à Formação Discursiva (FD)⁵,

⁴ “Lugar de fala” é um termo utilizado pela perspectiva teórica (de)colonial para fazer referência ao protagonismo de fala daquele(a) que vivencia a experiência investigada, conforme proposto por Djamila Ribeiro (2017).

⁵ Termo emprestado de Michel Foucault e desenvolvido por Pêcheux, com base nas contribuições do materialismo histórico. Em seu texto, produzido em 1969, Pêcheux discute a noção de Formação Social, considerando que o sujeito fala de distintos lugares sociais, parecendo já apontar para um “lugar” que polícia os dizeres dos sujeitos.

da escola francesa. O conceito está, diretamente, associado ao lugar discursivo de onde os sujeitos enunciam, determinando o que pode ou não ser dito. Chega-se, assim, à chamada posição discursiva, ocupada pelo sujeito que não enuncia somente de um lugar, mas a partir dos diversos discursos que o alcançaram ao longo de sua existência.

Na interface proposta, portanto, parece ser possível apontar as contradições naturalizadas e proferidas pelo sujeito, denunciando a ideologia que o atravessa, seja em torno de ideia de “raça” ou “classe”. Ambas as categorias estão associadas à classificação social da população mundial, distinguindo-se, nas análises, pelos marcos temporais tomados como parâmetro (o Giro Decolonial tem como marco de análise o ano de 1492, data da invasão do continente latino-americano).

Há, contudo, alguns desafios que precisam ser superados para que a AD, pecheutiana, enquanto abordagem metodológica, ofereça contribuições sólidas aos estudos (de)coloniais, em que a linguagem seja tomada como referencial de análise.

O principal limite diz respeito à colonialidade do campo discursivo, que se reproduz nos livros e nas universidades, sendo consideradas de prestígio, no contexto latino-americano, sobretudo as obras de origem europeia ou estadunidense. Como pontua Viviane de Melo Resende (2017), “nascer em inglês ou em francês, para os estudos discursivos, é sair na frente, e publicar textos nos locais de prestígio do campo, nessas línguas, é poder ecoar sua voz” (RESENDE, 2017, p. 3).

Isso resulta em grande esforço de aplicação de teorias, importadas como universalmente válidas, e pouco atualizadas no contexto local. A consequência, para os estudos discursivos latino-americanos, é a dependência cultural. Há pouca confiança, por parte dos pesquisadores da América Latina, na legitimação de ideias próprias, que precisam ser outorgadas por teóricos europeus ou estadunidenses.

Como resultado, tem-se um conjunto de teorias importadas, no campo do discurso, que se propõe a representar a voz e fixar a identidade do subalterno, assumindo o “lugar de fala” que não lhe é próprio. Mas como pensar a AD desde (e para) o Sul? Como superar os limites entre a AD, francesa, e a Teoria (De)colonial, enquanto perspectivas metodológica e teórica? Como dar voz aos pesquisadores silenciados? Como permitir que as culturas “falem”, legitimando as epistemes que lhes são pertinentes? O quadro 1 aponta algumas possíveis respostas para os questionamentos formulados.

Quadro 1: AD, *pecheutiana*, e Teoria (De)colonial: limites e desafios para um diálogo teórico-metodológico

	Limites	Desafios
Colonialidade do Poder	<ul style="list-style-type: none"> – A maior parte da literatura legitimada, no campo do discurso, tem origem no Norte. Basta pensar na influência de autores, como Michel Pêcheux e Michel Foucault, nos estudos discursivos latino-americanos; – A colonialidade do campo discursivo está presente nas estruturas institucionais do Sul, reproduzindo-se nos livros e nas Universidades. 	<ul style="list-style-type: none"> – Questionar a legitimidade de discursos, universais e territorializados, para o contexto latino-americano; – Praticar a “desobediência epistêmica”⁶, necessária ao rompimento das estruturas tradicionais do saber; – Incorporar, ao debate, as condições de produção do discurso latino-americano, tendo como marco o ano de 1492 – quando a América Latina foi invadida pelos povos europeus.
Colonialidade do Saber	<ul style="list-style-type: none"> – Os sustentáculos das vozes latino-americanas falam outras línguas; – É comum, entre o(a)s analistas de discurso ortodoxos, de linha francesa, seguir um círculo de autores legitimados; – A linguagem costuma ser bastante especializada, dificultando a compreensão por leitores de outros “lugares de fala”. 	<ul style="list-style-type: none"> – Reconhecer o que as teorias, do Norte global, são de fato: perspectivas territorializadas, como quaisquer outras, não superiores, válidas para os contextos em que foram produzidas; – Conscientizar-se de que todo conhecimento é situado e que toda teoria deve ser contextualizada para que tenha utilidade;
Colonialidade do Saber		<ul style="list-style-type: none"> – Reconhecer, humildemente, as alteridades, o que implica falar outra língua, acessível não somente às demais especialidades, mas, sobretudo, aos grupos sociais externos à universidade.

⁶ Termo emprestado de Boaventura de Sousa Santos.

Colonialidade do Ser	<ul style="list-style-type: none"> – Baixa autoestima, científica, de parte do(a)s pesquisadore(a)s, latino-americano(a)s, que se ocupam dos estudos discursivos; – Pouca confiança na legitimidade de ideias próprias, que precisam ser outorgadas por teóricos do Norte global. 	<ul style="list-style-type: none"> – Reconhecer que ocupamos um espaço, academicamente subalterno, nos estudos do discurso, sendo necessário reagir a isso; – Preservar a autocrítica, o respeito à criatividade produtiva do Sul e apreço à diversidade epistemológica; – Praticar a “desobediência epistêmica”, assumindo uma postura ousada, necessária ao empreendimento de novas alternativas teórico-metodológicas.
----------------------	---	--

Fonte: elaborado pelas autoras com base nas contribuições de Resende (2017).

Pensar a AD desde (e para) o Sul implica, portanto, três grandes desafios: “**decolonizar o poder**”, assumindo a potência de criação teórico-metodológica local; “**decolonizar o saber**”, tecendo críticas às teorias e aos métodos que se propõem universais, e; “**decolonizar o ser**”, buscando alternativas que possibilitem romper com a baixa autoestima do(a)s pesquisadore(a)s latino-americano(a)s, fazendo uso estratégico desse espaço subalternizado, que carrega as potencialidades de novos horizontes teóricos, rumo a uma “**ecologia de saberes**”⁷.

Tal atitude, contudo, não deve ser confundida com a rejeição da produção humana do Norte global, conforme expressa Luciana Ballestrin, nem com a necessidade de criação de um marco zero de análise, com foco em temáticas restritas.

(De)colonizar os estudos do discurso, a partir de perspectivas latino-americanas, implica reconhecer que a história, colonial, da América Latina, e seus processos constitutivos de violência, não podem ser ignorados (BALLESTRIN, 2013), sendo imprescindível enfatizar a atualidade do debate, sobre imperialismo, como expressa Emir Sader (2012), dando voz à subalternidade do Sul.

⁷ “A **ecologia de saberes** é um conceito que visa promover o diálogo entre vários saberes que podem ser considerados úteis para o avanço das lutas sociais pelos que nelas intervêm” (SANTOS, 2014, p. 332).

Considerações finais

Com base nas reflexões propostas, depreende-se que é possível pensar a AD, pecheutiana, desde (e para) o Sul, na interface com os Estudos (De)coloniais, como uma abordagem metodológica capaz de contribuir, proficuamente, para a compreensão dos processos de dominação e classificação, universal, dos sujeitos.

Tal combinação – da AD com a Teoria (De)colonial – possibilita vislumbrar um presente ainda permeado por discursos que coadunam na perpetuação da assimetria da distribuição do poder. Permite identificar padrões – racistas, capitalistas e sexistas – que limitam a ação, transformadora, dos sujeitos latino-americanos, reproduzidos consciente ou inconscientemente.

Logo, a interface proposta parece ser rica para ambas as partes: de um lado, os Estudos (De)coloniais podem proporcionar à AD a potencialização do método que lhe é próprio; de outro, a AD pode possibilitar maior rigor metodológico às análises discursivas (de)coloniais, auxiliando na identificação e na visibilização das identidades do Sul.

Contudo, faz-se necessário superar os limites desta interface, situados na colonialidade do campo, que impedem que os vários discursos científicos possam coexistir. Isso demanda, das instituições de ensino, o reconhecimento de que a territorialidade faz os pesquisadores sujeitos de seu próprio espaço e tempo, exigindo do(a) analista uma postura de autonomia e de potência de criação teórico-metodológica local, necessária ao estabelecimento de diálogo, horizontalizado, com as teorias do Norte global.

Assumindo seu “lugar de fala”, o(a) analista poderá usufruir de todo o rigor metodológico da AD, pecheutiana, atualizando-o para o contexto local. Assim, poderá apontar as contradições naturalizadas e proferidas pelo sujeito latino-americano, denunciando a ideologia que o atravessa, em torno da ideia de “raça-classe-gênero”- categorias que se mantêm fundantes, na América Latina, desde a invasão do continente, pelos povos europeus, em 1492.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1974.

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

BARBOSA, Emanuelle de Souza. **Marcas da colonialidade nos discursos de documentos oficiais na política de inserção de tecnologias digitais de informação e comunicação na educação básica**. Dissertação (Mestrado em Educação Contemporânea) – Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2016.

CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. n: Pêcheux e Lacan. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

GUERRA, Luiz Antonio. Pós-colonialismo. **InfoEscola: Navegando e Aprendendo**, 2014. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/historia/pos-colonialismo/>>. Acesso em: 5 fev. 2020.

MALDIDIÉ, Denise. **A inquietação do Discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003.

MIGNOLO, Walter. Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. **Cultural studies**, n. 21, v. 2-3, 2007.

_____. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2005.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 5. ed. Campinas: Pontes, 2008.

_____. **Análise de Discurso**. 4. ed. Campinas: Pontes, 2014a.

_____. **Semântica e Discurso**. 5.ed. Campinas: Unicamp, 2014b.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLASCO, 2005, p. 1-4.

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

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Almedina, 2009, pp. 105-115.

RESENDE, Viviane de Melo. Decolonizar os estudos críticos do discurso: por perspectivas latino-americanas. Conferência. In: **XII Congresso Internacional da ALED**, Santiago do Chile, 18 de outubro de 2017, p. 3.

RIBEIRO, Djamilá. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SADER, Emir. Pós-neoliberalismo na América Latina. In: MARTINS, Paulo Henrique; RODRIGUES, Cibele (Orgs.) **Fronteiras abertas da América Latina: Diálogo na ALAS**. Recife: Editora da UFPE, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A Praxis da Ecologia de Saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. **Tempus, actas de saúde coletiva**, v. 8, n. 2, p. 331-338, jun, 2014.

Resenha: Dimensões antropológicas de gênero e reprodução: do ponto de vista de uma mulher em Maputo¹

Alexandre Aparecido dos Santos²

Rosângela da Silva³

PONDJA, Clélia Francelina Ozias. **A Mulher em Maputo: Dimensões Antropológicas de Gênero e Reprodução**. Moçambique: Real Design, 2018.

Introdução

A obra “A mulher em Maputo: Dimensões antropológicas de gênero e reprodução”, escrita por Clélia Francelina Ozias Pondja⁴, discute, de um ponto de vista antropológico, a questão de gênero e reprodução em Moçambique, mais especificamente nos distritos de KaMpfumo e KaTembe localizados na cidade de Maputo, entre os anos de 2012 a 2015. A relevância e autoridade de seu estudo se dá, primeiro, devido ao fato de sua abordagem ter se centrado nos aspectos socioculturais que influenciam a saúde reprodutiva, destacando-se dentre várias outras abordagens centradas nos elementos biológicos do corpo da mulher. E segundo, de forma preponderante, por ser mulher, moçambicana e doutora em antropologia pelo instituto universitário de Lisboa em Portugal.

A elaboração desta resenha exigiu muito afincamento devido à extensão e à complexidade da obra. No entanto, foi também muito prazerosa, pois, para além da relevância da discussão, a sua organicidade consiste em uma produção intelectual de alto nível didático. Neste sentido, utilizar-nos-emos dos caminhos traçados pela própria autora para dar o norte dos elementos centrais que serão retomados neste trabalho de apresentação da referida obra.

Como frisado pela autora, a obra se divide em três partes que se inter-relacionam, a primeira intitulada “Estado da Arte”; a segunda “A história da Saúde Materno-Infantil em Moçambique”; e a terceira: “O Estudo de Caso”. As discussões empreendidas em cada uma dessas partes têm por objetivo:

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara (Unesp). Bolsista Capes DS. alexandre.sociais@hotmail.com.

³ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara (Unesp). Bolsista Capes DS. ro.toledo84@hotmail.com.

⁴ Doutora em Antropologia pelo ISCTE-IUL/Instituto Universitário de Lisboa (2017). Investigadora do Centro de Estudos Internacionais (CEI) ISCTE-IUL em Lisboa/Portugal. Consultora de Programa no projeto IMPACT/BICA no Centro de Integridade Pública (CIP) – Moçambique.

- a) analisar o problema de pesquisa apresentado, que se refere aos aspectos socioculturais ligados à saúde reprodutiva, dando ênfase à subjetividade da mulher em relação a sua experiência frente a esta questão;
- b) dar respostas a três questões gerais elencadas pela autora, que são: “como se configura a saúde reprodutiva em Maputo na atualidade?”, “como se configura a relação da mulher/mãe com os sistemas de saúde biomédico e tradicional?” e “quais as expectativas que a sociedade como um todo constrói entorno da “condição” da maternidade?” (PONDJA, 2018, p. 28).
- c) toda a análise ocorre por meio da utilização de duas abordagens metodológicas: a primeira pautada em uma análise quantitativa que parte do macro para o micro, na qual a autora faz uma pesquisa que procura resgatar a história da implementação das Políticas de Saúde Pública em Moçambique; e a segunda baseada em uma pesquisa de campo, observação participante, focada nas práticas e ponto de vista dos profissionais de saúde vinculados à biomedicina e às práticas de cura vinculadas ao saber popular/tradicional. E verificar também a importância dada e quais são os potenciais benefícios ao participar destes diferentes sistemas de saúde na percepção dos “utentes”, designados por ela como mulheres-mães e homens-pais.

O estado da arte

A primeira parte da obra se constitui em uma revisão da literatura que consolida a base para as subseqüentes discussões acerca das representações sobre a experiência reprodutiva das mulheres em Maputo. De maneira geral, a autora retoma a historicidade das discussões produzidas acerca da categoria gênero e da sua importância nos estudos sobre as mulheres no sentido de questionar o papel de subalternidade atribuído a elas na sociedade patriarcal.

Esta discussão é nodal, posto que a sociedade moçambicana se constitui sob essas mesmas bases, portanto, reproduzindo esta relação entre os gêneros, a qual deixa evidente a condição de opressão vivida pelas mulheres. Um exemplo desta afirmação é a relação entre as escolhas individuais e as pressões situacionais, isto é, o fato de que em Moçambique a única sexualidade aceita para a mulher é a que resulta na reprodução (a mulher-mãe goza de estatuto privilegiado).

Outra questão que tem sua historicidade recuperada é a noção de saúde e doença construída em nossa sociedade. A autora apresenta uma crítica ao modelo biomédico atual que se fundamenta na perspectiva individualista e no biologismo de visão dualista que separa corpo e mente; natureza e cultura; indivíduo e sociedade. E que, primordialmente, constitui-se em uma forma de saber que subjuga as demais.

A história da Saúde Materno-Infantil em Moçambique

A segunda parte da obra traz relevantes informações geográficas, econômicas, sociais e culturais de Moçambique, assim como contextualiza as bases sob as quais se construiu, e ainda está pautada, a saúde reprodutiva deste país que possui altos índices de mortalidade materna e neonatal.

É importante ressaltar que o conceito de saúde reprodutiva abarca certos direitos humanos que estão embasados tanto por leis nacionais quanto por documentos internacionais. Nesse sentido, para abordar a realidade da saúde reprodutiva dos distritos de KaMpfumo e KaTembe, a autora faz um paralelo de como tal questão tem sido abordada em Moçambique, e, em alguns momentos, traz para a análise o contexto do continente africano como um todo, justamente para evidenciar como há um entrelaçamento de tais ações com políticas mais amplas de âmbito internacional.

Pondja retoma a história do serviço de saúde no período de 1920 a 1974 em Moçambique. Para a autora, as iniciativas de cunho internacional se configuravam como justificativa para a continuidade do processo de colonização e, por consequência, a continuidade da dominação dos portugueses sobre Moçambique.

No que tange ao atendimento de saúde das crianças e das mulheres, isso ocorria apenas quando tinham vínculos com aos militares. Mas, embora a implementação dessas políticas tenha se desenvolvido a partir deste atendimento segmentado e hierarquizado, elas trouxeram alterações no que diz respeito às noções que esta população tinha acerca da doença e saúde, assim como também sobre as formas de tratamentos.

A Conferência Internacional do Cairo, ocorrida em 1994, que se propôs a discutir população e desenvolvimento, partia da premissa de que era necessário promover a melhoria da saúde sexual e reprodutiva. Para tanto, elencou-se também fatores que impedem a sua efetivação, como: falta de conhecimento sobre a sexualidade e dificuldade de acesso aos serviços de saúde reprodutiva; a pobreza e a discriminação de gênero.

No entanto, a biomedicina não consegue dar conta de atender a todos, de forma que as práticas tradicionais (de mais fácil acesso) continuaram presentes no cotidiano moçambicano. Porém, com o processo de independência ocorrido em 1975, o partido que assume propõe alterações na política administrativa no sentido de eliminar os resquícios coloniais e tradicionais, o que resultou em uma intensa perseguição aos sujeitos praticantes da medicina tradicional, vista como obscurantismo (PONDJA, 2018).

Pondja retoma discussões - com base nas obras: *Tradição, Pessoa, Gênero e DST/HIV/AIDS no Sul de Moçambique* de Henrique Passador (2009); e *Gênero Cuidados Consigo Mesma: Sexualidade e Erotismo na Província de Tete, Moçambique, Sexualidade e Práticas Vaginais* das autoras Brigitte Bagnol e Esmeralda Mariano (2008-201) – sobre práticas e noções acerca da sexualidade.

É importante frisar que a perspectiva de Pondja vai ao encontro das proposições dos autores citados acima ao lançar o olhar sobre a sexualidade como uma construção social, destacando o fato de que cada cultura elabora suas próprias concepções. Um bom exemplo disso são as “práticas vaginais”, ainda presentes em diferentes regiões da África, que resultam no alongamento dos pequenos lábios da vagina e que são consideradas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como uma mutilação feminina.

A sexualidade ocupa, portanto, um importante papel para a formação da identidade e na definição dos papéis sociais do que é visto como feminino e masculino. Em Maputo, essas demarcações se dão desde a infância, momento em que as meninas e meninos são direcionados para atividades específicas.

O Estudo de Caso

Na terceira e última parte, Pondja apresenta os resultados de sua pesquisa. Inicia pontuando que os distritos de KaMpfumo e KaTembe não eram objetos da pesquisa no seu projeto originário e sim Chockwè e Ribaúe, localizados na Zona Sul e na zona Norte de Moçambique. No entanto, diante do atraso dos recursos advindos da bolsa de estudo – acontecimento a que ela se refere no texto como uma situação de “constrangimento” - que iria financiar a pesquisa, ela se viu diante da necessidade de repensar o campo tendo como elemento determinante o menor dispêndio econômico. Como resultado desta contingência, foram escolhidos os dois distritos que possuem proximidade geográfica, o que ocasionou também uma alteração no título da obra de “A mulher em Moçambique...” para a “Mulher em Maputo...”.

Embora localizados em uma mesma região, tais distritos possuem uma grande heterogeneidade. KaMpfumo possui características urbanas e KaTembe características rurais, acrescenta-se a isso uma acentuada diferença em relação às questões demográficas, de acesso a bens e serviços públicos e, de maneira geral, socioculturais.

A abordagem metodológica adotada pela autora - embora contenha uma apurada pesquisa quantitativa presente na segunda parte da obra - está centrada nas abordagens qualitativas de cunho etnográfico. No seu primeiro contato com os interlocutores, a autora utilizou um questionário exploratório para caracterizar seu problema, o que deu base para a elaboração de entrevistas semiestruturadas e abertas, concluindo a pesquisa com a observação participante que se centrou na análise: a) das ações dos profissionais do sistema convencional “(o médico ginecologista obstetra, enfermeira SMI, enfermeira parteira)” e do sistema tradicional “(a curandeira, a parteira tradicional e o vendedor de medicamentos tradicionais)”; b) e nas narrativas e trajetória das mães/utentes.

O universo da pesquisa corresponde a 36 entrevistados. Dentre eles, 20 mulheres/mães, dez de cada distrito, a escolha delas se deu a partir de cinco critérios: estar em idade reprodutiva (dos 15-49 anos); residir nos distritos que constituíam objeto da pesquisa; falar português; ter sido mãe no período de até cinco anos atrás ou estar grávida; aceitar fazer parte da pesquisa. O contato com as primeiras entrevistadas ocorreu via redes sociais da pesquisadora, dos seus familiares e amigos, e, posteriormente, essas iam indicando outras mulheres, método identificado no trabalho como “bola de neve”.

Fizeram parte da pesquisa também 10 homens parceiros, tendo como critério de inserção a aceitação prévia de sua companheira. Os 6 últimos participantes eram profissionais da saúde, divididos da seguinte maneira, entre o sistema de saúde convencional e o tradicional: um médico ginecologista/obstetra; uma enfermeira de saúde materna infantil; uma parteira elementar; uma parteira tradicional; uma curandeira; e um vendedor de medicamentos tradicionais.

A partir da análise de como se dá o acesso ou não ao atendimento ao pré-natal e a assistência ao parto oferecidos pelo Sistema Nacional de Saúde (SNS) (a medicina convencional) suas pesquisas exploratórias a levaram a identificar o grupo de risco. Há apenas um Centro de Saúde (CS) em cada distrito, um deles oferece apenas o atendimento pré e pós-natal, o

outro oferece também o serviço do parto assistido, porém apenas o natural, haja vista que a enfermeira parteira não está habilitada para o parto cirúrgico.

Para além deste atendimento parcial que estes centros oferecem, as entrevistadas se queixaram do longo período de espera para o atendimento, da existência de práticas clientelistas que priorizam algumas mulheres em detrimento de outras, além dos maus tratos verbais no atendimento por parte dos profissionais (grosserias e ofensas morais).

Uma das enfermeiras entrevistadas concorda que existem sérios problemas no atendimento referente à falta de recursos humanos. Esses fatores dificultam o acesso ou até mesmo causam a desistência diante de tais serviços. Pondja acompanhou um parto em um dos CSs, ela indica que o parto realizado está ainda muito longe do que determinam as legislações atuais sobre o parto humanizado, o qual propõe uma alteração na relação médico-paciente, em que a gestante pode escolher, por exemplo, a posição mais confortável para o parto e contar com a presença do pai da criança ou de outro familiar.

A enfermeira que Pondja acompanhou afirma que é o profissional da saúde que determina como deve ocorrer o processo, pois é ele que detém o conhecimento. A pesquisadora comenta que, diante dessa falta de sensibilidade, que gera uma situação de insegurança e medo, muitas mulheres têm procurado o sistema de saúde privado, o qual respeita mais as suas escolhas para a realização do parto natural, assim como também são mais suscetíveis para a realização do parto cirúrgico (cesariana).

O acesso à medicina tradicional é de mais fácil acesso e é sobre ele que as entrevistadas possuem maior conhecimento. Além disso, seus agentes (curandeiras, parteiras tradicionais, vendedores de remédios, pastores/profetos) são reconhecidos e certificados por órgãos oficiais, como a AMETRAMO (Associação Moçambicana de Médicos Tradicionais) e o MISAU (Ministério da Saúde), e detêm o respeito da população, que acredita na sua capacidade de cura que vai além de moléstias físicas, englobando também a cura espiritual.

Mas, na prática, qual dos dois sistemas, que representam diferentes representações acerca da construção da noção de saúde e doença, assim como da gravidez e do parto, as mulheres que vivenciaram ou estão vivenciando a experiência reprodutiva em Maputo acessam? As conclusões a que chegou Pondja em seu estudo, o qual se deu tanto nos espaços públicos quanto no ambiente privado, é que há um hibridismo resultante da interação terapêutica.

Um dado importante refere-se à idade que a maioria das mulheres tivera sua primeira gravidez, uma vez que a experiência da gravidez possui a dimensão de, ao gerar um filho, vivenciar a experiência do processo de transformação de moça para mulher. O papel social de mãe acarreta uma série de novas obrigações sociais e uma nova relação com o corpo que inclui proibições, como: o tipo de roupa que deve vestir, os lugares os quais frequentar, os comportamentos a serem adotados. Existe um papel social idealizado acerca da maternidade, alicerçado na noção de “boa mãe” que vai direcionar a mulher a práticas específicas da concepção do filho, do parto e ao pós-parto. Tanto entre os homens quanto entre as mulheres é muito presente os discursos acerca da predisposição natural para a maternidade, a mãe como “guardiã” da criança.

Por um lado, há o que os médicos recomendam, no sistema convencional, acerca da necessidade de realizar o pré-natal que se dá a partir do terceiro mês (a grande maioria das mulheres só tem contato com o médico ginecologista neste período, portanto, após a gravidez). Os primeiros cuidados referem-se à realização de exames para detecção de HIV e malária, que são as causas mais diretas que levam ao óbito materno e neonatal, assim como também para identificar e encaminhar para os hospitais as pacientes de alto risco, que são as mulheres que já fizeram cesariana; anêmicas, hipertensas; com idade de 16 anos ou menos e as menores de 1,50 m.

Por outro, no sistema tradicional, as principais “perturbações” indicadas por estes agentes são as cólicas menstruais, corrimento e verrugas (HPV – Papilomavírus Humano) vistos como naturais, mas que precisam ser tratados para garantir a continuidade da gravidez, popularmente conhecido como “amarrar a barriga”. Há toda uma dimensão simbólica envolvida nestes tratamentos, com remédios naturais de plantas, óleos de origem animal, rezas e rituais.

A pesquisa apresenta informações acerca de algumas destas práticas e processos de cura ou rituais para evitar enfermidades que incluíam proibições de certos alimentos, do sexo depois do sexto mês de gestação, para não participar de cerimônias fúnebres, de ocultar a gravidez até o terceiro mês, de não fazer o enxoval e nem escolher seu nome antes do nascimento, de resguardar o bebê apenas ao convívio doméstico nos primeiros seis meses ou até cair o umbigo (práticas estas mais presente entre as mulheres de menor instrução, 35% delas).

Embora um percentual alto, 90% das mulheres, tenha dado à luz pelo menos uma vez na maternidade com parto realizado por médico ou parteiras (em sua maioria partos normais, embora as cesarianas tenham aumentado), na periferia e no campo ainda 46% dos partos ocorrem fora das US (Unidades Sanitárias) – a maioria devido à distância em relação às US, dificuldade no acesso ao transporte ou por questão econômica.

A pesquisa demonstrou também que as mulheres têm mais conhecimento acerca da diversidade dos métodos contraceptivos do que seus parceiros, predominando a utilização da pílula, do DIU e do preservativo masculino (embora o uso deste não seja bem visto nas relações estáveis). Esses diferenciais acerca dos conhecimentos dos métodos entre homens e mulher acabam por resultar no fato de que recai sobre a mulher a escolha do método, bem como a continuidade ou não do seu uso.

Considerações finais

Para finalizar, Pondja apresenta suas principais conclusões e indica as possíveis contribuições de sua pesquisa para a melhoria das condições das Políticas Públicas para a saúde materna e infantil de Moçambique. Em sua perspectiva, para além de identificar o hibridismo no acesso aos diferentes sistemas de cura, é preciso fazer o seguinte questionamento: quando se dá o acesso a um ou a outro sistema?

O acesso ao sistema biomédico ocorre de maneira mais recorrente no momento do parto, no monitoramento do crescimento da criança e na obtenção dos métodos contraceptivos. Já os saberes tradicionais são mais acionados diante da ameaça de aborto e quando o trabalho de parto se arrasta, vistos como momentos em que a medicina convencional não dá conta do processo de cura, pois ela está relacionada ao mundo físico e, também, ao espiritual.

A relevância da utilização da abordagem antropológica feita pela autora, que, para dar conta de seu objeto, valeu-se de métodos quantitativos e qualitativos, está localizada justamente na capacidade de poder ter evidenciado como esses dois sistemas de saúde acessados por estas mulheres representam duas cosmologias de saberes terapêuticos diferentes. Assim, a partir deles, elas construíram suas percepções e representações acerca da maternidade e do seu corpo – e isso independe (em certo nível) do acesso ou não à escolaridade – e seu contributo reside justamente no fato de demonstrar que o referido hibridismo terapêutico deve ser considerado para melhorar o atendimento neste âmbito.