Configurações, vol. 12, 2013, pp. 29-45

Para além da divisão Norte/Sul em epistemologia e política emancipatória

Sandra I. Sousa[*]
Tom Lewis[**]

Resumo: Este artigo tem como objetivo pensar algumas das questões levantadas pela introdução ao volume *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern epistemologies* (Verso 2007). Pretende-se problematizar alguns dos conceitos e ideias do volume referido, assim como a divisão entre Norte e Sul global. É ainda objetivo fornecer uma melhor perceção de ecologia do conhecimento e, através do estudo de Vivek Chibber, contribuir para o repensar da forma como se têm desenvolvido os estudos pós-coloniais. Neste espaço tenta-se evitar a ênfase implícita da política de identidade demasiado institucionalizada nas universidades.

Palavras-chave: epistemologia, globalização, pós-colonialismo, políticas de identidade.

Em *Another Knowledge is Possible – Beyond Northern epistemologies*, editado por Boaventura de Sousa Santos, este último, assim como os coautores da introdução do volume, assinalam como seu objetivo principal elucidar algumas das consequências destruidoras da epistemologia do Norte global – que terá sido imposta de forma demolidora através do capitalismo e do imperialismo ao Sul global –, propondo, por sua vez, uma epistemologia alternativa que, não rejeitando a ciência, a coloca no contexto da diversidade de conhecimentos existentes nas sociedades contemporâneas (Santos, 2007: xix-xx). Embora à primeira leitura a proposta elaborada na introdução do volume seja tentadora e aliciante – quem se atreverá hoje em dia a discordar ou colocar em causa a

* Universidade do Iowa (tom-lewis@uiowa.edu).
** Universidade do Iowa (sandra-sousa@uiowa.edu).

defesa dos povos do Sul violentados (e violados) por séculos de dominação colonial/imperial? –, numa leitura mais atenta, começam a apresentar-se como debilitantes algumas das perspetivas que visam construir movimentos sociais emancipatórios efetivos.

É necessário deixar claro que não nos situamos em oposição a um apelo de que devemos procurar "*learning from the South*" (Santos 2007: xiv) ou a uma "abertura" do cânone do conhecimento. No entanto, pretende-se neste espaço tentar demonstrar aquilo que vemos como "falhas" nas teses propostas como contribuição para a abertura do cânone epistemológico na introdução a *Another Knowledge is Possible* e que aparecem sistematizadas no final da mesma. Estas serão transcritas tal como aparecem no volume, em itálico, e posteriormente comentadas.

Na primeira proposta podemos ler o seguinte:

> (1) Human communities produce diverse forms of viewing and dividing up the world, which do not necessarily conform to Eurocentric distinctions. The latter include, for example, those that divide up social practice between the economy, society, the state, and culture, or that drastically separate nature from society. A re-evaluation of the relationship between these different conceptions of the world and their repercussions on law and justice is currently in progress. (Santos, 2007: xlv)

Aparentemente nada de errado existe nesta tese. O problema, no entanto, situa-se na generalização do conceito de ocidental (ou eurocêntrico) e com o não reconhecimento de que existem vozes dentro desta tradição que aproximam a natureza da sociedade. A ideia de que apenas a sociedade ocidental objetifica a natureza parece-nos demasiado abrangente, não dando conta dos particularismos desta mesma tradição epistemológica, além das vantagens de alguns deles.

Se olharmos para o passado, os pensadores do período romântico defendiam uma maior integração da natureza na sociedade. Um outro exemplo seria a Escola de Frankfurt, que critica não apenas o capitalismo como a sociedade ocidental em geral. De facto, em *Dialética do Esclarecimento,* Horkheimer e Adorno apresentaram muitos dos temas que têm ocupado o pensamento social dos últimos anos (principalmente os movimentos ecológicos e de defesa do meio ambiente), como a crítica à dominação da natureza enquanto característica essencial da racionalidade instrumental na civilização ocidental. Tendo como base a teoria marxista, conhecida pela sua forte oposição ao capitalismo, estes pensadores ocidentais afirmaram o que parece já ter sido esquecido, que a racionalidade da civilização ocidental aparece como uma fusão da dominação e da racionalidade tecnológicas, trazendo tudo o que é de natureza externa e interna sob o poder do sujeito humano. Neste processo, o próprio sujeito é engolido, e não existe nenhuma outra força que possa ser identificada como estando habilitada a emancipar o sujeito. O problema encontra-se então no capitalismo, que olha para a natureza apenas como um "objeto" que pode ser transformado em lucro.

Mas como sabemos há avanços científicos na tradição ocidental que não podem ser menosprezados. E, se pensarmos em mulheres que dão à luz amarradas a troncos de árvores – em sofrimento e sob pena de tanto elas como os filhos morrerem, porque, segundo a epistemologia do Sul, a "natureza sabe fazer as coisas"[1] –, parece-nos pouco rigoroso apelar generalizadamente para outro tipo de conhecimentos. Outros exemplos poderiam ser dados e outros tantos em oposição à ciência ocidental, como as transformações genéticas e artificiais cujas consequências ainda não estamos certos do que virão a ser. Mas a certeza é de que todos os povos exploram a natureza em maior ou menor grau. E não há nada de errado nisso.

O problema advém da exploração irracional da natureza e do lucro que se pretende gerar com tal atividade. Cada vez mais, por exemplo, a medicina ocidental se começa a interessar pela dita medicina "tradicional" africana e pelo poder curativo de plantas que apenas existem em África. No entanto, quem nos garante que a viragem para esta epistemologia do Sul não irá conduzir a uma exploração frenética e irracional típica do capitalismo, que levará a uma destruição ainda maior e mais grave dos recursos naturais, a uma ainda maior subjugação humana e a piores condições de vida? Segundo as regras do capitalismo, qualquer que seja a epistemologia em domínio, apenas uma pequena elite domina as regras do jogo.

A segunda tese apresenta-se do seguinte modo:

> (2) Different forms of oppression or domination generate equally distinct forms of collective resistance, mobilization, subjectivity, and identity, which invoke differentiated notions of justice and dignity. In these types of resistance and their local/global articulation through procedures of intercultural translation resides the impulse towards counter-hegemonic globalization. (Santos, 2007: xlvi)

Um problema neste ponto é o de que os autores começam por separar mobilização, subjetividade e identidade, quando, na realidade, estas categorias

[1] Este exemplo foi retirado de um livro de memórias coloniais, e não só, recentemente publicado por Jaime Branco, e que se vem juntar a uma vasta produção memorialística desse tempo. Nele, o autor conta-nos o caso de um dia ter confrontado o pai a respeito da política de intervenção social e cultural portuguesa na sociedade moçambicana, intervenção essa que lhe causava desconforto por ser, a maioria das vezes, aplicada através da força. O pai, embora também discordando da força como elemento de imposição de uma tradição sobre a outra, acaba por referir uma das tradições em que as duas epistemologias mais colidiam, os partos. Segundo as tradições autóctones, "a mulher tem que parir sozinha, não precisa de ajuda para ter um bebé e a tradição não aceita. Contudo, muitas mulheres perderam ou os bebés, ou a própria vida, ou ambos... por causa desta tradição. [...] Em que consistia essa tradição? Se a criança insistisse em não sair, a mãe era amarrada a um tronco vertical (tipo poste) e com a presença de um curandeiro (ou mesmo sem ele), uma capulana [...] ia sendo fortemente enrolada desde o pescoço até ao ventre materno, continuando esse procedimento com incontroláveis gritos lancinantes de dor das futuras mães. Segundo me contou o meu pai, era impressionante assistir àquele sofrimento, havendo ali alguém, que na marquesa adequada e com alguns meios, poderia evitar tal sofrimento, para a mãe e para o feto. Mas... os homens da aldeia ou da tribo diziam: 'Não patrão, não pode! Bebé sair sozinho! Natureza sabe fazer os coisas'." (107-108).

se relacionam em termos muito próximos e se encontram em diálogo constante. Os autores reconhecem implicitamente este facto – "[t]he collective identities associated with these different forms of struggle are the emerging result of the struggles themselves, even when based on pre-existing conditions or collectives" (Santos, 2007: xlvi) –, mas continuam a separar as categorias. Contudo, manter a base material da luta e o carácter emergente de identidades é aqui crucial porque, de outro modo, torna-se demasiado fácil equacionar a mera declaração de diferentes identidades e atos efetivos que visam mudar o mundo.

Por exemplo, a celebração e apreciação da cultura africana entre a população afro-americana nos Estados Unidos pode definitivamente ajudar a solidificar a identidade afro-americana, mas a liberação afro-americana teria sido impossível sem uma luta organizada, não importando se a luta foi feita através da *Universal Negro Improvement Association*, da *National Association for the Advancement of Colored People*, da *Southern Christian Leadership Conference*, dos *Black Panthers* ou do *Dodge Revolutionary Union Movement*. Deste modo, esta identidade requer uma materialização na prática social a fim de se alcançarem resultados emancipatórios. E deve ser óbvio que as mais militantes e abrangentes identidades são elas mesmas produto destas práticas sociais de luta. Por outras palavras, as identidades (isto é, os sujeitos) arriscam-se a permanecer um luxo, a menos que sejam transformadas em agentes pela luta.

Na terceira proposta, pode ler-se:

> (3) Emancipatory politics and the invention of new citizenships are played out within the tensions between equality and difference, that is, between the need for redistribution and the demand for recognition. (Santos, 2007: xlvii)

Na explicação, podemos ainda ler a seguinte proposta de Boaventura de Sousa Santos: "we have the right to be equal when difference breeds inferiority and the right to be different when claims of equality threaten our right to identity based on shared experiences and histories" (Santos, 2007: xlvii). O argumento subjacente aqui apresentado é bastante importante, mas o autor expressa-o de uma forma que pode levar a uma posição problemática. É verdade que, quando uma sociedade racista declara a inferioridade de alguns dos seus membros com base na cor da sua pele, religião ou etnia, esses que são destacados como diferentes têm o direito a insistir na sua igualdade. Semelhantemente, quando uma sociedade anuncia que todos os seus membros são iguais, mesmo que seja penosamente óbvio que discriminação, perseguição e medo ainda são sofridos por certos segmentos minoritários da população, então os que sofrem essas opressões têm o direito de insistir na sua diferença, porque essa é a única forma de desmistificar a ilusão de igualdade adotada pelo grupo dominante. O problema é que, tal como formulada, a afirmação permanece mecânica, uma vez que aqui a relação entre igualdade e diferença não é suficientemente fundamentada pelo conceito de "intersecionalidade".

"Intersecionalidade" é um conceito proposto pela crítica feminista negra Kimberlé Crenshaw e desenvolvido de várias formas por Patricia Hill Collins, o Combahee River Collective, Barbara Smith, Angela Davis e outros. Este conceito tem como intenção capturar duas realidades: (1) um indivíduo oprimido, tal como uma mulher negra, experiencia simultaneamente múltiplas formas de opressão (género, raça e, na maioria dos casos, classe social); e (2) os sistemas de opressão transcendem identidades singulares. Deste modo, os homens negros estão enredados nas mesmas práticas de racismo que afligem as mulheres negras. Formas de opressão e exploração baseadas em preferência sexual, classe social, religião e etnia atravessam, semelhantemente, fronteiras de género, nacionalidades, raças e credos. Em todos estes casos, o isolamento e a reivindicação de uma identidade singular mascaram (1) o facto de múltiplas opressões estarem integradas num sistema social geral e (2) o facto de aqueles que sofrem uma forma particular de opressão, que outros não sofrem, terem ainda interesse em aliar-se a esses outros, uma vez que em determinado(s) momento(s) a(s) opressão(ões) que cada um experiencia intersecta a(s) opressão(ões) vivida(s) pelo outro.

Por outras palavras, uma postura epistemológica e ativista baseada na "intersecionalidade" evita as piores consequências da "política de identidade", que se tornou a moda dominante no mundo académico. "Intersecionalidade" significa precisamente que cada indivíduo tem interesse em lutar contra todas as formas de opressão e exploração. Além disso, significa que determinado indivíduo não precisa de experienciar uma forma específica de opressão para lutar eficazmente contra ela. Neste sentido, "intersecionalidade" revela os limites dos movimentos sociais baseados na "identidade", incluindo aqueles que essencializam identidades do Norte e do Sul[2].

Na tese número quatro, temos o seguinte:

> (4) The epistemic diversity of the world is potentially infinite. There is no ignorance or knowledge in general. All ignorance is ignorant of a certain knowledge, and all knowledge is the overcoming of a particular ignorance. There are no complete knowledges. (Santos, 2007: xlvii)

Aqui podemos estar de acordo, mas temos de pensar: que tipos de conhecimentos são esses que estão em causa e cuja pluralidade proposta pode levar a diferentes conceitos de "dignidade humana, natureza e do mundo em si mesmo" (Santos, 2007: xlviii)? Há conhecimentos que são verdadeiros e completos (embora sempre em relação a critérios racionais e sujeitos a revisão consoante a etapa histórica de desenvolvimento da ciência – ver abaixo a nossa discussão da tese nove). Pretendem os autores afirmar que qualquer superstição deve ser considerada como saber? Que pensarmos do uso forçado da burca em países como o Afeganistão ou da mutilação genital feminina praticada em

[2] Sobre intersecionalidade e política de identidade, ver Sharon Smith (1994 e 2013).

certos países africanos, na Península Arábica e em zonas da Ásia, e cuja prática acarreta sérios riscos de saúde para a mulher, muitas vezes permanentes? Existem conhecimentos que devem ser respeitados, mesmo que não sejam compreendidos, mas pensar em pluralidade é bastante abstrato e poderá levar à conclusão de que certas práticas culturais têm o mesmo direito a serem incluídas como conhecimentos apenas porque se pretende contestar os conhecimentos ocidentais do Norte global.

No seguimento destaspropostas, a quinta:

> (5) In practice, knowledges operate as constellations of knowledges. The relativity of knowledges is not synonymous with relativism. (Santos, 2007: xlviii)

Esta afirmação é aceitável se substituirmos o excerto "the relativity of knowledges" por "the contextual sensitivity of knowledge". Dada a ênfase dos autores na multiplicidade de saberes, aqui a ideia de relatividade arrisca precisamente a tornar-se um relativismo por defeito. A não ser que alguma ideia de verdade seja retida e constitua uma linha de base de algo que possa contar como um saber, em oposição a uma crença ou superstição, a pluralidade de saberes produzirá uma posição relativista. Isto não significa que não existam casos nos quais não seja ainda possível saber o que é verdade; nem significa que não existam casos em que crenças e mesmo superstições possam conter verdades. No entanto, significa que temos de ser capazes de distinguir um conhecimento que afirma que a Terra gira à volta do Sol, e que os humanos evoluíram de antepassados não humanos, de uma crença literal que declara que o Deus Sol teve sexo com a Mãe Terra, ou que Yahweh criou o universo em sete dias em 4004 a. C., ou mesmo que o Big Bang deu origem a toda a existência (uma verdade muito mais provável, mas ainda não provada definitivamente).

Os autores referem ainda que, "as an epistemological problem, relativism is less about criteria of validation than about the criteria for establishing hierarchies of validation or their absence" (Santos, 2007: xlviii). A sua preocupação parece ser, não tanto com a atividade de validação do conhecimento (distinguindo verdade de falsidade), mas antes com atos de classificação de conhecimentos (presumivelmente com a tendência de conceder um *status quo* mais elevado ao conhecimento "científico do Norte" sobre conhecimentos "não científicos do Sul"). Porém, estabelecer hierarquias de conhecimento e contextualizar corretamente conhecimentos específicos dentro destas permanecem empreendimentos cruciais se quisermos de facto levar a sério o papel do conhecimento nos projetos de mudança social.

Por exemplo, todos os tipos de verdades podem ser encontrados, total ou parcialmente, em "sistemas de crenças" não científicos e naquilo que normalmente é chamado de "sabedoria popular". Entendimentos morais em religião e filosofia, tratamentos benéficos em medicinas alternativas, "curas" facilitadas

pela prática xamânica – todos eles às vezes fornecem conhecimentos que não foram descobertos a partir de uma prática científica normalizada. Além disso, mesmo em relação à afirmação de que "o sol gira à volta da Terra", podemos dizer que ela contém o seu próprio elemento de verdade (fenomenológica), uma vez que representa a realidade sob o ponto de vista de como a experienciamos através dos nossos sentidos humanos naturais. Mas tais conhecimentos podem e devem ser "hierarquizados" em relação a contextos, objetivos e ações específicos. "A Terra gira à volta do sol" proporciona conhecimento que ajudará em viagens interplanetárias; "o sol gira à volta da Terra" não o poderá proporcionar.

A este respeito, a arena dentro da qual os autores da introdução "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference" concentram a sua principal atenção e preocupação é, não surpreendentemente, a esfera da ação social. Neste aspeto, sugerem firmemente que as Epistemologias do Sul oferecem estratégias, táticas e visões para uma mudança social radical que não se encontram disponíveis no Norte global. Para este fim, citam as campanhas internacionais de solidariedade do Movimento Brasileiro dos Trabalhadores Sem Terra; as táticas de ataque dos *piqueteros* argentinos aos pontos de distribuição do neoliberalismo (bloqueios de estradas nos portões das fábricas e refinarias) em vez das greves (nas quais não podiam participar por estarem desempregados); e os sonhos ecológicos de muitas culturas indígenas de uma maior harmonia entre as sociedades humanas e a natureza. Estas são importantes e necessárias observações. Será, porventura, dissimulado que os autores sugiram que os movimentos sociais no Norte não exibam semelhantes estratégias, táticas e visões. O movimento *Justice for Janitors*, o movimento *Illinois Road Warriors (Decatur)* e o movimento *Greenpeace* – movimentos contemporâneos para a justiça social – constituem exemplos bem conhecidos dos Estados Unidos e do Canadá que os autores por engano interpretam como efeitos exclusivos de práticas epistemológicas do "Sul".

Deste modo, os esforços para validar conhecimentos, assim como para os hierarquizar (contextualizar), não podem ser repudiados simplesmente como crimes de imperialismo intelectual. Tais esforços são essenciais para entender porque é que a sociedade (e, às vezes, a natureza: tuberculose, sida) deve ser mudada de várias formas, assim como para saber como fazê-lo. A este respeito, pode e deve haver uma pluralidade de conhecimentos *efetivos*, mas qualquer "ecologia de conhecimentos" deve ser uma ecologia de *conhecimento* – sendo conhecimento aqui definido como resultado que se conforma a restrições contextualizadas da teoria, da realidade empírica e da ação. De facto, as estruturas sociais que devemos transformar para alcançar um mundo de "justiça social e cognitiva" são *reais* (no sentido de realismo filosófico). Porque elas não são meras entidades nominalistas criadas no discurso, um conhecimento delas é necessário para poder saber também como mudá-las.

Enquanto os autores insistirem numa divisão fundacional entre Epistemologias do Norte e do Sul, vão negar que algumas estruturas básicas da "realidade" – i.e., capitalismo global, por um lado, e termodinâmica, por outro – operam em ambos os lugares. Enquanto recusarem atribuir maior ou menor validade às ideias que procuram representar essas estruturas, os autores, apesar das suas melhores intenções, enfraquecem a base através da qual os seres humanos se podem mover colectivamente, "from unneeded, unwanted and oppressive to needed, wanted and empowering sources of determination" (Bhaskar, 1989: 5).

A sexta tese é a seguinte:

> (6) The epistemological privilege of modern science is a complex phenomenon that cannot be explained in exclusively epistemological terms. The claim of the universal character of modern science is just one form of particularism, whose specificity is the power to define all the knowledges that are its rivals as particularistic, local, contextual, and situational. Global cognitive justice will be possible by substituting a monoculture of scientific knowledge by an ecology of knowledges. (Santos, 2007: xlviii)

Segundo os autores, o que está em causa não é a validade da ciência, mas a sua exclusiva validade. Para eles, tal consiste "[no processo de] demarcação da ciência de outros modos de relação com o mundo, tomados como não-científicos ou irracionais, incluindo as artes, as humanidades, a religião, e diferentes versões da relação com o mundo que, parafraseando Marx, confundem a essência com a aparência ou, como diria Durkheim, permite à vida coletiva repousar sobre 'ilusões bem-fundadas,' conhecidas como senso comum" (Santos, 2007: xxx). Daí que, na sua opinião, o pluralismo de saberes facilite a democratização e a descolonização do conhecimento e do poder (Santos, 2007: xlix). Mas, se é óbvio que a ciência não se encontra totalmente demarcada de outros domínios e que muitas vezes se encontra "aprisionada" por outros modos de relação com o mundo – pensemos, por exemplo, no caso de Galileu –, como reconciliar a teoria heliocêntrica com a geocêntrica se não tivermos em conta a confusão entre essência e aparência? A Terra tem a aparência de estar no centro do universo, mas na essência não está. O capitalismo parece ser um sistema positivo para a humanidade e na essência não o é, provocando cada vez mais desigualdades sociais e arrastando consigo a justiça e a dignidade humanas.

Como conciliar pois todos esses sistemas de conhecimentos propostos sem privilegiar o que está correto? Mesmo que, como referem os autores, o objetivo não seja atribuir igual validade a todos os tipos de conhecimentos, mas permitir uma discussão pragmática de critérios alternativos de validade, a proposta parece ser demasiado abstrata. Propõem eles a criação de tabelas com graus de validade? Não é claro.

Analisemos a proposta seguinte:

> (7) The decolonization of science is based on the idea that there is no global social justice without global cognitive justice. The logic of the monoculture of scientific knowledge and rigor must be confronted with the identification of other knowledges and criteria of rigor that operate credibly in other social practices regarded as subaltern. (Santos, 2007: xlix)

É pouco rigoroso falar de descolonização do conhecimento porque estabelece uma analogia altamente duvidosa. O conceito de justiça social global significa que à cor da pele de alguém ou à sua orientação sexual deve ser dado o mesmo valor que a outras características quaisquer. Por analogia, a justiça cognitiva global implicaria que qualquer sistema de conhecimento teria de ser valorizado como qualquer outro. Mas isto é claramente falso, como os autores pretenderam reconhecer anteriormente ao rejeitarem o relativismo. A palavra-chave que aqui pode conciliar o dilema é "credibly" [com credibilidade]. É certo que algumas crenças podem gozar de sucesso pragmático numa sociedade, sem, no entanto, serem verdades no sentido de capturar tanto a realidade natural como a social. No entanto estes são casos que refletem uma relação entre essência e aparência e não entre imperialismo e subalternidade.

A oitava proposta refere que:

> (8) The recognition of the diversity and plurality of knowledges requires the internal democratization of science itself. (Santos, 2007: l)

Tal como formulada pelos autores, esta é uma proposta que não gera controvérsia, tanto em relação à afirmação da necessidade de introduzir uma maior pluralidade de paradigmas dentro da prática científica, quanto a respeito do seu convite à maximização de compromissos entre as comunidades científicas e os cidadãos. É instrutivo notar que, no entanto, os autores não se apoiam numa divisão Norte/Sul nesta secção, e que o seu interesse em democratizar a ciência normal poderia e deveria facilmente ser alargado, *mutatis mutandis*, às práticas de conhecimento (castas sacerdotais, etc.) em vigor em agrupamentos "pré-científicos" ou "não científicos".

E, por último, apresenta-se a nona proposta:

> (9) The transition from a monoculture of scientific knowledge to an ecology of knowledges will make possible the replacement of knowledge-as-regulation with knowledge-as-emancipation. (Santos, 2007: li)

Os autores declaram que o sucesso de qualquer mudança em direção a um conceito e prática de conhecimento como "emancipação", em contraste com a prática de conhecimento "como regulação", só poderia resultar de um conjunto concorrente de transições em direção a "horizontes pós-capitalistas de democracia radical". E a este respeito estão corretos.

No entanto, o seu argumento sofre uma vez mais de uma analogia simplista e, de facto, furtiva entre formas de conhecimento e formas de política. Esta construção errónea resulta de um "erro de categoria" (i.e., um erro de lógica onde conceitos pertencentes a diferentes categorias são inapropriadamente relacionados). Na prática de "conhecimento-como-regulação" (Santos, 2007: li), o ponto de partida é "ignorância", que depois é sobreposto numa relação de homologia com "desordem", o que, neste contexto, assume uma forma política. A forma como o Norte ultrapassa a ignorância epistemológica e a desordem social é descrita como uma mudança em direção ao conhecimento "como ordem," a qual os autores entendem como significando uma formação social "monocultural". O erro de categoria envolvido na explicação dos autores de "conhecimento-como-emancipação" vem à superfície ainda mais flagrantemente. Aqui o ponto de partida é ainda ignorância, mas desta vez "ignorância" é definida analogicamente como "colonialismo". O "conhecimento-como--emancipação" torna-se, assim, do ponto de vista dos autores, uma mudança de ignorância colonial (i.e., monocultura científica) em direção a um "conhecimento concebido como solidariedade" (i.e., uma pluralidade de conhecimentos isenta de hierarquias).

A maior fraqueza da oposição entre "conhecimento-como-regulação" e "conhecimento-como-emancipação", em "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", devia ser óbvia. O verdadeiro oposto de ignorância epistemológica não é solidariedade cultural ou política (apesar de falta de solidariedade poder resultar de ignorância). Pelo contrário, o seu oposto verdadeiro é claridade epistemológica e verdade ontológica.

"Verdade ontológica"? Tanto nós como os autores lutamos com dificuldades para tentar negociar o facto de que alguns conhecimentos são fundamentados racionalmente tanto na teoria como na prática. Contudo, eles são produzidos socialmente e, portanto, estão abertos historicamente a uma contínua revisão, aprofundamento ou mesmo refutação. A este respeito, a perspetiva proporcionada por Roy Bhaskar e a sua filosofia de "realismo crítico" parece-nos ser a mais útil. Bhaskar propõe um realismo filosófico "crítico" que conceptualiza o processo de conhecimento como inferencial, envolvendo a distinção entre objetos reais, que para Bhaskar pertencem a uma "dimensão intransitiva" (ontologia), e objetos de conhecimento, que pertencem a uma "dimensão transitiva" (epistemologia).

> [O realismo crítico] explicitly asserts the non-identity of the objects of the transitive and intransitive dimensions, of thought and being. And it relegates the notion of a correspondence between them to the status of a metaphor for an *adequating practice* (in which cognitive matter is worked into a matching representation of a non-cognitive object). It entails acceptance of (i) the principle of *epistemic relativism,* which states that all beliefs are socially produced, so that all knowledge is transient, and neither truth-values nor criteria of rationality exist outside historical

> time. But it entails the rejection of (ii) the doctrine of *judgmental relativism,* which maintains that all beliefs are equally valid, in the sense that there can be no rational grounds for preferring one to another. It thus stands opposed to epistemic absolutism and epistemic irrationalism alike. Relativists have wrongly inferred (ii) from (i), while anti-relativists have wrongly taken the unacceptability of (ii) as a *reductio* of (i). (23-24)

Voltando ao erro de categoria em que incorrem os autores quando confluem conhecimento e política de um modo sem mediação, devemos clarificar, claro, que não existe relação entre conhecimento e política. Ignorância conduz mais provavelmente a intolerância cultural e a abuso político do que a conhecimento verdadeiro. Além disso, conhecimento, mesmo no sentido de verdade ontológica, pode ser institucionalizado ao serviço de práticas culturais e políticas opressivas. Conhecimento, no entanto, pode também ser expresso institucionalmente através de práticas culturais e políticas democráticas e emancipatórias.

O conhecimento no seu modo plural – constelações das ciências naturais, das ciências sociais, das ciências humanas e das belas artes – permanece uma pré-condição para, assim como um produto dialético, genuínas práticas políticas emancipatórias. Mas estas práticas precisam de ser baseadas em algo *real* – não numa superstição, e não numa crença infundada – para que possam provar ser universalmente emancipatórias e efetivas a longo prazo. É por isso que é precipitado e irresponsável postular uma homologia simplista entre formas de conhecimento e formas de política, tais como a que estrutura a oposição entre "conhecimento-como-regulação" (no Norte) e "conhecimento-como-emancipação" (no Sul). O papel das práticas de conhecimento (ciências) é precisamente descobrir, através de uma complexa dialética de pensamento e ação (*praxis*), as reais fundações ontológicas da (e o real potencial para) liberação humana.

Em termos concretos, a solidariedade como prática política é ancorada no conhecimento da igualdade biológica entre as raças e (para além da anatomia) dos sexos. É ativada pelo conhecimento culturalmente transmitido através de experiências humanas partilhadas, assim como pelo conhecimento empático proporcionado através do engajamento atual ou imaginado com experiências humanas diferentes. E é inspirada por visões coletivas de um mundo liberto de opressão, exploração e alienação. A solidariedade global não resultará do privilégio de uma alegada epistemologia do "Sul" sobre uma alegada epistemologia do "Norte" mais do que tem resultado da imposição da *ciência-para-lucro* (i.e., ciência subordinada ao capitalismo) sobre o Sul global. Em vez disso, a solidariedade global resultará de interações, por um lado, da epistemologia humana dedicada a descobrir as realidades e meios de justiça social e, por outro lado, das organizações democráticas sociais que provarem ser capazes de canalizar tal conhecimento para práticas políticas emancipatórias.

Agora que problematizámos vários aspetos das nove teses de "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", é ainda importante

fazer referência à forma como se definem os estudos pós-coloniais de acordo com os autores, uma vez que as suposições ideológicas vinculadas pelo pós-colonialismo são a fonte do que pode ser apenas caracterizado como uma dicotomia *debilitante* entre Epistemologias do "Norte" e do "Sul". Segundo a sua definição, os estudos pós-coloniais enunciam-se como

> a set of theoretical and analytical currents, firmly rooted in cultural studies but also present today in all the social sciences, sharing an important feature in their understanding of the contemporary world, they all privilege, at the theoretical and political level, the unequal relations between the North and the South. Such relations were historically constituted by colonialism, and the end of colonialism as a political relation did not carry with itself the end of colonialism as a social relation, that is to say, as an authoritarian and discriminatory mentality and form of sociability. (Santos, 2007: xxxiv)

Ainda na sua visão, "a post-colonial perspective draws on the idea that the structures of power and knowledge are more visible from the margins" (*ibid.*: xxxiv).

Gostaríamos de fazer aqui uma breve incursão na teoria pós-colonial com o objetivo de tecer alguns comentários baseados no recente livro de Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, que nos parece ser uma das mais precisas análises deste campo. Nas últimas duas décadas, os estudos pós-coloniais adquiriram, certamente como nenhuma outra corrente de estudos literários, uma visibilidade marcante. Migrando rapidamente da análise literária para outras disciplinas, como a história e a antropologia, e arrastando consigo um incomensurável interesse pela cultura e a ideologia, substituiu o lugar antes ocupado pelo marxismo. Os objetivos da teoria pós-colonial seriam, deste modo, explicar de uma forma diferente o funcionamento do capitalismo e possibilitar uma outra crítica das injustiças resultantes do mesmo. Reivindicando-se não apenas como uma teoria, mas igualmente como uma prática política radical, o fascínio pelo pós-colonialismo alastrou-se, assim, um pouco por toda a parte, continuando a vingar.

No entanto, Chibber chama a atenção para um dos maiores problemas deste campo de estudos, ou seja, a falta de uma agenda de pesquisa e a sua apresentação mais como orientação política do que como teoria propriamente dita. Os estudos pós-coloniais oferecem, deste modo, mais do que uma metodologia coerente, uma perceção e uma agenda políticas. Contudo, Chibber critica a teoria pós-colonial porque, na sua opinião, ela tenta fazer o que o marxismo faz – ou seja, explicar o mundo e como proceder para o mudarmos – mas falhando em ambos os aspetos. Para o crítico, a teoria não só falha como tem sérias implicações conservadoras ao ressuscitar ideias que afirmam o Oriente como profundamente diferente do Ocidente, isto é, ideias promovidas pelo chamado orientalismo. (No caso de *Another Knowledge is Possible*, a dicotomia

orientalista entre Ocidente e Oriente é substituída por uma dicotomia entre Norte e Sul.) Colocando-se como oponente da universalização propalada pelo marxismo, o que o pós-colonialismo afirma não é simplesmente que as pessoas são influenciadas pela sua cultura, mas que são *constituídas* pela sua cultura. Nas palavras de Chibber, "[t]hat means their socialization is so strong, their culture and cultural indoctrination so overriding, that it can erase their understanding of their basic needs and interests, like the importance of physical well-being or individual harm" (2013: 41). Para o crítico, está muita coisa em jogo ao aceitarmos esta aceção, uma vez que qualquer conceção de direitos humanos deixa de fazer sentido. Chibber assevera que a cultura é sempre um elemento importante, mas não pode ser tomada como essencial se levar as pessoas a ignorarem o seu bem-estar.

Um outro aspeto a ser tido em consideração, segundo Chibber, é que o marxismo posiciona-se como uma luta internacional e universal contra o capitalismo, defendendo que, independentemente da religião, cor, sexo, etc., a população oprimida do planeta tem interesses comuns na luta contra o capitalismo. Em contraste, o pós-colonialismo afirma que os trabalhadores das sociedades não ocidentais não são motivados pelas mesmas preocupações que os ocidentais, que nem sequer pensam em termos dos seus interesses, ou seja, os primeiros têm uma consciência essencialmente diferente da dos ocidentais. Para Chibber, esta conceção é reminiscente da usada pelos países imperialistas e colonizadores, que negaram direitos aos asiáticos e africanos. Neste sentido, a argumentação de Chibber assenta num princípio bastante claro:

> If you think people in post-colonial cultures deserve the same rights as people in rich countries do, you can only make that argument if you also believe they have the same needs and interests as the latter. To deny this is to insist that Easterners and Westerners [Southerners and Northerners] live in different worlds. Such a theory can't possibly sustain and support international movements as internationalism within the working class. (2013: 42)

Chibber aponta ainda para uma reivindicação da teoria pós-colonial que se revela, talvez, como uma das suas maiores falácias: a de que o marxismo não é diferente da ideologia colonial, uma vez que é tão eurocêntrico como esta última o foi. Nada de mais falso, se se olhar para a história do marxismo durante o século XX. De facto, o marxismo é a única teoria que inexorável e incessantemente engajou o mundo não ocidental. Nas palavras de Chibber, "[t]he idea that it is a theory that ignores the nonwest or that it imposes western categories artificially, or that it is blind to the realities of the nonwestern world, is pretty far-fetched" (2013: 42).

Chibber afirma ainda que a falta de coerência interna da teoria pós-colonial faz com que seja cada vez mais difícil discernir uma "teoria" comum usada por várias disciplinas. Chibber aponta como causa de tal confusão

analítica um fenómeno típico da cultura universitária: a ânsia entre os académicos de mostrarem familiaridade com os mais recentes avanços conceptuais, de lançarem neologismos nos seus trabalhos mesmo que as suas intenções sejam apenas simbólicas; ou seja, uma presunção conceptual. Além disso, as acusações dos teóricos pós-coloniais ao marxismo são apenas uma forma de estes construírem credenciais: "if you want to establish yourself as a radical in academia, and you don't want any of the hits to your career that comes with being a 'Marxist,' the first thing you have to do is say something negative about Marxism. It establishes that even though you're on the left you're not 'one of them'" (*ibid.*: 43).

Em jeito de resumo, e para além dos aspetos positivos que Chibber observa nos estudos pós-coloniais – tais como a manutenção da ideia de que o colonialismo foi extremamente destrutivo e gerou uma ideologia perniciosa –, o que acontece no geral é que temos uma massa interessada em criticar a ordem dominante, mas sem ser anticapitalista. Afinal, é isto que os estudos pós-coloniais nos têm a oferecer. Chibber vai ainda mais longe ao afirmar que o que temos é uma teoria que importa para a cultura de esquerda a verbosidade vazia e presunçosa que se encontra nas salas de seminários. É necessário, de acordo com este autor, "to push back against some of the silliness and obscurantism that has been propagated by postcolonial theory" (*ibid.*: 44).

Para sermos justos com os autores de "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", é importante reconhecer que, de facto, eles desejam o advento do que chamam "pós-capitalismo" e que neste aspeto nos solidarizamos com eles. Porém, "pós-capitalismo" não é o mesmo que "anticapitalismo", e a diferença de terminologia não é meramente semântica. "Pós-capitalismo" tem decididamente menos carga militante do que "anticapitalismo". "Pós-capitalismo" sugere, quase à moda hegeliana, uma agência abstrata baseada numa lógica inexorável de fases históricas, enquanto "anticapitalismo" sugere uma agência baseada na autoconsciência revolucionária e na autoemancipação dos explorados e oprimidos.

Além disso, "pós-capitalismo" é um neologismo aceitável para a classe governante do mundo. Um professor universitário que trabalha no aparelho educativo do Estado, por exemplo, nunca encontrará dificuldades quando se referir à "burguesia" ou às "revoluções burguesas contra o feudalismo". No entanto, mesmo com segurança de emprego, a posição académica de um professor pode tornar-se precária quando fala de "burguesia" como uma minoria exploradora e opressiva (dois a dez por cento da sociedade de hoje), contra a qual uma revolução em massa deve ocorrer se a humanidade quiser ultrapassar processos sociais que causam a miséria da maioria da população do mundo e destrói os ambientes naturais.

Anteriormente notámos que os autores de "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference" afirmam a primazia do Sul global em

relação e contra as "monoculturas" do Norte, com respeito à capacidade de discernir o carácter opressivo dos modos dominantes de produção, validação e distribuição de conhecimento ("the structures of power and knowledge are more visible from the margins" [Santos, 2007: xxxiv]). Mas há muito mais para ser dito a favor desta afirmação; de facto, relembra as iluminadas "standpoint theories" elaboradas por pensadores radicais, de Georg Lukács (*History and Class Consciousness*) a Nancy Harstock (*Money, Sex, and Power: Toward a feminist historical materialism*). A afirmação dos autores torna-se questionável, contudo, quando iterada no contexto de uma primordial divisão epistemológica Norte/Sul. Tal como formulada, falha em reconhecer que existem grupos marginalizados e oprimidos no Norte – trabalhadores, mulheres, minorias raciais e étnicas, transexuais – e, por isso, falsamente homogeneíza todos os cidadãos do Norte num gigantesco e indiferenciado Opressor. Semelhantemente, falha em reconhecer que grupos de elite e opressores também governam no Sul – líderes corporativos, proprietários de bancos, políticos ricos, patriarcas religiosos, magnatas financeiros, generais e marechais de campo, etc. – e, consequentemente, falsamente homogeneíza todos os cidadãos do Sul num gigantesco e indiferenciado Oprimido. O resultado da construção essencialista de Norte e Sul pelos autores é uma distorção da realidade. Insistem que os habitantes do Norte *necessariamente* conhecem o mundo de uma forma, enquanto os habitantes do Sul *necessariamente* o conhecem de outra forma.

Ao não reconhecerem que a distinção entre Opressor e Oprimido atravessa hemisférios, os autores catastroficamente enfraquecem a sua própria chamada de atenção para o que definem como justiça cognitiva global – para não mencionar justiça social global –, que seria baseada numa prática de conhecimento como "emancipação" e "solidariedade". Ironicamente, no seu esforço determinado para contrastar o que entendem ser multiculturalismo cognitivo do Sul contra o que entendem ser monoculturalismo do Norte, o seu argumento teórica e politicamente suprime o reconhecimento de sujeitos oprimidos no Norte assim como o reconhecimento teórico e político de sujeitos opressores no Sul. Como poderá alguma forma de solidariedade emancipatória surgir numa escala global se os habitantes do Norte e do Sul se encontram ambos aprisionados nas suas próprias unidades epistemológicas?

A ilegitimidade de estabelecer conceptualmente uma dicotomia inflexível entre Norte e Sul em termos cognitivos também se aplica a estados-nações. E é nesse contexto que se deve avaliar o que apenas pode ser descrito como a ansiedade nacional dos autores em relação ao lugar de "Portugal" no imperialismo global. Segundo uma proposta feita em outro lugar, Boaventura de Sousa Santos coloca Portugal a meio caminho entre Próspero e Caliban:

> The Portuguese, ever in transit between Prospero and Caliban (hence, frozen in such transit), were both racist – often violent and corrupt, more prone to pillage

> than to development – and born miscegenators, literally the forefathers of racial democracy, of what it reveals and conceals... (Santos, 2002: 24)

Em termos epistemológicos, onde pertence então Portugal: ao Sul ou ao Norte global? Na perspetiva de Sousa Santos e dos organizadores do volume em causa, Portugal encontrar-se-ia nesta posição de ambiguidade, com um pé lá e outro cá.

Deste modo, os autores não têm escolha senão concluir que Portugal evidencia tanto Epistemologias do Sul como do Norte. Evidentemente, pode propor-se que a epistemologia "portuguesa" deve ser vista como ambivalente, mas não pelas razões insinuadas pelos autores.

À superfície, pode parecer que Portugal – outrora um formidável poder colonial, mas agora vítima do ajustamento estrutural da Troika – deve propriamente encarnar as epistemologias tanto do opressor como do oprimido. Mas também este é um equívoco derivado do erro de categoria perpetrado pelos autores; nomeadamente, o seu dobramento redutor de formas de conhecimento diretamente em formas de política. Se uma dimensão da epistemologia "portuguesa" conduz a "regulação" e outra dimensão conduz a "emancipação", é porque grupos e classes dominantes em "Portugal" têm diferentes interesses cognitivos e objetivos dos grupos e classes dominados.

O imperialismo é uma relação real e desigual entre os estados-nações. O poder de domínio empunhado por Portugal, China, Espanha e Inglaterra nos séculos XVI e XVII, ou pela China, Rússia e Estados Unidos no século XXI, diferencia-se do poder de autodeterminação negado às futuras nações em África, Ásia e América do Norte e Sul, quer sob a Conquista e a Idade do Império, quer presentemente sob o Neoliberalismo. A relação entre conhecimento e poder, no entanto, não pode ser construída de maneira semelhante. O controlo do conhecimento, e a capacidade de produzir esse conhecimento, podem de facto ser distribuídos desigualmente à volta do globo. Mas, se o conhecimento é (racional e historicamente) verdadeiro – quer seja conhecimento de termodinâmica, quer de economias capitalistas, de opressão de género e raça, de direitos humanos, de diferenças culturais –, é tão verdadeiro em Portugal e no Iraque como o é na Alemanha ou nos Estados Unidos.

Uma "ecologia" de conhecimento nas ciências naturais, nas ciências sociais, nas ciências humanas e nas artes não pode ser baseada na perspetiva que separa globalmente os mundos epistemológicos do Sul e do Norte. Uma ecologia do conhecimento genuína surgirá de práticas de solidariedade que se baseiem em descobertas produzidas em qualquer cultura e que provem ser verdadeiras, contribuindo assim para a emancipação da humanidade "from unneeded, unwanted and oppressive to needed, wanted and empowering sources of determination" (Bhaskar, 1989: 5).

Referências bibliográficas

BHASKAR, Roy (1989), *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contempoary Philosophy.* Londres e Nova Iorque: Verso.

BRANCO, Jaime (2013), *Vidas de uma Vida: Memórias*. Lisboa: Bubok Publishing S.L.

CHIBBER, Vivek (2013), "Interview: Marxism, Postcolonial Studies, and the Tasks of Radical Theory", *International Socialist Review* (May-June): 40-44.

CHIBBER, Vivek (2013a), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital.* Londres e Nova Iorque: Verso.

HARTSOCK, Nancy (1983), *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Nova Iorque: Longman.

LUKÁCS, Georg ([1923] 1972), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* Cambridge, MA: The MIT Press.

SMITH, Sharon (1994), "Mistaken identity – Or can identity politics liberate the oppressed?", *International Socialist Journal 62* (Spring): 3-50.

SMITH, Sharon (2013), "Black feminism and intersectionality", *International Socialist Review* 91: 6-24.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (ed.) (2002), "Between Prospero and Caliban: Colonialism, postcolonialism, and inter-Identity", *Luso-Brazilian Review,* Volume 39, Number 2: 9-43.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (ed.) (2007), *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern epistemologies*. Londres e Nova Iorque: Verso.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; NUNES, João Arriscado e MENESES, Maria Paula (2007) "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", in *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern epistemologies*. Londres e Nova Iorque: Verso, xvix-lxii.