

DESCENTRANDO A EUROPA: CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA PÓS-COLONIAL E DO GIRO DECOLONIAL AO CONHECIMENTO SITUADO¹

*Descentrando a Europa: Aportes de la teoría postcolonial y el giro
decolonial al conocimiento situado*

Eduardo RESTREPO

Pontificia Universidad Javeriana

eduardoa.restrepo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5634-465X>

Tradução de Juliana Maria de ARAUJO

Universidade Federal do Paraná

juliana.araujo@ufpr.br

<https://orcid.org/0000-0003-3661-9406>

RESUMO: Em contraste às concepções de conhecimento que o têm como algo universal e não localizado, este artigo percorre diferentes autores e posições teóricas que discutiram a situacionalidade do conhecimento. Um dos efeitos de assumir essa situacionalidade é explorado neste artigo a partir da noção de Provincialização da Europa (sugerida por Chakrabarty) como deslocamento e descentralização epistêmica e política da Europa hiper-real. Considerando que esse deslocamento e essa descentralização não significam uma apologia ao relativismo ou uma fetichização de uma noção de alteridade como exterioridade ou pureza, na parte final do artigo discute-se a noção de pensamento próprio. **PALAVRAS-CHAVE:** Conhecimento situado; Crítica pós-colonial; Geopolítica do conhecimento; Pensamento próprio.

RESUMEN: En contraste con las concepciones del conocimiento como universal y deslugarizado, en este artículo se hace un recorrido por diferentes autores y posicionamientos teóricos que han argumentado la situacionalidad del conocimiento. Uno de los efectos de asumir esta situacionalidad, es explorado en este artículo desde la noción de provincializar a Europa (sugerida por Chakrabarty) como un desplazamiento y descentramiento epistémico y

¹ Publicação original: RESTREPO, Eduardo. Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología*. [s.l.] v. 6, n.1, 2016, p. 60-71.

político de la Europa hiperreal. Dado que este desplazamiento y desentramiento no significa ni una apología al relativismo ni una fetichización de una noción de otredad como exterioridad o puridad, en la parte final del artículo se discute la noción de pensamiento propio. **PALABRAS CLAVE:** Conocimiento situado; Crítica postcolonial; Geopolítica del conocimiento; Pensamiento propio.

INTRODUÇÃO

“[...] o intelectual deve se envolver numa disputa constante contra todos os guardiões de visões ou textos sagrados, cujas depredações são enormes e cuja mão pesada não tolera o desacordo e, certamente, nenhuma diversidade” (SAID, 1996, p. 96).

O modo como a produção, circulação e apropriação do conhecimento costuma ser pensado é marcado pela ilusão da asepsia cientificista, isto é, por uma ideia de ciência segundo a qual a neutralidade e a objetividade operam como condição *sine qua non* na produção de um conhecimento, que é concebido como universal e epistemicamente superior. A partir desse modelo, advoga-se de várias maneiras que as disposições e singularidades dos indivíduos que produzem conhecimento sejam “superadas” através da aplicação rigorosa e sistemática do “método científico” (como alguns ainda denominam uma série de atitudes e procedimentos que acreditam encontrar nas “ciências duras” sua máxima expressão). A colocação entre parênteses das particularidades ou “preconceitos” do indivíduo que produz conhecimento científico, bem como uma distinção radical entre o sujeito (quem conhece) e o objeto (o que é conhecido), procuram garantir que esse conhecimento tenha a validade e adequação necessárias, tornando-o replicável e permitindo previsibilidade. O sujeito, em suas singularidades e particularidades, é um “problema” a ser erradicado por meio de uma aplicação rigorosa de protocolos explícitos e da implacabilidade do método.

Se somarmos a isso outro postulado cartesiano como o da separação radical entre mente e corpo e sua tradução para a diferença entre razão e paixão, fica claro que o conhecimento de que estamos falando é aquele em que a busca pela objetividade e pela neutralidade supõe a primazia da mente e da razão sobre o corpo e a paixão. Objetivo e neutro, portanto, operam não apenas como sinônimos para o racional, mas como oposição ao corporal, ao passional, ao individual, aos preconceitos, enfim, ao irracional.

Finalmente, essa concepção de conhecimento é geralmente articulada com o ideal kantiano expresso pelo Iluminismo de que recorrer ao exercício adequado da razão é não apenas o verdadeiro e único caminho para o conhecimento do mundo natural e humano, mas também o que liberta os indivíduos e as sociedades das tutelas

ou autoridades que apelam à ordem religiosa ou à tradição. Dessa forma, à ideia de conhecimento que estamos discutindo, que enquanto objetivo e neutro é concebido como universal e epistemologicamente superior, é adicionada uma dimensão moral e ética na qual a emancipação dos indivíduos e das sociedades só é possível a partir de e por esse tipo de conhecimento.

Os postulados sobre os quais essa ideia de conhecimento se construiu foram questionados, em vários aspectos, de maneira decisiva durante grande parte do século XX por diferentes autores (Kuhn, Feyerabend, Canguilhem, Foucault, Bourdieu, Haraway, Said, Latour e Rabinow, entre os mais citados). No entanto, ter demonstrado empírica e teoricamente quão insustentáveis esses postulados são, não significa que em muitos lugares do imaginário acadêmico, e também fora dele, se desconsiderem (no sentido de ignorar e de não assumir) as implicações de tais questões.

Assim, com surpreendente ingenuidade e arrogância, continuam sendo pregadas modalidades de produção de um conhecimento que é imaginado como universal, epistêmica e moralmente superior, porque supostamente não está contaminado pelos preconceitos ou valores daqueles que o produzem e porque se refere ao mundo dos fatos de forma objetiva (“tal como é”). O efeito de verdade e a magia dos números (as matemáticas, mas principalmente a estatística) são, em grande parte, os agentes desses discursos que têm uma força nada desprezível nas formas pelas quais se organiza a dominação de populações e indivíduos.

A SITUACIONALIDADE DO CONHECIMENTO

Em seu livro *Epistemologias do Sul*, Boaventura de Sousa Santos considera que a perspectiva da geopolítica do conhecimento supõe: “[...] quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz” (SANTOS, 2009, p. 340). Essas questões apontam para uma concepção do conhecimento muito diferente do que acabamos de apresentar. Para a perspectiva proposta por Sousa Santos, é relevante saber quem produz o conhecimento, porque é impossível a existência de conhecimento dessubjetivado e desencarnado. O conhecimento está sempre ancorado e marcado pelos sujeitos que o produzem, independentemente de suas habilidades reflexivas para entender e mapear essas impressões. Além disso, as histórias e trajetórias desses sujeitos (que operam não apenas no registro do mental, mas que se corporificam) deixam suas marcas das mais diversas maneiras, não apenas no conhecimento como resultado, senão na própria possibilidade e impossibilidade de conhecer. Certas experiências ou condições dos sujeitos concretos repercutem de maneiras difíceis de separar (se não mesmo de identificar) a própria

produção do conhecimento. Dessa forma, o protocolo e o método (como se esses dois fossem externos ao conhecimento gerado), que garantiriam a intercambialidade dos indivíduos, a produção de conhecimento na qual, afinal, não importa quem o produz, é uma falácia que procura encobrir a situacionalidade do conhecimento.

Intimamente associado a isso, para Sousa Santos também é pertinente perguntar sobre o contexto, ou seja, sobre os locais institucionais, sociais e geo-históricos a partir dos quais o conhecimento é produzido. Isso, como já é óbvio nesta etapa da argumentação, se opõe à ideia convencional segundo a qual esses lugares não importam, senão o como (isto é, se os protocolos e o “método científico” foram seguidos à risca). Não importa se é na China ou nos Estados Unidos, se é de uma universidade prestigiada e rica do Norte ou de um centro em condições de precariedade financeira articulado por um movimento social na periferia, se é de quando o positivismo era hegemônico ou em uma conjuntura em que seu senso comum entra em crise... todos esses são “assuntos insignificantes” (meras curiosidades ou notas de rodapé) para a ideia convencional de conhecimento que alimenta as ilusões da assepsia cientificista.

Em contraste com essas ilusões, a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos compartilha com muitos outros autores e correntes teóricas a ideia de que o lugar importa para o que se produz. O lugar compreende os locais institucionais (metropolitanos/periféricos, acadêmicos/não acadêmicos, governamentais/não governamentais, etc.), sociais (raciais, étnicos, culturais, sexuais, geracionais, de classe, gênero, etc.) e geo-históricos (ocidente/o resto, civilização/barbárie-selvageria, desenvolvimento/subdesenvolvimento, formações nacionais, regionais e locais, etc.). Essa densa filigrana de marcações faz com que estejamos sempre diante de conhecimentos localizados de várias maneiras. As impressões de lugar, em sua historicidade irreduzível, tornam a produção de conhecimento algo bastante diferente da ideia de conhecimentos puros e universais, que estariam além das belicosidades e vicissitudes de seu tempo.

Por fim, Sousa Santos indica que a perspectiva geopolítica do conhecimento supõe a questão de para quem ele é produzido. Esse para quem é, em última análise, uma pergunta sobre o para quê do conhecimento e, ainda mais refinadamente, uma preocupação ética fundamental sobre *com quem* ele é produzido. Como é evidente, essa dimensão da questão de Sousa Santos é de natureza ética e política, porém de uma maneira oposta à formulada pela ideia convencional de assepsia cientificista do conhecimento.

A partir de uma ideia convencional, como vimos, a natureza ético-política do conhecimento residiria no seu potencial emancipatório contra as amarras da moralidade e da tradição, na libertação dos indivíduos e das sociedades dos pesadelos derivados da

ignorância das gerações anteriores. Dessa forma, supõe-se que o conhecimento produza efeitos ético-políticos *a posteriori*, mas porque existe (como condição de possibilidade) uma separação radical de qualquer interferência ético-política (na forma de preconceitos sedimentados) que obscureça o uso livre da razão. No vocabulário do positivismo, a relação entre ética-política e conhecimento científico é a de uma distinção fundamental como premissa ontológica (o mundo é composto de valores e fatos analítica e metodologicamente separáveis), de modo que a ética-política (o âmbito dos valores) deve (e pode ser) mantida fora da investigação sobre a natureza do mundo (o âmbito dos fatos). Não fazer isso equivale a um subjetivismo grosseiro, o mesmo que confundir o mundo de seus preconceitos com a natureza das coisas. A ética-política é vista como contaminação que deve ser mantida entre parênteses quando se busca produzir conhecimento rigoroso, pertinente e adequado. O lugar ético-político é reconhecido em uma relação de exterioridade, tendo em vista que somente após a produção de conhecimento da maneira indicada é que a sociedade ou, mais estritamente, a humanidade (não mais os cientistas individualmente) decidirá sobre o uso desse conhecimento (já traduzido em tecnologia). Portanto, o conhecimento objetivo é imanentemente apolítico (neutro), e a responsabilidade por suas instrumentalizações “boas” ou “ruins” não recai sobre os cientistas que o geraram, senão sobre as maneiras pelas quais é apropriado pela sociedade (ou pela humanidade).

A pergunta de Boaventura de Sousa Santos sobre para quem o conhecimento é produzido desencadeia toda essa linha de argumentação do que expusemos como a ilusão da assepsia científica da ideia convencional de conhecimento. Seguindo as tradições críticas do conhecimento, ele questiona a separabilidade de fatos e valores (a possibilidade da distância asséptica entre sujeito e objeto) para considerar que a relação entre conhecimento e ética-política é muito mais complexa. Por um lado, da perspectiva em que o autor está inscrito, o mundo não é conhecido simplesmente para conhecê-lo, mas com a vontade política de transformá-lo. Assim, o interesse em primeiro lugar, a condição de todo conhecimento, não é o da lógica da acumulação do conhecimento em si (conhecimento pelo conhecimento, isto é, multiplicação de conhecimento inútil/de enfeite), mas o de assumir-se como sujeito ético-político diante de um mundo doloroso e incômodo em solidariedade a destinatários concretos: sujeitos (outros e a si mesmo) das múltiplas subalternizações, explorações e discriminações. Por outro lado, como resulta claro desde trabalhos como os de Foucault, os regimes de verdade que permitem o imaginário de uma exterioridade entre o saber e o poder são escandalosamente cegos para suas próprias práticas e historicidades. Portanto, o ético-político não apenas aparece no espectro de um interesse primordial, de uma anterioridade que daria sentido e garantiria

sua direcionalidade, mas também perpassa a maneira concreta e os efeitos de verdade do que aparece como conhecimento em um registro ainda mais profundo do que o da intencionalidade e reflexividade dos sujeitos e das subjetividades em jogo.

Partindo da definição proposta por Sousa Santos, consideramos que a geopolítica do conhecimento é uma perspectiva que questiona a sua situacionalidade, não apenas na sua produção, mas também na sua circulação e nas suas apropriações. Metodologicamente, consideramos que, ao examinar essa situacionalidade, podemos distinguir diferentes escalas (a das corporalidades - coletivas e individualizadas -, a dos lugares, a das formações regionais e nacionais, e a dos sistemas-mundo) em três eixos concretos (o das racionalidades, o das tecnicidades e o das subjetividades).

A partir da geopolítica do conhecimento, é impossível a existência de um conhecimento dessubjetivado e desencarnado. Ele é sempre ancorado e marcado pelos sujeitos que o produzem, independentemente de suas habilidades reflexivas para entender e mapear essas impressões. Além disso, as histórias e trajetórias desses sujeitos (que operam não apenas no registro do mental, mas que se corporificam) deixam suas marcas das mais diversas maneiras, não apenas no conhecimento como resultado, senão na própria possibilidade e impossibilidade de conhecer. Certas experiências ou condições dos sujeitos concretos repercutem de maneiras difíceis de separar (se não mesmo de identificar) a própria produção do conhecimento.

PROVINCIALIZAR A EUROPA

A terminologia e a estratégia de provincializar a Europa foram sugeridas por Dipesh Chakrabarty em um livro que foi traduzido para o espanhol com o título *Al margen de Europa* (*Provincializing Europe*, título original em inglês). Para Chakrabarty, provincializar a Europa significa desnaturalizar as narrativas eurocêntricas, evidenciando a paroquialidade e a historicidade dos modelos de pensamento, de ordenações políticas e de práticas sociais que são exercidos como universais. Isso não significa que o projeto de provincializar a Europa leve ao relativismo cultural, muito menos a um nacionalismo ou nativismo não europeu. A ideia não é simplesmente rejeitar a modernidade, os universais, a ciência ou a razão, argumentando que eles são culturalmente específicos da Europa e, como consequência, intrinsecamente reprodutores do eurocentrismo. Embora esse último não esteja incorreto, provincializar a Europa significa, antes, deslocar a Europa do centro da imaginação histórica, epistêmica e política. Europa refere-se a uma Europa hiper-real, a essa ficção normativa que atravessa o imaginário e as práticas, não apenas as

geografias e pessoas colonizadas pela Europa, mas também os lugares e as pessoas que se consideram europeias.

Esse deslocamento implica um redesenho das genealogias eurocêntricas e intra-europeias da modernidade, da ciência, da subjetividade, do cidadão, da nação ou do Estado. Tal reconfiguração problematiza o imaginário da Europa como o “berço” exclusivo de onde se originaram e se desenvolveram as instituições e modalidades de conhecimento e subjetividade modernas, que apenas posteriormente foram transplantadas para o “exterior” da Europa: as colônias. Diversas análises mostraram como as modalidades de trabalho disciplinares (MINTZ, 1979), imaginação nacional (ANDERSON, 1991) ou subjetividade (STOLER, 1995; 2002) se articularam em contextos coloniais ou ex-coloniais antes de serem introduzidas na Europa. Isso problematiza o modelo difusionista que predominou nas narrativas eurocêntricas e intra-europeias da modernidade. No entanto, o que está em jogo aqui não é simplesmente inverter o modelo total ou parcialmente, argumentando que foram os contextos coloniais ou ex-coloniais que levaram ao surgimento e desenvolvimento do que até então havia sido atribuído à Europa.

Pelo contrário, trata-se de destacar dois pontos inter-relacionados. Por um lado, propõe-se examinar como a Europa, antes de ser uma entidade isolada e preexistente, foi em grande parte coproduzida por e na experiência colonial. As experiências coloniais não são uma “excrecência” ou “desvio” da Europa, mas foram as condições de existência que tornaram possível o imaginário eurocêntrico e eurocentrista que a constitui como tal. Em outras palavras, a Europa não é uma entidade preexistente da experiência colonial (a da primeira modernidade e a da segunda modernidade, como será explicado mais adiante), posto que é constituída ao mesmo tempo e pelo mesmo procedimento de produção de uma exterioridade ontologicamente irreduzível e intransponível: o Outro colonial. Por outro lado, com o projeto de provincializar a Europa a pretensão é libertar-se do “[...] pesadelo da ‘tradição’ criado pela ‘modernidade’” (CHAKRABARTY, 2000, p. 46). Para se libertar desse pesadelo, é necessário questionar o extenso lugar comum da modernidade que a supõe como um universal e que enjeita na “tradição” tudo o que lhe é estranho, que não se encaixa nas imagens que tem de si mesma. A “tradição” é definida como o Outro arcaico da “modernidade”, com todas as conotações políticas, éticas e morais e suposições dos discursos que celebram ou criticam essa última.

Existem dois pontos principais envolvidos na crítica desse lugar-comum. Primeiro, em oposição à sua reivindicação e ao seu imaginário, não existe modernidade no singular, mas modernidades no plural (mesmo dentro da própria Europa que opera como seu paradigma). Como demonstra Timothy Mitchell (2000, p. 24), essa pluralização

da modernidade não significa simplesmente que existem “modernidades alternativas” que se constituem em variantes locais, dadas certas especificidades culturais de uma modernidade singular que submeteria todas elas. Menos ainda, que haveria um paradigma de modernidade incorporado à Europa, a partir do qual as outras modernidades seriam meras derivações defeituosas ou cópias diletantes devido aos obstáculos e às deficiências dos não europeus. A pluralização da modernidade, pelo contrário, significa que, embora a modernidade seja caracterizada por argumentar sua universalidade, singularidade e a-historicidade, o que existiu foram sempre modernidades concretas, ancoradas em particularidades sociais, históricas e políticas específicas. Em outras palavras, devemos pensar na modernidade para além das narrativas e quimeras que ela enunciou sobre si mesma, historicizando e etnografando suas múltiplas articulações, não como um simples efeito de superfície, mas como constitutivas dessas fabulações. Segundo, para se libertar do “pesadelo da tradição” é necessário romper a centralidade na vida social e política da modernidade que constitui a “tradição” como negatividade. A tradição como negatividade, como algo ainda não moderno, é um poderoso imaginário das narrativas que privilegiam instituições modernas como a cidadania, a nação ou o sujeito liberal moderno sobre outras formas de solidariedade social ou experiências de subjetividade. Em geral, esse privilégio está associado a um efeito que encobre o complexo e contraditório enredo de práticas, relações e representações quando inseridas na negatividade da modernidade.

Em suma, Chakrabarty argumenta que as categorias de pensamento europeu são *indispensáveis, mas insuficientes* para entender a realidade social e política de sociedades pós-coloniais como a Índia.

COLONIALIDADE DO SABER

O termo colonialidade do saber deriva de “colonialidade do poder”, sugerido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000). A colonialidade não é equivalente ao colonialismo. Ela seria a lógica por trás do colonialismo, mas que permaneceria até os dias de hoje, posto que é concebida como o lado sombrio e imanente da modernidade. Seguindo uma linha de argumentação que encontra em Aimé Césaire (2006) uma importante referência, não há modernidade sem colonialismo, a civilização moderna ocidental não pode ser separada da violência colonial sobre a qual foi construída. A colonialidade do poder refere-se ao padrão de poder global que surge com o sistema-mundo moderno e que, associado a uma classificação racial, permitiu o controle e a exploração da força de trabalho, da riqueza e dos territórios em todo o planeta, em prol do surgimento e da consolidação do capitalismo.

A colonialidade do saber refere-se à dimensão epistêmica da colonialidade do poder. Ela se constitui por um padrão de classificação e hierarquia global do conhecimento, no qual alguns aparecem como a personificação do conhecimento autêntico e relevante, enquanto outros são expropriados, inferiorizados e silenciados, ao ponto de deixarem de ser conhecimento para aparecerem como ignorância, superstição. Os conhecimentos são primeiro classificados com base no paradigma teológico e depois no científico, desconsiderando as modalidades de conhecimento que escapam à legibilidade e apropriabilidade desses paradigmas. Essa classificação importa não apenas na equação entre o conhecimento verdadeiro e o conhecimento europeu ocidental, incorporado em seus sistemas religiosos, filosóficos e científicos, mas também na inferiorização, se não no apagamento, de outras formas de conhecer dos “Outros” da Europa.

Mesmo que a colonialidade do saber também subordine algumas expertises e conhecimentos em nome da ciência e do conhecimento especializado (como vimos há alguns parágrafos na análise de Foucault), a ênfase da perspectiva da colonialidade do saber reside em evidenciar o eurocentrismo racializado do conhecimento teológico ou científico constitutivo do Ocidente. Sendo assim, o aparato universitário ocidental está intimamente ligado à colonialidade do saber.

PENSAMENTO PRÓPRIO: NOTAS PARA O CONHECIMENTO SITUADO

Existem certas associações comuns à ideia de pensamento próprio que, a nosso ver, são problemáticas porque o envolvem em visões caricaturizadas e simplistas, encerrando não apenas seus potenciais analíticos, mas também políticos. Portanto, antes de apresentar nossos argumentos, é importante começar estabelecendo uma série de distinções e esclarecimentos. Ainda que pudéssemos nos estender nessa seção, focaremos em três das mais frequentes e problemáticas associações: a comparação do pensamento próprio com o subalterno, com o popular e com o ancestral.

1. Existe uma tendência a equiparar pensamento próprio e pensamento subalterno ou submetido. Embora o que possa ser considerado hoje como pensamento próprio seja um pensamento em posição subalterna, ele não pode ser reduzido ao que se concebe como característico do pensamento dos setores subalternizados. Isso por várias razões.

Primeiro, gostemos ou não, os setores subalternizados incorporaram pensamentos dos setores dominantes inicialmente impostos, reproduzindo visões de mundo e hierarquias derivadas de diferentes momentos históricos e sistemas de dominação. Dessa forma, os pensamentos dominantes não pertencem simplesmente às classes

dominantes². A dominação não era simplesmente um exercício de coagir ou de subjugar pela força. Operações ideológicas hegemônicas e baseadas no consenso, articuladas a partir do consentimento, foram empregadas para garantir o domínio e a submissão de algumas classes por outras. Disso decorre que é necessário diferenciar o pensamento em uma posição subalterna ou submetida dos setores sociais subalternizados ou submetidos. A posição (subalterna ou dominante) não pode ser confundida com o sujeito (os setores subalternizados ou dominantes).

Segundo, o pensamento subalterno se define em relação ao pensamento hegemônico, em vez de pertencer a setores sociais específicos. É possível observar como o que em determinado momento é considerado típico dos setores subalternos, em outros, é apropriado pelas classes dominantes, reinscrevendo-o em marcadores de distinção. O movimento inverso também pode ser percebido, evidenciando como o que em um momento era considerado característico dos setores dominantes é apropriado pelas classes subalternizadas. Por mais que possamos oferecer uma lista interminável de exemplos a esse respeito, o que queremos indicar é o caráter relacional que constitui uma série de pensamentos como subordinados em dado momento. O pensamento subalterno supõe uma tensão que expressa lutas de sentido em contextos concretos e específicos. Não é essência, não é estático nem homogêneo; é histórico, heterogêneo, contraditório e posicional.³

Nosso argumento, então, é que o pensamento próprio não é definido como subordinado ou dominante em abstrato, mas, dependendo dos momentos e disputas específicos, ele pode estar em uma ou outra posição (e às vezes até nas duas ao mesmo tempo). Nesse sentido, ele não é constituído apenas pelo conhecimento dos setores

² Como os setores subalternizados não estão em uma relação de exterioridade quanto a uma formação hegemônica, eles não são independentes e anteriores a ela, mas são por ela constituídos de várias maneiras. A relação do subalterno com a hegemonia não é compreensível em termos da alienação que se impõe à sua verdadeira natureza, a um núcleo de pureza e autenticidade que surgiria uma vez superadas as “restrições artificiais” da hegemonia. Dessa posição, não há garantias epistêmicas, éticas ou políticas de um privilégio dos pensamentos subalternos. O pensamento subalterno ou submetido não implica necessariamente um privilégio cognitivo, ético ou político quando comparado ao hegemônico ou dominante.

³ O que queremos enfatizar é que não é possível estabelecer uma equivalência entre o pensamento articulado pelos setores subalternos ou submetidos e o pensamento próprio. Quando seguimos Gramsci, nas formações hegemônicas, o pensamento específico dos setores subalternizados é profundamente marcado pelo pensamento hegemônico, e não se constitui absolutamente à margem ou independente dele. Ou, acompanhando Fanon e Césaire, o colonialismo (relação de submissão por antonomásia) é uma experiência que produz o sujeito colonial, sua subjetividade em relação à posição de sujeito tanto do colonizador quanto do colonizado. Não há uma anterioridade ou pureza que permaneça à margem da experiência colonial entre ambos. O pensamento dominante e o submetido desses dois polos do sujeito colonial são co-constituídos.

subalternizados, mas também por certos conhecimentos elaborados pelas elites intelectuais e políticas. Para colocá-lo de uma maneira muito esquemática (que esperamos elaborar mais adiante): o pensamento próprio é um “como” orientado por um “para quê”, em vez de um conteúdo ou assunto definido de antemão.

2. Do mesmo modo, pode-se afirmar que o pensamento próprio não é simplesmente pensamento popular ou dos setores populares. O popular pode ser compreendido de duas maneiras diferentes: como o massivo ou como o do povo. No primeiro caso, é entendido em termos de indústrias culturais e consumo de massa; no segundo, como folclore ou como típico das classes subalternizadas. Dado o peso de certas correntes românticas e folclorizantes, a noção de popular frequentemente aparece como uma pureza que capta a essência do povo e, conseqüentemente, como epistêmica e moralmente superior.

O popular deve ser considerado em relação com o não popular. Não é uma coisa, alguma prática ou uma atitude que, por sua própria “natureza”, se constitua trans-historicamente como popular, mas o que é popular deve ser considerado como uma posição (ou, melhor, uma série de posições) em um campo de relações sociais, em que a elite ou a alta cultura se contrapõem ao popular ou à cultura popular, aparecendo como os pontos finais de um complexo gradiente. Até o “conteúdo” atribuído em dado momento a uma ou outra extremidade pode mover-se nas duas direções. Portanto, não há conhecimento ou pensamento *necessariamente* derivado de posições populares ou incorporado aos setores populares, nem um pensamento ou conhecimento *necessariamente* articulado à elite ou à alta cultura. Não há pertencimento necessário de nenhum conteúdo para o popular ou para os setores populares.

No entanto, tendo dito o exposto, deve-se sublinhar que, historicamente, em diferentes países da América Latina, uma genealogia do pensamento próprio supõe um exame de como certos processos sociais e pensadores encontraram no “popular” o lugar do próprio como uma prática emancipatória. Por isso, hoje é vital retornar de maneira reflexiva e contextual a essas explorações como pontos de partida para imaginar novas possibilidades e desafios do pensamento próprio.

3. De maneira semelhante ao que examinamos em relação ao subalterno e ao popular, é possível encontrar abordagens que tenderiam a equiparar o pensamento próprio com o ancestral. A fonte da confusão está na identificação do ancestral com o que é verdadeira e profundamente nosso, derivando disso sua equiparação não apenas com o que é próprio, mas também com o que é autenticamente próprio.

O ancestral é um conceito que costuma remeter a tradições com uma longa história que remontam e sobrevivem no indígena.⁴ No entanto, a noção de pensamento ancestral é uma expressão cunhada há apenas algumas décadas, associada a certas representações sociais da indianidade, que teve um uso político estratégico tanto para posicionar certos discursos reivindicatórios quanto para distorcê-los. O pensamento ancestral é concebido, então, como aquele dos povos indígenas que, por definição, é diferente (se não antagônico) de algo chamado pensamento ocidental. A partir dessa lógica, para nós, sujeitos da classe média urbana sem identificações étnicas indígenas, o pensamento ancestral seria o pensamento próprio (ou pelo menos uma fonte dele), na medida em que implica uma genealogia diferente do pensamento ocidental europeu-estadunidense. Para os povos indígenas, pensamento ancestral e próprio seriam idênticos.

Apesar do quão sedutora seja essa imagem e do quão confortável seja compreender o mundo a partir de uma distinção ontológica fundamental entre o indígena-ancestral-nosso, que constituiria o pensamento próprio, *versus* o europeu e o estadunidense-ocidental-alheio, que estabeleceria o seu oposto, o argumento que queremos sustentar é que o pensamento próprio não se sobrepõe ao ancestral (nem mesmo para os povos indígenas), nem se sustenta essa ideia de pensamento ocidental como exterioridade constitutiva do ancestral.

Mesmo se pudéssemos supor a existência do pensamento ancestral como uma entidade autônoma e absolutamente diferenciada de outros pensamentos, como o ocidental, não concebemos o pensamento próprio como circunscrito a esse pensamento ancestral, nem mesmo quando o lugar de “nós” é ocupado por um sujeito indígena. O pensamento próprio não se define pela sua origem, mas pela forma como ele se torna pensamento politicamente articulado e contextualizado, independentemente de onde tenha surgido. Não é suficiente que um pensamento tenha surgido *aqui* ou que tenha sido produzido por *nós* para que seja pensamento próprio, nem é um critério excluí-lo como tal por ter emergido em outro local ou por ter sido desenvolvido por outras pessoas (mesmo que essas pessoas sejam as classes dominantes).

⁴ O ancestral frequentemente pressupõe uma fantasia do indígena como homogeneidade, como se todos os indígenas fossem iguais. Essa premissa é reforçada com as representações do indígena como um outro incomensurável, livre de contradições e de história. O surgimento desta “*outrorização*” radical remonta à nostalgia imperial europeia, ao eurocentrismo que marca uma diferença ontológica radical entre europeus como modernos e não europeus como tradicionais, europeus como sujeitos racionais e não europeus como sujeitos espirituais. As imagens do selvagem-selvagem ou do bom selvagem dizem mais da imaginação e tecnologias de dominação dos europeus do que das especificidades dos não europeus. Falam mais da máquina de dualidades própria da modernidade eurocêntrica do que da singularidade e diferença desses últimos.

Qualquer tentativa séria de produzir pensamento próprio passa pelo questionamento desse lugar-comum que considera falar de um pensamento ocidental como se fosse uma entidade claramente delimitada e circunscrita aos ocidentais, que nitidamente se oporia a povos e geografias não ocidentais. Não se deve esquecer que definir-se como não ocidental é continuar a ser definido (negativamente) pelo Ocidente, e também contribuir para reforçar a ideia naturalizada da existência de um Ocidente hiper-real. O que é chamado pensamento ocidental é mais heterogêneo, poroso, contraditório e frágil do que frequentemente representado.

Podemos começar indicando que o pensamento próprio é entendido como pensar *em nossos próprios termos*. É um pensar, isto é, uma ação: pensamento-como-ação (vamos elaborar isso mais adiante na relação entre pensamento e prática). *Em nossos próprios termos* significa um pensar orientado por problematizações, estilos e ritmos de pensamento que respondem a um lugar (aqui), tempo (agora) e sujeito (nós) com base em um para quê (projeto político relevante).

O pensamento é frequentemente confundido com conhecimento, tomado como sinônimo. Nossa proposta é diferenciá-los analiticamente. Entendemos o conhecimento como o resultado do pensamento, enquanto esse último é definido por seu caráter de processo e ação. Conhecimento refere-se a conteúdo, conceitos, saberes que já foram desenvolvidos. O pensamento, como processo e ação, é a abertura e a possibilidade de imaginar novos conhecimentos a partir do que é pensável em um dado momento e situação. O pensável é a marcação da historicidade irreduzível e da situacionalidade do pensamento, que constitui um diálogo permanente com o passado, o presente e o futuro.

O pensamento próprio é plural, pois reconhece diferentes modalidades de produção do conhecimento. Questiona a ideia de que o único conhecimento relevante é aquele produzido dentro das modalidades e rótulos derivados do mundo acadêmico. Não segue o pressuposto de uma hierarquização que privilegia epistemicamente o conhecimento de especialistas e disciplinas acadêmicas sobre outros modelos. Contudo, isso não quer dizer que seja um relativismo epistêmico que celebra qualquer conhecimento em uma espécie de êxtase diante da diferença. Nem tudo é válido, nem tudo tem o mesmo peso, nem todo conhecimento é igualmente adequado se o que está em jogo é a sua relevância para a transformação social.

Apesar de não excluir totalmente o conhecimento produzido em âmbito acadêmico, não se pode ignorar que o pensamento próprio não encontra atualmente nesse contexto as condições adequadas para sua consolidação. Da forma como está organizado o sistema acadêmico em nosso país, o que se sustenta é um conhecimento ostentoso e funcional ao

colonialismo intelectual e à lógica da sujeição. Isso não significa, porém, que o pensamento próprio seja elaborado a partir de uma posição antiacadêmica, no sentido de não conhecer a relevância de certas acumulações teóricas e metodológicas que podem ser reformuladas em outros tipos de práticas intelectuais.

Essa abertura para modos de conhecimento diferentes dos derivados do mundo acadêmico tampouco implica uma retomada sem críticas, como se ali houvesse necessariamente uma verdade mais profunda e autêntica. Referida abertura do pensamento próprio a diferentes modalidades de conhecimento não pode ser concebida como romantismo ou folclorismo.

Todos os conhecimentos e pensamentos estão situados, são contextualmente produzidos, apropriados e confrontados. Eles são marcados historicamente, supõem geopolíticas e políticas corporais concretas. Não há conhecimento ou pensamento sem sujeito, sem história, à parte da política e anterior à ética. Destarte, eles são sempre uma intervenção política, múltiplos e situados.

Não obstante, o pensamento próprio implica um projeto de apropriação reflexiva e criação de instrumentos e insumos para a produção de conhecimento pertinente a partir de (embora não limitado a) condições concretas de existência e intervenção. É um pensamento localizado, mas não local, com uma intencionalidade política de intervenção e transformação, mas não uma substituição ou cancelamento do pensamento pela política. Um pensamento incorporado e situado, que torna visíveis as condições e os termos singulares do pensável, que provincializa e descentraliza pensamentos modernos e eurocêntricos, mas não algo provincial, nativista ou chauvinista. Nesse sentido, o pensamento próprio é uma passagem enraizada, isto é, contextualizada-situada, pertinente-relevante, específica que explica a densidade do singular (historicamente local-izado). Mas enraizado não é o mesmo que fixo, senão o que se torna pensamento enraizado.

Dessa forma, o pensamento próprio não é dado, definido de uma vez por todas, mas significa uma luta permanente. Não é uma totalidade acabada, mas um processo em constante movimento. É um processo de luta política e uma plataforma na qual vários conhecimentos convergem e compartilham um objetivo de mudança. Portanto, é um pensamento cuja ética é a de compreender melhor, com os insumos à sua disposição, as amarras de poder sobre as quais as restrições do pensável e do factível se estabelecem para uma transformação social radical.

O pensamento próprio não é algo a ser inventado ou algo que aparece fazendo tábula rasa toda vez que alguém pergunta sobre ele. Como projeto político, não pode ser entendido apenas como descontinuidade ou conjuntura. Pelo contrário, pode construir

continuidade e memória como um projeto político, e pode defender várias tradições de pensamento com a condição de que se leiam crítica e contextualmente esses legados.

O pensamento próprio sempre implica uma emancipação epistêmica porque supõe que alguém se torna sujeito ativo na sua elaboração, deixando de ser um mero objeto-receptor que se limita à reprodução de conhecimentos estrangeiros e irrelevantes. Pode-se argumentar que, em sentido estrito, o pensamento só pode ser próprio. Não se pode realmente pensar sem produzi-lo.

Contudo, a emancipação epistêmica é necessária, mas insuficiente para a emancipação social e política. Se não estiver conectada e não for o resultado de forças histórico-sociais geradas em lutas políticas concretas, seu escopo é significativamente reduzido, diluindo seu potencial transformador. Sob condições desfavoráveis, mesmo a produção de um pensamento próprio pode ser articulada em oposição a processos sociais emancipatórios reforçando o *status quo*. A partir da emancipação epistêmica não resultam outras emancipações, uma vez que o que é emancipatório do pensamento próprio não está em si mesmo, mas no projeto político. Não há certeza política imanente do pensamento próprio. Porém não é possível um projeto social e político emancipatório que não comece a partir dele.

Diante de certos postulados que argumentam que a teoria é uma simples derivação da prática, consideramos que a prática não é possível sem nenhum exercício de conceituação. Além disso, a própria prática supõe o pensamento, ainda que nem sempre explícito e sistemático. Inversamente, qualquer elaboração teórica politicamente relevante é concebida a partir da própria prática. Por esse motivo, também nos distanciamos daqueles que consideram a prática uma simples derivação da teoria. A relação entre teoria e prática não é de anterioridades ou exterioridades, mas de coprodução dialética.

Em suma, o pensamento próprio difere do simples pensamento, pois envolve um projeto de apropriação reflexiva e criação de instrumentos e insumos para a produção de conhecimento relevante a partir de (embora não limitado a) condições concretas de existência e intervenção. É um pensamento localizado, mas não local, com uma intencionalidade política de intervenção e transformação, mas não uma substituição ou cancelamento do pensamento pela política. Um pensamento incorporado e situado, que torna visíveis as condições e os termos singulares do pensável, que provincializa e descentraliza os pensamentos eurocêntricos e modernos, mas não algo provincial, nativista ou chauvinista. Um pensamento cuja ética é entender melhor, com os insumos à sua disposição, as amarras de poder sobre as quais as restrições do pensável e do factível se estabelecem. Um compromisso com um trabalho sério, com a investigação do concreto,

não com uma facilitação populista. O pensamento próprio é um pensamento plural e que reconhece diferentes modalidades de produção do conhecimento, mas não um relativismo epistêmico nem antiteórico.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, [1991] 2007.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

CHAKRABARTY, D. Introducción: la idea de provincializar a Europa e la postcolonialidad y el artificio de la historia. In: *Al margen de Europa: Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: TusQuets Editores, [2000] 2008. p. 29-80.

MINTZ, S. *Dulzura y Poder: El lugar del azúcar en la historia moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 1979.

MITCHELL, T. The stage of modernity. In: MITCHELL, T. (ed.) *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. p. 1-34.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (ed.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 201-245.

SAID, E. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.

SANTOS, B. de S. *Epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI, 2009.

STOLER, A. L. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.

STOLER, A. L. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.