



**EPISTEMOLOGIAS DO SUL: PENSAR O SUL ALÉM DO IMPÉRIO
UMA REFLEXÃO CENTRADA NA ECOLOGIA DE SABERES
EPISTEMOLOGIES OF THE SOUTH: THINKING OF THE SOUTH BEYOND THE
EMPIRE
A REFLECTION FOCUSED ON THE ECOLOGY OF KNOWLEDGE**

*Sérgio Jeremias Langa
Escola Superior de Jornalismo (Mozambique)*

RESUMO

Intitulado *Epistemologias do Sul: pensar o Sul além do Império*, o presente artigo tem como objectivo desenvolver uma reflexão centrada na Ecologia de Saberes. A reflexão surge da crescente necessidade de ampliação das abordagens sobre as Epistemologias do Sul – muito na perspectiva de sublimação da Ecologia de Saberes como alternativa à produção de conhecimento. Através do cruzamento de alguns autores que se propuseram a discutir sobre as questões multiculturais, há na pesquisa uma busca pela compreensão sobre o rumo que o diálogo científico tem tomando relativamente à discussão sobre o pensamento abissal proposto por Boaventura De Sousa Santos e Maria Paula Meneses. Metodologicamente, socorremo-nos da hermenêutica para efeitos de interpretação de textos de vários autores, chegando à conclusão de que, através do branqueamento da História, coadjuvou-se a firmação de uma comunidade científica monopolista, através do pensamento abissal, e excluiu as Epistemologias do Sul, colocando-as do outro lado, através da divisão que polariza o mundo em Norte e Sul, sendo o Sul um produto muito além do Império.¹

Palavras-chave: Multiculturalismo. Pensamento Abissal. Ecologia de Saberes.

¹ A pesquisa não teve financiamento. Foi custeada pelo autor.



ABSTRACT

Entitled Epistemologies of the South: thinking about the South beyond the Empire, this article aims to develop a reflection centered on the Ecology of Knowledge. The reflection arises from the growing need to expand the approaches to Southern Epistemologies - much in the perspective of sublimating the Ecology of Knowledge as an alternative to the production of knowledge. Through the intersection of some authors who set out to discuss multicultural issues, there is in the research a search for an understanding of the direction that scientific dialogue has taken in relation to the discussion on the abyssal thinking proposed by Boaventura De Sousa Santos and Maria Paula Meneses. Methodologically, we resorted to hermeneutics for the purpose of interpreting texts by various authors, reaching the conclusion that, through the bleaching of History, the establishment of a monopolistic scientific community, through abyssal thinking, helped and excluded Epistemologies from South, placing them on the other side, through the division that polarizes the world in North and South, the South being a product far beyond the Empire.

Key words: Multiculturalism. Abyssal Thinking. Knowledge Ecology.

INTRODUÇÃO

O presente texto busca reflectir em torno das Epistemologias do Sul, com foco na Ecologia de Saberes. Parte de uma abordagem conceptual sobre o Multiculturalismo, cujo diálogo científico entre Stuart Hall e outros autores como Homi Bhabha; Antonio Gramsci; Peter Caws; Barnor Hesse; David Goldberg, P. McLaren; entre outros é ampliado, para desaguar na discussão sobre o pensamento abissal proposto por Boaventura De Sousa Santos e Maria Paula Meneses.

Metodologicamente, socorremo-nos da hermenêutica que trata dos problemas que surgem quando se lida com acções humanas dotadas de significado e com produtos dessas acções, principalmente textos, como observa Maximiliano (2003). Entendemos que a consistência hermenêutica, sobretudo a contemporânea, traz consigo os métodos de interpretação que sublimam o papel criativo do intérprete. Propiciam coerência na análise de textos e oferece lentes para interpretar textos e outros materiais significativos, embora nos submetam ao campo da especulação, à semelhança



do que refere Barroso (2009) ao afirmar que se trata de um domínio teórico, especulativo, cujo objecto é a formulação, o estudo e a sistematização dos princípios e regras de interpretação. É, no entanto, com as lentes fornecidas pela Hermenêutica contemporânea que realizamos a nossa reflexão em torno das Epistemologias do Sul, numa perspectiva de pensar o Sul muito além de um produto do Império – centrando o nosso olhar sobre a Ecologia de Saberes partindo das abordagens sobre o diálogo crítico de Stuart Hall com correntes contemporâneas de pensamento sobre cultura; Identidades e mediações culturais: (i) Multiculturalismo; (ii) Como surge o Multiculturalismo; (iii) Disseminação na sociedade - o exemplo britânico; passando pela compreensão sobre (v) quando foi o pós-colonial e seu limite; (vi) Por que privilegiar uma discussão sobre o Pós-colonial, bem como a compreensão sobre a (vii) Para além do pensamento abissal: das línguas globais à uma Ecologia de Saberes à luz de Boaventura de Sousa Santos.

O DIÁLOGO ENTRE STUART HALL E OUTROS AUTORES SOBRE IDENTIDADES E MEDIAÇÕES CULTURAIS

Multiculturalismo

Deslocamento é o nome que Stuart Hall dá à relação que se estabelece entre a cultura e as estruturas sociais de poder. Para Hall (2008), pode-se fazer pressões através de políticas culturais em uma guerra de posições, mas a absorção de tais pressões para as relações de hegemonia de poder faz com que a pressão resulte em deslocamento e não em transformação como era suposto. Do deslocamento surge a nova posição que dá origem à novas pressões. Socorrendo-se do seu próprio ensaio, denominado *que negro é esse na cultura negra?* Stuart Hall explica que as etnicidades dominantes são sustentadas por uma identidade específica de classe. Nesse sentido, é inexistente uma garantia de “pureza” no pensamento africano, sobretudo se considerarmos a pluralidade de antagonismo e diferenças que hoje procuram destruir a unidade da política negra devido à forma



complexa como as estruturas de subordinação moldaram como os africanos foram inseridos na diáspora negra.

Ao teorizar, Stuart Hall assumiu que devia responder à enigmas e lidar com o impacto de novos movimentos sociais. Dois dados a ter em conta: (i) as identidades diaspóricas têm uma natureza híbrida; (ii) outro dado é a *consciência da posição*, ou seja, atenção entre quem narra e o que é narrado no trabalho crítico e teórico - neste ponto Hall refere-se à necessidade de problematizar o mensageiro em função da sua posição. Nisso Hall critica o espaço relativamente pequeno destinado à cultura na teoria capital e social de Marx enquanto um produto epistemológico do Norte. Criticou o eurocentrismo implícito no modelo de transformação capitalista também proposta por Marx. Stuart Hall critica Marx ao ignorar o facto das potências metropolitanas terem imposto o capitalismo nas colónias, não tendo deixado que ele evoluísse de forma orgânica a partir de sua própria transformação.

A nossa abordagem reflexiva inicia a partir da distinção conceptual entre *multicultural* e *multiculturalismo*. Para alguns autores, como Goldberg (1994), *Multicultural* é acima de tudo uma palavra qualificativa, refere-se às características sociais e problemas de governabilidade. Enquanto *multiculturalismo* vai referir-se às estratégias e políticas adoptadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerado pelas sociedades *Multiculturais*. Ainda no multiculturalismo comumente é utilizado no singular e significa a filosofia específica que sustenta as estratégias multiculturais. Multicultural é por definição plural e tal pluralismo deve-se à existência de muitos tipos de sociedades multicultural cuja heterogeneidade é o objecto que os torna comum embora ela signifique distinção.

Para Caws (1994), O *Multiculturalismo* apresenta algumas dificuldades específicas. Denomina uma variedade de articulações, ideias e práticas sociais, porém o *ismo* tende a converter o multiculturalismo a uma doutrina política e a reduzi-lo a uma singularidade formal e fixando numa condição imóvel. Feito isso a heterogeneidade que caracteriza o *Multiculturalismo* e, por via disso, os torna comum, é reduzido a uma doutrina fácil e sem relevância. Sucede, porém, que o *Multiculturalismo* não caracteriza a estratégia política e não representa um estado de coisas já



alcançadas. Não é uma forma disfarçada de endossar ideias ou utopias. Descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabadas.

No entanto, o entendimento sobre o conceito de Multiculturalismo passa pela compreensão da sua tipificação. Sobre isso, McLaren (1997) elenca tipos de Multiculturalismo: o *Multiculturalismo conservador* que consiste na assimilação da diferença das tradições e costumes da maioria, enquanto o *Multiculturalismo liberal* busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível a sociedade majoritária baseada em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particulares apenas no domínio privado. Aqui abre-se uma possibilidade de ruptura individual para com estas práticas por conta deste liberalismo, nesta categoria de multiculturalismo. O *Multiculturalismo pluralista* permite diferenças de grupos culturais e concede direitos à diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O *Multiculturalismo comercial* advoga que conhecer a adversidade dos indivíduos de distintas comunidades, reconhecimento público, propicia condições para resolver problemas de diferença cultural no consumo privado, sem necessidade de redistribuição de poder e dos recursos. O *Multiculturalismo corporativo* e público ou privado busca administrar as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O *Multiculturalismo crítico* ou *revolucionário* centra-se no poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência. Procura ser o das múltiplas vozes, diferentes línguas que se insurgem.

Portanto, *Multiculturalismo* é, como observa May (1999), uma ideia profundamente questionada. É contestada pela direita conservadora, em prol da pureza e integridade. O *Multiculturalismo* é contestado pelos liberais alegando que o culto da etnicidade e a busca da diferença anulam o universalismo e a neutralidade do estado liberal comprometendo a autonomia pessoal, a liberdade individual e a igualdade formal. O *Multiculturalismo* é também contestado por modernizadores de distintas convicções políticas. Para estes, o triunfo do universalismo da civilização ocidental sobre particularismo de raiz étnica e racial estabelecido no iluminismo, marcou uma transição decisiva e irreversível do tradicionalismo para a modernidade.



Como surge o Multiculturalismo (Condições de emergências)?

A gênese das sociedades multiculturais é secular. Já nos anos 1400 manifestaram-se antes da expansão da Europa. Bhabha (1994) e Hall (1996a) convergem quanto aos factores que condicionam sociedades multiculturais. Para estes autores supracitados, as sociedades multiculturais são condicionadas pelos desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, explorações do trabalho, colonização, escravatura/escravidão, semiescravidão, repressão política, guerra civil, subdesenvolvimento económico. Observa-se que os impérios que resultam da conquista e dominação são multiculturais. Uma obra falhada ou talvez não bem conseguida do colonialismo foi tentar inserir o colonizado no tempo homogéneo vazio da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças e as desuniões de tempo, espaço e tradição. Com isso, todos os povos, hoje, ajustam-se à descrição multicultural. Sobre esta parte, vale a pena sublimar que *todo exercício que visa homogeneizar a cultura, para além de ser contraproducente, deve ser comparado ou equiparado à pilhagem dos direitos humanos, hoje legalmente defendidos.*

A concordância de Bhabha e Hall estende-se ao pensamento segundo o qual da Segunda Guerra Mundial a esta parte o multiculturalismo tem aumentado e se intensificado e lidera a posição das contestações políticas. Observa-se que **o fim dos impérios** na Europa e a **frenética luta pela descolonização e independência nacional**, resultaram na reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em todo globo. Esta reconfiguração deu origem à novos estados-nação, multiétnicos e multiculturais que, até hoje, continuam em reflexão sobre suas condições de privação na era colonial – parte muitas vezes ignorada na produção epistemológica do Norte. Sucede que estes novos estados são frágeis, ou se quisermos foram fragilizados ao longo do período de opressão, dada as privações a que se viram submetidas. Suas fragilidades observam vários prismas a considerar: economia e militar, sociedade civil insipiente dominado pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas. Não são inclusivos ao ponto de fornecer bases para uma nova cultura nacional ou cívica. Tem pobreza generalizada. Caracterizada pelo subdesenvolvimento num contexto de desigualdade global.



Agudizam-se as crises que chegam a assumir um carácter multicultural ou etnicizado. Sublinhe-se que se está diante de uma parte do Sul que política e economicamente resulta do Império.

Hall (1996) segue referindo que há uma relação entre o surgimento da questão multicultural e o fenómeno do pós-colonial. O pós-colonial não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos por uma fase livre de conflito. Os problemas persistem, porém, assumiram um novo formato. No passado eram tidos como desiguais de poder e expressão entre sociedades colonizadoras e as colonizadas. Actualmente estas relações são tidas como lutas entre classes sociais nativas como contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada. Um dado a ter em conta, segundo Hall, são os contínuos problemas de legitimidade e estabilidade política no Afeganistão, na Namíbia, Moçambique ou Angola que têm origens claras em suas recentes histórias imperais. Esta era pós-colonial ocorre num contexto global onde a administração directa, o controlo ou o protectorado de um poder imperial foi substituído por um sistema de poder assimétrico ou globalizado cujo carácter é pós-nacional e pós-imperial. Suas principais características são: a desigualdade estrutural dentro de um sistema desregulamentado de livre mercado e de livre fluxo de capital dominado pelo primeiro mundo e os programas de reajuste estrutural, nos quais prevalecem os interesses e modelos ocidentais de controlo. Economicamente, estamos diante de um produto do Império.

Proliferação subalterna da diferença e a Homogeneização da cultura

A globalização contemporânea traz consigo um paradoxo, isto é, apresenta-se numa tendência homogeneizante e ao mesmo tempo numa proliferação subalterna da diferença. Hall (2008) emprega a expressão *americanização da cultura* para se referir à tendência de homogeneizar a cultura coadjuvada pela sua força mediática espalhada pelo mundo. Esta parte coincide com os estudos do teórico Noam Chomsky sobre a técnica do dilúvio ou teoria da distração mediática. Noam Chomsky² advoga o pensamento segundo o qual o mundo está inserido num contexto de pura distração, ao referir-se à uma

² FERREIRA, André. A Mídia e a política externa dos Estados Unidos: uma análise crítica. Brasília. 2011



das dez estratégias de manipulação mediática que consistem em manter o público distraído, longe dos verdadeiros problemas sociais, seduzidos por temas sem importância real; manter o público ocupado sem nenhum tempo para pensar em assuntos de capital importância social.

Chomsky³ vai além afirmando que a estratégia visa tirar a atenção do público dos problemas importantes e das mudanças ditadas pelas elites políticas e económicas, mediante a técnica do “dilúvio” de distrações e de informações insignificantes. Essa estratégia é também indispensável para que o público não se sinta interessado por conhecimentos essenciais na área da ciência, da economia, da psicologia, da neurolinguística, e da cibernética. O pensamento (distração) de Chomsky conduz-nos à discussão de Gramsci (2002) quando olha para a Globalização como algo comandado pela hegemonia cultural.

Efeitos Transruptivos

Disseminação na sociedade - o exemplo britânico

As narrativas sobre a Grã-Bretanha informam-nos sobre uma cultura homogênea e unificada até se darem as migrações do subcontinente caribenho e asiático no pós-guerra. Hall (1999) entende que esta seja uma versão simplista de uma História que transporta uma carga complexa. Embora não seja sublimada esta narrativa, Davies citado por Hall (1999) afirma que a Grã-Bretanha é produto de uma série de conquistas, invasões e colonizações que somente no século XVIII passa a existir como Estado-nação – resultante da união de culturas distintas do país de Gales e Escócia. Tornou-se aquilo que Hesse (2000) chamou de “forças transruptivas” nas sociedades ocidentais. Assim surgem as margens no centro.

³ FERREIRA, André. A Mídia e a política externa dos Estados Unidos: uma análise crítica. Brasília. 2011



Perturbando a linguagem de raça e etnia

O surgimento do multicultural produziu a racialização diferenciadas de áreas centrais da vida e cultura britânicas. Entre as duas maiores comunidades pós-migratórias não brancas na Grã-Bretanha, o termo “raça” é aplicado geralmente aos afro-caribenhos e “etnicidade” aos asiáticos. Considera-se que a raça traduza melhor a experiência afro-caribenha por causa da importância da cor da pele, uma ideia derivada da biologia. Os asiáticos não constituem de forma alguma uma raça nem tampouco uma etnia. Para Hall (2008), a categoria raça não é científica, mas sim uma construção política social. É a categoria discursiva em torno do qual se organiza um sistema de poder socioeconômico de exploração e exclusão, ou seja, racismo.

Já a “etnicidade” gera um discurso em que a diferença se funda sob características culturais e religiosas. Nesses termos, ela frequentemente se contrapõe à raça. A etnicidade é construída por características físicas, ente distinguíveis (Parekh, 1991).

Desestabilizando a cultura

Como resultado da globalização, muitas das culturas tornaram-se híbridas. Para Scott (1999), neste processo, as culturas tradicionais colonizadas permanecem distintas e, inevitavelmente, tornam-se “recrutadas da modernidade”, estar dentro de um continente sem ser dele. Neste sentido, Hall (2008) usa o *Hibridismo* para caracterizar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas. Este termo tem sofrido uma má interpretação ao mencionar “uma referência à composição racial mista de uma população” ou “indivíduos híbridos”. Para Bhabha (1997) não é simplesmente apropriação ou adaptação, é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão dos seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou inerentes de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada acto de tradução cultural. Pois, o negociar com a diferença do outro revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e



significação. Em suma, entendemos o *hibridismo cultural* como uma sobreposição de culturas sem desvalorização da primeira, isto é, ambas concorrem como traços característicos no mesmo indivíduo.

Desestabilizando as fundações do estado Constitucional liberal

O terceiro efeito disruptivo da questão multicultural é seu questionamento dos discursos dominantes da teoria política ocidental e as fundações do Estado liberal.

Quando foi o pós-colonial? pensando no limite

O objectivo central, neste subtema, é discutir a seguinte série de questões levantadas em torno do pós-colonial e da ideia de uma era pós-colonial: *o que deveria ser incluído e excluído dos seus limites? Onde se encontra a fronteira invisível que o separa de seus “outros” (o colonialismo, o neocolonialismo, o terceiro mundo, o imperialismo)?* Se o momento pós-colonial é aquele que vem após o colonialismo, sendo este definido em termos de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, por quê o pós-colonial é também um tempo de diferença? Que tipo de diferença? Suas implicações para a política e na formação dos sujeitos?

A procura de respostas para estas questões, obriga-nos a conhecer o significado do conceito “pós-colonial”. Shohat (1992) censurou o termo por implicar uma variedade de erros conceituais no caso de ambiguidade teórica e política, multiplicidade vertiginosa de posições, seus deslocamentos universalizantes e anistóricos e suas implicações despolitizantes. Para esta autora, o pós-colonial é politicamente ambivalente porque obscurece as distinções nítidas entre colonizadores e colonizados até aqui associados aos paradigmas do colonialismo, do neocolonialismo e do terceiro mundo. Como os outros “pós” com os quais se alinha o pós-colonial, funde histórias, temporalidades e formações raciais distintas em uma mesma categoria universalizante. Esta visão é compartilhada por McClintock (1992) ao criticar o conceito por sua linearidade e sua suspensão arrebatada da história. O “pós” para Shohat significa o “passado” algo definitivamente concluído e fechado. Para outro autor, isso também faz parte



da sua ambiguidade, já que o conceito não esclarece se essa periodização é epistemológica ou cronológica.

Em sua contribuição para o debate, Dirlik (1994), não apenas cita e aprova as críticas dos autores Shohat e McClintock, também considera que o conceito é uma celebração do chamado fim do colonialismo. No entanto, este apresenta duas críticas: (i) o pós-colonial é um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista empregado, principalmente, por intelectuais do terceiro mundo que estão se dando bem em universidades americanas e que utilizam a linguagem em voga da viragem linguística e cultural para reformular o marxismo; (ii) o pós-colonial menospreza grosseiramente a estruturação capitalista do mundo moderno.

Por um lado, Hall (2008) considera reducionista o posicionamento de Dirlik de que a crítica pós-colonial “repercute as necessidades conceituais” dos relacionamentos globais causados pelas mudanças na economia capitalista mundial o que, segundo ele, explica a razão de um conceito, destinado a ser crítico, “parece ser cúmplice da consagração da hegemonia”. Por outro, o ataque que faz ao pós-estruturalismo não se ajusta ao conceituado da obra de McClintok que é profundamente pós-funcional.

Para Hall, o facto “pós-colonial” é um conceito confusamente universalizado, devido ao seu uso extenso, por isso, certo descuido e homogeneização têm ocorrido. O autor problematiza: a Grã-Bretanha é pós-colonial no sentido com os EUA? Seria conveniente considerar os EUA como uma nação pós-colonial? Deveria o termo ser aplicado igualmente à Austrália, um país de colonização branca, e à Índia? Em seu artigo, Shohat explora com eficácia essa deficiência, ficando claro que aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para suas discriminações e especificidades ou estabelecer com mais clareza em que nível está sendo usado. Já Mani e Frankenberg (1993) *apud* Hall (2008) alertam para o facto de que nem todas as sociedades são pós-colonial num mesmo sentido, e que, em todo o caso o termo não opera isoladamente. Para Hall, o termo pós-colonial não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a colonização como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural, produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou global das narrativas imperiais do passado, centradas na nação.



Porque privilegiar uma discussão sobre o Pós-colonial?

O pós-colonial, segundo Hall (2008), sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a instrução da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-iluminismo eurocêntrico, multiplicidades de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem hoje o mundo, frequentemente se contornando os antigos centros metropolitanos. Ainda na perspectiva do autor, o pós-colonial provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, na historiografia liberal e na sociologia histórica *weberiana*, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental, reservou a essa dimensão global uma presença subordinada em uma história que poderia ser contada a partir do interior de seus parâmetros europeus.

PENSAR O SUL MUITO ALÉM DO IMPÉRIO: A ECOLOGIA DE SABERES

Para além do pensamento abissal: das línguas globais à uma ecologia de saber à luz de Boaventura de Sousa Santos

Boaventura de Sousa Santos, inicia a sua abordagem afirmando que o pensamento ocidental é abissal e tem como característica principal a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Para além destes lados da linha, prevalece a inexistência, invisibilidade e ausência não dialética do pensamento. No que concerne a origem das linhas abissais, o autor afirma que a primeira linha global moderna foi, provavelmente, o Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha (1494) mas as verdadeiras linhas abissais emergem em meados do século XVI com as *amity lines* (linhas de amizade). Boaventura de Sousa Santos fundamenta que “o pensamento moderno abissal, salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções. Contudo, por mais radicais que sejam estas distinções e que por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar de um ou de outro dos lados destas distinções, elas têm em comum o fato de pertencerem a este lado da linha e de se combinarem para tornar invisível a linha abissal na qual estão fundadas”.



A outra característica do pensamento abissal, segundo o autor, é o conhecimento e o direito moderno, que representam as manifestações deste pensamento. Dão-nos contas de duas principais linhas abissais globais dos tempos modernos. Destas linhas, cada uma cria um subsistema de distinções visíveis e invisíveis e as invisíveis tornam-se no fundamento das visíveis.

O autor salienta que “no campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia”. Estas tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia têm sido sempre altamente visíveis, mas como defende o autor, todas elas têm lugar deste lado da linha. A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Santos refere-se aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Estes pensamentos desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades verificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica.

Segundo Santos, o carácter exclusivo do monopólio concentra-se na disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas da verdade, sendo que a validade universal da verdade científica é a reconhecida.

Voltando para as linhas visíveis e invisíveis do conhecimento, o autor ressalta que a linha visível que separa a ciência dos seus outros saberes modernos, está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, a ciência, filosofia e teologia e, de outro lado, conhecimentos considerados incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia.

Santos fala dos dois grandes domínios no campo do conhecimento que são a ciência e o direito, que, em cada um deles, as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que



eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontram do outro lado da linha. Em relação ao outro lado da linha o autor salienta que, “o outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa”. O autor ainda refere que originalmente existiu uma localização territorial e esta coincidiu historicamente com um território social específico: a zona colonial. Tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria nesta zona colonial. Para o pensamento abissal, a zona colonial é, por excelência, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. Santos segue para se referir à visão excludente do Norte segundo a qual o outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolatrias.

Nas linhas abissais, o autor aborda um assunto de extrema relevância, a questão da apropriação e violência. Este salienta que a apropriação e a violência tomam diferentes formas na linha abissal jurídica e na linha abissal epistemológica. Mas, em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência. No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias, de mitos e cerimónias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos da adopção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto e de todas as formas de discriminação cultural e racial”.

Santos destaca uma cartografia dual: a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica. O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade. Juntas, estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social.



O outro lado da linha sublevou-se contra a exclusão radical à medida que os povos que haviam sido sujeitos ao paradigma da apropriação, violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação emancipação. Durante algum tempo, o paradigma da apropriação violência parecia ter chegado ao fim, e do mesmo modo também a divisão abissal entre este lado da linha e o outro lado da linha.

O autor ressalta que a modernidade ocidental só poderá expandir-se globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação emancipação deste lado da linha. Direitos humanos são desta forma violados para poderem ser defendidos, a democracia é destruída para garantir a sua salvaguarda, a vida é eliminada em nome da sua preservação. Linhas abissais são traçadas tanto no sentido literal como metafórico.

O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes. É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo. No período de transição que iniciamos, no qual resistem ainda as versões abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos, para seguir em frente, de uma epistemologia geral residual ou negativa.

Saberes e Ignorâncias

O contexto cultural em que se situa a ecologia de saberes é ambíguo. Por um lado, a ideia da diversidade sociocultural do mundo que tem ganhado fôlego nas três últimas décadas e favorece o reconhecimento da diversidade e pluralidade epistemológica como uma das suas dimensões. Por outro lado, se todas as epistemologias partilham as premissas culturais do seu tempo, talvez uma



das mais bem consolidadas premissas do pensamento abissal seja, ainda hoje, a da crença na ciência como única forma de conhecimento válido e rigoroso. O que é característico do nosso tempo é o facto de a ciência moderna pertencer simultaneamente ao campo das ideias e ao campo das crenças. A crença na ciência excede em muito o que as ideias científicas nos permitem realizar.

A Ciência Moderna Como Parte de Uma Ecologia de Saberes

Como produto do pensamento abissal, o conhecimento científico não se encontra distribuído socialmente de forma equitativa, nem poderia encontrar-se, uma vez que o seu desígnio original foi a conversão deste lado da linha em sujeito do conhecimento e do outro lado da linha em objecto de conhecimento. Na ecologia de saberes, enquanto epistemologia pós-abissal, a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. Implica, simplesmente, a sua utilização contra-hegemónica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que se têm tornado visíveis através das epistemologias feministas e pós-coloniais e, por outro lado, de promover a interacção e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos.

Uma das premissas básicas da ecologia de saberes é que todos os conhecimentos têm limites internos e limites externos. Os internos dizem respeito aos limites das intervenções que o real permite. Os externos decorrem do reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento.

Ecologia de Saberes, Hierarquia e Pragmática

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstracto, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos



oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. A ecologia de saberes assenta na ideia pragmática de que é necessária uma reavaliação das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam. Centra-se, pois, nas relações entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível sem estas hierarquias. Contudo, em lugar de subscrever uma hierarquia única, universal e abstrata entre os saberes, a ecologia de saberes favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saberes.

Ecologia de Saberes, Incomensurabilidade e Tradução

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferenças internas. Como consequência, um epistemicídio denso tem vindo a decorrer nos últimos séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas destas experiências, a ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural. Embebidas em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, estas experiências usam linguagens diferentes e distintas categorias, diferentes universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor.

As profundas diferenças entre saberes levantam a questão da incomensurabilidade, uma questão utilizada pela epistemologia abissal para desacreditar a mera possibilidade de uma ecologia de saberes. Um exemplo ajuda a ilustrar esta questão. Será possível estabelecer um diálogo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana? Formulada assim, a pergunta parece só permitir uma resposta positiva, uma vez que elas partilham algo em comum: são ambas filosofias. No entanto, para muitos filósofos ocidentais e africanos, não é possível referir-nos a uma filosofia africana porque existe apenas uma filosofia, cuja universalidade não é posta em causa pelo facto de até ao momento se ter desenvolvido sobretudo no ocidente. Em África, esta é a



posição dos chamados filósofos modernistas. Para outros filósofos africanos, os filósofos tradicionalistas, há filosofia africana, mas, como ela está embebida na cultura africana, é incomensurável com a filosofia ocidental e deve surgir o seu desenvolvimento autónomo. Entre estas posições, há aquelas que defende que existem muitas filosofias e que é possível o diálogo entre elas e o enriquecimento mútuo.

Ecologia de Saberes, Mythos e Clinamen

A ecologia de saberes não ocorre apenas no plano do *logos*. Ocorre também no do *mythos*. A ideia de emergência ou o ‘Ainda Não’ de Ernst Bloch é aqui essencial (Bloch, 1995: 241). A intensificação da vontade resulta de uma leitura potenciadora de tendências objectivas, que emprestam força a uma possibilidade auspiciosa, mas frágil, decorrente de uma compreensão mais profunda das possibilidades humanas com base nos saberes que, ao contrário do científico, privilegiam a força interior em vez da força exterior, a *natura naturans* em vez da *natura naturata*. Através destes saberes é possível alimentar o valor intensificado de um empenhamento, o que é incompreensível do ponto de vista do mecanicismo positivista e funcionalista da ciência moderna.

A ecologia de saberes é uma epistemologia desestabilizadora no sentido em que se empenha numa crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política impossível. Central a uma ecologia de saberes não é a distinção entre estrutura e acção, mas antes a distinção entre acção conformista e aquilo que o autor designa por *acção-com-clinamen*. Segundo o autor, o *clinamen* é o que faz com que os átomos deixem de parecer inertes e revelem um poder de inclinação, isto é, um poder de movimento espontâneo.

O seu potencial para o pensamento pós-abissal decorre da sua capacidade para atravessar as linhas abissais. A ocorrência de *acção-com-clinamen* é em si mesmo inexplicável, o papel de uma ecologia de saberes a este respeito será somente o de identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir, ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidades em que o desvio virá a operar.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos deprender, a necessidade de esclarecimento sobre a História é grande. Ela é a base que alicerça parte significativa das epistemologias quer do Norte, quer do Sul. Isso pressupõe que seu branqueamento põe em causa o conhecimento produzido por quem a branqueia. O Multiculturalismo, por si só, é um indicativo de que as Epistemologias do Norte não são suficientes para produzir lentes capazes de interpretar fenômenos de todos os quadrantes do mundo. As peculiaridades culturais demandam necessidade de compreensão do outro e rompimento da polarização Norte e Sul para que o diálogo epistemológico possa ser inclusivo na comunidade de produção de conhecimento.

Depreendemos também que a afirmação da comunidade científica pressupõe a exaltação do pensamento abissal que propiciou a exclusão de uma das epistemologias como alternativa ao conhecimento, através da divisão que polariza o mundo em Norte e Sul. A História promoveu a sublimação das Epistemologias do Norte e abriu-se um precedente para ficar transposta a inexistência da neutralidade. O branqueamento da História, bem como o escamoteamento da verdade que se queira transposta, teve em conta a sensibilidade do epistemólogo que se propôs a construir sua “razão”, ignorando evidências e privilegiando apenas narrativas. Neste sentido, depreendemos ser justo substituir o termo “alternativas” por “desconstrução” de tais narrativas como abertura de caminho para construir uma razão que tenha em conta a sensibilidade para com a História, sem com isso pretendermos afirmar que todas as epistemologias do Norte ignoram a História porém há elementos que nos permitem depreender que a comunidade científica é comandada por uma hegemonia linguística que ditou a hegemonia científica do norte vigente que exclui parte significativa das epistemologias do sul. Em face desta realidade, é justa a reivindicação de espaço por parte do Sul. É justa a incessante luta pela sublimação das ecologias de saberes, afinal a existência do Sul enquanto produtores de conhecimento está muito além do Império.

Embora a luta pela sublimação das ecologias de saberes não seja recente e tenha iniciado com autores africanos que precederam Boaventura De Sousa Santos, sua consolidação levará tempo. A



construção epistemológica de uma ecologia de saberes não é tarefa fácil e como podemos observar Santos propõe um programa de pesquisa e faz emergir um conjunto de questões para a continuidade de reflexão sobre a ecologia de saberes que têm sido ignoradas pelas epistemologias do Norte global: (i) qual a perspectiva partir da qual poderemos identificar diferentes conhecimentos? (ii) como podemos distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico? (iii) como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? (iv) se existem vários conhecimentos ocidentais e não-ocidentais, como distingui-los entre si? (v) qual a configuração dos conhecimentos híbridos que agregam componentes ocidentais e não-ocidentais? (vi) que tipos de relacionamento são possíveis entre os diferentes conhecimentos? (vii) como distinguir incomensurabilidade, contradição, incompatibilidade e complementaridade? (viii) de onde provém a vontade de traduzir? (ix) quem são os tradutores? (x) como escolher os parceiros e tópicos de tradução? (xi) como formar decisões partilhadas e distingui-las das impostas? (xii) como assegurar que a tradução intercultural não se transforma numa versão renovada do pensamento abissal, numa versão ‘suavizada’ de imperialismo e colonialismo?

A outra linha de questionamento diz respeito à natureza e avaliação das intervenções no mundo real. (xiii) como podemos traduzir esta perspectiva em práticas de conhecimento? (xiv) na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo? (xv) como combater as linhas abissais usando instrumentos conceptuais e políticas que as não reproduzam? (xvi) qual seria o impacto de uma concepção pós-abissal de conhecimento (como uma ecologia de saberes) sobre as instituições educativas e centros de investigação? Se cada uma destas questões tivessem respostas, certamente não as colocaríamos na nossa reflexão senão as próprias respostas. Temos consciência de não ser fácil responder, mas o esforço para tentar dar-lhes resposta deverá ser colectivo e civilizacional.



REFERÊNCIAS

BARROSO, Luis Roberto. *Interpretação e aplicação da Constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. 7. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2009.

BHABHA, H. *The Location of Culture* (o local da cultura). Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHABHA, H. *The Voice of the Dom*. Times Literary Supplement, n.4.923, London: Routledge, 1997.

CAWS, P. Identity, Trans-cultural and Multicultural. In: GOLDBERG, D. (org.) *Multiculturalism*. London: Routledge, 1994.

DIRLIK, A. The Post-colonial Aura: Third World Criticism in the Age of Glocal Capitalism. *Critical Inquiry*, Winter 1994. disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1343914?seq=1> / acesso em: data (12 /11/2019).

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere - O Risorgimento*. Notas sobre a história da Itália. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. 461 p. v. 5.

GOLDBERG, D. Introduction. In: John D Buenker; Lorman Ratner; ProQuest (org.) *Multiculturalism*. London: Blackwell, 1994.

FERREIRA, André. *A Mídia e a política externa dos Estados Unidos: uma análise crítica*. Brasília, Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais – FAJS, Curso de Relações Internacionais 2011.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHEFORD, J. (ed.). *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence Wishart, 1990. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24 p. 68-76, 1996.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HESSE, Barnor. Introduction' in Hesse, Barnor (ed.) (2000) *Un/settled Multiculturalisms – Diasporas, entanglements, transruptions*, London: Zed Books. 2000

McCLINTOCK, A. *The Myth of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism*. *Social Text*. 31/32, 1992. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/466219?seq=1> acesso em: data (23 /11/2019)

Langa, S. J. (2020)



McLAREN, P. *Revolutionary Multiculturalism – Pedagogies of Dissent for the New Millennium*. Boulder: Westview Press, 1997.

MAY, S. *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Anti-Racist education*. Brighton: Falmer Press, 1997.

MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e Aplicação do Direito*. 19. ed. Rio de Janeiro: Editoras Forense, 2003.

PAREKH, B. The Logic of Inter-Cultural Evaluation. In: HORTON, J. MENDUS, S. (org.) *Toleration, Identity and Difference*. Basingstoke: Macmillan, 1999.

SANTOS, B.; MENESES, M. *Epistemologias do Sul*. Edições Almeida Portugal, SA, 2009.

SCOTT, D. *Re-fashioning Futures: Criticism After Post-Coloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

SHOHAT, E. Notes on The Postcolonial. *Social Text*. 31/32, 1992. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/466220?seq=1> acesso em 21.12.2019