

INTRODUÇÃO

CIÊNCIAS SOCIAIS E PERSPECTIVAS NÃO-HEGEMÔNICAS: APONTAMENTOS ACERCA DE UM EMBATE

Sergio B. F. Tavoraro¹
Manuela Corrêa Leda²

Qual escopo de validade o conhecimento científico pode ambicionar para si? Para onde caminha a ciência moderna? Na apreciação de Karl Popper, não restavam dúvidas: “no campo da ciência, temos algo como um critério para julgar a qualidade de uma teoria se comparada com a predecessora, e, por conseguinte, um critério de progresso” (Popper, 1978: 68). Daí por que, a seu ver, seria possível também avaliar racionalmente “o progresso na ciência” (Popper, 1978: 68). Vale dizer, Robert Merton, um clássico da sociologia da ciência, manifestava posição de certo modo análoga: “O objetivo institucional da ciência é a ampliação do conhecimento certificado” (Merton, 2013: 185). Em um de seus mais celebrados ensaios, publicado originalmente no início da década de 1940 – portanto, quando as ciências sociais já caminhavam com passos mais firmes nas instituições de ensino superior europeias e norte-americanas, dali se projetando mundo afora como modelo a ser replicado –, Merton pôs-se a refletir acerca do que denominava o “ethos da ciência moderna”, isto é, certo “complexo afetivamente modulado de valores e normas que

¹ Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (UnB). Bolsista de Produtividade de Pesquisa do CNPq.

² Graduada em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília e estudante de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UnB.

se considera serem obrigatórios para o homem de ciência” (Merton, 2013: 183). Segundo o autor, tais normas, “expressas na forma de prescrições, proscricções, preferências e permissões”, responsáveis por modelar, em graus variados, a consciência dos cientistas, “são legitimadas em termos de valores institucionais” (Merton, 2013: 183). Como bem sabemos, naquele ensaio, alusão é feita a quatro “imperativos institucionais” que compreenderiam esse ethos: universalismo, comunismo, desinteresse e, por fim, ceticismo organizado. Ao falar do “comunismo”, Merton referia-se ao caráter público da produção do conhecimento bem como a suas implicações: pelo fato de serem “um produto de colaboração social dirigida para a comunidade” – portanto, “uma herança comum” –, “o interesse do produtor individual é severamente limitado” nas “descobertas substantivas da ciência”. Daí prevalecer a “cooperação competitiva” bem como a disponibilização comunal de seus produtos (Merton, 2013: 190-191)³.

Por sua vez, ao aludir ao “desinteresse”, Merton não desejava vê-lo confundido com eventuais motivações altruístas dos praticantes da ciência. De outro modo, tratar-se-ia de “um elemento institucional básico”, também ancorado no “caráter público e testável da ciência”, em virtude do que “a pesquisa científica” estaria sempre sujeita à apreciação e avaliação “dos pares especialistas” (Merton, 2013: 195). Já o “ceticismo organizado” envolveria “o escrutínio imparcial de crenças em termos de critérios empíricos e lógicos”⁴, razão pela qual a ciência poderia vir – como de fato vinha com frequência ocorrendo – a se chocar com atitudes e posturas diversas, abraçadas por outras instituições, em relação às mesmas informações e fatos investigados, fossem eles da natureza ou da sociedade (Merton, 2013: 197).

Por fim, quanto ao imperativo “universalista” do *ethos* científico, afirmava Merton que “as alegações de verdade”, independentemente de

³ Nessa mesma direção, Karl Popper (1978: 59) afirma ser fundamental para o crescimento da imaginação “a crítica interpessoal – a amistosa cooperação hostil entre os cientistas que é baseada, parte na competição e parte no objetivo comum de [chegar] perto da verdade.”

⁴ Para Popper, uma proposição é verdadeira “se ela corresponde aos fatos, ou se as coisas são como as descritas pela proposição.” (Popper, 1978: 28).

suas fontes, deveriam invariavelmente “ser submetidas a *critérios impessoais preestabelecidos*” (Merton, 2013: 186). Não por outro motivo, ainda conforme esse imperativo, os “atributos pessoais ou sociais” dos protagonistas da ciência, inclusive “sua raça, nacionalidade, religião, classe”, dentre outros, não poderiam influenciar na “aceitação ou rejeição das alegações que são consideradas científicas” (Merton, 2013: 186) Isso significa, no entendimento de Merton, que no limite, etnocentrismo e ciência moderna seriam irreconciliáveis. É verdade que Merton admitia que “o contexto cultural no qual qualquer nação ou sociedade dada pode predispor os cientistas a concentrarem-se em certos problemas, a serem sensíveis a certos problemas e não a outros, na fronteira da ciência.” (Merton, 2013: 187, nota 6) Mas, para ele, isso não seria incompatível com “os critérios de validade das alegações de conhecimento científico”, já que, a seu ver, esses critérios independeriam de “matéria de gosto nacional ou de cultura” (Merton, 2013: 187, nota 6)⁵. Considerados todos esses elementos, para Merton, a sociedade democrática, caracterizada por “critérios impessoais de realização e de não fixação do *status*”, parecia-lhe aquela em que o “*ethos* da ciência moderna” encontraria as condições mais propícias e adequadas para se fazer predominar na produção do conhecimento científico (Merton, 2013: 190).

É claro que desde sua publicação original, as proposições de Merton já ensejaram incontáveis reflexões e comentários. Consideradas as questões em geral abordadas pelos artigos do presente dossiê, gostaríamos,

⁵ Popper (1978: 24), por sua vez, dizia ser “claramente impossível eliminar (...) interesses extra-científicos [como, ‘por exemplo, problemas de bem-estar humano, os problemas estruturalmente bem diferentes, da defesa nacional; ou (por contraste) de uma agressiva política nacionalista; ou de expansão industrial; ou de aquisição de riqueza pessoal] e evitar sua influência no curso da pesquisa científica.” Isso posto, para o autor, “O que é possível e o que é importante e o que empresta à ciência o seu caráter especial não é a eliminação dos interesses extra-científicos porém, mais propriamente, a diferenciação entre os interesses que não pertencem à pesquisa para a verdade e para o puro interesse científico na verdade.” Dessa feita, na apreciação de Popper, “embora seja impossível separar o trabalho científico de aplicações e avaliações, é uma das tarefas do criticismo científico e do debate científico, lutar contra a confusão das escalas de valores e, em particular, separar avaliações extra-científicas das questões de verdade.” (Popper, 1978: 24)

no entanto, de recuperar uma interlocução específica, formulada por Pierre Bourdieu há não muito tempo. Em seu entendimento, ao aceitar uma definição “logicista” da ciência, a abordagem esposada por Robert Merton pecaria por desconsiderar a maneira como os conflitos científicos são efetivamente resolvidos. Como se pode supor, distanciando-se do retrato oferecido por Merton, Bourdieu prefere adotar a noção de “campo científico” à de “comunidade científica” tendo em vista sua expressa intenção de “romper com a ideia de que os cientistas formam um grupo unificado, ou mesmo homogêneo.” (Bourdieu, 2004: 45) Nesse mesmo compasso, Bourdieu almeja desafiar a imagem do universo científico como “um mundo de trocas generosas nas quais todos os cientistas colaboram em direção ao mesmo fim.” Ao contrário disso, para o autor, “o que se observa [no campo científico] são lutas, algumas vezes ferozes, e competições no interior de estruturas de dominação.” Ao fim e ao cabo, para Bourdieu, o mundo científico seria “um universo de competição pelo monopólio do manejo legítimo dos bens científicos”, ou seja, “do método correto, dos achados corretos, da definição correta dos fins, dos objetos e dos métodos da ciência (...).” (Bourdieu, 2004: 45)

Talvez seja oportuno tomarmos esses encontros no interior da sociologia do conhecimento como sugestivos de um outro embate acadêmico, bem mais recente, foco prioritário da atenção dos artigos deste dossiê. Neste caso, as interlocuções giram em torno de certo “imaginário da modernidade”, pedra de toque de uma série de programas de investigação contemporâneos, os quais podem ser sumarizados com as seguintes palavras-chave: *modernidade global*, *modernidades múltiplas*, *pós-colonialismo*, *epistemologias do sul* e *decolonialidade do saber/poder*. Considerados os termos dos confrontos em questão, tudo leva a crer que estamos a léguas de qualquer esforço mútuo de cooperação científica cujo objetivo compartilhado seria o aprimoramento do conhecimento de certo objeto de investigação. Ademais, esses diferentes programas não parecem constituir tentativas organizadas e mutuamente reconhecidas de refinamento de ferramentas conceituais e procedimentos metodológicos de uso comum. Ao contrário disso, o cenário que se ergue diante de nossos olhos mais se assemelha a uma batalha, espécie de *warfare* teórico, em que os combatentes mostram-

se dispostos não só a questionar as ferramentas teórico-metodológicas e pressupostos dos contedores como também a eliminá-los *in toto* por meio da deslegitimação sumária de seus pontos de vista, perspectivas e reivindicações de verdade.

Ora, até onde a analogia do “campo de disputas” é apropriada para esse caso? Haveria contornos claramente discerníveis no interior dos quais as disputas entre esses programas se desenrolam? E mais: seria possível identificar de maneira objetiva as posições ocupadas por cada um desses programas assim como seus respectivos montantes de capital científico e institucional? Nem sempre parece ser este o caso. Por um lado, é verdade que existe um denominador comum, uma referência compartilhada: conforme observamos anteriormente, todos esses programas almejam responder a certo “imaginário da modernidade”, percebido por todos como hegemônico em sua capacidade de retratar e codificar as inúmeras e variadas dimensões da experiência social na contemporaneidade. Parece haver também certo consenso acerca de ao menos alguns dos autores e obras das ciências sociais expressivos de tal hegemonia: os clássicos europeus (dentre os quais Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim) e seus rebentos do século XX (Escola de Chicago, Talcott Parsons, teóricos da modernização, dentre outros, inclusive alguns mais recentes, como Jürgen Habermas, Niklas Luhmann e Anthony Giddens) são comumente apontados como peças fundamentais desse imaginário. Não restam dúvidas que esse universo intelectual – e, é claro, suas maneiras de cifrar a modernidade – servem de incentivo para várias das formulações e proposições desses programas. Aliás, em certa medida, suas identidades se constituem em sua relação com esse imaginário, em suas aproximações e distanciamentos em relação àqueles “autores canônicos” e suas “obras fundacionais”. Além disso, por mais que queiram acentuar sua rebeldia frente a tal imaginário, sua eventual condição *outsider*, não falta a esses contedores capital acadêmico-institucional; fato é que, mesmo aqueles que abraçam programas cujas retóricas propõem-se mais radicais e ambiciosas em suas agendas intelectuais muitas vezes dispõem de notável lastro institucional, por vezes em universidades e centros de pesquisa de prestígio e fama internacionais. Ainda assim, talvez estejam ausentes contornos

mais claramente identificáveis para que esses confrontos pudessem ser codificados como um “campo de disputas” propriamente dito: seja do ponto de vista institucional, seja em relação à suas agendas de investigação, ambições e objetivos, ou mesmo do ponto de vista disciplinar, a variedade e a dispersão observadas são indisfarçáveis. Nesse sentido, basta lembrar que enquanto alguns desses programas estabelecem uma interlocução quase exclusiva com as ciências sociais, outros, de maneira deliberada, buscam borrar fronteiras disciplinares, dialogando com inúmeras outras áreas do conhecimento, quando não também com formulações leigas, elaborações do senso comum, saberes tradicionais e outras modalidades cognitivas que extrapolam as fronteiras do universo acadêmico.

Seja como for, para os propósitos do presente dossiê, interessa contemplar o teor desses programas e agendas, naquilo que eles representam de desafios às ciências sociais bem como ao chamado “imaginário hegemônico da modernidade”. Os artigos aqui reunidos abordam, em especial, algumas das formulações e potenciais analíticos de três ou quatro dentre eles – vale dizer, aqueles cujas retóricas se mostram mais ousadas e desafiadoras em suas interlocuções com tal imaginário. A nosso ver, não é de modo algum casual que tais programas tenham sido elaborados e, ato contínuo, recebido expressiva atenção nas últimas décadas. Há, a esse respeito, dois aspectos aparentemente contraditórios, mas na realidade complementares, que merecem ser mencionados. Por um lado, existe nas ciências sociais, e certamente em outras esferas e arenas de conhecimento, uma percepção bastante generalizada de que vivemos um momento único, marcado pela compressão sem igual da experiência espaço-temporal: fala-se que o encurtamento das distâncias em escala planetária alcançou magnitude tal que certas referências e padrões, outrora circunscritos a este ou àquele lugar, tornaram-se difusos e perversivos, projetando-se em velocidade inédita para regiões e territórios inusitados. Ainda conforme essa percepção, o “encolhimento do globo” manifesta-se de diferentes maneiras, desde a amplitude sem precedentes do compartilhamento de imagens, padrões estéticos, referências comportamentais, cognitivas, institucionais e ético-morais, até a intensificação do comércio e da movimentação de pessoas e bens financeiros, dentre outros. Por outro

lado, é igualmente forte nas ciências sociais e em outras arenas o sentimento de ter ficado para trás o tempo em que uma ou outra região do planeta mostrava-se inelutavelmente capaz de fazer valer sua hegemonia sobre lugares diversos do globo, estabelecendo parâmetros inequívocos ou reivindicando validade universal para suas formas particulares de organização da vida social, política, econômica e cultural. Se esse foi o caso nos últimos dois séculos, estaríamos testemunhando agora a emergência de inúmeros centros de influência regional e global, acompanhada da multiplicação de reivindicações pelo reconhecimento para formas de vida, valores e referências (comportamentais, ético-morais, estéticos, cognitivos) tão paroquiais quanto exclusivos em suas manifestações e vivências. Para muitos, essa seria a expressão mais clara da “crise de hegemonia do Ocidente”, de seu esgarçamento interno acompanhado de seu declínio face ao soergimento de outras culturas e civilizações.

De certa maneira, é possível dizer que as agendas de pesquisa e reflexão compreendidas pelos programas da *modernidade global*, das *modernidades múltiplas*, da *pós-colonialidade*, das *epistemologias do sul* e da *decolonialidade do saber/poder* buscam justamente desafiar a capacidade das ciências sociais e daquele “imaginário hegemônico da modernidade” para oferecer respostas a esses dois conjuntos de fenômenos. Com graus variados de radicalidade, cada um desses programas instiga os relatos hegemônicos das ciências sociais e desse imaginário a saírem de sua zona de conforto para lidar com um cenário social, cultural, político, ético-moral, estético e cognitivo mais complexo e diversificado que aquele em que foram produzidas muitas das obras hoje consideradas canônicas, retratadas como expressivas do legado intelectual do “Ocidente”. Nesse sentido, a despeito da variedade das agendas, objetivos e ambições desses programas, não é de estranhar a frequência com que se propõem a confrontar as “teorias da modernização” formuladas originalmente em meados do século XX, boa parte das quais em instituições acadêmicas norte-americanas. É como se tais teorias, com seu pressuposto da inexorabilidade do progresso, convictas de que a adoção de certas receitas redundaria no espraiamento e replicação planetários dos modelos societários do “Ocidente”, fossem a expressão mais nítida dos arroubos preditivos e prescritivos daquele “imaginário”.

Claro que, conforme há pouco sugerido, o grau de radicalidade dessas interlocuções varia de programa para programa, de agenda para agenda. Em um extremo, o objetivo almejado é pouco mais que um ajuste do instrumental oferecido pelas “ciências sociais convencionais” diante dos efeitos sociais inéditos da compressão espaço-temporal contemporânea. Mas em outro extremo, questiona-se nada menos que o próprio enquadramento epistemológico daquele “imaginário hegemônico da modernidade”, daí seguindo-se ataques ferozes à ciência moderna, a seus pressupostos, métodos e reivindicações de verdade – comumente vistos como armas em uma batalha na qual formas de vida particulares, tornadas parâmetros da modernidade, reivindicam para si valor universal.

As reflexões de Volker Schmidt (2012) são um bom termômetro da agenda de pesquisa abrigada sob a denominação *modernidade global*. Em diálogo crítico com as proposições do programa das *modernidades múltiplas*, Schmidt (2007) preocupa-se em oferecer respostas ao movimento de convergência da ordem institucional moderna que, a seu ver, passa a ocorrer em escala planetária. Para o autor, a modernização de inúmeras sociedades vem significando, sim, a difusão de certos valores e padrões organizacionais e institucionais, originalmente gestados na Europa ocidental – casos, por exemplo, da democracia liberal, da economia de mercado e de serviços de bem-estar social (Schmidt, 2007). No entanto, isso não significaria a pura e simples perpetuação da hegemonia ocidental. Ao contrário disso, Schmidt (2012) nos fala de três fases distinguíveis da modernidade, quais sejam: a “eurocêntrica”, a primeira delas, durante a qual a Europa constituiu-se como “o centro indisputável da modernidade”, isto é, como o agente por excelência “dos processos de modernização, os quais por muito tempo permanecem amplamente confinados a seu próprio território”. Por ter sido “o lugar pioneiro de muitas de suas formas institucionais e organizacionais”, a seu ver, a Europa acabou por permanecer por algum tempo também “a força geradora da semântica auto-descritiva da modernidade” (Schmidt, 2012: 3-4). No entanto, conforme o autor, a essa fase seguiu-se uma segunda, denominada de “ocidentocêntrica”: esse momento marca a transferência do centro criador da modernidade da Europa para a América do Norte, quando os Estados Unidos da América

consolidaram sua hegemonia mundial; a partir daí, estabeleceram-se como o novo modelo da experiência moderna, propagando seus estilos de vida e suas formas organizacionais para os quatro cantos do globo. Por fim, Schmidt (2012) fala-nos de uma terceira fase, a atual, chamada por ele de “policêntrica”: segundo o autor, a partir desse momento, “o mundo não possui mais um centro da modernidade territorialmente e culturalmente definido, mas uma pluralidade de centros que estão se proliferando ao redor do mundo, gerando inovações com significado potencialmente mundial, e/ou servindo como modelos de referência para emulação em qualquer lugar no mundo.” (Schmidt, 2012: 5).

Conforme anteriormente indicado, os trabalhos mais recentes de Volker Schmidt almejam responder a outro programa, cuja denominação sugestiva é *modernidades múltiplas*. Nesse caso, as elaborações mais tardias de Shmuel Eisenstadt oferecem um bom retrato dessa agenda de reflexão. Para não restar dúvidas quanto a seus objetivos, Eisenstadt (2000: 1) esclarece desde pronto que as propostas de sua abordagem chocam-se não só com “a visão das teorias ‘clássicas’ da modernização e da convergência das sociedades industriais prevaletentes nos anos 1950”, mas também com “as análises sociológicas clássicas de Marx, Durkheim e (em larga medida) até mesmo de Weber (...)”. O problema naquela tradição estaria no fato de se ter assumido, ainda que implicitamente, “que o programa cultural da modernidade tal como ele se desenvolveu na Europa moderna e as constelações institucionais básicas que lá emergiram, em última instância, predominariam em todas as sociedades em modernização e modernas”; ou seja, tomou-se por certo que, na esteira da “expansão da modernidade”, tal programa, em companhia de seus modelos institucionais, prevaleceria “em todo o mundo” (Eisenstadt, 2000: 1). No entendimento do autor, o cenário mundial que se seguiu à Segunda Grande Guerra mostrou-se diverso do que muitos esperavam, refutando “as premissas homogeneizantes e hegemônicas” do “programa ocidental da modernidade”. O ponto-chave para Eisentadt é que o encontro com experiências e tradições históricas em outras regiões do globo, com suas premissas culturais específicas, provocou modificações naquele programa. Por vezes, “temas anti-ocidentais ou mesmo anti-modernos”

foram articulados àquelas referências originalmente ocidentais. Ademais, a apropriação dos temas e padrões forjados no Ocidente em contextos societários não-ocidentais invariavelmente envolveu a “seleção”, a “reinterpretação” assim como a “reformulação” daquelas ideias iniciais (Eisenstadt, 2000: 15). Daí por que, para Eisenstadt, no momento atual, da mesma forma que modernidade e ocidentalização deixaram de significar uma única e mesma coisa, a precedência histórica do Ocidente deixou de conferir-lhe o *status* de modernidade autêntica. A globalização encarregou-se de tornar a modernidade uma experiência verdadeiramente múltipla em suas manifestações e realizações (Eisenstadt, 2000: 23-24).

É verdade que não há obra ou autor que consiga sumarizar a diversidade de agendas e preocupações daqueles que se autodesignam ou que são qualificados como *pós-coloniais*. A rigor, talvez seja o caso até mesmo de admitir que o termo “programa” pressupõe certa unidade e coerência ausentes em meio ao amplo e variado leque de interesses encontrado nos *estudos pós-coloniais*⁶. Ainda assim, insistindo na estratégia até aqui adotada, revisitamos um trabalho que parece indicar ao menos uma pequena parcela das preocupações comumente associadas à “agenda *pós-colonial*”. Em *Provincializing Europe*, Dipesh Chakrabarty (2000) adverte que embora desde meados do século XX a Europa, concebida como certa região do globo, já tenha sido provincianizada em contrapartida à emergência de outras configurações regionais e globais, ela logrou manter sua centralidade enquanto “figura imaginária”, solidamente embutida em certos “hábitos cotidianos de pensamento que invariavelmente subjazem tentativas nas ciências sociais de tratar de questões da modernidade política no Sul da Ásia” (Chakrabarty, 2000: 3-4) E quais seriam as implicações da centralidade duradoura dessa “figura imaginária”? Para Chakrabarty, não é de estranhar que, frente ao desafio de analisar a Índia moderna, são poucos os cientistas sociais indianos que demonstram familiaridade com as tradicionais realizações intelectuais de sua região: um

⁶ Alguns de seus críticos chegam mesmo a afirmar tratar-se de “um campo que permanece indefinido e amorfo em seus contornos” (Seshadri-Crooks, 2000: 4-5), além de incerto quanto a seu objeto (Seshadri-Crooks, 2000: 19).

dos desdobramentos do controle social exercido pela Europa sobre o Sul da Índia foi justamente obnubilar tais tradições ou, no máximo, torná-las um mero “material de pesquisa histórica para a maioria”; por outro lado, nesse mesmo contexto, não causa surpresa que “pensadores europeus do passado e suas categorias jamais estejam completamente mortos para nós da mesma maneira” (Chakrabarty, 2000: 5-6). Daí a razão de conceitos e noções forjados à imagem das experiências sociais europeias serem tão frequentemente transportados para outros contextos, sem atenção às suas inadequações.

Eis, assim, uma das manifestações quiçá mais perversas do “historicismo” que subjaz as autoimagens hegemônicas da Europa, imagens essas projetadas, com notável eficácia, para outras partes do globo. Ao aludir ao “historicismo”, Chakrabarty refere-se a “um modo de pensar”, mas também a uma “estrutura do tempo histórico global”, a qual faz desse tempo “uma medida da distância cultural” pretensamente observada entre o Ocidente e seus “Outros” não-ocidentais. Ora, um dos efeitos desse “modo de pensar”, dessa espécie de “ideologia do progresso”, conforme Chakarabarty, foi capacitar “a Europa a dominar o mundo no século XIX”, atribuindo-lhe pioneirismo inequívoco – como se essa experiência societal tivesse sido “o lugar da primeira ocorrência do capitalismo, da modernidade ou do Iluminismo” – para, logo em seguida, dispor outras configurações societárias e culturais a seu reboque – “*first in Europe, then elsewhere*” (Chakrabarty, 2000: 7). Espraçando-se mundo afora, o historicismo acabou ganhando “versões locais” em diferentes nacionalismos não-Ocidentais, “substituindo ‘Europa’ por algum centro localmente constituído” (Chakrabarty, 2000: 7).

Note-se que, para Chakrabarty, a ideia de provincianizar a Europa não implica a rejeição ou descarte puro e simples do “pensamento europeu”; afinal de contas, na atualidade, essa é uma “herança de todos e que afeta a todos” (Chakrabarty, 2000: 16). Mas, a seu ver, também é preciso não perder de vista sua inadequação diante “das experiências da modernidade política em nações não-ocidentais”. Daí o imperativo de renovar aquele pensamento “desde e para as margens” (Chakrabarty, 2000: 16), elas mesmas “tão plurais e diversas como os centros”. Trata-

se, pois, de avançar para “além de histórias eurocêntricas”, dado que essa mesma Europa triunfante “aparece diferente quando vista desde dentro da experiência da colonização ou da inferiorização em partes específicas do mundo.” (Chakrabarty, 2000: 16).

Não menos radical é o tom do programa das *epistemologias do sul*. Boaventura de Sousa Santos (2009) refere-se ao “pensamento moderno ocidental” como um “pensamento abissal”, responsável por estabelecer um conjunto de diferenças – algumas visíveis, outras invisíveis – que separam “a realidade social em dois universos distintos”, impossibilitados em sua co-presença. Para Sousa Santos, o “conhecimento” e o “direito” são duas das principais manifestações das “linhas abissais dos tempos modernos”. Por um lado, “No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso”. Ocorre que, segundo o autor, a “visibilidade” da ciência, tornada separada e diversa da filosofia e da teologia, repousa silenciosamente sobre a “invisibilidade” de outras modalidades de conhecimento. Não por acaso, ao termo dessa operação, os chamados “conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas” acabam desaparecendo “como conhecimentos relevantes ou comensuráveis” (Sousa Santos, 2009: 25).

Quanto ao “campo do direito moderno”, Sousa Santos (2009: 26) alude novamente a um duplo processo de separação: nesse caso, em sua faceta visível, distingue-se o que é legal do que é ilegal, em conformidade seja com o direito oficial do Estado, seja com o direito internacional. Mas em sua faceta invisível, deixa-se de fora um vasto território social, tornado “o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal”. Em suas origens na modernidade, essas linhas definiram a divisão do mundo em uma zona colonial (o Novo Mundo) e outra metropolitana (o Velho Mundo): ao passo que essa última firmava-se como o lugar em que vigorava “a verdade, a paz e a amizade”, na outra, em franco contraste, prevalecia a “lei do mais forte”, da “violência” e da “pilhagem”. É importante salientar que, para o autor, essas linhas lograram sobreviver aos movimentos de independência política do Novo Mundo, permanecendo “constitutivas

das relações e interações políticas que o ocidente protagoniza no interior do sistema mundial” (Santos, 2009: 31-32).

Para Boaventura de Sousa Santos, as últimas seis décadas testemunharam dois abalos tectônicos expressivos em tais linhas abissais globais: o primeiro deles teria sido a sublevação contra a exclusão radical na esteira das lutas anticoloniais de meados do século XX; o outro, em curso desde as décadas de 1970 e 1980, representa o avanço da “lógica da apropriação/violência” em detrimento da “lógica da regulação/emancipação”, fenômeno observado inclusive nas próprias “sociedades metropolitanas”. Nessas circunstâncias, para o autor, desafiar esse pensamento abissal demanda um esforço de resistência epistemológica, o qual envolve “uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação”. Tal movimento deve dar-se em direção a uma nova perspectiva, por sua vez ancorada “na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo.” (Santos, 2009: 44) É nesse exato sentido que, para Sousa Santos, há que se “aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul”, confrontando “a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes”, apoiada sobre o “reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos” (Santos, 2009: 44-45)

As premissas do projeto da *decolonialidade do saber/poder*, tal qual ilustradas por Walter D. Mignolo, revelam uma agenda de pesquisa e reflexão igualmente ousada em seus desafios ao “imaginário da modernidade”. De acordo com Mignolo (2005), não é possível falar em modernidade sem referência à colonialidade justamente pelo fato desta ser-lhe essencialmente constitutiva. É nesse sentido que a própria modernidade, em vez de adotada como categoria analítica, é considerada a designação do processo histórico em que teve início o avanço da Europa rumo à sua hegemonia mundial (Mignolo, 2005: XIII-XIV): para Mignolo, o mundo moderno/colonial – e sua correspondente matriz de poder colonial – originou-se no século XVI, sendo a “descoberta”/invenção da América, assim como o genocídio de escravos indígenas e africanos que se lhe seguiu, as

fundações mesmas da modernidade. Nesses termos, o Iluminismo tanto quanto a Revolução Industrial, ao invés de eventos triunfantes endógenos à Europa, deveriam ser considerados momentos históricos que decorreram do subjuço colonial da América.

Ao debruçar-se sobre esses eventos e seus desdobramentos locais e globais duradouros, a proposta do autor caminha no sentido de chamar atenção para certa “geopolítica do conhecimento”, marcada por expressivo “diferencial de poder epistêmico”, em meio à qual a “perspectiva europeia passa por universal” (Mignolo, 2005: XII). A contrapelo dessa perspectiva geo-historicamente localizada, que tende a ver a História como “um privilégio da modernidade europeia”, o autor nos fala da existência de “perspectivas desde a colonialidade”, as quais teriam emergido “a partir das condições da ‘ferida colonial’”, isto é, do “sentimento de inferioridade imposto sobre seres humanos que não se encaixam no modelo pré-determinado em narrativas Euro-americanas.” (Mignolo, 2005: XII) Observe-se que, para Mignolo, não se trata simplesmente de diferenças de interpretação a respeito da modernidade (pois isso pressuporia “um princípio de conhecimento comum”, ou ainda o reconhecimento compartilhado das mesmas “regras do jogo”) mas sim de distintas perspectivas, ancoradas sobre princípios de conhecimento e regras irreconciliáveis, cada qual definida por sua posição geo-histórica específica. Ora, enquanto a perspectiva da modernidade estabelece o Ocidente como um local privilegiado de enunciação, as perspectivas da colonialidade abrem a possibilidade de se desvelar certa lógica que promove o controle, a dominação e a exploração, sob o disfarce do vocabulário da salvação, do progresso e da modernização (Mignolo, 2005: 6).

Nessa acepção, a lógica da colonialidade operaria em quatro domínios humanos da experiência: o econômico (que envolve “a apropriação de terra, a exploração de trabalho e o controle da finança”); o político (“controle da autoridade”); o cívico (“controle do gênero e da sexualidade”); e, por fim, o epistêmico e o subjetivo/pessoal (“controle do conhecimento e da subjetividade”) (Mignolo, 2005: 10-11). As ambições de Mignolo (2005) caminham em direção ao chamado “giro decolonial no conhecimento e no entendimento”, passo fundamental para uma

“mudança de percepção”, que permita ver a modernidade não como uma meta a ser alcançada, mas sim como “uma construção europeia da história no interesse da própria Europa” (Mignolo, 2005: XIX).

Finda a leitura desses brevíssimos apontamentos, é muito provável que se chegue à conclusão de que esses embates em torno do “imaginário da modernidade” realmente não chegam a constituir-se como um “campo de disputas”, nos termos propostos por Pierre Bourdieu. De fato, estão ausentes muitos elementos para que isso se confirmasse. Menos questionável, no entanto, é a quase onipresença da dimensão agonística na relação entre esses vários programas e agendas de reflexão que se propõem a interpelar aquele “imaginário”. Estamos, sim, diante de diferentes reivindicações de legitimidade acerca de bens cognitivos, de achados de pesquisa, de seu escopo de aplicação, de sua direção, de seus objetos, de suas finalidades, assim como das técnicas e metodologias mais apropriadas para alcançá-los. Ademais, são igualmente indisfarçáveis as diferenças de postura em relação ao próprio empreendimento científico moderno. Por um lado, não parece haver qualquer movimento de ruptura radical com as ciências sociais, com seus quadros de referência epistemológica, tais quais os conhecemos, pelos programas da *modernidade global* e das *modernidades múltiplas*. Percebe-se, de outro modo, um esforço de refinamento e readequação de seus conceitos e ferramentas metodológicas à luz de fenômenos contemporâneos que, de um modo ou de outro, para ambas as agendas, caminham no sentido de estender e amplificar a experiência da modernidade para novos espaços e localidades.

Algo bem distinto ocorre na retórica dos programas dos estudos *pós-coloniais*, das *epistemologias do sul* bem como da *decolonialidade do saber/poder*. Em atenção aos problemas e questões anunciados nas páginas iniciais deste texto, nesses casos, conforme buscamos ilustrar, o tom crítico e desafiador da interpelação ao “imaginário da modernidade” é notadamente mais acentuado. Busca-se atingir em cheio quaisquer “ambições universalistas” que se possa identificar nas ciências sociais. Além disso, afasta-se por completo qualquer traço de “neutralidade valorativa” ou “desinteresse” que se queira associar ao empreendimento científico, amplamente considerado. Na mesma medida, a ideia de “progresso”, em suas várias dimensões

(cognitiva, cultural, econômica, institucional, política, etc.), é peremptória e explicitamente descartada. Tamanha desconfiança com tais quadros de referência epistemológica das ciências sociais, não é de estranhar que a própria noção de “modernidade” seja colocada sob a suspeita de se tratar, não de uma categoria analítica, mas de um instrumento de dominação a serviço de partes específicas do globo ou de parcelas específicas da população.

O presente dossiê compreende outras oito intervenções, todas elas pertinentes em seus objetivos e ambições. *A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras*, de autoria de Adelia Miglievich Ribeiro (UFES) e Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres (UFES), analisa a repercussão do pensamento de Foucault e Derrida sobre as abordagens pós-coloniais e decoloniais, bem como algumas das importantes contribuições intelectuais desses novos movimentos teóricos à produção de conhecimento.

Sob o título *Desconstruindo essencialismos: a análise do imperialismo de Edward Said, os estudos pós-coloniais e as sociologias do Sul*, Marcus Vinícius Gomes Caixeta (UnB) dedica-se a investigar as críticas de Edward Said ao imperialismo cultural, trazendo à luz a representatividade do trabalho do autor nos primeiros esforços de descolonização epistemológica.

Em *Estudos pós-coloniais e ciências sociais: críticas e alternativas epistemológicas*, Aristeu Portela Júnior (UFPE) faz uma importante reflexão sobre algumas das principais críticas pós-coloniais ao conhecimento científico, analisando o tipo de questionamento que esses movimentos teóricos endereçam às formações discursivas das ciências sociais, bem como a particularidade das propostas epistemológicas lançadas por eles.

Em um sentido semelhante, no artigo *Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade*, Manuela Corrêa Leda (UnB) aborda o tema da subalternidade epistêmica, observando como as análises críticas apresentadas nos trabalhos de Dipesh Chakrabarty e Walter Dignolo confrontam os moldes dicotomizantes do pensamento moderno, frente ao qual os autores vão elaborar alternativas epistemológicas.

Já em *Uma análise comparativa dos conceitos de subalternidade e racialidade*, Lucas Trindade (UnB) investiga as relações entre o conceito

de “subalternidade”, essencialmente adotado pelos Estudos Subalternos Indianos na compreensão da experiência colonial e pós-colonial da Índia, e o conceito de “racialidade” de Quijano, a partir do qual este vai interpretar a singularidade do capitalismo e da máquina estatal latino-americana.

Em *A África na Historiografia e na História da Antropologia: reflexões sobre “natureza africana” e propostas epistemológicas*, Guilherme Oliveira Lemos (UnB) faz uma análise crítica da noção de “natureza africana” construída pelo imaginário ocidental moderno, evidenciando, através do estudo das práticas discursivas da antropologia e da história, os essencialismos tradicionalmente filiados à ideia geral de África.

Na sequência, com o trabalho intitulado *O Altermundialismo no campo das lutas contra-hegemônicas: a tensão em torno do projeto político social*, Santiane Arias (Unicamp) traz para o debate as múltiplas facetas do movimento político autermundialista, analisando, a partir do estudo do Fórum Social Mundial (FSM), as tensões que cingem a elaboração de seu projeto de transformação social.

Finalmente, encerrando o presente dossiê, o artigo *Italianidade como diferença: identidade étnica, colonialidade e imaginário eurocêntrico*, de autoria de Carlos Eduardo Bao (UFSC), investiga a relação entre a conservação da identidade italiana na cidade de Toledo (Paraná) e a reprodução de um imaginário etnocêntrico europeu, cujos sinais ele vai apreender nos discursos e representações dos descendentes da italianidade paranaense.

De uma forma ou de outra, cada qual a sua maneira, acreditamos que esses artigos logram abordar os enfrentamentos acima delineados bem como alguns de seus diferentes impactos sobre as ciências sociais contemporâneas. Esperamos, com isso, incentivar ainda mais reflexões dessa natureza.

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, P. *Science of Science and reflexivity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

- CHAKRABARTY, D. *The idea of provincializing Europe*. Postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- EISENSTADT, S. “Multiple modernities”. *Daedalus*, 129 (1): 1-29, 2000.
- MERTON, R. “A ciência e a estrutura social democrática”. In *Ensaio de sociologia da ciência*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia/editora 34, 2013.
- MIGNOLO, W. *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- POPPER, K. *Lógica das ciências sociais*. Brasília: Editora da UnB/Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1978.
- SESHADRI-CROOKS, K. “At the margins of Postcolonial Studies: Part 1”. In AFZAL-KHAN, F. and SESHADRI-CROOKS, K. (eds.) *The Preoccupation of Postcolonial Studies*. Durham & London: Duke University Press, pp. 3-23, 2000.
- SCHMIDT, V. “Múltiplas modernidades ou variedades da modernidade?” *Revista de Sociologia e Política*, n. 28: 147-160, 2007.
- SCHMIDT, V. “Conceptualizing Global Modernity: A tentative sketch”. *Working Papers Series*, n. 191. Department of Sociology, National University of Singapore, 2012.
- SOUSA SANTOS, B. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. In SOUSA SANTOS, B. e MENESES, M. O. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.