

## CIÊNCIAS HUMANAS

### ENSAIO SOBRE A CIÊNCIA NA TRANSITIVIDADE DA LINHA ABISSAL: DA CRÍTICA SOCIAL AO PENSAMENTO PÓS-COLONIAL

DOI: <http://dx.doi.org/10.31072/rcf.v9i1.565>

ESSAY ON A SCIENCE IN THE TRANSITION FROM THE ABYSSAL LINE: FROM SOCIAL CRITIQUE TO POSTCOLONIAL THOUGHT

Samuel Correa Duarte<sup>1</sup>; Dhiogo Rezende Gomes<sup>2</sup>.

**RESUMO:** O presente ensaio procura traçar reflexões a partir da constatação da emergência da razão instrumental como fundamento da ciência moderna. O diagnóstico de Max Weber é que a ciência entendida como técnica tende a inverter a lógica da relação homem-conhecimento produzindo um mundo “administrado”. Ainda no campo da ciência positiva, mas buscando descentrar o sujeito cognoscente a partir do pensamento eurocêntrico, discutimos o esforço de Pierre Bourdieu e análise disposicional de Bernard Lahire para deslocar o olhar científico para a perspectiva do ator social. A seguir, atravessando o Atlântico a convite de Boaventura Sousa Santos, recuperamos a contribuição da CEPAL para entender o mundo visto do lado de cá da linha abissal. Enfim nos reportamos às contribuições de autores como Achilles Mbembe e Walter D. Mignolo para dialogar sobre a necessidade de (re)pensar a (pós)modernidade e seu duplo designado pelo termo (pós)colonialidade. Espera-se com isso identificar novos horizontes epistemológicos que se desenham para a pesquisa ao “sul do Equador”.

**Palavras-chave:** Razão instrumental. Pós-moderno. Pós-colonial.

**ABSTRACT:** *The present essay tries to draw reflections from the observation of the emergence of instrumental reason as the foundation of modern science. Max Weber's diagnosis is that science understood as technique tends to reverse the logic of the man-knowledge relationship by producing a "managed" world. Still in the field of positive science, but seeking to decentralize the cognoscent subject from the Eurocentric thought, we discuss the effort of Pierre Bourdieu and Bernard Lahire's dispositional analysis to shift the scientific perspective to the perspective of the social actor. Then, crossing the Atlantic at the invitation of Boaventura Sousa Santos, we recovered CEPAL's contribution to understanding the world seen from here on the abyssal line. Finally, we refer to the contributions of authors such as Achilles Mbembe and Walter Mignolo to discuss the need to (re) think of (post) modernity and*

<sup>1</sup> Bacharel em Sociologia e Mestre em Ciência Política pela UFMG, Mestre em Desenvolvimento e Planejamento Territorial pela PUC Goiás, Doutorando em Sociologia pela UECE, docente do quadro efetivo do curso de Pedagogia UFT Campus Arraias. E-mail: samuelcorrea@uft.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3169-3383>;

<sup>2</sup> Licenciado em História pela UPE e Mestre em Ensino de História pela UFT, docente do quadro efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão IFMA - Campus Grajaú. E-mail: dhiogo.gomes@ifma.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3221-6415>.

*its double designated by the term (post) coloniality. It is hoped to identify new epistemological horizons that are designed for research in the "south of Ecuador".*

**Keywords:** *Instrumental reason. Post-modern. Postcolonial.*

## 1 A RAZÃO INSTRUMENTAL COMO FUNDAMENTO DA CIÊNCIA MODERNA

Como ponto de partida para entabular reflexões sobre a ciência moderna e seus desdobramentos no campo do pensamento pós-colonial, reportaremos primeiro ao esquema analítico-sociológico proposto por Max Weber como uma chave para entender o lugar da ciência no contexto da sociedade capitalista. Max Weber admite no seu esquadro teórico como pressuposto fundamental a constatação de que desde seu nascedouro nas revoluções burguesas o capitalismo se constituiu o fator chave para a compreensão da modernidade em função do seu caráter totalizante. Contudo ele foi além e empenhou-se em entender a lógica cultural que permitiu a ascensão e manutenção do capitalismo enquanto sistema social e não apenas como modo de produção econômico.

O sujeito moderno em Max Weber nasce num ambiente envolvente cuja lógica estruturante é material e materialista, racional e racionalista, e cuja mola mestra é o pensamento burguês e sua criação, o capitalismo. De acordo com Riesebrodt<sup>(1)</sup> o que Max Weber deseja

incluir na agenda de pesquisa do campo sociológico é justamente todo o conjunto de variáveis culturais que no escopo do materialismo histórico erigido pelo pensamento marxista havia sido relegado ao segundo plano como epifenômeno do mundo econômico.

Neste sentido é que nos estudos sobre a ética protestante Max Weber postula que o *homo oeconomicus* não deriva diretamente do processo de acumulação de capital, mas de um advento de uma nova ética, um novo conjunto axiológico que visa orientar o comportamento dos indivíduos numa quadra burguesa.

Ao adicionar os fatores culturais na explicação do comportamento humano, Max Weber rompe com o determinismo material professado pela *vulgata* marxista, mas não abandona a perspectiva materialista de análise, como bem a atesta a tese sobre a secularização e desencantamento crescente do mundo moderno, de modo que ao contrário de Marx para o qual o materialismo é o ponto de partida, para Weber ele constitui o ponto de chegada: a modernidade é o tempo do reino material. Na ótica de

Riesebrodt deduz-se que Max Weber concorda com Karl Marx sobre a natureza da sociedade burguesa, discordando de sua origem e situando a mesma como um *cosmo cultural* no qual emergem invenções como aquilo que viria a ser chamado de *individualismo possessivo*<sup>(2)</sup>.

De acordo com Sell<sup>(3)</sup> no modelo de análise derivado do pensamento weberiano podemos identificar três passos da análise social: o primeiro passo consiste em situar a influência das estruturas sobre o nível da ação do sujeito; o segundo passo diz respeito ao processo de identificar o modo como o sujeito decide seu curso de ação; por fim o terceiro nível implica na junção entre a volição individual e a estruturação social.

Aqui reside um divisor de águas analítico weberiano, na medida em que ao nível do sujeito situam-se os instrumentos que orientam suas ações no plano social, enquanto ao nível da estrutura estão as relações sociais orientadas tendo como referência a ordem política ou econômica vigente, p. exe. o campo científico e suas interlocuções com Estado e mercado. A analítica weberiana prevê a investigação sobre os fins da ação, os meios empregados e os valores culturais que formam o tecido social, no qual se desenrola as atividades humanas.

Na ótica de Sell<sup>(4)</sup> também é preciso destacar no pensamento weberiano que cada esfera da vida moderna (religião, economia, educação, justiça, ciência) produz sua própria racionalização, mas como vimos anteriormente, o sistema capitalista enquanto ambiente envolvente interfere nas diferentes dimensões da vida na atualidade, comumente mobilizando o aparato político-estatal para regular a vida social. Assim podemos distinguir entre um tipo de racionalização que diz respeito a um processo histórico e cultural (a transformação da mentalidade) e a racionalização de cada esfera da vida social em particular, de onde se deriva um campo específico para cada caso, se tratar de religião, política, ciência, etc... a economia interfere, mas não determina – e portanto há espaços para dissonâncias.

Nessa linha pode-se verificar com Weber que somente no campo de uma racionalidade prática é que encontramos o sentido possível da ação passível de ser captado no plano sociológico. Mas qual seria o conteúdo dessa racionalidade prática? Ela não é apenas instrumental no sentido de buscar a justa adequação entre meios e fins; também não é puramente eletiva na medida em que seleciona valores para conduzir a escolha dos fins a serem almejados; nem tampouco se resume a uma dimensão normativa na

medida que uma variável axiológica intervém sobre a ação. A racionalidade prática se bifurca numa linha formal (escolher e ajustar meios e fins) e outra moral (o esquema normativo vigente).

Na tipologia clássica weberiana temos a ação racional com relação a fins, a ação racional com relação a valores, a ação afetiva e ação tradicional. Essa tipologia além de não ser mutuamente excludente (a mesma ação pode conter mais de um sentido) também estabelece uma hierarquia entre o ideal e o efetivo, entre o racional que o mundo moderno coloca como *desiderato* e a realidade *irracional* dos valores, tradições e relações de afeto que não podem ser eliminados sob risco de tomar o homem como um ser artificial. Sell nos lembra que ao apontar o curso da história rumo à racionalização Max Weber anota que somos *demasiados humanos*<sup>(5)</sup> e que esse traço incontornável é justamente o ponto a ser analisado pelo prisma sociológico.

Uma análise que pode partir de uma base para o entendimento da condição humana levantada por Hannah Arendt<sup>(6)</sup> ao tratar da humanidade constituída por três atividades matriciais de íntima inter-relação: labor, trabalho e ação. Sendo as duas primeiras, atividades cuja condição humana dialoga com a natureza aprioristicamente pela marca da

individualidade. Natureza, meio pelo qual provem os humanos e se mantém biologicamente (labor) e na transformação do meio natural “fabricando-se mundos” na artificialidade (trabalho). A última atividade nos interessa sociologicamente, pela referência da coletividade eminentemente política como condicionante da humanidade, basilar para relações de alteridade, a ação como única atividade realizada na pluralidade, na multiplicidade dos “seres homens” em agência e não do “ser homem” como Arendt frisa.

Na tópica da sociedade racionalizada, ganha destaque de acordo com a visão weberiana o termo “técnica” pode ser entendido como o somatório dos meios que a ação emprega para se efetivar. Sobre a “técnica” se impõe o fator econômico para sua consecução: a racionalidade “técnica” depende das condições materiais disponíveis ao agente para que se efetue. Fazendo o escrutínio da escrita weberiana, Sell<sup>(7)</sup> observa que o termo “técnica” busca reunir sob o mesmo jugo os meios e os fins, no sentido de obter a melhor eficácia: os objetivos definem a dimensão das técnicas e recursos a serem empregados para o sucesso da ação. Mas são os meios que consubstanciam a “técnica” na medida que são desenhados de acordo com objetivos e possibilidades – aqui reside o cerne da

questão visto que o espectro histórico e cultural precisa viabilizar uma “técnica” para que essa ganhe concretude. Em suma, a prática depende não só das “técnicas” disponíveis, mas também do ambiente cultural no qual ela se inscreve.

Há de se lembrar que na ótica weberiana a análise sociológica toma como referência o sentido que os atores atribuem aos seus atos no contexto social, de modo que para além da “tecnicidade” enquanto operações no plano do modo de produção material, Max Weber coloca em evidência o papel das mentalidades para a formação de um conjunto de práticas, seja no âmbito jurídico, familiar, econômico, etc. Neste sentido podemos identificar o modo de agir social com o modo de agir técnico e assim torna-se evidente que toda ação social possui uma instrumentalidade intrínseca.

O processo de racionalização nutre-se da substituição dos costumes arraigados pela projeção da ação com base em interesses, que podem ser privados ou coletivos. Assim a racionalização implica numa colonização do mundo da vida pela instrumentalidade e a tecnicidade de modo que a secularização e desencanto do mundo levam a uma forma de vida calcada na racionalização técnica.

Dito isso, Sell chega ao veredito de que a prevalência da burocracia sobre o carisma significa que os *meios* passaram a subjugar os *fins*, desviando as instituições de sua atividade finalística para outra afeita ao seu aparato burocrático. Isso implicaria numa crescente petrificação do *modus operandi* de instituições públicas, empresas, partidos, igrejas, etc. A ciência não fica de fora dessa quadra racionalizante se tornando alienada e alienante em relação ao mundo da vida, visto que a razão instrumental levaria a uma irrefutável desumanização das organizações pela imposição de rotinas a um só tempo, impessoais, rígidas e autocentradas.

## **2 DESCENTRANDO O SUJEITO COGNOSCENTE A PARTIR DO PENSAMENTO EUROCÊNTRICO**

De acordo com Bourdieu<sup>(8)</sup>, as regras do método sociológico precisam reconhecer o império da empiria no sentido de se adaptarem às condições reais de pesquisa. A validade/relevância dos dados/fontes/materiais é conferida pelo olhar do pesquisador tendo como filtro sua perspectiva teórica. Mas há de se considerar que tudo aquilo que a teoria informa como relevante forma um grupo de fenômenos em análise e assim se opera uma exclusão de “todo o resto” – mas que de modo algum perde relevância senão

para aquela pesquisa como foi desenhada. A noção de campo surge como um guia para se identificar o que há de se fazer, saber e verificar num determinado objeto de análise. Contudo a construção de um objeto científico é também romper com o senso comum, ou seja, com as representações partilhadas por todos, em particular as “oficiais”. O sociólogo deve operar uma dúvida radical e colocar em suspenso todos os pressupostos inerentes ao fato de que ele é um ser social e, portanto, sua concepção de mundo influi na sua especulação científica.

A sociologia retira do mundo social os seus problemas, conceitos e instrumentos de conhecimento – logo é socialmente determinada. Assim os problemas que se estuda são orientados pela dinâmica da sociedade – o que estudar? A objetivação participante seria uma forma de abordagem que requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes que povoam a mente do pesquisador. A estratégia discursiva dos diferentes atores envolvidos na pesquisa deve ser analisada e o discurso posto em suspenso para fins de verificação, contraste e exame.

Explorando essa linha investigativa, em Lahire<sup>(9)</sup> encontra-se a descrição e aplicação do que ele chama de “tradição disposicionalista”, a qual procura ter em

conta no processo de pesquisa e análise das práticas e comportamentos sociais fatores como o passado e a memória inscritos no modo de agir dos atores individuais. A proposta se coaduna com uma agenda de pesquisa que vise inquirir sujeitos concretos e suas visões de mundo.

Uma disposição pode ser revelada por meio de mecanismos como a “descrição densa” de Clifford Geertz<sup>(10)</sup>, ou experiências etnometodológicas como as propostas por Garfinkel<sup>(11)</sup>. O que está em tela nessas estratégias é criar meios para acessar a visão de mundo multifacetada que o sujeito possui e que orienta sua ação – nesse sentido não há porque supor uma coerência lógica interna dos modos de pensar, visto que ao interagir com a realidade de uma modernidade líquida como descrita por Bauman <sup>(12)</sup> exige um sujeito mais propício a operar bricolagens mentais que lhe permitam agir no mundo sem parecer estar todo o tempo deslocado no tempo e espaço social – a capacidade de adaptação a diferentes contextos é mais crucial que a coerência, num processo que Halbwachs<sup>(13)</sup> já indicou estar sujeito à elaboração mental da memória (atribuir sentido e significado pós-facto a algo que no momento da sua ocorrência parecia absurdo é um processo de construção da biografia e dotação

dessa de uma coerência artificial elaborada).

Mas Lahire alerta para a questão de que ao focalizar os atores sociais em si e para si, não se pretende substituir a ciência pelo senso comum, não se trata de tomar a *doxa* pela *ratio*, mas transformar a realidade social em matéria prima sobre a qual a reflexão sociológica se debruça. As evidências sociológicas obtidas por meio da pesquisa de campo, entrevistas, questionários e etc, não são “evidentes” em si mesmas, demandando interpretação e análise com a objetivação e comparação de fenômenos.

A proposta é identificar os níveis de homogeneidade (a base solidariedade mecânica) e de heterogeneidade (a base da solidariedade orgânica) inscritos nas disposições que os atores individuais portam em suas interações ao longo da vida. Essas disposições são derivadas do percurso biográfico e das experiências de socialização por um lado, e por outro lado, das interações cotidianas com outros atores e instituições sociais. A disposição, tal qual seu termo correlato, o *habitus*, são estruturantes ao mesmo tempo que são estruturados (memória e projeção se articulam para dar coerência ao passado e reduzir a sensação de risco futuro). Assim é possível elevar os esquemas interpretativos de um estado

semiconsciente para um uso reflexivo que nos permite identificar a dinâmica social por meio do exame daquilo que se poderia chamar de *mentalidades* ou estados mentais.

Nesse sentido caberia tomar como pontos centrais para a pesquisa itens como a exposição do entrevistado a diferentes contextos socializadores; a variação diacrônica das disposições pode contribuir informando sua visão da transformação na relação tradição/modernização o que nos leva às tensões que podem existir entre pesquisado e mundo da vida. Para ter uma compreensão mais realista de uma disposição é preciso dar conta de um trabalho interpretativo que envolve a análise de práticas e opiniões que se reproduzem ao longo do tempo, ou seja, ações recorrentes. Disso decorre que a disposição é internalizada pela socialização e se perpetua pela reprodução em situações similares (ela cria um rol de respostas para situações do cotidiano). Mas não se trata de uma resposta automática a um estímulo, e sim um modo de sentir e definir um curso de ação dentre vários possíveis. Também não implica no ajuste entre comportamento, disposição e expectativas dos agentes sociais envolvidos – comportamentos

podem ser inibidos, outros incentivados ou transformados pela dinâmica da interação.

Na exposição de Lahire o conjunto de disposições a que o sujeito pode recorrer para lidar com as diferentes situações do cotidiano formam um sistema que pode ser estudado pela pesquisa empírica. Ele propõe um percurso para a interpretação em estudo de caso: reconstrução das disposições sociais a partir de material empírico; como a alteração do contexto de ação afeta também as disposições; Identificação das propriedades sociais do contexto; como o processo de socialização interfere na produção de uma identidade?

Nessa mesma linha, tratando do conceito de identidade, Hall <sup>(14)</sup> nos alerta que as narrativas derivadas do Iluminismo entraram em declínio fazendo surgir um mosaico de identidades e assim rompendo com a visão de um sujeito unidimensional. A crise de identidade faz parte de um processo de mudança em larga escala fruto do 'descentramento' do indivíduo. O sujeito pós-moderno não possui uma essência ou uma identidade fixa. A identidade passou a ser 'negociada' conforme transitamos nos diferentes sistemas culturais nos quais estamos inseridos. Inquirir as diferentes identidades se tornou assim um passo relevante para compreender a realidade para além das noções pré-concebidas.

### 3 O MUNDO VISTO DO LADO DE CÁ DA LINHA ABISSAL

Lander<sup>(15)</sup> nos adverte que o problema da pós-modernidade é que o sujeito fragmentado gerado nela almeja a liberdade mas se torna presa da desertificação neoliberal e que a mais potente expressão da hegemonia do pensamento neoliberal é a naturalização das relações sociais. Nessa lógica vivemos hoje a metáfora do "fim da história" de Fukuyama <sup>(16)</sup> no qual as clivagens sociais deixaram de importar (já que não desapareceram). Supostamente só haveria um modelo civilizatório, globalizado e padronizado ao qual nos cabe somente se adaptar. Um ponto importante nesse processo é o recurso ao discurso científico para desestruturar a constituição holística da realidade. Corpo, mente, sentidos e ser aparecem como que separados e estanques. A lógica cartesiana leva a uma ruptura ontológica entre razão e mundo da vida que produz uma realidade morta. Se os pensadores gregos clássicos desejavam entender o mundo a partir seu lugar na constelação cósmica, o pensamento moderno leva ao desencantamento do mundo e do saber como antecipou Max Weber.

Santos e Meneses<sup>(17)</sup> identificam a existência uma linha artificial que torna visível a existência do lado



ocidental/colonizador e invisibiliza o outro lado da linha, a cultura subalterna. A dicotomia prevalente nas sociedades pós-coloniais consiste no binômio “apropriação/violência”. O colonial é concebido como “estado de natureza” no qual aquele constitui uma espécie de grau zero a partir do qual se erige o edifício da civilização. Mas os nativos do mundo colonial não seriam capazes de evolução per si, daí derivando o “fardo do homem branco”: a tarefa de tirar do atraso e da miséria a periferia do globo recairia sobre os ombros da Europa, seu Estado, sua religião e sua ciência. O mundo do lado de lá da linha abissal é constituído por modos de vida baseados em saberes que operam na interseção entre ciência, teologia e filosofia, sendo incompatíveis com a pureza do “*cogito ergo sum*” e que portanto devem ser substituídos pela razão iluminista.

A ciência moderna na percepção de Lander é um epifenômeno da cultura europeia colonizadora, prenhe dos seus arquétipos e aparelhos de dominação – no seu escopo somente o discurso pretensamente racional de matriz eurocêntrico seria válido e teria abrangência universal. Por isso no processo colonial não bastava ocupar o território, mas era preciso também colonizar as mentes. Tomada como

referência unilateral da evolução histórica, a Europa se ergue como centro difusor da cultura e ciência e assim as populações colonizadas são postas como um ponto de fuga no horizonte da humanidade.

Aqui podemos aduzir as contribuições da CEPAL para o debate precursor acerca das derivações oriundas da condição colonial. Florestan Fernandes<sup>(18)</sup> defende que o estudo das sociedades periféricas implica analisar o regime de classes em duas situações distintas: 1º. Sob condições neocoloniais em que existe um sistema capitalista incipiente com a emergência gradativa de características de mercado concorrencial e luta de classes; 2º. Sob condições de dependência econômica, social e política a revolução burguesa é dinamizada pela articulação do capital privado nacional com o estrangeiro numa relação mediada pelo intervencionismo estatal;

Neste mesmo prisma Cardoso e Faletto<sup>(19)</sup> ao analisar o desenvolvimento subalterno destacam que além da necessidade de identificar os fatores sociais também se demanda um esforço no sentido de perceber as **condições históricas particulares** (grifo do autor) que permeiam o plano nacional e externo, bem como compreender os objetivos dos grupos envolvidos na definição do projeto nacional. O ponto chave aqui consiste em

pensar o desenvolvimento como derivado da interlocução de grupos e classes com interesses diversificados que negociam os acordos com base nas oposições e aproximações que permeiam as relações materiais. Isso permite que dada a estrutura social e, portanto, das regras e recursos do jogo, os grupos e classes dominantes efetivem e perpetuem seus interesses.

Na visão de Cardoso e Faletto, o poder econômico de uma classe ou grupo se expressa como dominação social e utiliza dos instrumentos políticos para impor à sociedade seu *modus operandi* e sustentar as relações de produção que lhe permitam a manutenção da sua posição social. Nessa ótica embebida no marxismo, a análise sociológica não pode omitir as determinantes econômicas derivadas do mercado mundial, bem como as relações de poder a nível internacional, a organização e lógica do sistema nacional e sua relação com o mercado exterior. Completando esse quadro Florestan Fernandes indica que nas sociedades periféricas há de se analisar o papel da ciência como instrumento para o exercício da dominação burguesa.

O dilema das sociedades pós-coloniais consiste no fato de que as estruturas sociais absorvem as transformações do capitalismo sem gerar

integração e desenvolvimento social enquanto a dominação externa estimula o crescimento nos segmentos associados aos seus interesses.

Giddens<sup>(20)</sup> argumenta que podemos identificar nas sociedades capitalistas um tipo especial de modernidade com características particulares: uma ordem econômica ancorada na competição e expansão dos mercados com base na inovação tecnológica e arranjos de poder; uma capacidade econômica de Estados e grupos empresariais que permite intervir na realidade em escala global; a circulação do capital em busca de condições ótimas de obtenção da mais valia deixando um rastro de industrialização e desindustrialização que migra do centro rumo à periferia do sistema, mas mantendo a hegemonia e controle financeiro sob o jugo das grandes economias globais; a percepção do Estado como instrumento de classe se acentua tendo em vista a formação dos trustes globais com poder de agenda sobre as decisões daquele, permitindo assim um processo de acumulação de capital ampliado.

E considerando-se que o saber é uma forma de poder, na roda do capital também a ciência é um ativo econômico e meio de dominação – vide-se as

biociências e sua relação com a indústria farmacêutica, a pesquisa na área química e os agronegócios, a educação e os conglomerados internacionais que operam na sua provisão, etc.

#### **4 (RE)PENSAR A (PÓS)MODERNIDADE E SEU DUPLO: A (PÓS) COLONIALIDADE**

É nesse contexto de “descentramento” do sujeito moderno que ganham relevo os estudos pós-coloniais, os quais constituem um esforço crítico-analítico de revisão dos pressupostos da teoria da modernidade tendo surgido no campo da literatura e se difundido pelas ciências humanas. No entendimento de Costa <sup>(21)</sup> a crítica social elaborada a partir do referencial (de)colonial permite desvelar os pressupostos ocidentais da ciência moderna e seu discurso hegemônico a serviço de uma visão ideológica e política que pretende demarcar uma linha entre centro e periferia, entre dominadores e seus subalternos. Nesse sentido o conhecimento, saberes e práticas tradicionais dos povos originários e reduzida à condição de pseudociência a qual deve ser ignorada ou se possível suprimida. Para romper com essa lógica é preciso desconstruir o discurso “*West/Rest*”, conforme destaca Stuart Hall, e avançar para a percepção do outro não mais como o “incompleto”, mas como

“alteridade” que porta em si mesma os valores para sua validade – acaso não foram bem-sucedidos os nativos dos continentes africano e ameríndio na ocupação desse vasto território por tempos imemoriais antes da invasão europeia? Cabe lembrar com Pierre Clastres<sup>(22)</sup>, a título de exemplo, que entender a lógica nativa implica numa reversão das técnicas sociais e analíticas: a invés da ausência, a incompletude, perceber a astúcia da razão dita “primitiva”: segundo esse autor, mais do que sociedades “sem Estado”, o que se verifica na cultura ameríndia é uma sociedade “contra o Estado”, uma sociedade que adiantou em muito à separação entre religião e política, Igreja e Estado, que criou limites ao exercício do poder político e o submeteu aos interesses da comunidade e da cultura.

Mas a percepção desse cenário pelo prisma da ciência fica comprometida visto que como afirma Borsani<sup>(23)</sup> o “cogito” cartesiano tem como duplo o “ego conquiro”, a lógica da submissão do outro. Não é possível desamarar essa lógica sem atacar a sua raiz, que consiste no caso colonial no uso político da noção de “raça”. E aqui o recorte racial aparece velado por camadas de verniz econômico, social e cultural que são utilizados para naturalizar a condição subalterna. Sendo assim, a tríade modernidade-colonialidade-

decolonialidade expressa com precisão o circuito histórico e político percorrido pela ciência desnudando seu rastro de violência, genocídio, expulsões. A resistência no contexto da subalternidade precisa ir ao encontro das formas de imperialismo epistêmico na busca de erigir saberes autônomos, reinterpretar e ressignificar a realidade tomando como perspectiva as vivências nativas e suas expressões.

Nessa linha crítica é que Mbembe<sup>(24)</sup> distingue “raça” e “razão negra” (pode-se aqui inferir uma “razão indígena”): a raça é uma construção cujo alicerce consiste num conjunto de ideologias e práticas criadas para gerar medo e impingir terror provocando servidão; a razão negra é toda uma imagética do saber que transita da dominação para sua superação, constituindo o que ele chama de “complexo psiconírico”. A lógica da superação aqui implica combater o “alterocídio”, que consiste na mortificação continuada do outro por julgá-lo uma ameaça ao seu modo de vida. Resistir ao silenciamento é também resistir à morte – a raça permite eleger um contingente de pessoas como descartáveis, a razão negra é seu combate.

Revisar as hierarquias estabelecidas na produção semântica de signos e significados é uma ação política que visa

alterar as relações de poder. Nesse sentido a ciência, com seu corpus teórico dominante e práticas de poder derivadas também é passível de revisão, com o intuito de se reconhecer outros saberes e outros arranjos teóricos possíveis. Se pensarmos a ciência como produto cultural dotado de plasticidade, ela admite múltiplos arranjos epistemológicos visto ser a própria cultura um elemento dinâmico, colocando em questão o cânone ocidental e abrindo uma janela de oportunidades para novos desenvolvimentos críticos.

Além de dinâmica, a cultura se estabelece para povos e grupos no presente ainda contextualizado em “situação colonial” como expõe Balandier<sup>(25)</sup>, em complexas relações intra e intercultural, cambiando-se regimes simbólicos entre a cultura (interna) dos saberes tradicionais e a “cultura” do outro (da sociedade envolvente). A cultura com aspas teorizada por Cunha<sup>(26)</sup>, reivindicada por grupos étnicos e desenvolvida em trânsito intercultural dando a cultura de um povo o caráter de ser residual, mas irreduzível.

Bhabha<sup>(27)</sup> enfatiza que “a crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo

moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das 'minorias' dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma 'normalidade' hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das 'racionalizações' da modernidade".

Na ótica de Mignolo<sup>(28)</sup> a crítica pós-colonial nos permite repensar o sistema mundial tomando como referência as experiências de fronteira entre o moderno e o colonial, colocar em primeiro plano as histórias dos povos esquecidos, do subalternizado. Desnudar a condição colonial permite evidenciar o modo como a geoeconomia global opera para articular os interesses econômicos que perpassam os territórios no sentido de criar distinções de raça e classe que se fixam na estrutura social e garantem o status quo dominante.

A crítica ao pensamento hegemônico europeu nos leva à necessidade de pensar a colonialidade como ponto de partida,

mas não como ponto de chegada – donde resulta a defesa da emancipação das epistemologias subalternas.

Aqui ciência e resistência se encontram, visto que não se pode despir a primeira das relações de poder na qual está inserida e, na periferia do globo qualquer suposta neutralidade já indica uma tomada de posição pró-status quo. No entendimento de Bhabha a cultura como forma de resistência pós-colonial recusa as formas holísticas de explicação da realidade social e reconhece que na tensão das fronteiras culturais e epistemológicas é que se dá a ontogênese das inovações culturais. Resistir é afirmar a existência de um outro significante e assim repensar os alicerces da razão dualista da modernidade bem como propor o diálogo de saberes.

Esse processo estaria a abrir portas para novos tempos nos quais a ciência pensada de forma plural passa a acolher discursos transgressores oriundos de vozes dissonantes e representativas de grupos minoritários e suas pautas de luta e pesquisa - por exemplo, mulheres (gênero), negros (raça), homossexuais (homofobia) e migrantes do Terceiro Mundo (diáspora, refugiados, a divisão internacional do trabalho). Nesse cenário rico em representações culturais e produção de subjetividades descortina

uma miríade de arranjos de saberes que tornam a escrita sobre a realidade polissêmica borrando as fronteiras ciência e arte, conhecimento e narrativa.

Nesse sentido, a resistência latino-americana deveria estar ancorada numa perspectiva epistêmica capaz de relacionar educação e práxis no escopo da ação dos movimentos sociais como expressão de agentes histórico-políticos capazes de ressignificar o passado e propor um novo *ethos* a partir do mundo da vida dos grupos subalternizados. Como exemplo, temos a escolarização dos povos indígenas, na transição de uma educação “assimilacionista civilizadora” para projetos ainda inconclusos de uma educação escolar indígena diferenciada, intercultural e comunitária. Realidade que entra em contato com outro paradigma educacional, a pedagogia decolonial pensada por Catarina Walsh<sup>(29)</sup> para enfrentar violências epistêmicas que o ocidente traz nas ciências e na “invenção do outro” (inverso e inferiorizado ao padrão do sistema-mundo moderno), como se refere Castro-Gómez<sup>(30)</sup>.

Como expressa Barbosa<sup>(31)</sup> “na América Latina cada vez mais se reivindica a existência de outras *episteme*, reconhecidas como matrizes constitutivas de outras racionalidades, as quais definem formas próprias de interpretação da

realidade social e de posicionamento político. Conforme mencionei anteriormente, os quatro elementos constitutivos dos movimentos sociais indígenas e camponeses herdam referentes epistêmicos da cosmovisão, das línguas originárias, da memória histórica das lutas antepassadas, da identidade cultural, que em seu conjunto conforma uma polissemia epistêmica na sua *práxis* política”.

Essa perspectiva permite apreender os movimentos sociais dentro do processo dialético teoria/ação na condição de sujeitos que promovem uma formação/educação política. Recupera-se aqui a dimensão orgânica do papel dos intelectuais conforme proposto por Gramsci<sup>(32)</sup> na medida que se “age pensando” e se “pensa o agir” de forma reflexiva incorporando o devir e as condições materiais de existência como constitutivo do saber e das práticas. Conhecimento e realidade não se descolam como no pensamento cartesiano pois a *episteme* revolucionária os apreende imbricados como aparecem aos sentidos. A cultura seria ao mesmo tempo o espaço/tempo social no qual se elaboram as práticas sociais que reintegram homem/natureza e homem/humanidade.

A efetividade desse modelo de socialização depende da supressão das “verdades ideológicas”, derivadas da “gramática normativa” identificada por Gramsci na cultura hegemônica do capital e o questionamento aberto dos matizes culturais que evidenciam a colonização, o patriarcalismo, o racismo, o sexismo, como nos aponta Barbosa “no enfrentamento da gramática normativa, os movimentos sociais indígenas e camponeses elaboram um léxico particular, uma gramática vivencial, consolidando seu papel histórico de movimentos educativo-políticos, de intelectuais orgânicos coletivos, no permanente desafio de disputar o terreno da linguagem”.

Hoetmer<sup>(33)</sup> resgata a percepção foucaultiana de prática social para situar o Estado como resultante de formações culturais em torno de relações de poder situadas no tempo e que se prolongam no devir gerando estruturas como o exército, a polícia, o fisco. Esse modelo cultural de poder tem sido nomeado por Quijano como “colonialidade do poder” no qual a história é transcrita como uma linha que se inicia pela matriz cultural europeia, se desdobra sobre o “*novo mundo*” através do processo colonial e que não se esgota com a emancipação política dos Estados latinos visto que, ao ter-se dado ao largo da população originária, esse processo

consolida a hegemonia de uma classe invasora no aparelho Estado imposto àquela população. Na medida mesmo que os povos originários não divorciam seu modo de vida da natureza ou, dito de outra forma, não operam na lógica cartesiana homem/natureza, mas numa lógica *nativa* holística e integrada, formam uma unidade. Desse modo no ato de colonização operado pelo elemento estrangeiro, subentende-se a subjugação do homem e através desse também da natureza.

Nas palavras de Hoetmer:

*[...] la idea de que la dominación de la naturaleza implica su transformación en «civilización», revela una comprensión y práctica del poder colonial-moderno, en lo cual el polo dominante/activo tiene el deber de civilizar/formar/constituir/disciplinar al polo subordinado [...] Es decir, según esta lógica el hombre tiene que gobernar a la mujer, el blanco al indígena, el rico al pobre, el adulto al niño, el hombre a la naturaleza, la razón a las emociones y la ciencia a los saberes prácticos, efectivamente, produciendo la colonización de lo segundo por lo primero [...]*

De acordo com Escobar<sup>(34)</sup>, os povos tradicionais e sua luta pelo território deve ser analisada a partir de dois eixos: a problematização da identidade nacional quando contrastada com as matrizes culturais tradicionais; a problematização da

vida em termos materiais tendo em vista a crescente degradação da biodiversidade. Para lidar com essas questões o autor propõe uma ontologia política do território, que permite perceber os povos tradicionais como ponto de ruptura com a lógica capitalista e neoliberal. Aqui a relação entre território (espaço) e ancestralidade (tempo) assume papel central na medida em que permite vislumbrar a dinâmica identitária dos povos tradicionais.

Nesse sentido, esse processo de consumo da natureza pelo homem na ordem capitalista pode ser analisado em perspectiva marxista. De acordo com Foster<sup>(35)</sup> Marx emprega em sua obra o conceito de metabolismo para indicar o processo de trabalho como uma relação entre o homem e a natureza no qual se estabelece a mediação física entre ambos que permite a sobrevivência humana. Contudo uma “falha metabólica” teria surgido como efeito colateral da relação entre a produção capitalista de exploração predatória tanto do homem como da natureza e do antagonismo entre cidade e campo. Tanto a agricultura quanto a indústria capitalista tem no seu cerne a prática da exploração crescente de solo e do trabalho. Marx entendia que a atividade laboral visa criar valor de uso a partir dos recursos naturais de modo que o fluxo circular econômico inclui por definição a

interação metabólica entre seres humanos e natureza.

A crítica de Marx acerca da relação do capital com a natureza é que o primeiro somente se importa com a segunda enquanto pode explorar suas qualidades naturais. A falha metabólica existente entre a cidade que explora o campo também poderia ser percebida na relação entre países produtores de produtos industrializados e produtores de commodities. A sustentabilidade residiria no uso consciente da terra em sua função social e inalienável para a manutenção das condições de existência e reprodução da espécie humana.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Romper com a lógica da sociedade capitalista e sua prática da exclusão e espoliação do homem e da natureza exige uma nova epistemologia. Mas existe alguma alternativa ao modelo científico de matriz europeia hegemônico? A resposta indicada pelos autores pós-coloniais aponta para o resgate dos saberes tradicionais. É nesse momento em que devemos nos perguntar: tendo em perspectiva um sistema totalizante como o capital transnacional como se explica a capacidade dos povos tradicionais em sustentar a luta pelos seus territórios, produção, cultura e saberes?



O argumento de Escobar é que a defesa da vida na ótica dos povos tradicionais opera no campo ontológico, elaborando narrativas que vinculam a existência imaterial à terra mediada pela sua cosmovisão. Nesse sentido urge fazer a crítica e combate ao projeto moderno de transformação do espaço e da vida em mercadorias bem como a homogeneização das práticas culturais. A ontologia moderna separa homem e natureza bem como as formas de vida humana, abrindo espaço para a exploração predatória da natureza e do próprio humano. O que não se questiona é que esse mundo do “capitalismo selvagem” se erige contra as formas “selvagens” de cultura e torna insustentável a manutenção da diversidade cultural e degrada a biodiversidade.

Para contrapor-se a essa ontologia o autor propõe pensar uma outra na qual nada, seja humano ou não-humano, preexiste às relações que o constituem como ser, de modo que essa nova visão ontológica da realidade implica ao menos em quatro fatores centrais: um profundo entendimento da vida, uma estratégia de organização política da luta, uma forte consciência das interconexões globais e uma visão holística da relação homem-natureza.

Rivera-Cusicanqui <sup>(36)</sup> entende que a modernização proposta pelas elites europeias ao longo da história resultou em sucessivos processos de “recolonização” da América Latina. A modernidade significou a escravidão dos povos indígenas e um ambiente de espoliação. A condição de uma hegemonia indígena está ancorada no território da nação moderna e no contexto de um mundo contemporâneo dominado pela lógica do mercado global. Frente ao “rentismo” colonial, o projeto dos Katari-Amaru era a expressão da modernidade indígena com vistas à autodeterminação.

O pós-modernismo cultural das elites colonizadoras visa reproduzir um espectro social fragmentado e subordinado à lógica do capital. A perspectiva da historiografia indígena não é linear, mas espiral (regressão / progressão; repetição / superação) e permite vislumbrar um momento em que pensar a história e fazer a história estarão em sintonia.

As perguntas chaves que a autora elenca podem ser sintetizadas: Quais são os grupos arcaicos e conservadores que grassam uma sociedade? O que é a descolonização e qual sua relação com a modernidade? Como superar o nacionalismo elitista e avançar rumo a uma “pátria para todos”? Como pensar o

presente colonizado e as perspectivas de emancipação?

Não há respostas definitivas, mas um ponto de partida: a constatação de que a diversidade é vivida para além dos conceitos e, portanto, captar seus sentidos exige recuperar a dimensão da prática dos

sujeitos concretos. São horizontes epistemológicos que se desenham para a pesquisa ao “sul do Equador”. E nesse caso, o único “pecado” é insistir no vício de pensar a própria realidade pelas lentes do “outro” colonizador.

## REFERÊNCIAS

1. Riesebrodt M. A ética protestante no contexto contemporâneo. *Tempo soc.*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 159-182, 2012.
2. Macpherson CB. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, Oxford University Press; 1962
3. Sell CE. Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma Weberiano. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p. 35-71, mar. 2014.
4. Sell CE. Racionalidade e racionalização em Max Weber. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012.
5. Nietzsche F. *Humano Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras; 2000.
6. Arendt H. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
7. Sell CE. Máquinas petrificadas: Max Weber e a sociologia da técnica. *Sci. Stud.*, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 563-583, 2011.
8. Bourdieu P. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis-RJ: Vozes; 1997.
9. Lahire B. *Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais*; trad.: Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Didier Martin. Porto Alegre: Artmed; 2004.
10. Geertz C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar; 2008.
11. Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge England: PolityPress; 1984.
12. Bauman Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar; 2003.
13. Halbwachs M. *A Memória Coletiva*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Centauro; 2013.
14. Hall S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A; 2006.
15. Lander E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires; 1993.
16. Fukuyama F. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco; 1992.
17. Santos BS; Meneses MP (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Edições Almedina: Coimbra; 2009.
18. Fernandes F. *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo: Difel; 1974.
19. Cardoso FH; Faletto E. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1973.
20. Giddens A. *As consequências da modernidade*. Ed. Unesp, 1991.
21. Costa S. *Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial*.

Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, Feb. 2006.

22. Clastres P. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify; 2003

23. Borsani ME. "Razón y conquista: reflexiones decoloniales en torno a pasados límites" Actas IV Jornadas Historia de la Patagonia. Universidad Nacional de Pampa, 2010 ISBN 978-987-26198-0-0 Formato Digital.

24. Mbembe A. Crítica da razão negra. Lisboa: Antígona; 2014.

25. Balandier G. Sociologie actuelle del' Afrique Noire: dynamique sociale em Afrique Centrale. Paris: PUF, 1976.

26. Cunha MC. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

27. Bhabha HK. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG; 1998.

28. Mignolo WD. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2003.

29. Walsh C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e reviver. In: CANDAU, V. M. (Org.). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

30. Castro-Gómez S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: Lander E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e

ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

31. Barbosa LP. Movimentos Sociais na América Latina e a luta por uma nova hegemonia. Conferência apresentada na Mesa "Organizações sociais e a luta por uma nova hegemonia". I Jornada Internacional de Estudos e Pesquisas em Antonio Gramsci (I JOINGG). Fortaleza; 2016.

32. Gramsci A. "Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais". In: Cadernos do Cárcere. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

33. Hoetmer R. Después del fin de la historia. Reflexiones sobre los movimientos sociales latinoamericanos de hoy. In: Repensar la política desde América Latina: cultura, Estado y movimientos sociales. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2009, p. 85-108.

34. Escobar A. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". Desenvolv. Meio Ambiente, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.

35. Foster JB. A ecologia de Marx: materialismo e natureza. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2014.

36. Rivera-Cusicanqui S. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Lemón; 2010.

---

### Como citar (Vancouver)

Duarte SC, Gomes DR. Ensaio sobre a ciência na transitividade da linha abissal: da crítica social ao pensamento pós-colonial. Rev Cient Fac Educ e Meio Ambiente [Internet]. 2018;9(1):329-347. DOI: <http://dx.doi.org/10.31072/rcf.v9i1.565>