

# HISTÓRIAS LOCAIS / PROJETOS GLOBAIS




Colonialidade, saberes subalternos  
e pensamento liminar

Walter D. Mignolo



Ao focalizar a subalternização de saberes desqualificados pelos processos de colonização, este livro preenche uma lacuna que já se fazia notar entre os trabalhos indispensáveis ao acompanhamento dos estudos culturais e pós-coloniais, em seus desdobramentos recentes. As afinidades entre o autor, pesquisador argentino residente nos EUA, e outros teóricos da América Latina são uma razão a mais para recomendar o texto ao leitor brasileiro.

# S U M Á R I O

	PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS	9
	INTRODUÇÃO A GNOSE E O IMAGINÁRIO DO SISTEMA MUNDIAL COLONIAL/MODERNO	23
	<i>À PROCURA DE UMA OUTRA LÓGICA</i>	
CAPÍTULO I	PENSAMENTO LIMINAR E DIFERENÇA COLONIAL	79
	<i>SOU O QUE PENSO</i> <i>A GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO E AS DIFERENÇAS COLONIAIS SISTÊMICAS</i>	
CAPÍTULO II	A RAZÃO PÓS-OCIDENTAL A CRISE DO OCIDENTALISMO E A EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO LIMINAR	133
CAPÍTULO III	COMPREENSÃO HUMANA E INTERESSES LOCAIS O OCIDENTALISMO E O ARGUMENTO (LATINO-)AMERICANO	181
CAPÍTULO IV	OS ESTUDOS SUBALTERNOS SÃO PÓS-MODERNOS OU PÓS-COLONIAIS? AS POLÍTICAS E SENSIBILIDADES DOS LUGARES GEOISTÓRICOS	239
	<i>SUBALTERNIDADE E DIFERENÇA COLONIAL</i> <i>LÍNGUAS, LITERATURAS E SABERES</i>	
CAPÍTULO V	"UMA OUTRA LÍNGUA" MAPAS DA LINGÜÍSTICA, GEOGRAFIAS LITERÁRIAS, PAISAGENS CULTURAIS	297

CAPÍTULO VI	BILINGUAJANDO O AMOR PENSANDO ENTRE LÍNGUAS	340
CAPÍTULO VII	GLOBALIZAÇÃO, "MUNDIALIZACIÓN" PROCESSOS CIVILIZADORES E A RECOLOCAÇÃO DE LÍNGUAS E SABERES	376
	POSFÁCIO UMA OUTRA LÍNGUA, UM OUTRO PENSAMENTO, UMA OUTRA LÓGICA	421
	BIBLIOGRAFIA	455
	ÍNDICE REMISSIVO	497

## PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS

Meu ponto de partida são os influentes e controvertidos estudos de Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1989) e meu ponto de chegada, a diferença colonial, não contemplada no projeto de Wallerstein. Um corolário e consequência disso constituem o segundo tópico, a emergência das Américas e sua localização e transformação na ordem mundial colonial/moderna, de 1500 até o fim do século 20. O mundo moderno vem sendo descrito e teorizado de dentro do sistema, enquanto a variedade das experiências históricas e coloniais lhe vem sendo simplesmente anexada e contemplada a partir do interior do sistema. Apesar dessa limitação, o conceito de sistema mundial moderno leva vantagem sobre a cronologia que adotei em *The Darker Side of the Renaissance* (Mignolo, 1995a: 2) acompanhando a periodização do início do período moderno, até o moderno e o moderno tardio. E a vantagem é a dimensão espacial encaixada no sistema mundial moderno, mas que falta à concepção linear da moderna história ocidental. A dimensão espacial do sistema permite a reflexão a partir de suas margens externas, onde a diferença colonial era e continua sendo exaurida. Até o meio do século 20 a diferença colonial respeitava a distinção clássica entre centros e periferias. Na segunda metade do século 20, a emergência do colonialismo global, gerenciado pelas corporações transnacionais, apagou a distinção que era válida para as formas iniciais de colonialismo e a colonialidade do poder. No passado a diferença colonial situava-se lá fora, distante do centro. Hoje emerge em toda parte, nas periferias dos centros e nos centros da periferia.

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. Se a cosmologia ocidental é um ponto de referência historicamente inevitável, as múltiplas confrontações de dois tipos de histórias locais desafiam dicotomias. A cosmologia cristã e a dos índios norte-americanos; a cristã e a ameríndia; a cristã e a islâmica; a cristã e a confuciana, entre outras, apenas encenam dicotomias quando consideradas uma a uma, não quando comparadas dentro dos limites geoistóricos do sistema colonial/moderno.

A diferença colonial no/do mundo colonial/moderno é também o lugar onde se articulou o “ocidentalismo”, como imaginário dominante do mundo colonial/moderno. Posteriormente o Orientalismo e, mais recentemente, os estudos de área, são aspectos complementares desse imaginário sobrepujante. O fim da Guerra Fria e, conseqüentemente, a falência dos estudos de área correspondem ao momento no qual uma nova forma de colonialismo, um colonialismo global, continua reproduzindo a diferença colonial em escala mundial, embora sem localizar-se em um determinado estado-nação. O colonialismo global revela a diferença colonial em escala mundial quando o “ocidentalismo” se defronta com o Oriente como precisamente sua própria condição de possibilidade — da mesma forma que, paradoxalmente, nos séculos 18 e 19, o Ocidentalismo foi a condição da possibilidade do Orientalismo.

O pensamento liminar (ou a “gnose liminar” como logo explicarei) é uma conseqüência lógica da diferença colonial. Poderia ser rastreado até o momento inicial do colonialismo espanhol nos Andes e na Mesoamérica. Nos Andes, existe um notável exemplo de pensamento liminar, a narrativa crítica, em imagens, agora clássica, *Nueva crónica y buen gobierno*, do ameríndio Guaman Poma (Waman Puma) na virada do século 16 e início do 17 (Murra e Adorno, 1980). Conforme minha análise em *The Darker Side of the Renaissance* (1995a:

247-256; 303-311), visto da perspectiva subalterna, o lócus fraturado da enunciação define o pensamento liminar como uma reação à diferença colonial. “Nepantla”, palavra cunhada por um falante de Nahuatl na segunda metade do século 16, é outro exemplo do pensamento liminar. “Estar ou sentir-se entre”, como se poderia traduzir a palavra, pôde sair da boca de um ameríndio, não de um espanhol (cf. Mignolo, 1995b). A diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica. Assim, o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (isto é, ideologia, perspectiva). No século 16, o pensamento liminar permaneceu sob o controle dos discursos coloniais hegemônicos. É por isso que a narrativa de Waman Puma só foi publicada em 1936, ao passo que os discursos coloniais hegemônicos (mesmo quando críticos da hegemonia espanhola, como Bartolomé de las Casas) foram publicados, traduzidos e amplamente divulgados, aproveitando a emergência da imprensa. Ao fim do século 20 o pensamento liminar já não pode ser controlado. Oferece novos horizontes críticos em face das limitações às críticas internas às cosmologias hegemônicas (tais como marxismo, desconstrucionismo pós-moderno, ou análise de sistemas mundiais).

A decisão de situar meu argumento dentro do modelo do mundo colonial/moderno e não de acordo com a cronologia linear que vai do moderno precoce ao moderno e ao moderno tardio prende-se à necessidade de ultrapassar a linearidade no mapeamento geoistórico da modernidade ocidental. A densidade geoistórica do sistema mundial colonial/moderno, suas fronteiras internas (conflitos entre impérios) e externas (conflitos entre cosmologias) não podem ser apreendidas e teorizadas de uma perspectiva inerente à própria modernidade (como ocorre com a análise do sistema mundial, a desconstrução e as diferentes perspectivas pós-modernas). Por outro lado, a atual produção intelectual que se autodenomina teoria crítica ou estudos “pós-coloniais” inicia-se no século 18, descartando um momento crucial e formador da modernidade/colonialidade, que foi o século 16.

A principal pesquisa para este livro foram conversas — conversas de vários tipos, com estudantes dentro e fora da

sala de aula, com colegas e estudantes na América Latina e nos Estados Unidos, estudantes da graduação, colegas e estudantes da pós-graduação dentro e fora da Universidade de Duke, e com todo tipo de pessoas estranhas à academia, desde motoristas de táxi até médicos, de empregadas domésticas na Bolívia até executivos de pequenas indústrias, todos os que têm algo a dizer sobre suas experiências com histórias locais e sua percepção de projetos globais. Não foram “entrevistas”, apenas conversas, conversas informais. Embora inicialmente não planejasse que essa pesquisa resultasse num livro, eu pretendia, sim, escrever artigos sobre uma série de questões que, como explico na Introdução, vieram à tona por volta de 1992. Tomei a decisão de adotar as conversas como método de pesquisa no primeiro semestre de 1994. Eu havia terminado o manuscrito de *The Darker Side of the Renaissance* no verão de 1993 e não estava disposto a iniciar outro longo e complexo projeto de pesquisa, nem tinha uma idéia clara do que queria fazer em seguida. Ademais, fui nomeado chefe do Departamento de Estudos Românicos, e, como todos sabemos, o trabalho administrativo não inspira projetos de pesquisa.

Resolvi então que nos próximos três ou quatro anos iria dedicar-me a conversar e escrever sobre questões ligadas à colonialidade e à globalização, partindo do século 16, primeiro período da globalização, até os séculos 19 e 20. Quando falo de conversas, não me refiro a declarações que possam ser gravadas, transcritas e usadas como documentos. Geralmente as conversas mais significativas foram comentários ocasionais, feitos de passagem, sobre um acontecimento, um livro, uma idéia, uma pessoa. São documentos que não podem ser transcritos, conhecimento que vem e vai, mas permanece na mente e altera um determinado argumento. Essas conversas me permitiram executar duas tarefas paralelas: diálogos com intelectuais da América Latina, especialmente nos Andes e no México; e a integração de docência e pesquisa, pois o que se lerá neste livro foi inicialmente apresentado e discutido em seminários de pós-graduação na Universidade de Duke e na América Latina. O livro segue o trajeto dessas conversas, e sou agradecido principalmente às pessoas que, com sua sabedoria, guiaram meu pensamento, embora não possa citar o que disseram, de que talvez elas nem se lembrem. Um sussurro anônimo constitui os “dados” deste livro, além, evidentemente,

da bibliografia citada no fim. Mas trata-se também de um diálogo indireto com Immanuel Wallerstein e Samuel Huntington. No caso do primeiro, trabalho com seus conceitos de sistema mundial moderno (1974) e com sua geopolítica e geocultura (1991a). No segundo, Samuel Huntington (1996), com seus conceitos de civilização, choque de civilização (para o qual o pensamento liminar é uma saída) e, sobretudo, de “civilização latino-americana”. Contesto a ambos, com base na história espacial do mundo colonial/moderno e das relações entre a América Latina e os Estados Unidos depois de 1848. Em resumo, minha conversa com os dois autores diverge da perspectiva das humanidades em diálogo com as ciências sociais. Indiretamente, este livro foi escrito com a convicção de que as humanidades perderam terreno depois da Segunda Guerra Mundial e não reagiram diante da crescente influência das ciências sociais e naturais. Os “Estudos Culturais” preencheram o hiato de forma dispersa, como nos estudos étnicos ou de gênero. O “*affair Sokal*”, que apareceu em *Social Text*, foi possível precisamente em razão da falta de uma forte filosofia que congregasse as humanidades no “confronto” com as ciências naturais e as ciências sociais (“duras”). Se a *razão* alicerçava a universidade kantiana, a humboldtiana baseava-se na *cultura*, e a universidade neoliberal na *excelência* e no *conhecimento especializado*, há que se contemplar uma universidade futura (ou pós-histórica; Readings, 1996: 119-134) na qual as humanidades se rearticulem em função de uma *crítica do conhecimento e das práticas culturais*. É dessa perspectiva, da perspectiva das humanidades, que me engajo no diálogo indireto com as ciências sociais através de Wallerstein e Huntington. Mas faço-o também da perspectiva do pensamento latino-americano, através de Anibal Quijano, Enrique Dussel, Silvia Rivera Cusicanqui, Salazar Bondy, Rodolfo Kusch e Nelly Richard, entre outros. O diálogo também resulta das contribuições de latino-americanos/as nos Estados Unidos, como as de Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón, Frances Aparicio, José Saldívar, David Montejano, Rosaura Sánchez, José Limón e Gustavo Pérez-Firmat, entre outros. Finalmente, entro nesse diálogo com uma dupla perspectiva: da estrutura do conhecimento (humanidades e ciências sociais) e das sensibilidades de determinados locais geostóricos na formação e transformação do mundo colonial/moderno.



Minha primeira experiência nesse sentido foi um seminário de duas semanas que coordenei no Instituto de Pesquisas Sociais na Universidade de Puebla, México, no verão de 1994. O tema foi “a razão pós-colonial”, embrião do que é agora o Capítulo II. Fui convidado por Raúl Dorra, Luisa Moreno, e Marisa Filinich, que dirigiam uma oficina dentro do Instituto de Pesquisas Sociais. Meus primeiros agradecimentos dirigem-se, pois, a eles e a Alonso Vélez Pliego, diretor do Instituto. Enrique Dussel proferiu uma das palestras do seminário sobre a colonização e o sistema mundial, uma das primeiras versões de um artigo recentemente publicado com o título “Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity” (Dussel, 1998a). Não apenas temos mantido contato desde esse encontro como também minhas próprias reflexões — como o leitor logo observará — foram muito influenciadas pelas de Dussel, no que diz respeito à articulação de modernidade, colonialidade e do sistema mundial.

O texto iniciador das mediações que resultaram neste livro foi “The Postcolonial Reason: Colonial Legacies and Postcolonial Theories”, inicialmente redigido para o congresso sobre Globalização e Culturas, organizado por Fred Jameson, Masao Miyhosi, et al., realizado na Universidade de Duke em novembro de 1994. Reescrito em espanhol, o artigo foi publicado no Brasil (Mignolo, 1996a), na Alemanha (Mignolo, 1997c), e na Venezuela (Mignolo, 1998). Menciono essas reimpressões por se relacionarem com a subalternização do conhecimento. Se a publicação for em inglês, há menos necessidade de reimpressão por causa da circulação mais ampla. Quando se publica em espanhol, as publicações geralmente não ultrapassam o circuito local. Reescrito em inglês mais uma vez, o texto passou a ser “The Post-Occidental Reason” e é agora o Capítulo II deste livro.

O seminário em Puebla foi o primeiro de uma longa série de palestras e seminários que fiz na América Latina (Argentina, Brasil, Bolívia, Colômbia). A lista de pessoas a quem devo agradecimentos é demasiado extensa. Limito-me a agradecer primeiro aos participantes de todos aqueles seminários, estudantes da pós-graduação e colegas. Em segundo lugar, gostaria de agradecer pessoalmente aos que me convidaram e com quem mantive conversas mais longas e continuadas. Na Argentina, Enrique Tandeter e Noé Jitrik, da Universidade Nacional de

Buenos Aires; Laura e Mónica Scarano e Lisa Bradford, da Universidade de Mar del Plata; Mirta Antonelli, da Universidade de Córdoba; e David Lagmanovich e Carmen Pirilli, da Universidade de Tucumán. Na Bolívia, tenho uma grande dívida para com Javier Sanjinés, por me ter apresentado a muitos grandes pensadores bolivianos para os quais a colonialidade, longe de ser algo confinado ao passado, continua viva e vigorosa nos Andes hoje. Também na Bolívia, Guillermo Mariacca e Ricardo Kaliman convidaram-me para as primeiras Jornadas de Literatura Latino-Americana (em 1993) e para proferir uma conferência na Faculdade de Humanidades da Universidade de San Andrés. Essa visita a La Paz na verdade orientou grande parte deste livro. Na Colômbia Carlos Rincón e Hugo Niño facultaram-me experiências pessoais e conversas com colegas e estudantes da pós-graduação em Bogotá e Cartagena de Indias. No Brasil devo a Jorge Schwartz e Ligia Chiapini o convite para, por duas vezes, participar de oficinas e conferências no centro Angel Rama e no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo; a Ana Lúcia Gazzola, a organização de um “tour” pelo Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais e São Paulo, em maio de 1995; a Juan Carlos Olea e Rebecca Barriga, o convite para dirigir um seminário em El Colegio de México, em maio de 1997.

De todos esses seminários com colegas e estudantes de pós-graduação aprendi, antes de tudo, a avaliar histórias locais dentro de projetos globais: a pesar histórias locais e interesses na América Latina e nos Estados Unidos — a prosseguir refletindo sobre meu próprio lugar como latino-americano (hispanico) e como especialista em estudos latino-americanos nos Estados Unidos (Mignolo, 1991); a avaliar até que ponto o fim da Guerra Fria estava influenciando sobre os “Estudos Latino-Americanos”, um projeto acadêmico entranhado em projetos globais (isto é, estudos de área); a avaliar como “pensamentos latino-americanos” (um empreendimento filosófico voltado sobretudo para-a definição e recolocação de uma identidade que, paralelamente à construção nacional latino-americana, estava sendo alocada pelos novos impérios coloniais) também estavam mudando, com o fim da Guerra Fria. Conseqüentemente aprendi também que as disciplinas das “ciências humanas” já não podem permanecer como árbitro intelectual de projetos globais desvinculados das histórias locais. Aprendi,

finalmente, que a globalização estava criando condições para a construção de saberes que se desviam da força latente dos saberes que tinham sido eliminados nas histórias locais; o quanto tal construção, enfrentando a inevitável difusão da epistemologia moderna e ocidental, teve, para obter êxito, de atuar nas margens, pois a fronteira divisória e a afirmação de “autenticidade” contribuiriam para a supressão do saber nas fronteiras internas e externas do sistema mundial moderno.

O que essa experiência também me ensinou foi uma suspeita, sobretudo no Cone Austral e na Colômbia, sobre a colonialidade e a pós-colonialidade. A suspeita ligava-se geralmente à confiança em conceitos e teorias de pensadores europeus. O fato de que a independência da maioria dos países latino-americanos foi conquistada no início do século 19 significava que o foco da discussão passava a ser a modernidade, e não a colonialidade; a pós-modernidade e não a pós-colonialidade. Esforcei-me, neste livro, por compreender por que as coisas são como são e por distinguir o “período colonial” (expressão referente sobretudo à colonização espanhola e portuguesa) da “colonialidade do poder” que hoje continua viva e saudável sob a nova forma da “colonialidade global”. Também adquiri a suspeita, em diversos lugares, de que os estudos culturais e a pós-colonialidade eram modas imperiais que estavam sendo importadas para a América Latina. O que me chamou a atenção, entretanto, foram os entusiásticos partidários e mediadores do pensamento da Europa Ocidental, Derrida, Lacan, Foucault, da Escola de Frankfurt, de Raymond Williams. Isso pareceu-me um exemplo muito sugestivo para a compreensão da colonialidade do poder e do conhecimento na América Latina, onde a Europa ainda mantém sua posição epistemológica hegemônica, ao passo que os Estados Unidos, especialmente depois de 1898, transformaram-se no “outro imperial”. Tive também outra surpresa no Brasil. Em contraste com minha experiência em países latino-americanos, encontrei uma tendência crítica, mas também mais generosa, para receber e avaliar teorias “estrangeiras”, sejam da Europa ou dos Estados Unidos. Talvez a figura dominante de Milton Santos tenha tido algo a ver com o tipo de conversas em que me envolvi. Não foi por acaso que, na Bahia, depois de uma de minhas conferências, chamaram minha atenção para o nome desse arquiteto, ambientalista e

teórico da globalização. Suas opiniões, bem como as de outros participantes em conferências e livros organizados por ele, influíram sobre os Capítulos III e VII.

Na Universidade de Duke, as principais conversas que se mostraram decisivas para a construção deste livro ocorreram em seminários de pós-graduação e graduação, e em duas oficinas internacionais e interdisciplinares, “Globalização e Cultura” (novembro de 1994) e “Recolocação de Línguas e Culturas” (maio de 1997). A primeira oficina, organizada por Fredric Jameson e Masao Miyoshi, com a colaboração de Ariel Dorfman, Alberto Moreiras e minha, muito influenciou sobre a concepção geral do livro. O Capítulo VII é a versão de um paper que li naquela conferência. E uma versão inicial, mimeografada, do Capítulo II apareceu no “Workshop Reader”. A segunda oficina, organizada por mim com a participação de um grande comitê dirigente composto por colegas e estudantes da graduação e pós-graduação, foi igualmente importante para tudo que tenho a dizer neste livro, sobre língua, transnacionalismo e globalização (Capítulos V, VI e VII). Os colegas e estudantes da pós-graduação e da graduação, com quem discuti os problemas relacionados com os temas da conferência, são Mirian Cooke, Leo Ching, Eric Zakim, Mohadev Apte, Catherine Ewin, Teresa Vilarós, Lynn James, Helmi Balig, Alejandra Vidal, Gregory P. Meyjes, Jean Jonassaint, Chris Chia, Ifeoma Nwankwo, Meredith Parker, Benjamin B. Au e Roberto González. O Capítulo V é uma versão ampliada de um artigo que escrevi antes, que foi a plataforma da segunda oficina.

Entre o segundo semestre de 1994 e o primeiro semestre de 1997 ocorreram duas experiências docentes paralelas. Primeiramente, Bruce Lawrence, que dirigiu “Globalização e Mudanças Culturais”, uma das unidades de *Focus* (programa interdisciplinar destinado aos estudantes de primeiro ano no semestre inicial na Universidade de Duke) transferiu a direção para mim. Dirigi o programa, lecionando nele, de 1994 a 1997. Como cada unidade de *Focus* compõe-se de quatro seminários — e, portanto, de quatro professores, um assistente, estudante da pós-graduação, e um estudante da pós-graduação encarregado da disciplina Composição em Inglês — e como o programa se constitui de um constante fluxo de conversas interativas entre os estudantes e os assistentes, tirei enorme proveito dessa experiência. Não apenas porque adquirir mais

“conhecimento” mas sobretudo porque discutir problemas da globalização com os estudantes recém-saídos do curso secundário foi um bom aprendizado. Meus agradecimentos, portanto, aos colegas e estudantes da pós-graduação que participaram dessa experiência: Bruce Lawrence, Marcy Little, Miriam Cooke, Bai Gao, Orin Starn, Michael Hardt, Sybille Fischer, Silvia Tendeciary, Freya Schiwy e Pramod Mishra.

Em 1994, Miriam Cooke e eu organizamos um seminário de três anos sobre o legado colonial e a teorização pós-colonial. Miriam encarregou-se principalmente da África do Norte e do Oriente Médio e eu da América Latina, incluindo o Caribe e a questão latino/a nos Estados Unidos. Além dessa configuração geoistórica, resolvemos concentrar o primeiro seminário na língua, o segundo no espaço, e o terceiro na memória. Infelizmente, Miriam entrou em licença sabática e eu tive de conduzir sozinho o segundo seminário, sobre o espaço. Contudo, a experiência de conceber mentalmente o seminário e de dividir as aulas em dois deles, não apenas ensinou-me muito sobre áreas do mundo sobre as quais pouco sabia, mas também estabeleceu um diálogo frutífero cujas conseqüências são evidentes em todo o livro. Agradeço novamente a Miriam Cooke por organizar uma oficina sobre Estudos Mediterrâneos, na Tunísia. O convite que me fez para participar da oficina deu-me, durante três dias, a oportunidade de ouvir as apresentações de intelectuais tunisianos e de conversar com eles fora da sala de conferências.

Findo o seminário de três anos, dividi com Irene Silverblatt, no segundo semestre de 1997 e no primeiro de 1998, a coordenação de um seminário de graduação e um de pós-graduação sobre modernidade, colonialidade e a América Latina. Além de todas as atrações desses seminários, para os quais os estudantes contribuíram amplamente, a experiência mais marcante para mim foi a diferença de tratamento do mesmo tópico na pós-graduação e na graduação (principalmente do terceiro e quarto anos), pois o seminário versou exatamente sobre o mesmo tema mas em níveis diferentes. Ademais, ambos os seminários integravam o programa sobre estudos culturais latino-americanos.

Finalmente, no primeiro semestre de 1998, Enrique Dussel e eu dividimos a orientação de um seminário sobre formas

alternativas de racionalidade. Esse seminário, mais as longas conversas antes das aulas e em ambientes diferentes, foi realmente uma experiência crucial para a formulação do “pensamento liminar” neste livro, bem como para confirmar minhas dúvidas e divergências anteriores, com a enorme contribuição intelectual de Dussel para diversas das questões discutidas neste livro. Esse seminário foi decisivo para as mudanças que introduzi no Capítulo III, anteriormente publicado como artigo (Mignolo, 1995c). Elizabeth Mudimbe-Boyi (que infelizmente deixou Duke no outono de 1994) e depois Jean Jonassaint aproximaram *la Francophonie* da universidade e de meus próprios interesses. A aproximação feita por Jonassaint foi literal, pois, nos últimos três anos, trouxe a Duke líderes da intelligentsia francófona e caribenha.

Em todos esses anos, a participação ativa dos estudantes da pós-graduação foi na verdade tão proveitosa como o diálogo com meus próprios colegas. Não é possível mencionar os nomes de todos os estudantes que participaram dos quatro seminários, mas gostaria de lhes agradecer coletivamente. Gostaria de mencionar, entretanto, os nomes dos estudantes cujas dissertações se relacionaram intimamente com os problemas discutidos neste livro e que influenciaram minhas próprias perspectivas. Cronologicamente, Juan Poblete mostrou-me um novo panorama sobre a política do Chile relativa à língua e à literatura no século 19. Com Verónica Feliú aprendi a avaliar melhor as dificuldades de escrever “daqui” “sobre pessoas” de lá, especialmente porque Verónica, que *participou* da ação política de mulheres chilenas no fim dos anos 80, escreveu uma dissertação *a respeito* do assunto em meados dos anos 90. José Muñoz, que já estava terminando o curso de pós-graduação quando cheguei a Duke, trouxe-me uma nova perspectiva sobre as políticas de identidade, com suas reflexões sobre desidentificação étnica e sexual. Ifeoma Nwankwo trouxe sua perspectiva de jamaicana nos Estados Unidos e ensinou-me a refletir sobre as diferenças entre os afro-caribenhos e afro-americanos. Chris Chia mostrou-me a importância de Gloria Anzaldúa para um estudante chinês de pós-graduação chegando a Duke no início dos anos 90, e mostrou-me como escrever sobre a história cultural norte-americana da perspectiva de “alguém de fora”. Com Zilkia Janer aprendi a pensar mais detalhadamente sobre o colonialismo nacional

em Porto Rico, e com Lucía Suárez a imaginar conexões interlingüísticas entre escritoras caribenhas usando inglês, francês e espanhol. Com Pramod Mishra mantive longas conversas sobre suas opiniões a respeito da cultura e da literatura sulistas nos Estados Unidos, misturadas com seus contos autobiográficos sobre o Nepal e a Índia. Muito devo a Shireen Lewis por escrever uma dissertação sobre “Negritude”, “Antillanité” e “Créolité”, desdobrando um panorama de quase um século de produção intelectual afro e afro-caribenha, de modo que devo agradecer pelas conversas que tivemos no decorrer do processo. Fernando Gómez fez-me refletir sobre a diferença entre escrever “utopias” na Europa e sobre o “planejamento” de utopias por frades franciscanos do Novo Mundo. Finalmente, sou grato a Marc Brudzinski e Doris Garroway por organizar uma esplêndida conferência sobre a pós-colonialidade e o Caribe. O desenrolar dessa conferência demonstrou que o Caribe, longe de ser uma ilha repetitiva, é uma complexa configuração histórica de colonialismos rivais na estrutura cambiante do sistema mundial colonial/moderno.

Fora da Universidade de Duke duas experiências de diálogo foram importantes para configurar a parte final do livro. Uma diz respeito às discussões dentro do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos do qual me tornei membro em fevereiro de 1994. O Capítulo IV é uma ilustração direta de minha dívida para com o grupo. Devo a segunda experiência a Kelvin Santiago e Agustín Lao, que gentilmente me convidaram para participar do grupo de trabalho sobre a colonialidade do poder. No ano passado, houve discussões e conversas com membros do grupo, as quais influenciaram significativamente a versão final do manuscrito. Quanto a indivíduos fora de Duke, continuo a agradecer, pelo que escrevem e pelo que dizem, a Norma Alarcón, Frances Aparicio, Fernando Coronil e José Saldívar. Agradeço a Roberto Fernández Retamar, em primeiro lugar por sua generosidade intelectual; por ser o único intelectual hispano-americano que conheço que considera a Revolução Haitiana um acontecimento crucial para a formação da modernidade/colonialidade caribenha e latino-americana; também por possibilitar o prosseguimento de nossas conversas em Cuba em janeiro de 1998; e por possibilitar conversas com outros intelectuais cubanos. Meu contato pessoal com Michel-Rolph Trouillot

veio tarde, em março de 1998, embora seu trabalho sobre a Revolução Cubana já fizesse parte de minhas próprias reflexões. Entre aquele ano e as correções finais do manuscrito tive, contudo, três oportunidades de falar com ele e de ouvi-lo. Nessas conversas, percebi afinidades entre o seu projeto e o meu, das quais antes não tomara consciência apenas pela leitura de sua obra, especialmente de seu último livro, *Silencing the Past* (1995). Lembrei-me constantemente delas enquanto fazia as correções finais. Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez também entraram no domínio de conversações nos dois últimos anos, mas ambos contribuíram com sua formação filosófica para uma discussão que ocorreu principalmente — com exceção de Enrique Dussel — entre críticos literários e culturais, antropólogos, historiadores (incluindo historiadores de religiões) e sociólogos. Ramón Grosfoguel ensinou-me a considerar a teoria da dependência no contexto do sistema mundial e a repensar Porto Rico no horizonte colonial da modernidade.

Uma última consideração, não menos importante, é sobre o muito que devo a colegas e amigos de Duke que ainda não mencionei: Ariel Dorfman, por muitas razões, mas sobretudo por escrever *Heading South, Looking North* (1998) e por me contar, antes de terminá-las, histórias sobre sua experiência bilíngüe. Agradeço também a Gustavo Pérez-Firmat por escrever *Next Year in Cuba* (1995) e por expressar constantemente suas dúvidas a respeito do que escrevo. Nos Capítulos V e VI trato, num estilo argumentativo, de problemas que Dorfman e Pérez-Firmat projetaram em poderosas e sedutoras narrativas. Discussões no Grupo de Trabalho Marxista, conduzidas por Fred Jameson e Michael Hardt, também foram decisivas para a compreensão e a elaboração do problema do marxismo nas Américas e das compatibilidades e incompatibilidades entre o marxismo do Sul e o do Norte. Neste livro, desenvolvi o assunto através das reflexões de José Aricó sobre o marxismo e a América Latina.

Sou também grato a Gabriela Nouzeilles e Alberto Moreiras por nossas longas e repetidas conversas que, entre outras coisas, redundaram no projeto de publicação da revista *Nepantla: Views from South*, que breve virá à luz; a Tereza Vilarós por trazer a Duke uma Espanha multilíngüe e multinacional; a Cathy Davidson por iniciar o diálogo entre “Estudos (Norte-) Americanos” e “Estudos Latino-Americanos”; a Karla Holloway



e Rick Powell por abrir uma nova perspectiva para problemas afro-americanos neste país; a Rick particularmente pelo esforço de apontar as conexões entre a arte negra norte-americana e a latino-americana; e a Andrea Giunta, dentro do mesmo espírito, por me mostrar os elos entre ideologias de desenvolvimento e a teoria da dependência, por um lado, e, por outro, entre produção artística, museus e exposições internacionais financiadas por instituições privadas na América Latina depois dos anos 60. Desejo também agradecer a Leo Ching, que me orientou a respeito de algumas leituras básicas sobre o colonialismo e a tomada de contato do Japão com o sistema mundial colonial/moderno; a John Richards, por me deixar partilhar suas obsessões, tratadas em grupos de leitura e de trabalho sobre o atual significado e as possibilidades de uma história mundial e/ou universal; a Sucheta Mazundar, que colocou a China em contato com as Américas para mim; a Erik Zakim, que participou de um dos seminários que coordenei com Miriam Cooke e relacionou, tanto no seminário como em suas obras publicadas, a questão judaica com a (pós-) colonial; a Jean Sullivan-Beals, pelo apoio e por ajudar a compor o primeiro rascunho do manuscrito; a Avital Rosenberg, pela paciência de montar a versão final.

Pramod Mishra reapareceu na última fase do livro, lendo a versão final do manuscrito e contribuindo com sua habilidade de escritor, suas experiências coloniais no Nepal, e sua competência como professor de redação em inglês. Valentin Mudimbe e Nick Dirks tiveram a gentileza de me convencer de que o manuscrito era promissor quando viram sua primeira versão. Finalmente meus agradecimentos a Mary Murrell, da Editora da Universidade de Princeton, por seu entusiasmo e profissionalismo.

A GNOSE E O IMAGINÁRIO DO SISTEMA  
MUNDIAL COLONIAL/MODERNO

## I

No século 16, missionários espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e civilização dos povos tomando como critério o fato de dominarem ou não a escrita alfabética. Esse foi um primeiro momento para a configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário atlântico, que irá constituir o imaginário do mundo colonial/moderno. A *tradução* apresentava-se como o instrumento especial para estabelecer a diferença colonial no século 16 e atualizá-la nos séculos 18 e 19. O *pensamento liminar*, como veremos, busca compensar a diferença colonial que a tradução colonial (sempre unidirecional, como a globalização em nossos dias) tentava naturalizar como parte da ordem universal. No século 16, a diferença colonial articulava-se espacialmente. Ao se aproximar o fim do século 18 e o início do 19, o critério de avaliação já não era a escrita, mas a história. “Os povos sem história” situavam-se em um tempo “anterior” ao “presente”. Os povos “com história” sabiam escrever a dos povos que não a tinham. No início do século 20, Max Weber transformou o discurso dos missionários sobre essa lacuna em celebração da conquista, pelo Ocidente, do verdadeiro saber como valor universal. Ao escrever este livro, tive sempre em mente esse quadro geral, enquanto articulava o conceito de saberes subalternos e de pensamento liminar como réplica a Weber em fins do século 20. Weber nunca mencionou o colonialismo, não atentava para a diferença colonial e não refletiu sobre o fato de que

oferecia uma imagem tão lisonjeira no auge da expansão colonial europeia e da acumulação de capital na história do sistema mundial colonial/moderno. Gostaria de lembrar ao leitor as frases iniciais da introdução a *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* de Weber, ([1904] 1992), que inspiraram as reflexões que resultaram no livro agora nas mãos do leitor:

Sendo produto da moderna civilização europeia, o estudioso de qualquer problema da história universal não pode deixar de indagar a que conjunto de circunstâncias deve atribuir-se o fato de que na civilização ocidental, e nela apenas, surgiram fenômenos culturais que (como nos apraz pensar) traçam uma linha de desenvolvimento dotada de valor e significação *universal*.

Somente no Ocidente existe uma ciência num grau de desenvolvimento que hoje reconhecemos como válido. Resumindo, conhecimento e observações de grande sofisticação já existiram em outras partes do mundo, sobretudo na Índia, China, Babilônia, Egito. Mas na Babilônia e em outros lugares faltava à astronomia — o que torna seu desenvolvimento tanto mais espantoso — a base matemática que, pela primeira vez, lhe forneceram os gregos. A geometria indiana carecia de prova racional... Às ciências naturais indianas faltava o método experimental (Weber, [1904] 1992: 13).

Weber estava cego para a diferença colonial e para a subalternização do conhecimento nela embutida. É difícil imaginar, no fim do século 20, um livro ou pensamento matricial que continuasse a tradição dos missionários espanhóis no século 16, filósofos franceses e alemães, posteriores ao Iluminismo, e cientistas sociais europeus no início do século 20. O sociólogo e cientista social Samuel Huntington reconheceu que os povos de “outras” civilizações e com “outras” formas de conhecimento reivindicam uma *gnosologia* que foram ensinados a desprezar (esse é o tema especial do Capítulo VII). Weber despertou em mim uma reflexão sobre a colonialidade e a epistemologia, embora, inicialmente, não fosse minha intenção escrever um livro sobre esse tema. Em retrospecto, a semente do livro foi na verdade plantada por um debate publicado pela *Latin American Research Review* em 1993, a respeito do discurso colonial da pós-colonialidade e da América Latina, provocado por um ensaio crítico da historiadora Patricia Seed (Seed, 1991). Concluí minha réplica ao

artigo com um longo parágrafo que gostaria de reproduzir aqui, agora como paralelo temático à afirmativa de Weber:

Quando Edward Kamau Brathwaite, poeta de Barbados, relata sua busca de um ritmo adequado para sua vivência no Caribe, destaca o momento em que, ao desviar-se de um seixo no oceano, descobriu um ritmo que não conseguiria encontrar lendo John Milton. Brathwaite enfatiza também um segundo e subsequente momento quando percebeu os paralelos entre o desviar-se do seixo e o ritmo do calipso, ritmo que não poderia encontrar ouvindo Beethoven.<sup>1</sup> Se Brathwaite encontrou uma voz e uma forma de conhecimento na interseção dos modelos clássicos estudados em uma escola colonial com sua vivência no Caribe e sua consciência da história dos povos africanos, sua poesia é menos um discurso de resistência do que um discurso reivindicando sua centralidade. Reivindicações semelhantes podem ser encontradas indiretamente nos escritos da romancista e ensaísta jamaicana Michelle Cliff, segundo a qual um dos resultados do discurso colonial britânico nas Índias Ocidentais é “a crença absoluta na hegemonia do inglês padrão e na forma de expressão a que se destina. Do contrário o que se escreve não é literatura; é folclore e nunca pode ser arte... O ideal anglicano — Milton, Wordsworth, Keats — nos foi exibido com a certeza de que éramos incapazes, e sempre o seríamos, de compor uma obra de correção semelhante... Nada de *reggae* por aqui” (Cliff, 1985). Enquanto Thiong'o, Lamming e Brathwaite simultaneamente constroem e teorizam centros alternativos de enunciação no que foram consideradas as margens dos impérios coloniais, nos Estados Unidos, latino-americanos e negros americanos estão demonstrando que, ou as margens também estão no centro ou (como quer Thiong'o) conhecimento e normas estéticas não são universalmente estabelecidas por um sujeito transcendental, mas são estabelecidas por sujeitos históricos do mundo inteiro em diversos centros culturais. A escritora *chicana* Gloria Anzaldúa, por exemplo, articulou uma poderosa estética e uma hemenêutica política alternativa ao colocar-se na encruzilhada de três tradições (hispano-americana, nahuatl e anglo-americana) e ao criar um lócus de enunciação onde se misturam diferentes tipos de conhecimento e expressões individuais e coletivas (Anzaldúa, 1987)... Minha preocupação é enfatizar a idéia de que “o discurso colonial e pós-colonial” não é apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para a extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidade

---

<sup>1</sup> Refiro-me aqui a Brathwaite (1992). Seu posicionamento geral a respeito de práticas poéticas em situações coloniais foi articulado em Brathwaite (1983, 1984).

de se construírem novos *loci* de enunciação e para a reflexão de que o “conhecimento e compreensão” acadêmicos devem ser complementados pelo “aprender com” aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais, de Rigoberta Menchú a Angel Rama. Do contrário, corremos o risco de estimular a macaqueação, a exportação de teorias, o colonialismo (cultural) interno, em vez de promover novas formas de crítica cultural de emancipação intelectual e política — de transformar os estudos coloniais e pós-coloniais em um campo de estudo em vez de um *lôcus* de enunciação liminar e crítico. O “ponto de vista nativo” também inclui os intelectuais. Na divisão de trabalho científico depois da Segunda Guerra Mundial, tão bem descrita por Carl Pletsch (1981), o Terceiro Mundo produz não apenas “culturas” a serem estudadas por antropólogos e etno-historiadores, mas também intelectuais que geram teorias e refletem sobre sua própria história e cultura (Mignolo, 1993a: 129-131).

Não é diferente a situação de pesquisadores em ciências naturais na África ou na América Latina, pois as realizações intelectuais exigem condições materiais, e condições materiais satisfatórias relacionam-se com a colonialidade do poder. “Pensar a partir de” foi uma expressão e uma idéia que continuam a obcecar-me, que discuti em seminários e tentei desenvolver em alguns de meus artigos publicados depois daquela data (cf. por exemplo, Mignolo, 1994; 1996a). “Pensamento liminar” foi a segunda expressão que começou a adquirir vida própria. Embora “liminar” seja uma expressão excessivamente usada (por exemplo, escrita liminar, cultura liminar, questões liminares), nenhuma das discussões que li e que usavam a palavra tratava de conhecimento e compreensão, epistemologia e hermenêutica, esses dois lados das fronteiras intelectuais da modernidade europeia. Minha própria idéia de “pensamento liminar”, que modeliei conforme a experiência chicana, também deve muito à idéia da “gnose africana”, da forma apresentada por Valentin Mudimbe em seu estudo sobre a invenção da África (Mudimbe, 1988). O pensamento liminar, como aqui o concebo, é inimaginável sem a compreensão da diferença colonial. Além do mais, o reconhecimento da diferença colonial, contemplada de perspectivas subalternas, exige de fato o pensamento liminar.

Mas poderia ser boa idéia acrescentar alguns elementos para explicar o que tenho em mente e qual o tema deste livro. Comparem minha citação inicial de Weber com a seguinte citação de Tu Wei-ming, ([1985] 1993):

Historicamente, a emergência do individualismo como força motivadora na sociedade ocidental pode ter sido entrelaçada com tradições políticas, econômicas, éticas e religiosas altamente particularizadas. Parece razoável que se possa enclossar uma percepção do eu como base para a igualdade e a liberdade, sem aceitar a idéia de Locke a respeito da propriedade privada, de Adam Smith e Hobbes sobre o interesse privado, a idéia de John Stuart Mill a respeito da privacidade, a idéia de Kierkegaard sobre a solidão, ou a idéia de liberdade na obra inicial de Sartre ([1985] 1993: 78).

Ora, a contribuição de Tu Wei-ming não é apenas mais uma na mesma linha do *Tao of Physics* (1975) de Fritjof Capra. *Tao of Physics* foi e ainda é um argumento importante para mostrar que as diferenças entre a “física moderna” e o “misticismo oriental” são mais históricas e “superficiais” do que ontológicas. Ultrapassando a ambos, encontramos uma capacidade humana para a articulação lógica e para o pensamento sofisticado, ausente da diferença colonial implícita no próprio ato de nomeá-los. A expressão “física moderna” conservou no livro de Capra o peso hegemônico das ciências ocidentais, ao passo que “misticismo oriental” reteve as conotações de exotismo construídas durante vários séculos de ocidentalismo. Tu Wei-ming define-se como praticante do confucionismo, ao passo que Capra acredita na universalidade (não histórica) do conceito ocidental de razão. A contribuição de Tu Wei-ming consiste precisamente em restabelecer o equilíbrio entre potencialidades epistemológicas iguais, que vêm sendo subordinadas umas às outras pela colonialidade do poder, e a articulação da diferença epistêmica colonial.

As duas últimas orações da introdução de Tu Wei-ming a seu clássico *Confucian Thought* ([1985] 1993) revelam de forma elegante os limites epistemológicos do pensamento ocidental e seu potencial epistemológico, como conhecimento sustentável e não como relíquia do passado a ser “estudada” e “fixada” na perspectiva das disciplinas ocidentais. Como conhecimento sustentável, o potencial epistemológico do legado confuciano reside na possibilidade de apontar os limites da epistemologia moderna, não só em sua disciplinaridade mas também em sua condição de estudos de área. Já não existe, assim, a possibilidade de contemplar a “tradução” ou “informação” de “outras culturas”, o que subentendia que as “outras culturas” não são elas

próprias científicas mas, em vez disso, podem ser conhecidas através das abordagens científicas da epistemologia ocidental. Na passagem anterior, Tu Wei-ming sugere claramente que um estágio pós-ocidental está sendo elaborado e que tal estágio constitui um ponto sem volta, rasurando a diferença epistêmica colonial e incorporando a perspectiva daquilo que vem sendo considerado uma forma subalterna de conhecimento. Por outro lado, na perspectiva de intelectuais chineses esquerdistas, poder-se-ia criticar Tu Wei-ming por apoiar o uso do confucionismo na China visando combater a ideologia do capitalismo ocidental com uma ideologia de capitalismo oriental. Ou poderia ser criticado também por usar a própria lógica de Weber para criticar a ética protestante na perspectiva da ética confuciana (Wang, 1997: 64-78). Ambos os casos, entretanto, introduzem um novo jogador na partida, embora não o jogador ideal para todos os técnicos envolvidos. Poderíamos imaginar roteiros semelhantes no futuro, nos quais as religiões subalternas ocuparão o lugar esvaziado pelo colapso histórico do socialismo. Também poderíamos imaginar que elas poderiam ser usadas para justificar a expansão capitalista além do Ocidente e para combater o cristianismo e a ética protestante sobre os quais o capitalismo ocidental alicerçou seu imaginário e sua força ideológica. Essa possibilidade não impede o confucionismo e outras formas de conhecimento subalterno de serem praticados com diversos objetivos. Uma vez que as “autenticidades” já não estão em causa, restam as marcas deixadas pela diferença colonial e a colonialidade do poder, articulando tanto a luta por novas formas de dominação (por exemplo, confucionismo e capitalismo) quanto as lutas por novas formas de libertação. Enfatizo “libertação” porque estou argumentando aqui na perspectiva das fronteiras externas do sistema mundial colonial/moderno. E todos nós sabemos que “emancipação” é o termo usado para o mesmo propósito dentro das fronteiras internas do sistema mundial colonial/moderno.

De qualquer forma, o ponto para o qual gostaria de chamar a atenção pode ser sublinhado pela elegante e sucinta formulação de Tu Wei-ming ao fim da introdução a *Confucian Thought*:

Os nove ensaios, escritos com diferentes propósitos durante um período de tempo bastante longo, são, segundo as amáveis palavras de Robert C. Neville, “tentativas de difusão e interpretação, o próprio autoconhecimento de Confúcio”. *Contudo, tais*

*tentativas, longe de transmitir e interpretar a concepção confuciana da essência do eu, sugerem estratégias para explorar os ricos recursos da tradição confuciana de modo que possam ser utilizados na difícil tarefa de interpretar a essência confuciana do eu como transformação criativa* ([1985] 1993: 16).

Se o confucionismo oferece a possibilidade de dessubalternizar saberes e expandir o horizonte do conhecimento humano além da academia e além da concepção ocidental de conhecimento e racionalidade, a mesma possibilidade abre-se também para formas de conhecimento mais duramente atingidas pela tempestade colonial, incluindo o conhecimento de ameríndios e de índios norte-americanos. Desde os anos 70, Vine Deloria Jr. vem insistindo, como intelectual e ativista, nas fissuras (ou diferença colonial) entre o conhecimento do índio norte-americano e a estrutura de poder em mãos dos anglo-americanos. Deloria vem sendo criticado por essencializar a diferença, apresentando-a em termos dicotômicos. Não tenho tempo aqui para refutar uma forma de crítica oriunda de uma posição esquerdista, que vê a diferença colonial como uma ressurreição da sombra do essencialismo (para não mencionar a direita, cuja cegueira é ainda maior). Evidentemente, a América não é uma luta bi-lateral entre anglo-americanos e índios norte-americanos. A força da ideologia nacional na academia e, conseqüentemente, a ausência de trabalhos comparatísticos (que coloquem os índios norte-americanos no contexto dos ameríndios da América Latina, dos aborígenes na Nova Zelândia e Austrália, mas também em comparação com o Islã e o hinduísmo) escondem o fato de que o que realmente importa é a diferença colonial. Como argumenta Deloria (1978), “o choque de cosmovisões” vem sendo um fato dos últimos quinhentos anos, e o choque ocorreu no século 16 como ocorre até hoje. Contudo, nenhuma das cosmovisões em choque permaneceu inalterada e não ocorreram apenas entre anglo-americanos e índios norte-americanos. Muitos têm sido os choques de cosmovisões em épocas diversas no planeta. Precisamente aí é que residem a densidade geostórica do sistema mundial colonial/moderno e as contradições diacrônicas de suas fronteiras, tanto internas (conflitos entre impérios dentro da mesma cosmovisão), quanto externas (choques de cosmovisões).

No Capítulo VII volto a este tópico por um caminho diferente: o futuro de uma civilização planetária diversa, para



além da universalização tanto do neoliberalismo ocidental como do neomarxismo ocidental. Contudo, preciso agora declarar que minhas referências a Tu Wei-ming e Deloria não foram feitas com a intenção de propor que o confucionismo ou as religiões dos índios norte-americanos necessariamente constituem alternativas para o protestantismo. Muito pelo contrário, foram feitas para sugerir que a ética protestante não era necessariamente uma alternativa nem para o confucionismo nem para as religiões dos índios norte-americanos (Deloria, 1999; Churchill, 1997), e, sobretudo, para ressaltar um dos principais argumentos deste livro. Se os estados-nações já não são concebidos em sua homogeneidade, se a produção de bens já não está ligada a um país (haja vista, por exemplo, os vários lugares envolvidos na indústria de automóveis), então já não devemos também conceber como homogêneas a ética protestante ou a de Confúcio ou as religiões de índios norte-americanos. Portanto, as relações entre fé e conhecimento, distinção que devemos à concepção moderna e secular de epistemologia, precisam ser repensadas. Essa é a principal razão que me levou a comparar Tu Wei-ming e Deloria com Weber. Embora, se eu tivesse de escolher, escolheria a segunda possibilidade. A boa nova é que temos outras escolhas, até a possibilidade de preferir pensar nas e a partir das margens, de adotarmos o pensamento liminar como uma futura ruptura epistemológica. Tu Wei-ming e Deloria não estão interpretando, traduzindo de uma perspectiva ocidental hegemônica, ou transmitindo saber na perspectiva dos estudos de área. Suas reflexões analíticas e críticas (mais do que “estudos religiosos”) engajam-se num poderoso exercício de pensamento liminar sob a perspectiva da subalternidade epistemológica. Alternativas para a epistemologia moderna dificilmente nascerão apenas da epistemologia (ocidental) *moderna*.

## II

Permitam-me explicar minha concepção de pensamento liminar introduzindo “gnose” como um termo que evitaria o confronto — na epistemologia ocidental, entre epistemologia e hermenêutica, entre as ciências nomotéticas e ideográficas. A gnose permite falar de um “conhecimento” além das culturas

acadêmicas. *Gnose* e *gnosilogia* não são hoje em dia palavras familiares dentro das culturas acadêmicas. Familiares são palavras como epistemologia e hermenêutica, que são as bases das “duas culturas”, as ciências e as humanidades. Na verdade, hermenêutica e epistemologia são mais familiares porque vêm sendo articuladas dentro da cultura acadêmica desde o Iluminismo. A partir daí, a hermenêutica foi remodelada em termos mais seculares que bíblicos e a epistemologia também foi remodelada e deslocada de seu sentido filosófico original (referente ao conhecimento verdadeiro, *episteme*, em contraste com opinião, *doxa*, e situada como reflexão a respeito do conhecimento científico). Coube à hermenêutica o domínio do sentido e da compreensão humana e à epistemologia, o do conhecimento e da verdade. Assim, as duas culturas discutidas por Snow (1959) nasceram como uma reconversão do campo do conhecimento na segunda fase da modernidade, localizada no Norte da Europa e desenvolvida nas três principais línguas do conhecimento a partir de então (inglês, francês, alemão). Esse arcabouço é crucial para minha discussão no decorrer de todo este livro. A gnose pertencia a esse campo semântico, embora tenha desaparecido da configuração ocidental do saber, depois que uma certa idéia de racionalidade começou a ser formada e diferenciada de formas de conhecimento consideradas duvidosas. A gnose foi na verdade apropriada pelos gnósticos (Jonas, 1958), um movimento religioso e remissório hostil ao cristianismo, de onde decorre a recepção negativa dada ao “gnosticismo” no moderno mundo colonial (da Renascença até o pós-Guerra Fria). Contudo, essa não é a genealogia que me interessa.

Embora a história seja mais complexa, o sumário que se segue visa mapear meu uso da gnose e da gnosilogia. Os verbos *gignosko* (saber, reconhecer) e *epistamai* (saber, ter conhecimento de) sugerem uma conceitualização diferente do conhecimento e do conhecer. A diferença, na obra de Platão, entre *doxa* e *episteme* é bem conhecida, a primeira indicando um tipo de conhecimento guiado pelo bom senso e a última um conhecimento de segundo grau, um conhecimento sistemático, orientado por regras lógicas explícitas. A gnose parece ter surgido da necessidade de indicar um tipo secreto de conhecimento. Os filólogos gregos, entretanto, recomendam que não se estabeleça uma distinção rígida entre gnose e *episteme* e sim que se examinem seus usos específicos em cada autor.

Ora, o *Oxford Companion of Philosophy* associa a gnosiologia à palavra grega significando “conhecimento” e, portanto, não estabelece um contraste claro com episteme. Mas neste ponto introduz-se uma distinção importante e moderna de acordo com a qual a gnosiologia diz respeito a um tipo de conhecimento não acessível à experiência dos sentidos — conhecimento atingido através da contemplação mística ou por puro raciocínio lógico e matemático. O interessante é que o *Oxford Companion of Philosophy* trai seu próprio posicionamento ao esclarecer que gnosiologia é um termo arcaico, suplantado pela epistemologia (no sentido moderno, pós-cartesiano de razão e conhecimento) e pela metafísica, uma forma de conceitualização do conhecimento que se associou (em Heidegger e Gadamer, por exemplo) ao sentido e à hermenêutica. Assim, o termo gnosiologia, no início do mundo colonial moderno, passou a designar o conhecimento em geral, ao passo que epistemologia ficou restrita à filosofia analítica e à filosofia das ciências (Rorty, 1982). No mundo alemão *Erkenntnistheorie*, em francês *théorie de la connaissance*, e em espanhol *teoría del conocimiento* tornaram-se expressões equivalentes a gnosiologia. Em espanhol, Ferrater Mora, ([1944] 1969), por exemplo, faz uma distinção entre “teoría del conocimiento” e “epistemología”, pelo fato de que a última diz respeito ao conhecimento científico, enquanto a primeira refere-se ao conhecimento em geral.

É interessante notar que Valentin Y. Mudimbe empregou gnose no subtítulo de seu livro *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (1988). O livro originou-se de um pedido para que escrevesse uma introdução à filosofia africana. Como, na verdade, escrever uma história dessas, sem destorcer o próprio conceito de filosofia? Mudimbe expressa seu mal-estar ao ter de apresentar uma visão panorâmica da filosofia como um tipo de prática disciplinada imposta pelo colonialismo e, ao mesmo tempo, lidar com outras formas indisciplinadas de conhecimento, reduzidas a conhecimento subalterno pelas práticas coloniais disciplinadas de investigação, rotuladas como filosofia e relacionadas com a epistemologia. O “sistema africano tradicional de pensamento” opunha-se à “filosofia” da mesma forma que o sistema moderno ao tradicional: em outras palavras, a filosofia tornou-se um instrumento para a subalternização de formas

de conhecimento fora de suas fronteiras disciplinadas. Mudimbe introduziu a palavra *gnose* para captar uma ampla gama de formas de conhecimento que a “filosofia” e a “epistemologia” haviam descartado. A apreensão da complexidade do conhecimento sobre a África, por aqueles que lá viviam há séculos e pelos que lá foram para ocidentalizá-la, exigia uma conceitualização da produção do saber que ultrapassasse as duas *gnoses* e fosse capaz de, simultaneamente, enfatizar a relevância crucial do “sistema africano tradicional de pensamento”. Mudimbe observou que, etimologicamente, *gnose* liga-se a *gnosko*, que no grego antigo significa “saber”. Mas, mais especificamente (Mudimbe observa), significa “procurar saber, indagar, método de conhecimento, investigação e, mesmo, conhecimento de alguém. A palavra é freqüentemente usada num sentido mais especializado, o do conhecimento superior e esotérico.” (Mudimbe, 1988: ix). Mudimbe tem o cuidado de especificar que *gnose* não equivale nem a *doxa* nem a *episteme*. *Episteme*, Mudimbe esclarece, significa tanto ciência quanto configuração intelectual sobre o conhecimento sistemático, ao passo que *doxa* é o tipo de conhecimento de que a própria conceitualização de *episteme* necessita como seu exterior: a *episteme* não é apenas a conceitualização do conhecimento sistemático, mas é também a condição de possibilidade da *doxa*; não é o seu antônimo.

Utilizando a configuração anterior do campo do conhecimento na memória ocidental, usarei a palavra *gnosologia* para indicar o discurso sobre a *gnose* e tomarei *gnose* no sentido de conhecimento em geral, incluindo *doxa* e *episteme*. A *gnose* liminar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido das margens externas do sistema mundial colonial/moderno; *gnosologia* marginal, enquanto discurso sobre o saber colonial, concebe-se na intercessão conflituosa de conhecimento produzido na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) e do conhecimento produzido na perspectiva das modernidades coloniais na Ásia, África, nas Américas e no Caribe. A *gnosologia* liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas,

bem como as etapas subseqüentes de independência ou descolonização). Exemplifico o conceito de margem interna com o deslocamento da Espanha de sua posição hegemônica pela Inglaterra no século 17, ou com a entrada dos Estados Unidos e o gradativo deslocamento da Inglaterra de sua posição hegemônica imperial, no concerto das nações imperiais em 1898. Margens externas são, por exemplo, as fronteiras com a Espanha e o mundo islâmico, bem como com os incas ou astecas no século 16, ou as que existiram entre os britânicos e os indianos no século 19, ou as lembranças da escravidão no concerto das histórias imperiais. Finalmente, a gnosiologia liminar poderia ser contrastada com a gnosiologia ou epistemologia territorial, a filosofia do conhecimento, como a conhecemos hoje (de Descartes, a Kant, a Husserl e todas as suas ramificações na filosofia analítica das línguas e na filosofia da ciência). Enquanto a epistemologia é uma conceitualização e reflexão sobre o conhecimento articulado em harmonia com a coesão das línguas nacionais e a formação do estado-nação (ver Capítulo VI), a gnose liminar constrói-se *em diálogo com* a epistemologia *a partir de* saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais.

“Gnosticismo”, disse Hans Jonas (1958: 32), foi o nome de numerosas doutrinas “dentro e à volta do cristianismo durante seu crítico século inicial”. A ênfase era no *conhecimento* (*gnosis*), tendo a salvação como objetivo final. Quanto ao tipo de conhecimento indicado pela gnose, Jonas observa que o termo em si é uma denominação formal que não especifica nem aquilo que se quer conhecer nem o aspecto subjetivo de possuir conhecimento. A diferença em relação ao contexto gnóstico pode ser situada no conceito de razão.

Quanto ao *objeto* do conhecimento, as associações mais familiares do termo para o leitor de formação clássica indicam objetos *racionais* e conseqüentemente a razão natural como órgão para a aquisição e a posse do saber. No contexto gnóstico, entretanto, “conhecimento” tem um sentido enfaticamente religioso ou sobrenatural e refere-se a objetos que hoje associaríamos mais à fé do que à razão. ... Gnose indicava primordialmente o conhecimento de Deus e do que dissemos sobre a radical transcendência da divindade; segue-se que “conhecimento de Deus” é o conhecimento de algo naturalmente incognoscível e portanto em si mesmo não uma condição natural. ...

Por outro lado associa-se intimamente com uma experiência de revelação, de tal forma que o recebimento da verdade, tanto através do conhecimento sacro ou secreto quanto através da iluminação interior, substitui o argumento e a teoria racional. ... por outro lado, preocupando-se com os segredos da salvação, o "conhecimento" não é apenas informação teórica sobre certas coisas mas tem ele próprio, como modificação da condição humana, a função de trazer a salvação. O "conhecimento" gnóstico tem, pois, um objetivo eminentemente prático (Jonas, 1958: 34).

Já não estamos obviamente no início da era cristã e salvação não é um termo adequado para definir o caráter prático do conhecimento, o mesmo se podendo dizer de sua pretensão à verdade. Mas precisamos abrir o espaço que a epistemologia roubou à gnosiologia e tomar como seu objetivo não Deus, mas as incertezas das margens. Nossos objetivos não são a salvação, mas a descolonização e a transformação da rigidez de *fronteiras* epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema mundial colonial/moderno.

Entretanto, como estou me concentrando em formas de conhecimento produzidas pelo colonialismo moderno na interseção com as modernidades coloniais, gnose/gnosiologia liminar e pensamento liminar serão usados, de forma intercambiável, para caracterizar uma *gnosiologia* poderosa e emergente, que, na perspectiva do subalterno, está absorvendo e deslocando formas hegemônicas de conhecimento. Não se trata de uma nova forma de sincretismo ou hibridismo, mas de um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial. Como "subalternização do conhecimento" pretendo, ao longo deste livro, reconhecer e expandir um antigo conceito do "antropólogo" brasileiro (como ele próprio se denominava, em vez de antropólogo) Darcy Ribeiro. A palavra "antropólogo" constituía, na verdade, um marcador da subalternização do conhecimento: um antropólogo do Terceiro Mundo (Darcy Ribeiro escrevia em fins dos anos 60 e no meio da Guerra Fria e da consolidação dos estudos de área) não é o mesmo que um antropólogo do Primeiro Mundo, pois o primeiro está no local do objeto, não na do sujeito do estudo. É precisamente no interior dessa tensão que a observação de Darcy Ribeiro adquire sua

densidade, uma tensão entre a situação descrita e o local do sujeito no interior da situação que está descrevendo.

Do mesmo modo que a Europa levou várias técnicas e invenções aos povos presos em sua rede de dominação... ela também os familiarizou com seu equipamento de conceitos, preconceitos e idiossincrasias, referentes simultaneamente à própria Europa e aos povos coloniais.

Os colonizados, privados de sua riqueza e do fruto de seu trabalho sob a dominação colonial, sofreram, ademais, a degradação de assumir como sua a imagem que era um simples reflexo da cosmovisão européia, que considerava os povos coloniais racialmente inferiores porque eram negros, ameríndios ou "mestizos". Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades como uma infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna pelo simples fato de que a sua era inferior à da população européia (Ribeiro, 1968: 63).

Que as modernidades coloniais, ou "modernidades subalternas" como Coronil (1997) prefere rotulá-las, num período que se expande de fins do século 15 até a etapa inicial da globalização, construíram um arcabouço e uma concepção do conhecimento baseado na distinção entre a epistemologia e a hermenêutica e, ao fazê-lo, subalternizaram outros tipos de conhecimento, é a principal tese deste livro. Esse longo processo de subalternização do conhecimento está sendo radicalmente transformado por novas formas dos conhecimentos para as quais o que foi subalternizado e considerado interessante apenas como objeto de estudo passa a ser articulado como novos *loci* de enunciação. Essa é a segunda tese deste livro. A primeira é explorada por meio de uma crítica cultural de configurações históricas; a segunda, pelo exame da emergência de novos *loci* de enunciação, descritos como "gnose liminar", argumentando-se que a "gnose liminar" é a razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes, subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão moderna.

Conforme as defino, as "diferenças coloniais" significam, em todo o meu argumento (talvez eu devesse dizer "a diferença

colonial”), a classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticada pela colonialidade do poder, uma energia e um maquinário que transformam diferenças em valores. Se o racismo é a matriz que permeia todos os domínios do imaginário do sistema mundial colonial/moderno, “ocidentalismo” é a metáfora sobranceira, construída e reconstruída pelas muitas mãos pelas quais passaram a história do capitalismo (Arrighi, 1994) e as ideologias em transformação, motivadas pelos conflitos imperiais. A emergência de novas áreas de colonização teve de ser articulada dentro da conflituosa memória do sistema (por exemplo, a colonização do Norte da África pela França quatrocentos anos depois que os espanhóis expulsaram os mouros da Península Ibérica).

Em minha própria história intelectual, poder-se-ia encontrar uma primeira formulação da gnose/gnosiologia liminar na noção de “semiose colonial” e “hermenêutica pluritópica”, que introduzi há vários anos (Mignolo, 1991) e que se tornaram dois conceitos-chave para o argumento e a análise de meu livro anterior sobre o colonialismo no período inicial (Mignolo, 1995a). O conceito de semiose colonial (que alguns leitores julgaram ser apenas mais um exemplo de jargão, embora os mesmos leitores não julgassem extravagantes “história colonial” e “economia colonial”) foi necessário para explicar um conjunto de complexos fenômenos sociais e históricos e para evitar a noção de “transculturização”. Embora não veja nada de errado nessa noção, tentei evitar um dos sentidos (na verdade o mais comum) atribuídos à palavra: a transculturização quando associada a uma mistura biológica/cultural de pessoas. Quando Ortiz sugeriu o termo, descreveu da seguinte forma o sentido atribuído à aculturação por Malinowski:

A palavra aculturação é usada para descrever o processo de transição de uma para outra cultura, e suas múltiplas repercussões sociais. Mas transculturização é um termo mais adequado. Escolhi a palavra transculturização para expressar os fenômenos altamente variados que se manifestam em Cuba como resultado de uma transmutação cultural extremamente complexa lá ocorrida, e sem o conhecimento da qual é impossível compreender a evolução da gente cubana, tanto no aspecto econômico quanto no aspecto institucional, legal, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual ou outro (Ortiz, [1940] 1995: 98).



Ortiz concebia toda a história de Cuba como um longo processo de transculturação. E resumiu essa idéia na seguinte frase: “Toda a gama de cultura percorrida pela Europa em mais de quatro milênios transcorreu em Cuba em menos de quatro séculos.” (Ortiz, [1940] 1995: 99). Ortiz estava interessado em definir um traço nacional da história cubana. Eu me interessei muito mais em refletir criticamente sobre a colonialidade e em pensar a partir da vivência dela do que em identificar traços distintivos nacionais (ou subcontinentais, isto é, “latino-americanos”). Essa é a principal razão pela qual prefiro o termo semiose colonial a transculturação, que, segundo a primeira definição de Ortiz, conserva as sombras de “mestizaje”. Em vez disso, a semiose colonial enfatizava os conflitos gerados pela colonialidade no nível das interações sócio-semióticas, isto é, no terreno dos signos. No século 16, o conflito dos sistemas escriturais relacionados com a religião, a educação e a conversão foi um aspecto fundamental da colonialidade (Gruzinsky, 1988; Mignolo, 1995a). A semiose colonial procurou, embora talvez não com total êxito, banir a noção de “cultura”. Por quê? Porque essa é precisamente uma palavra-chave dos discursos coloniais que classificavam o planeta, especialmente depois da segunda onda de expansão colonial, de acordo com a etnicidade (pele, cor, lugar geográfico) e um sistema de signos (língua, alimentação, vestuário, religião etc.). Do século 18 até aproximadamente 1950, a palavra cultura tornou-se algo entre “natureza” e “civilização”. Ultimamente, a cultura tornou-se a outra extremidade, ou o outro lado, dos interesses financeiros e do capital.

Enquanto definia a transculturação, sobretudo em termos do contato entre os povos, Ortiz sugeriu também que o fumo e o açúcar, além de seu interesse para a história da economia e para as peculiaridades históricas de Cuba, oferecem, ademais, certos exemplos curiosos e originais de grande interesse atual para as ciências sociológicas contemporâneas (Ortiz, [1940] 1995: 5). Esse tipo de transculturação aproxima-se mais de minha própria noção de semiose colonial. Vamos investigar por quê. Na segunda parte do livro, depois de explorar detalhadamente as características do fumo em comparação com o açúcar, Ortiz explora os aspectos históricos de ambos e observa:

O fumo chegou ao mundo cristão junto com as revoluções da Renascença e da Reforma, quando a Idade Média desmoronava e se iniciava a época moderna, com seu racionalismo. Dir-se-ia que a razão, entorpecida e privada de alimento pela teologia, para reviver e libertar-se precisava da ajuda de algum estimulante inofensivo que não a embriagasse de entusiasmo e depois a entorpecesse com ilusões e bestialidade, como fazem as velhas bebidas alcoólicas que levam à embriaguez. Com esse fim, para ajudar a razão enferma, o fumo veio da América. E com ele o chocolate. E da Abissínia e da Arábia, aproximadamente na mesma época, veio o café. E o chá surgiu do Extremo Oriente.

O aparecimento coincidente desses quatro produtos exóticos no Velho Mundo, todos eles estimulantes dos sentidos bem como do espírito, não carece de interesse. É como se eles tivessem sido enviados dos quatro cantos da terra pelo demônio para revivificar a Europa quando “chegou a hora”, quando o continente estava pronto para salvar da extinção a espiritualidade da razão e devolver aos sentidos o que lhes era devido (Ortiz, [1940] 1995: 206).

Não estou interessado em discutir aqui a validade histórica da afirmação de Ortiz, mas em analisar a transculturação a partir do reino dos signos, e não da miscigenação dos povos, e em deslocá-la para a compreensão do pensamento liminar e da diferença colonial. Quando o sangue humano interfere na definição de transculturação é difícil evitar a tentação de compreender a miscigenação e as misturas biológicas. O que conta não é o sangue ou a cor da pele, mas as *descrições* das misturas sangüíneas e da cor da pele criadas e praticadas dentro e pela colonialidade do poder. A mistura sangüínea e a cor da pele, que eu saiba, não trazem inscrito um código genético que se traduza em código cultural. Em vez disso, são as descrições feitas por aqueles organismos vivos capazes de descrever a si próprios e a seu ambiente (Mignolo, 1995a: 1-28) que estabelecem uma organização e uma hierarquia para a mistura sangüínea e cor da pele. Nesse sentido, a noção de transculturação não é tão relevante porque descreve uma determinada realidade, mas porque altera descrições anteriores feitas por organismos vivos que se autodescreviam (algumas vezes seguindo normas “disciplinares” para obter descrições “corretas”). A transculturação oferece uma visão diferente da interação entre os povos. É, em outras palavras, um princípio para produzir descrições que altera o ponto

fundamental segundo o qual foram feitas descrições semelhantes que chegaram a ser introduzidas no vocabulário das culturas acadêmicas. Em lugar disso, o encontro de produtos exóticos chegando à Europa dos quatro cantos do mundo para formar um novo cenário social e gnosiológico é uma boa imagem da transculturação sem “mestizaje”. O que falta na análise de Ortiz é a colonialidade, e falta porque, para Ortiz, a questão principal é a nacionalidade. Assim, a colonialidade situa a questão dentro mas também além da nação, no sentido em que os estados-nações estão firmemente estabelecidos no horizonte da colonialidade: ou o estado-nação torna-se um império (como a Espanha ou a Inglaterra) ou, ao viver levantes e rebeliões, torna-se autônomo enquanto caminha para a formação de uma nação (i. e. as Américas no fim do século 18 e início do 19).

Talvez parte da resistência à semiose colonial vinda de pessoas que aceitam facilmente uma história ou economia colonial deva-se ao fato de que a semiose colonial supõe uma hermenêutica pluritópica. E isso, certamente, não só complica a questão mas também introduz mais jargão obscuro. Algumas vezes, entretanto, o jargão é necessário, pois, sem ele, como seria possível mudar os termos e não apenas o conteúdo da conversa? Necessitei da combinação dessas duas noções para afastar-me do perigo contrário, sem cair em sua armadilha: o lugar-comum da economia ou história colonial começando da superfície do “visível”, e os riscos do que Michel-Rolph Trouillot (1995) denominou o “inconcebível” na Revolução Haitiana. Assim, o jargão nem sempre é desnecessário e, muitas vezes, palavras pouco familiares revelam o invisível. De qualquer forma, a hermenêutica pluritópica foi necessária para indicar que a semiose colonial “acontece” no entrelugar de conflitos de saberes e estruturas de poder. Meu entendimento da colonialidade do poder pressupõe a diferença colonial como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos.

### III

A colonialidade do poder é uma história que não começa na Grécia; ou, se preferirem, tem dois inícios, um na Grécia e outro nas memórias menos conhecidas de milhões de povos

do Caribe e da Costa Atlântica, assim como nas memórias ligeiramente mais conhecidas (embora não tanto quanto as dos legados gregos) dos povos dos Andes e da Mesoamérica. O momento prolongado do conflito entre povos, cujo cérebro e pele foram formados por diferentes memórias, sensibilidades e crenças entre 1492 e hoje, é a intercessão histórica crucial onde se pode situar e deslindar a colonialidade do poder nas Américas. Quijano identifica a colonialidade do poder com o capitalismo e sua consolidação na Europa dos séculos 15 a 18. A colonialidade do poder implica e se constitui, segundo Quijano (1997), por meio do seguinte:

1. A classificação e reclassificação da população do planeta — o conceito de “cultura” torna-se crucial para essa tarefa de classificar e reclassificar.

2. Uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (aparato de Estado, universidades, igreja etc.).

3. A definição de espaços adequados para esses objetivos.

4. Uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual canalizar a nova produção de conhecimento.

Isso é, em suma, o que para Quijano constitui a colonialidade do poder através do qual o planeta inteiro, incluindo sua divisão continental (África, América, Europa) se articula para a produção de conhecimento e seu aparato classificatório. O eurocentrismo torna-se, portanto, uma metáfora para descrever a colonialidade do poder, na perspectiva da subalternidade. Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais européias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada. A história universal contada por Hegel é *uma* história universal na qual a maioria dos *atores* não teve a oportunidade de ser também *narradores*. A semiose colonial visa identificar momentos precisos de tensão no conflito entre duas histórias e saberes locais, uma reagindo no sentido de avançar para um projeto global planejado para se impor, e outros visando às histórias e saberes locais forçados a se acomodar a essas novas realidades. Assim, a semiose colonial exige

uma hermenêutica pluritópica pois, no conflito, nas fendas e fissuras onde se origina o conflito, é inaceitável uma descrição unilateral. Mas não é só isso, porque, enquanto o primeiro problema era examinar os espaços intermediários, o segundo era como gerar conhecimento a partir desses espaços liminares, em vez de, por exemplo, do Espírito ou Ser. De outra maneira, a hermenêutica não teria sido pluritópica, mas monotópica (isto é, *uma* perspectiva de *um* sujeito cognoscitivo, situado numa terra-de-ninguém universal), descrevendo o conflito entre povos feito de saberes e memórias diferentes. Estou agora introduzindo a noção de “pensamento liminar” com a intenção de transcender a hermenêutica e a epistemologia, bem como a distinção correspondente entre aquele que conhece e aquele que é conhecido, na epistemologia da segunda modernidade. O problema não é descrever na “realidade” os dois lados da fronteira. O problema é fazê-lo a partir de sua exterioridade (no sentido de Levinas). O objetivo é apagar a distinção entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, entre um objeto “híbrido” (o limite como aquilo que é conhecido) e um “puro” sujeito disciplinar ou interdisciplinar (o conhecedor) não contaminado pelas questões liminares que descreve. Para mudar os termos do diálogo, é necessário ultrapassar, por um lado, a distinção entre sujeito e objeto, e, por outro, entre epistemologia e hermenêutica. O pensamento liminar visa ser o espaço no qual se elabore essa nova lógica. No Capítulo I, exploro o conceito de “um outro pensamento” desenvolvido por Abdelkebir Khatibi, como resposta a esse problema. No Capítulo VI, adotando a expressão de Alfred Arteaga, exploro a possibilidade de “uma outra língua”.

#### IV

Este livro nasceu de minha tomada de consciência de que a emergência do atual “pensamento liminar” era consequência do moderno sistema mundial, tal como descrito originalmente por Immanuel Wallerstein (1974), desenvolvido e posteriormente problematizado por Eric Wolf (1982), Janet L. Abu-Lughod (1989), Giovanni Arrighi (1994), para não mencionar os debates sobre a própria idéia de um “sistema mundial” desenvolvida nos

últimos vinte anos, cujo veículo visível vem sendo a revista *Review* (cf., por exemplo, *Review* 15, n. 4 [1992]), publicada pelo Centro Ferdinand Braudel em Binghamton). Comecei a tomar carona na análise do sistema moderno mundial e, ao fazê-lo, segui, por um lado, o exemplo de Edward Said, e, por outro, o Grupo de Estudos Subalternos da Ásia do Sul. Nos dois casos a manobra foi justificada com referência, em primeiro lugar, a Foucault e, em segundo, a Karl Marx e Antonio Gramsci. Os debates sobre o colonialismo situavam-se num domínio “universal” de discussão, promovendo-a do terreno mais local e descritivo que ocupara até os anos 80. Mas, se assim é, por que não estou tomando carona nos estudos subalternos da Ásia do Sul, ou no *Orientalism* de Said, ou mesmo na teoria crítica alemã ou no pós-estruturalismo francês, mais prestigiados nos estudos culturais e nos debates pós-coloniais do que a teoria do sistema mundial moderno? E por que o modelo ou metáfora do sistema mundial, que tem sido muito criticado e considerado com suspeita por muitos dentro das ciências sociais e passou quase despercebido dentro das humanidades?

Uma das respostas possíveis a essa pergunta é, ao mesmo tempo, minha justificativa para adotar esse paradigma: o modelo ou metáfora do sistema mundial moderno tem no século 16 a data crucial de sua constituição, ao passo que todas as outras possibilidades que acabei de mencionar (Said, Guha, teoria crítica, pós-estruturalismo) têm no século 18 e no Iluminismo a fronteira cronológica da modernidade. Como meus sentimentos, educação e pensamento têm como âncora as heranças coloniais dos impérios espanhol e português nas Américas, “começar” no século 18 seria excluir-me do jogo. Essa é também a resposta a Valentin Mudimbe, que me perguntou certa vez: “O que é que você tem contra o Iluminismo?” O Iluminismo surge em segundo lugar em minha própria experiência de histórias coloniais. A segunda fase da modernidade, o Iluminismo e a Revolução Industrial, foi secundária na história da América Latina. Entrou no século 19 como a exterioridade que precisava ser incorporada para construir a “república” depois de conquistada a independência da Espanha e de Portugal (cf. Capítulo III).

A gnose liminar ou pensamento liminar empreende neste livro um diálogo, por um lado, com o debate sobre o universal/particular e, por outro, com a noção de “insurreição dos

saberes subjugados" de Foucault. Ademais, a gnose/pensamento liminar pode servir como mediador entre as duas questões interrelacionadas que aqui estou introduzindo: saberes subjugados e o dilema universal/particular. O elo entre a noção de saberes subjugados de Foucault e de saberes subalternos de Darcy Ribeiro permite-me recolocar o dilema do universal/particular através da diferença colonial.

Em sua aula inaugural no Colégio de França ([1976] 1980) Foucault introduziu a expressão "insurreição dos saberes subjugados" para descrever uma transformação epistemológica que ele percebia como atuante nos cerca de quinze anos anteriores à sua aula. Dedicou uns dois parágrafos para especificar seu entendimento de saberes subjugados: "Para mim é duplo o significado de saberes subjugados. Por um lado, refiro-me aos conteúdos históricos soterrados e disfarçados numa sistematização funcionalista ou formal" (81). Com a expressão "conteúdo histórico" Foucault referia-se a algo enterrado "atrás" das disciplinas e da geração do conhecimento, que não era nem a semiologia da vida nem a sociologia da delinquência, mas a repressão da "emergência imediata dos conteúdos históricos".

Sua segunda abordagem dos saberes subjugados foi vazada nos seguintes termos:

Creio que se deveria compreender saberes subjugados como outra coisa, algo que de certa forma é totalmente diferente, isto é, todo um sistema de conhecimento que foi desqualificado como inadequado para suas tarefas ou insuficientemente elaborado: saberes nativos, situados bem abaixo na hierarquia, abaixo do nível exigido de cognição de cientificidade. Também creio que é através da reemergência desses valores rebaixados, (tais como os saberes desqualificados do paciente psiquiátrico, do doente, do feiticeiro — embora paralelos e marginais em relação à medicina — ou do delinquente etc.) que envolvem o que eu agora chamaria de saber popular [*le savoir des gens*] embora estejam longe de ser o conhecimento geral do bom senso, *mas, pelo contrário, um saber particular, local, regional, saber diferencial incapaz de unanimidade e que deve suas forças apenas à aspereza* com a qual é combatido por tudo à sua volta — que é através do reaparecimento desse saber, ou desses saberes locais populares, esses saberes desqualificados, que a crítica realiza a sua função (Foucault, [1976] 1980: 82, grifos nossos).

Foucault atentava naturalmente para a disparidade entre os tipos de saberes com que se confrontava, saber acadêmico e disciplinar, de um lado, e não acadêmico e popular, do outro. Tinha também consciência de que não estava procurando opor a “unidade abstrata da teoria” à “multiplicidade concreta dos fatos” (83). Foucault estava usando a distinção entre saberes disciplinares e saberes subjugados para questionar a própria fundação do saber acadêmico/disciplinar e especializado, sem o qual a própria noção de saber subjugado não teria feito sentido. Denominava *genealogia* a união de “saber erudito e memórias locais” e especificava que o que a *genealogia* realmente faz é “apoiar o direito à atenção dos saberes locais, descontínuos, desqualificados, ilegítimos, contra as pretensões de um corpo unitário de teoria que pretendia filtrar hierarquias e ordená-las em nome de um saber verdadeiro e uma idéia arbitrária do que constitui uma ciência e seus objetos” ([1972-1977] 1980: 83).

Minha intenção, nesta introdução, e em todo o livro, é transportar os saberes subjugados até os limites da diferença colonial onde os saberes subjugados se tornam subalternos na estrutura da colonialidade do poder. E concebo os saberes subjugados em pé de igualdade com o ocidentalismo como o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno: o ocidentalismo é a face visível do edifício do mundo moderno, ao passo que os saberes subalternos são seu lado sombrio, o lado colonial da modernidade. Essa mesma noção de saberes subalternos, articulada em fins dos anos 60 por Darcy Ribeiro, torna visível a diferença colonial entre os antropólogos do Primeiro Mundo “estudando” o Terceiro Mundo e os “antropólogos” do Terceiro Mundo refletindo sobre suas próprias condições geostóricas e coloniais. Permitam-me repetir, com ênfase particular, o parágrafo de Ribeiro citado anteriormente, na página 36:

Do mesmo modo que a Europa levou várias técnicas e invenções aos povos presos em sua rede de dominação... *ela também os familiarizou com seu equipamento de conceitos, preconceitos e idiosincrasias, referentes simultaneamente à própria Europa e aos povos coloniais.* Os colonizados, privados de sua riqueza e do fruto de seu trabalho sob a dominação colonial, sofreram, ademais, a degradação de assumir como sua a imagem que era um simples reflexo da cosmovisão européia, que considerava



os povos coloniais racialmente inferiores porque eram negros, ameríndios ou “mestizos”. Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades como *uma infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna* pelo simples fato de que a sua era inferior à da população européia (Ribeiro, 1968: 63).

Embora a introdução de “subalternidade” por Antonio Gramsci remetesse a uma estrutura de poder estabelecida em função de relações de classe nas sociedades ocidentais (industrializadas), as relações etnoraciais (como sugeriu) foram cruciais para o estabelecimento de relações de classe estruturadas em função do trabalho, da exploração dos ameríndios e do crescente tráfico de escravos originários da África subsaariana. Por outro lado, uma relação hierárquica e conseqüentemente uma subalternização do conhecimento efetivou-se em nível diferente, o nível da religião. O cristianismo mostrou-se intolerante com o judaísmo, com o Islã e também com a “idolatria” dos ameríndios, cuja extirpação tornou-se um alvo prioritário da Igreja nos séculos 16 e 17 (Duviols, 1971; MacCormack, 1991). Com a expulsão dos judeus e dos mouros e a “descoberta” da América, o cristianismo tornou-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonial/moderno e, conseqüentemente, a âncora do ocidentalismo e da colonialidade do poder que traçou as fronteiras externas da diferença colonial, reconvertidas e re-semantizadas nos fins do século 18 e início do 19 com a expansão da Grã-Bretanha e da França até a Ásia e a África. Projetos globais são o complemento do universalismo na criação do mundo colonial/moderno.

Pensar em uma história mundial ou na história universal é hoje uma tarefa impossível. Ou talvez sejam ambas possíveis, mas sem credibilidade. As histórias universais dos últimos quinhentos anos foram imbricadas em projetos globais. Hoje, as histórias locais estão assumindo o primeiro plano e, da mesma forma, revelando as histórias locais das quais emergem os projetos globais com seu ímpeto universal. Do projeto do *Orbis universalis christianum*, aos padrões de civilização na virada do século 20, até o projeto atual de globalização (mercado global), os projetos globais têm sido o projeto hegemônico para o gerenciamento do planeta. Esse projeto mudou várias vezes de mãos e de nomes, mas as vezes e os nomes não estão enterrados no passado. Pelo contrário, permanecem vivos no

presente, mesmo que a tendência mais visível seja transformar o planeta em um mercado global. Contudo, não é difícil enxergar que, atrás do mercado, como objetivo último de um projeto econômico que se tornou um fim em si mesmo, existem a missão cristã do colonialismo moderno inicial (Renascença), a missão civilizadora da modernidade secularizada e os projetos de desenvolvimento e modernização posteriores à Segunda Guerra Mundial. O neoliberalismo, com sua ênfase no mercado e no consumo, não é apenas uma questão econômica, mas uma nova forma de civilização. A atual impossibilidade ou falta de credibilidade de histórias universais ou mundiais não é postulada por uma teoria pós-moderna, mas pelas forças econômicas e sociais a que geralmente nos referimos como globalização e pela emergência de formas de conhecimento que foram subalternizadas nos últimos quinhentos anos, dentro dos projetos globais mencionados — isto é, durante o projeto de expansão planetária que aqui chamo de colonialismos modernos e de modernidades coloniais. Entendo aqui como “colonialidade” tão-somente o lado reverso e inevitável da “modernidade” — seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra. A colonialidade traz para o primeiro plano a coexistência e interseção tanto dos colonialismos modernos quanto das modernidades coloniais (e, obviamente, a multiplicação das histórias locais que substituem a história mundial ou universal), na perspectiva dos povos e histórias locais que têm de confrontar o colonialismo moderno.

O conceito necessário, que ultrapassa os anteriores, de colonialidade/modernidade implica a necessidade, na verdade a forte necessidade, de construir macronarrativas na perspectiva da colonialidade. Essas narrativas não são a contrapartida da história mundial ou universal (seja ela sagrada como a história cristã ou secular como a de Hegel), mas uma ruptura radical com tais projetos globais. Não são (ou, pelo menos, não apenas) nem narrativas revisionistas nem narrativas que pretendam contar uma verdade diferente, mas, sim, narrativas acionadas pela busca de uma lógica diferente. Este livro pretende oferecer uma contribuição para a mudança dos termos do diálogo, bem como de seu conteúdo (persuadido pela insistência de Trouillot nesse ponto), de forma a deslocar o “universalismo abstrato” da epistemologia moderna e da

história mundial com uma totalidade alternativa concebida como uma rede de histórias locais e múltiplas hegemonias locais. Sem tais macronarrativas, relatadas a partir das experiências históricas de múltiplas histórias locais (as histórias da modernidade/colonialidade), seria impossível escapar ao beco sem saída construído, com formas hegemônicas de conhecimento, pela epistemologia moderna e pela reconfiguração das ciências sociais e das humanidades após o século 18. A expansão ocidental posterior ao século 16 não foi apenas econômica e religiosa, mas também a expansão de formas hegemônicas de conhecimento que moldaram a própria concepção de economia e de religião. Em outras palavras, foi a expansão de um conceito “representacional” de conhecimento e cognição (Rorty, 1982), que se impôs como hegemonia epistêmica, política e ética. Tentarei deslocar essa hegemonia a partir da perspectiva de epistemologias/gnosiologias emergentes, que exploro e entendo como gnose/gnosiologia liminar e associo a colonialidade/modernidade.

## V

Este livro consiste, pois, de uma série de ensaios inter-relacionados sobre o *imaginário* do sistema mundial colonial/moderno. Uso a palavra “imaginário” no sentido de Edouard Glissant. Concordando com o tradutor de *Poétique de la relation* ([1990] 1997) minha interpretação é que, para Glissant, o imaginário não se confunde com “o sentido lacaniano amplamente aceito, que opõe o Imaginário ao Simbólico e ao Real”. Para Glissant, o imaginário inclui todas as formas pelas quais uma cultura percebe e concebe o mundo. Conseqüentemente, cada cultura humana terá seu próprio imaginário. (Wing, 1997). Numa terminologia já introduzida em *The Darker Side of the Renaissance* (Mignolo, [1995a]), o imaginário do mundo colonial/moderno é sua própria autodescrição, as formas pelas quais descreve a si mesmo através do discurso do Estado, dos intelectuais e dos acadêmicos. Também proponho, e discuto em todo o livro, o conceito de “ocidentalismo” como uma metáfora dominante para o imaginário do sistema mundial colonial/moderno. Um artigo atualizado, publicado por Wallerstein em 1992, intitula-se adequadamente “O Ocidente,

o capitalismo e o sistema mundial moderno.” Defino o pensamento liminar como os momentos de fissura no imaginário do sistema mundial colonial/moderno. O “pensamento liminar” situa-se ainda dentro do imaginário do sistema mundial moderno, mas reprimido pelo domínio da hermenêutica e da epistemologia enquanto palavras-chave que controlam a conceitualização do saber.

Mas permitam-me explicar primeiro minha concepção, neste livro, do sistema mundial colonial/moderno. Não discuto se o “sistema mundial” tem quinhentos ou cinco mil anos (Gunder Frank e Gills, 1993; Dussel, 1998a; 1998b). Para meu argumento é importante distinguir entre o “sistema mundial” teorizado por Gunder Frank e Gills e o “sistema mundial colonial/moderno”, cujo imaginário é o tema deste livro. Esse imaginário é poderoso não apenas para a estrutura econômica sócio-histórica estudada por Wallerstein (1974; 1980; 1989) e o que ele intitula “geocultura” (Wallerstein, 1991a), mas também para o imaginário ameríndio.

É necessário distinguir “imaginário” de “geocultura”. Para Wallerstein, a geocultura do moderno sistema mundial situa-se entre a Revolução Francesa e maio de 1968 na França (e no resto do mundo), mas define-se nos termos da hegemonia intelectual francesa, enraizada na Revolução Francesa. Esse é um local interessantíssimo na geocultura do mundo moderno, pois sua história econômica, tal como a do capitalismo (de Veneza a Gênova até a Holanda e a Inglaterra (Arrighi, 1994), não inclui a França como um capítulo especial de sua narrativa. A França forneceu, portanto, a geocultura da modernidade depois da Revolução Francesa, embora a participação francesa na história do capitalismo tenha sido marginal (Arrighi, 1994). Por outro lado, Wallerstein afirmou que, até a Revolução Francesa, não existe geocultura do sistema. Como podemos então descrever a perspectiva cristã global e geoideológica dos séculos 16 ao 18? Prefiro, portanto, pensar em termos do imaginário do circuito comercial Atlântico, que se prolonga (e assim inclui o que Wallerstein denomina “geocultura”) até o fim do século 20 e é resemantizado no discurso do neoliberalismo como um novo processo civilizador impulsionado pelo mercado e pelas corporações transnacionais. De acordo com minha argumentação, o imaginário do sistema mundial colonial/moderno é o discurso sobrepujante do ocidentalismo,

com sua transformação geoistórica, em tensão e conflito com as forças da subalternidade geradas pelas reações iniciais dos escravos ameríndios e africanos e agora pelo ataque intelectual ao ocidentalismo e pelos movimentos sociais em busca de novos caminhos para um imaginário democrático.

Leslie Marmon Silko, escritora de Laguna, inclui um “mapa de quinhentos anos” no início de seu romance, *The Almanac of the Dead* (1991), (Figura 1); e a primeira frase da declaração “zapatista” datada da floresta de Lacandon em janeiro de 1994 reza: “somos o produto de 500 anos de luta” (EZLN, CG 1995a). A história de 500 anos tem a mesma importância para os índios norte-americanos (como Marmon Silko) e ameríndios (como os “zapatistas”) que a história de 2000 anos para os espanhóis ou os franceses. Doze de outubro é comemorado pelos espanhóis e, oficialmente, nas Américas, como o dia da “descoberta”. Recentemente os ameríndios começaram a comemorar 11 de outubro, em vez de 12, como o último dia de “liberdade”. Suponho que uma imagem semelhante possa ser criada, se já não existir, entre a população afro-caribenha e afro-americana.

O uso do conceito de “imaginário” por Glissant é mais socioistórico que individual. O filósofo espanhol José Ortega Y Gasset, preocupado com a mesma questão da densidade da memória coletiva, entendia cada ato locutivo como algo inscrito em uma tripla dimensão: o solo “suelo”, o subsolo “subsuelo” e o inimigo “el enemigo” (Ortega y Gasset, 1954). O subsolo é algo existente mas não visível. O T/O cristão<sup>2</sup> esteve, desde o século 16, invisivelmente inscrito em todos os mapas mundiais onde se “vêem” quatro continentes. Podemos não “saber” que os quatro continentes não estão “lá” no mapa, mas a inscrição simbólica “quarto” na divisão cristã tripartida do mundo, em Ásia/Shem, África/Ham e Europa/Jafé começou a ser aceita desde o século 16. E podemos não saber que as Américas foram consideradas filha e herdeira da

---

<sup>2</sup> T/O cristão - referência a mapas medievais nos quais, dividindo o mundo então conhecido (Europa, África, Ásia), um T era usado para representar, horizontalmente, os rios Don e Nilo (ou, possivelmente, o Mar Vermelho), que tradicionalmente separavam a África e a Europa da Ásia, e, verticalmente, o Mar Mediterrâneo, indicando o leste. O T representava também a cruz do *tai*, símbolo cristão que colocava Jerusalém, seu centro do mundo, na interseção dos cortes horizontal e vertical. O O que circulava o T representava a idéia antiga e medieval de um mundo cercado pela água. (N. T.)

Europa porque eram, na verdade, um quarto continente, mas não como os outros. Noé não teve quatro filhos. Conseqüentemente, as Américas tornaram-se a extensão natural, rumo ao oeste, de Jafé. O imaginário do sistema mundial colonial/moderno não é apenas o visível sobre o "solo", mas o que permanece escondido da vista no "subsolo" por sucessivas camadas de povos e territórios mapeados.

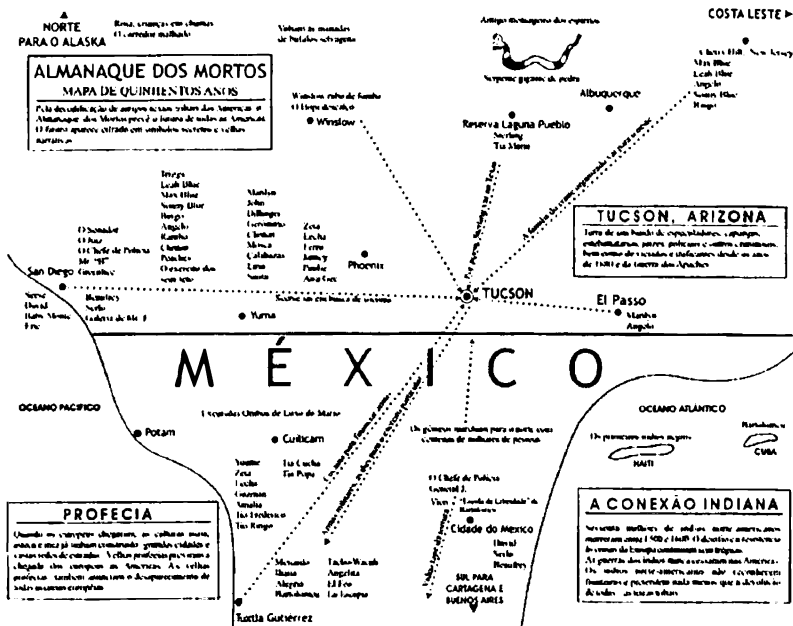


FIGURA 1 - O mapa de Leslie Marmon Silko resgatou a diferença colonial introduzindo a dimensão temporal em uma configuração espacial, mostrando, em uma perspectiva transnacional, a história do sistema mundial colonial/moderno do ponto de vista de uma história local específica. Como se sabe, os ameríndios não faziam uma distinção precisa entre espaço e tempo. O “mapa de quinientos anos” reforça a luta, por parte de ameríndios e índios norte-americanos, pela memória, pela terra, pela dignidade humana, pela desubalternização do saber e pela diferença colonial. (Cf. SILKO, Leslie Marmon. *The Almanac of the Dead*. New York: Simon and Schuster Inc., 1982.)

Contudo, não estou argumentando em favor da “representação” do invisível ou do “estudo” dos subalternos. Argumentar nesse sentido seria argumentar na perspectiva de uma presunção epistêmica “denotativa”, que rejeitei em meu livro anterior (1995a: 16-28) e que aqui continuo a rejeitar. Pressupõem-se hipóteses denotativas epistêmicas naquilo que aqui denomino “epistemologia territorial” e que é, nos termos de Ortega y Gasset, “o inimigo”. Ortega y Gasset presumia que cada ato locutivo era um “pronunciamento contra”. No meu argumento essa não é uma restrição necessária. Seria mais exato dizer que cada ato locutivo é ao mesmo tempo um “pronunciamento contra” e um “pronunciamento em direção a”. Esse duplo movimento vai adquirir uma dimensão complexa quando considerado na interseção das histórias locais e dos projetos globais e na interseção dos solos e subsolos hegemônicos e subalternos. Nessa perspectiva, as discussões recentes sobre “fatos” e “ficções” integrantes da narrativa de Rigoberta Menchú (1984) situam-se em uma epistemologia denotativa e territorial. A história de Rigoberta Menchú não é menos “fato e ficção” do que qualquer outra narrativa conhecida da Bíblia até *The Clash of Civilizations*. Uma pergunta melhor seria: quais são o solo, o subsolo e o inimigo dessas e outras narrativas? Argumentar nessa direção exige uma mudança de terreno, primeiro de uma epistemologia denotativa para uma ordenadora, e, segundo, o deslocamento de uma epistemologia territorial para a liminar, que pressupõe consciência e sensibilidade em relação à diferença colonial. Rigoberta Menchú argumenta com base em uma epistemologia ordenadora e liminar. Seus críticos, diversamente, localizam-se numa epistemologia denotativa e territorial. Essa tensão entre a epistemologia hegemônica com ênfase na denotação e na verdade e as epistemologias subalternas que enfatizam o desempenho e a mudança, expõem a altercação e a luta em torno do poder. Ela também mostra como o exercício da colonialidade do poder (ancorada numa epistemologia denotativa e no desejo da verdade) concede-se o direito de questionar alternativas cujo desejo de verdade é precedido pelo desejo de mudança. Esse desejo de mudança e de justiça, igualdade, e direitos para aqueles que sofrem opressão e injustiça, como no caso de Rigoberta Menchú, emerge da experiência da diferença colonial, arraigada no imaginário e, com

toda a certeza, na estrutura social do mundo colonial/moderno a partir de 1500.

Janet L. Abu-Lughod (1989) descreveu a ordem mundial entre 1250 e 1350 da era cristã em oito circuitos comerciais dominantes, que se estendiam de Pequim a Gênova (Figura 2). Nesse ponto, interesse-me por dois aspectos desse mapa. Um é o fato de que, durante esse período, Gênova, Bruges e Troyes situavam-se nas margens dos circuitos comerciais, dominados pelo circuito viii. Essa é uma das razões pelas quais os espanhóis e portugueses interessavam-se por alcançar a China. Mas não há registro de uma atração irresistível dos chineses pelo cristianismo, à medida que ele emergia do fracasso das Cruzadas. Meu segundo ponto de interesse é que a Figura 2 desconsidera totalmente o que mostra a Figura 3. O mapa exibido na Figura 3 inclui dois outros circuitos comerciais “ocultos” das narrativas eurocêntricas. O primeiro circuito comercial tinha seu centro em Anahuac, no que hoje é o México, e estendia-se ao sul em direção à Guatemala e ao Panamá e, ao norte, em direção ao Novo México e Arizona. O outro tinha seu centro em Tawantinsuyu, no que hoje é o Peru, e prolongava-se ao norte em direção ao Equador e Colômbia atuais, a leste, até a Bolívia de hoje e ao sul, até a parte norte da Argentina e do Chile atuais.

Enrique Dussel (1998a) sugeriu que, dada a ordem mundial descrita na Figura 2, o fato de que foram os espanhóis e não os chineses ou os portugueses que “descobriram” a América harmoniza-se com uma lógica histórica óbvia. A China estava em posição dominante. Portanto, mesmo considerando que os navegadores chineses tenham atingido as costas do Pacífico e da América antes dos espanhóis, não foi um evento que se devesse qualificar como o mais importante depois da criação do mundo, como fez o historiador López de Gómara ao narrar a história do mundo na perspectiva cristã e espanhola, por volta de 1555. Os portugueses não precisavam tentar encontrar a rota atlântica porque já controlavam a costa da África, de norte a sul, e em volta do Oceano Índico, com fácil acesso a Málaga, Cantão e Pequim. Não foi por acaso que Colombo procurou primeiro a corte de Portugal, e só depois que seus planos foram recusados aproximou-se de Isabel e Fernando da Espanha. O que Colombo fez, nesse contexto, foi abrir as portas para a criação de um novo circuito comercial ligando



o circuito 1, no mapa de Abu-Lughod, com o de Anahuac e o outro em Tawantinsuyu. Estou narrando outra vez essa história bastante conhecida porque é a história que liga o Mediterrâneo ao Atlântico, que criou novas fontes de riqueza (minas e plantações) no Atlântico e lançou os alicerces do que Wallerstein conceituou como sistema mundial moderno. Ora, o começo de um novo circuito comercial, que seria a base da economia e do domínio ocidental, associa-se a uma rearticulação do imaginário racial e patriarcal, cujas conseqüências permanecem vivas até hoje. Duas idéias tornaram-se centrais nessa rearticulação, a “pureza de sangue” e os “direitos dos povos”.

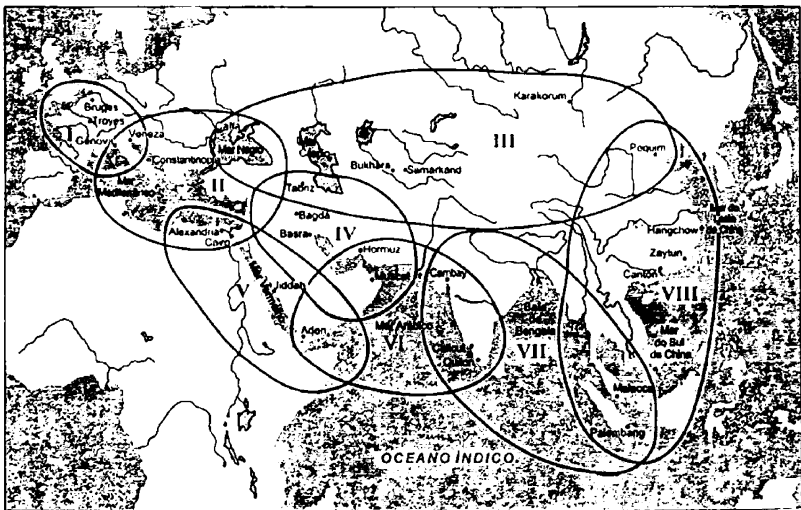


FIGURA 2 - Os oito circuitos comerciais do século 13, em um mundo de múltiplos centros, segundo Janet L. Abu-Lughod. Observe-se que, embora Abu-Lughod escreva no fim do século 20, o Atlântico e as “Américas” não constam do mapa da pesquisadora, porque não existiam no panorama daqueles que, no século 13, viviam entre Gênova, Aden e Pequim, ou entre Palembang e Karakorum. (Cf. ABU-LUGHOD, Janet L. *Before European Hegemony*. Oxford University Press, 1989. Usado com permissão da Oxford University Press, Inc.)

O princípio da “pureza de sangue” foi formalizado na Espanha no início do século 16 e estabeleceu o “corte” final entre cristãos, judeus e mouros (Sicroff, 1960; Netanyahu, 1955: 975-980, 1.041-1.047; Harvey, 1990: 307-340; Constable; 1997). Ao mesmo tempo, criou o conceito de “converso”. Enquanto a expulsão dos mouros demarcou a fronteira externa do que seria um novo circuito comercial, tendo como fronteira o Mediterrâneo, a expulsão dos judeus determinou uma das fronteiras internas do sistema emergente. Foi realmente o “converso” que instaurou a região fronteiriça, lugar onde nem as fronteiras externas nem as internas têm validade, embora sejam condição necessária para a existência de regiões fronteiriças. O/a “converso/a” nunca ficará em paz consigo, nem será confiável do ponto de vista do Estado. O “converso” não foi tanto um híbrido como um lugar de medo e passagem, de mentira e terror. As razões para a conversão poderiam facilmente ser tanto convicção profunda quanto mera conveniência social. Em qualquer caso, ele ou ela saberia que os governantes sempre suspeitariam da autenticidade dessa conversão. Ser considerado ou considerar-se judeu, mouro ou cristão era algo claro. Ser “converso” era navegar nas águas ambíguas dos indecisos. À época, a região fronteiriça não constituía um lugar confortável onde se situar. Hoje, a região fronteiriça é o lugar de um potencial epistemológico desejado que se manifesta no “desconforto” gerado por Rigoberta Menchú e nas acusações acadêmico-disciplinares lançadas contra ela por ter “mentido” (ver Capítulos I, V, VI e VII).

Se a “pureza de sangue” rearticulou as três religiões do Livro (Judaísmo, Islã, Cristandade) e o campo de força do Mediterrâneo, adaptou-se também às colônias espanholas da América e depois transferiu-se para o período republicano. Meu interesse em sublinhar aqui a “pureza de sangue” deve-se ao fato de que, na Península Ibérica do século 16, o Atlântico se organizava de acordo com um princípio diferente e oposto: os “direitos dos povos”, que emergiram dos debates iniciais de Valladolid entre Gines de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas sobre a humanidade dos ameríndios e foi seguido de longos debates na Escola de Salamanca sobre cosmopolitanismo e relações internacionais (Höffner,

1957; Ramos et al., 1984). Ao contrário de “pureza de sangue”, que era um princípio punitivo, os “direitos dos povos” foi a primeira tentativa legal (de natureza teológica) de redigir um cânone de direito internacional, reformulado com um discurso secular no século 18 como “direitos dos homens e do cidadão” (Ishay, 1997: 73-173). Uma das diferenças importantes entre os dois (“direitos dos povos” e “direitos dos homens e do cidadão”) é que o primeiro está no âmbito colonial, escondido da modernidade e busca a articulação de uma nova fronteira, diferente tanto da fronteira com os mouros, como da com os judeus. Em vez disso, a segunda é o imaginário atuante dentro do próprio sistema, buscando a “universalidade” do homem tal como era vista numa Europa já consolidada e possibilitada pelas riquezas que fluíam do mundo colonial de oeste a leste, através do Atlântico.

O princípio dos “Direitos dos Povos” teve outra consequência importante para a construção do imaginário do sistema mundial moderno, que seria revelada após a declaração dos “direitos dos homens e do cidadão”. “Os Direitos dos Povos” foi uma discussão a respeito não de escravos africanos, mas de ameríndios. Os ameríndios eram considerados vassalos do rei e servos de Deus; como tal, não poderiam, teoricamente, ser escravizados. Deveriam ser instruídos e convertidos ao cristianismo. Os escravos africanos não pertenciam à mesma categoria: faziam parte do “comércio” atlântico (Manning, 1990: 23-27) e já estavam assimilados no imaginário cristão como descendentes de Ham, filho desprezado de Noé. Não participavam da questão teológica sobre o grau de essência humana que Las Casas e Vitoria estavam formulando em relação aos povos indígenas. Os africanos já pertenciam à escala mais baixa do imaginário cristão. Contudo, e talvez por causa da diferença de status, os ameríndios fracassaram em sua tentativa revolucionária. Fracassou a revolta mais conhecida, a de Tupac Amaru, no século 18. A Revolução Haitiana, que antecipou os movimentos pela independência na América espanhola, triunfou, mas permaneceu “silenciosa” na autodescrição do sistema mundial moderno (Trouillot, 1995) para o qual só valem a Revolução Francesa e a independência da Nova Inglaterra em relação à Inglaterra.

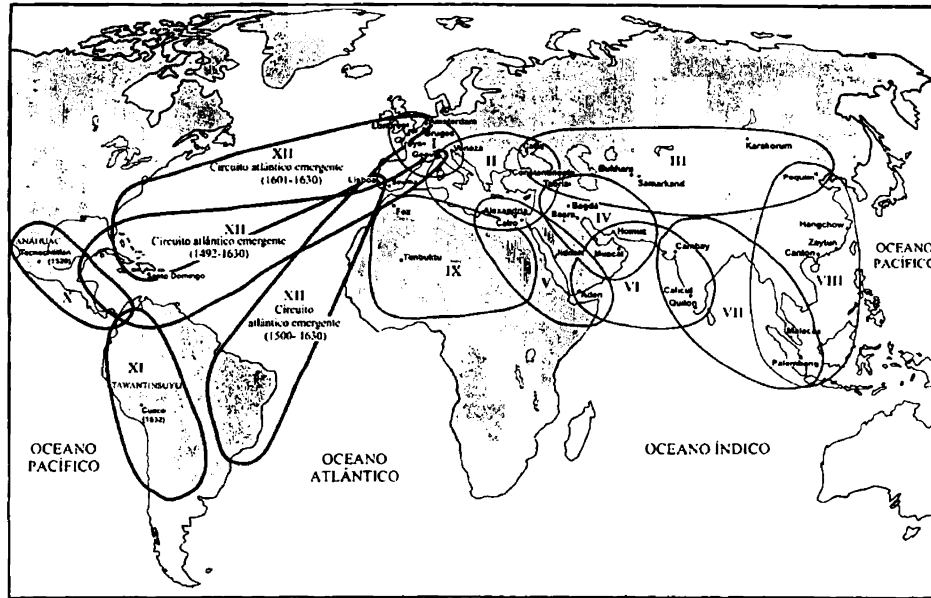


FIGURA 3 - O aparecimento do circuito comercial Atlântico uniu dois circuitos já existentes: Anahuac (hoje México, Guatemala, Yucatan, Nicarágua) e Tawantinsuyu (hoje Bolívia, Peru, norte do Chile e da Argentina, Equador e Colômbia). Até meados do século 15 o circuito comercial Atlântico ainda não era hegemônico, embora os projetos globais e os mapas traçados possibilitassem uma concepção global do mundo não disponível antes dessa data. O circuito comercial Atlântico tomou-se hegemônico em decorrência da expansão inglesa e da francesa até a Ásia e a África, após um período de transição holandesa, na segunda metade do século 17. Nesse momento ocorreram também o estabelecimento de fronteiras imperiais (internas) e a criação do su da Europa



FIGURA 4 - Até 1848, o Império Espanhol estendia-se por quase todas as Américas. (Cf. WOOLF, Eric R. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press. 1982. Usado com permissão da University of California Press.)

A ampliação do domínio espanhol nas Américas, como se vê na Figura 4 (Wolf, 1982: 132), mudou muito durante o século 19. Sua forma foi significativamente alterada, primeiro com a independência dos países hispano-americanos e depois com

o deslocamento da fronteira entre os Estados Unidos e o México, quando o México perdeu seu território ao norte em 1848, seguido por Cuba e Porto Rico em 1898. O sistema mundial colonial/moderno foi profundamente alterado ao fim do século 19. Os Estados Unidos (ex-colônia inglesa) tornou-se uma potência líder, e o Japão desligou-se da China e foi recebido na família das nações que respeitavam os padrões das civilizações. No início do século 20 (como mostra a Figura 5, Huntington, 1996), o imaginário do sistema mundial “moderno” reduziu o “Ocidente” praticamente às nações de língua inglesa. Por outro lado, uma perspectiva complementar do lado oculto da “colonialidade” (Figura 6, Osterhammel, 1997) chama a atenção para as áreas colonizadas do mundo, em vez de enfatizar o “Ocidente”. Esses dois mapas (Figuras 5 e 6) sugerem mais uma vez que a modernidade e a colonialidade são olhadas separadamente, como dois fenômenos diferentes. Não poderia haver outra razão para que Wallerstein conceituasse um mundo “moderno” e não um sistema mundial “colonial/moderno” e para que todas as suas análises mais recentes sejam feitas de dentro da história do “moderno” (Wallerstein, 1991a), que ele situa na Revolução Francesa.

Neste ponto, mencionarei uma nova e crucial reviravolta no imaginário do sistema mundial colonial/moderno. Se os séculos 16 e 17 foram dominados pelo imaginário cristão (cuja missão se estendia dos católicos e protestantes nas Américas até os jesuítas na China), o fim do 19 testemunhou uma mudança radical. A “pureza de sangue” já não era mais medida em termos de religião, mas da cor da pele, e começou a ser usada para distinguir a raça “ariana” das outras “raças” e, cada vez mais, para justificar a superioridade da “raça” anglo-saxônica sobre todas as outras (de Gobineau, 1853-1855; Arendt, [1948] 1968: 173-180). Proponho que o momento da virada ocorreu em 1898, quando a guerra EUA-Espanha foi justificada, na perspectiva dos EUA, pela superioridade da “raça branca anglo-saxônica”, cujo destino era civilizar o mundo, sobre os “brancos cristãos católicos e latinos” (Mahan, 1890; Burgess, 1890; Fiske, 1902b). A idéia do “latino” foi introduzida pela intelectualidade política francesa e usada na época para traçar as fronteiras, tanto na Europa como nas Américas, entre anglo-saxônicos e latinos.

*O Ocidente e o resto: 1920*

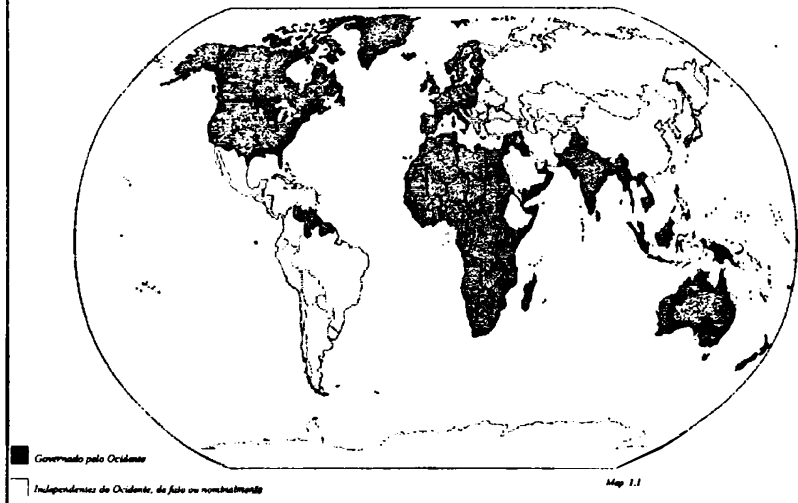


FIGURA 5 - Por volta de 1920, a hegemonia deslocou-se para o Norte e para o Ocidente, pois os Estados Unidos já estavam em vias de se tornarem o novo país imperial. A América Central, a América do Sul e o Caribe (a “América Latina”, em termos gerais) tornou-se “marginal” no imaginário do mundo colonial/moderno. (Cf. HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. 1996. Usado com permissão de Simon and Schuster.)

Os acontecimentos sofreram uma virada significativa, cujas conseqüências não podem passar despercebidas para o atual discurso racial e multicultural nos Estados Unidos. Não apenas W.E.B. Du Bois escreveu *The Souls of Black Folk* ([1905] 1990) nos primeiros anos do século 20 quando o discurso racial sobre a supremacia dos brancos justificava a expansão imperial dos Estados Unidos, mas o ano de 1898 também se tornou a âncora para a perspectiva dos norte-americanos sobre os “latinos”, que até hoje se mantém. Argumentei em outra publicação (Mignolo, 2000) que 1898 forneceu a justificativa ideológica e histórica para a reformulação de 1848 e do Tratado de Guadalupe-Hidalgo entre os Estados Unidos e o México, de forma a constituir um discurso ideológico ainda não disponível àquela época (Oboler, 1997).

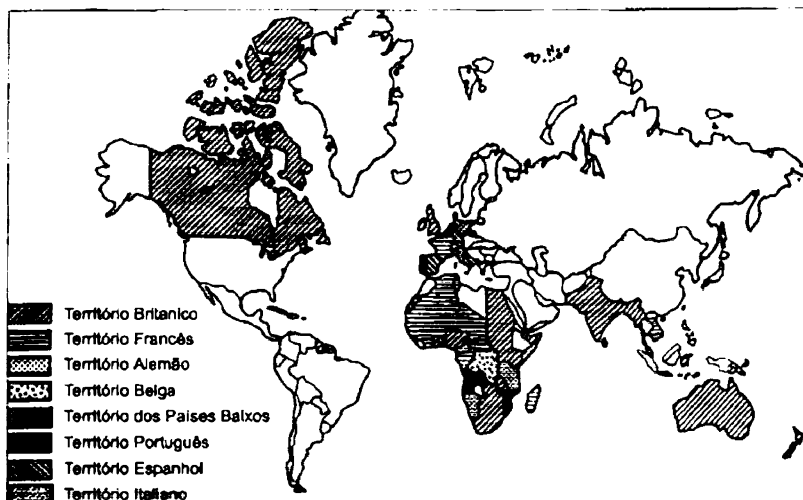


FIGURA 6 - Nessa mesma época (início do século 20), assumir a perspectiva colonial também ajuda a compreender a diferença colonial. Em contraste com a Figura 4, o território espanhol ficou reduzido à Espanha propriamente dita. Os territórios britânico e francês passaram o mapa do mundo colonial/moderno do século 16 para o século 19: as possessões coloniais já não se situam nas Américas, mas na África. O território "britânico" nas Américas já não é britânico, mas os Estados Unidos, uma nação independente. (Cf. OSTERHAMMEL, Jürgen. *Colonialism: A Theoretical Overview*. 1997. Usado com permissão de Markus Wiener Publishers.)

As mudanças no imaginário mundial colonial/moderno contempladas em todo este livro aparecem ilustradas nas Figuras 7, 8 e 9. O leitor deve fazer um esforço para "enxergar" além dos mapas as diferenças coloniais, forjadas no século 16 e depois sempre reformuladas até o atual cenário da colonialidade global.



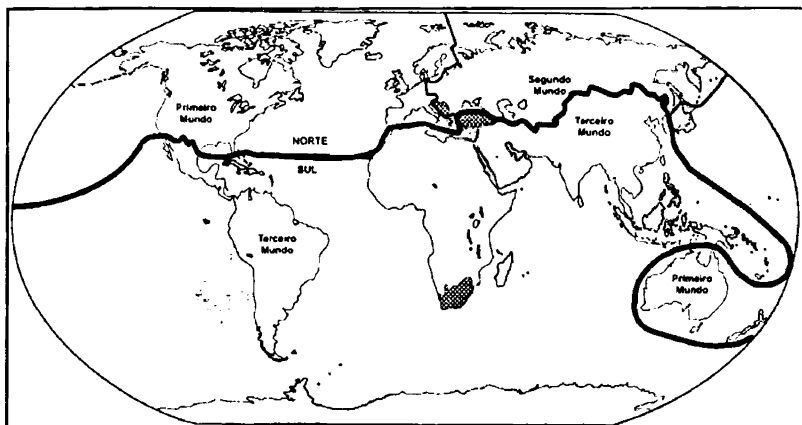


FIGURA 7 - A Guerra Fria redesenhou o mapa do mundo colonial/moderno em seu início, convertendo a dicotomia Ocidente/Oriente em Norte/Sul. A distinção geopolítica Norte/Sul é curiosa, pois a Argentina e a Austrália encontram-se no mais extremo sul, mas, nesse caso, a diferença colonial se situa entre Primeiro e Terceiro Mundo. Essas transformações explicam novamente por que a "América Latina" começou a desvanecer nos anos 20. (Ver Figura 5) (Cf. LEWIS, Martin W.; WIGEN, Karen E. *The Myth of Continents: A Criticism of Metageography*. Berkeley: University of California Press, 1997. Usado com permissão da University of California Press.)

## VI

Há, finalmente, diversas diferenças que eu gostaria de assinalar entre a terminologia e as presunções do modelo ou metáfora do sistema mundial moderno, tal como foi elaborado por mim nas seções anteriores, e minha própria concepção do sistema mundial colonial/moderno. Em primeiro lugar, entendo o sistema em termos de fronteiras externas e internas, não de centros, semiperiferias e periferias. As fronteiras internas e externas não são entidades distintas, mas sim momentos dentro de um *continuum* na expansão colonial e nas mudanças das hegemonias imperiais. A emergência de um novo circuito comercial centrado no Atlântico e incluindo tanto a Espanha como seus domínios nas Américas e nas Filipinas é uma das mudanças básicas que deflagram um novo imaginário.

*O mundo da Guerra Fria: década de 1960*

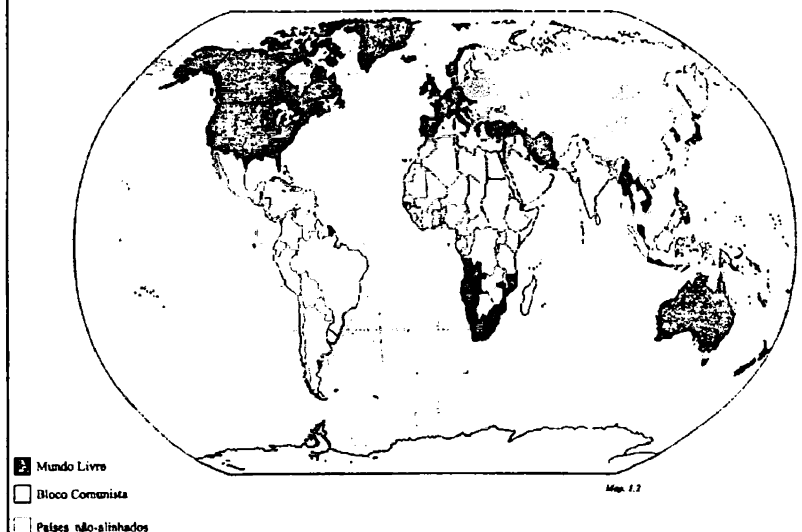


FIGURA 8 - A Guerra Fria coincidiu com uma descolonização maciça, que transformou radicalmente a face do mundo, conforme se vê nas Figuras 5 e 6. Surgiu no Ocidente (ou “Mundo Livre”) uma nova forma — não-territorial — de colonialismo: o poder já não era visível e não se media em termos de possessões territoriais. Outra forma de colonialismo surgiu no Oriente (ou “Bloco Comunista”), ficando algumas nações (as “nações não-alinhadas”) entre os dois. (Cf. HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, 1996. Usado com permissão de Simon and Schuster.)

Se o Islã se situava na exterioridade do circuito comercial, as Américas ficavam a meio caminho entre a alteridade dos ameríndios e dos escravos africanos de um lado, e a população espanhola e crioula (nascida na América, de descendência espanhola), de outro. No século 16, a Rússia e a Espanha eram dois poderosos centros cristãos. Em pouco tempo tornaram-se suas margens. Leopoldo Zea descreveu como a Rússia e a Espanha tornaram-se margens (expressão dele) do Ocidente: “países marginais onde os hábitos e costumes ocidentais se embaçam, misturando-se com outros, não

ocidentais" ([1957] 1992: 103). Para Zea, a crescente secularização do imaginário ocidental hegemônico relegou a Rússia e a Espanha para as bordas do Ocidente:

A Rússia, por causa de sua ortodoxia bizantina, como a Espanha por causa de seu catolicismo, não prosseguiu no caminho traçado pelo Ocidente, quando adotou uma tendência nova, renunciando a seu passado cristão como uma experiência que tivera de viver mas que não desejava repetir. Durante essa fase, a Rússia teve de reajustar-se à nova tendência, ocidentalizar-se e abandonar aquela parte de seu passado que já não tinha qualquer significado para o homem ocidental (Zea, [1957] 1992: 104).

Em 1918, a revolução marxista-leninista redesenhou as fronteiras e o lugar da União Soviética no sistema mundial moderno e começou um colonialismo todo seu. Embora não seja este o fio condutor deste livro, é importante mencionar isso, não apenas como explicação de meu entendimento das "fronteiras do sistema mundial colonial/moderno", mas também porque, em 1959, Cuba entrou na reconfiguração iniciada pela Revolução Russa e forçou uma reformulação do mapa geopolítico das Américas. É também importante ter em mente que, pela incorporação do marxismo, a Revolução Russa colocou a emergência da União Soviética numa nova relação com a Europa Ocidental, conservando ao mesmo tempo sua memória e sua "diferença" com o imaginário secular das nações mais importantes da Europa Ocidental (Wallerstein, 1991a: 84-97). A "rapidez com que a Rússia foi assimilada à sociedade européia internacional acentuou-se no fim do século 17" (Gong, 1984: 101), mas ao fim do 19 duas posições (dos ocidentais e dos eslavófilos) disputavam a relação da Rússia com a Europa. Os ocidentais consideravam a Rússia européia, enquanto para os eslavófilos ela era tanto européia quanto oriental "com princípios nativos de vida que tinham de ser elaborados sem a influência da Europa ocidental" (Gong, 1984: 106). Considerações semelhantes poderiam e deveriam ser tecidas a respeito de outras fronteiras, como o Império Otomano, o Japão, a China e os países islâmicos. As fronteiras instalam no imaginário do sistema mundial colonial/moderno uma outra lógica, uma lógica que não é territorial, baseada num centro, semi-periferias e periferias.

## O Mundo das Civilizações: pós-1990

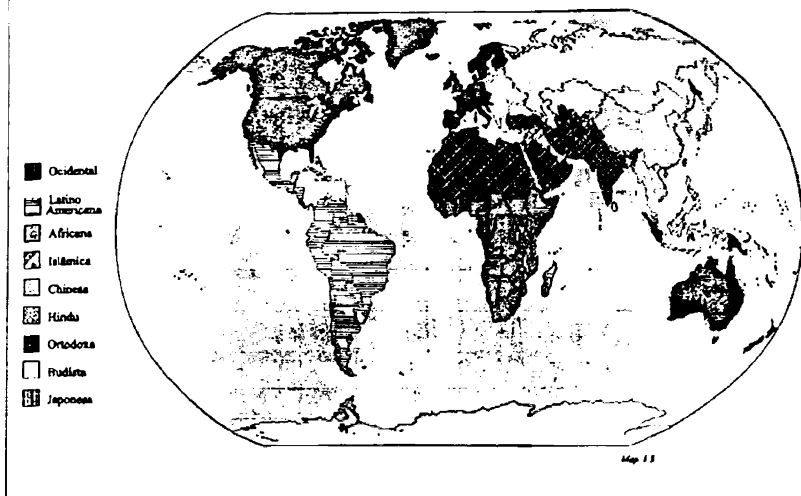


FIGURA 9 - O fim da Guerra Fria deu maior visibilidade a algo que, graficamente, permanece invisível: o colonialismo global efetivado pelas corporações transnacionais. A diferença colonial já não se situa na arena geográfica. A diferença colonial desloca-se aqui para "civilizações", não mais para pontos cardiais no mapa. Subitamente, a "América Latina" tornou-se uma "civilização" cuja configuração não pode ser entendida sem a compreensão da diferença colonial tal como evoluiu na complexa história espacial do mundo colonial/moderno. (Cf. HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, 1996. Usado com permissão de Simon and Schuster.)

A decisão de acomodar minha argumentação dentro do modelo mundial colonial/moderno, e não numa cronologia linear, partindo da modernidade inicial para o moderno e a modernidade tardia (como fiz em *The Darker Side of the Renaissance*), foi impulsionada pela necessidade de refletir além da linearidade da história e além do mapeamento geoistórico ocidental. A densidade geoistórica do sistema mundial colonial/moderno, suas fronteiras internas (conflitos entre impérios) e externas (conflitos entre cosmologias) não podem ser percebidas e teorizadas em uma perspectiva interior à própria modernidade (como é o caso da análise do sistema

mundial, da desconstrução e diferentes perspectivas pós-modernas). Por outro lado, a produção atual que responde pelo nome de estudos ou teorias ou críticas pós-coloniais começa no século 18, desconsiderando o momento crucial e constitutivo da modernidade/colonialidade que foi o século 16. Partindo das premissas de uma análise do sistema mundial, direciono-me para uma perspectiva que, por razões pedagógicas, estabeleço como análise do sistema mundial colonial/moderno. Se também privilegiamos a perspectiva dos estudos subalternos, como sugere Veena Das (1989), a análise do sistema mundial colonial/moderno introduzirá a perspectiva subalterna articulada com base nas memórias e legados da experiência colonial, isto é, as experiências coloniais com suas diversidades históricas. Neste ponto, o conceito de “colonialidade do poder” introduzido por Anibal Quijano (1992, 1997, 1998) permite um deslocamento que passa de “mundo moderno” para “mundo colonial/moderno”. Uma vez que a colonialidade do poder tenha sido introduzida na análise, a “diferença colonial” torna-se visível, e as fraturas epistemológicas entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo distinguem-se da crítica ao eurocentrismo apoiada na diferença colonial — articulada como pós-colonialismo — e que, tendo em vista a singularidade de cada história e experiência colonial, prefiro entender e teorizar como pós-ocidentalismo (cf. Capítulo II). Assim, a geopolítica do conhecimento torna-se um conceito poderoso para evitar a crítica eurocêntrica do eurocentrismo e para legitimar as epistemologias liminares que emergem das feridas das histórias, memórias e experiências coloniais. A modernidade, repito, leva nos ombros o pesado fardo e responsabilidade da colonialidade. A crítica moderna da modernidade (pós-modernidade) é uma prática necessária, mas que termina onde começam as diferenças coloniais. As diferenças coloniais do planeta são a morada onde habita a epistemologia liminar.

Há, finalmente, outro esclarecimento a prestar. Dentro da discussão entre os teóricos e historiadores que aderem ao sistema mundial moderno, as “origens” do capitalismo e as “origens” do sistema mundial moderno constituem um ponto controverso. A discussão de Giovanni Arrighi sobre o não-debate entre Ferdinand Braudel e Immanuel Wallerstein (Arrighi, 1998: 113-129) versa sobre o origem do capitalismo, que Braudel situa na Itália do século 13. Quando Wallerstein

toma 1500 como ponto de referência, não fica claro se está se referindo à origem do capitalismo ou à origem do sistema moderno mundial, que implica, mas ultrapassa, o capitalismo. Minha própria ênfase recai sobre a emergência de um novo circuito comercial que teve, na fundação de seu imaginário, a formalização da “pureza de sangue” e os “direitos dos povos”. Esses dois princípios eram contraditórios em seus objetivos: o primeiro era repressivo, o segundo expansivo, (no sentido de que eram necessários uma nova lógica e novos princípios legais para incorporar no imaginário povos desconhecidos). Os princípios da “pureza de sangue” e os “direitos dos povos” ligaram o Mediterrâneo ao Atlântico. Aglutinava-se uma nova configuração imaginária, que complementava a transformação da ordem mundial geopolítica criada pela “descoberta” da América: o imaginário do sistema mundial colonial/moderno emergente.

## VII

Finalmente, uma observação sobre histórias locais e projetos globais, tão cruciais para a compreensão do pensamento liminar no ponto de interseção. A observação pode ajudar a compreender sobretudo os limites da análise do sistema mundial, da variedade de perspectivas pós-modernas e da desconstrução em confronto com a diferença colonial e com a emergência do pensamento liminar. Sugeri antes que a análise do sistema mundial, as teorias pós-modernas e as estratégias desconstrucionistas (apesar de suas diferenças entre si) são empreendimentos críticos valiosos inseridos no imaginário do mundo moderno, críticos dele, mas cegos para a diferença colonial. Naturalmente, não são cegos para o colonialismo como objeto de estudo, mas para a diferença colonial epistêmica e para a emergência do pensamento liminar como uma nova dimensão epistemológica (ou gnosiológica). Permitam-me oferecer algumas idéias para uma conceitualização que emerge da experiência da diferença colonial.

Hélè Béji, escritora e filósofa que divide sua vida entre Paris e a Tunísia e que escreveu um livro desencantado sobre os fracassos da construção de nações após a descolonização (Béji, 1982), estabelece em seu último livro uma distinção

marcante entre civilização e cultura. A civilização, como para Norbert Elias (Elias, [1937] 1982), está para Béji associada à modernidade, progresso, tecnologia. A cultura, por outro lado, é entendida como o domínio da tradição, o domínio e as esferas da vida que os projetos civilizadores tentam domesticar. A cultura associa-se também à paixão, enquanto a civilização é retratada em termos da razão:

Le triomphe des passions culturelles en dit long sur la désaffection des individus pour les promesses de la civilisation... L'Occident est aujourd'hui confronté a cette nostalgie d'une identité qui se présente comme l'enjeu essentiel de notre humanité De plus en plus, le mot *culture* recouvre une acception de l'humain où chaque identité, pour échapper à sa dissolution mondiale, se resserre dans une tradition, une religion, une croyance, une origine, jusqu'à se réduire à une figure rudimentaire de la mémoire que la civilisation continue d'effacer inéluctablement (Béji, 1997: 46).

[O triunfo das paixões culturais é extremamente revelador da decepção experimentada pelas pessoas, quando confrontadas com as promessas feitas em nome da civilização. O Ocidente confronta-se hoje com esse nostálgico re florescimento da identidade que se apresenta como a verdadeira face da humanidade. A palavra *cultura* revela, cada vez mais, um sentido de essência humana onde cada identidade, para evitar sua dissolução pela globalização, encerra-se numa dada tradição, uma dada religião, uma fé, uma origem, ao ponto de se reduzir, enquanto identidade, a uma imagem rudimentar da memória que a civilização continua implacavelmente a rasurar.]

A noção de “culture mondiale” introduzida por Béji (1997: 47) deve ser traduzida como “cultura mundial” e não como “cultura global”, tradução cúmplice da noção que Béji tem de civilização, tecnologia, progresso e homogeneidade. A “cultura mundial” que, para Béji, é uma nova forma de civilização (diria eu, uma noção pós-ocidental de civilização) distingue-se do conceito de civilização associado com a modernidade pelo fato de que “cultura mundial” não implica uma “razão universal”. A cultura mundial, segundo meu argumento, resultaria do pensamento liminar, que rearticula “a razão universal da civilização” do ponto de vista subalterno da “razão cultural”, desde que em “cultura” incluíamos um componente epistemológico. A “cultura” privada desse

componente é um conceito da razão colonial/imperial. Num artigo anterior tentei expressar uma idéia semelhante com o conceito de “razão pós-colonial” (1994, 1996a, 1997a) e, no Capítulo II deste livro, com “razão pós-ocidental”, que também exploro sob o título de pensamento/gnosiologia liminar.

As tensões entre a cultura e a civilização, encenadas por Béji, caminham paralelamente com meu próprio conceito de saber subalterno, na constituição do sistema mundial colonial/moderno. Seu conceito de “cultura mundial” equivale a meu pensamento liminar, como, precisamente, a multiplicação de energias epistêmicas em diversas histórias locais (diferentes espaços e momentos na história do capitalismo; Arrighi, 1994) e sua sombria e inevitável companheira, a história do colonialismo (ainda por escrever na perspectiva aqui adotada). Na escuridão dessa companhia, nas fissuras entre a modernidade e a colonialidade reside(m) a(s) diferença(s) colonial/is. A “cultura” de Béji caminha paralelamente com minhas “histórias locais”, tanto hegemônicas, quanto subalternas, e, portanto, “cultura mundial” poderia ser traduzida em meu vocabulário como a rearticulação e apropriação dos projetos globais pela e na perspectiva das histórias locais, que precisam ocupar-se dos projetos globais mas não podem, em si mesmas, produzir tais projetos. Permitam-me oferecer outra citação de Béji, onde minha própria noção de pensamento liminar, da perspectiva do subalterno, torna-se o potencial epistêmico que remapeia a(s) diferença(s) colonial/is visando a uma futura “culture mondiale” (cultura mundial) de diversidade epistêmica. Aqui a hegemonia (o rosto) da civilização e a subalternidade das culturas se transformaria na múltipla diversidade das histórias locais (sem rosto), mas não mais subalternas aos projetos globais.

La *culture mondiale*, qui est une nouvelle forme de civilisation, se distingue de celle-ci en ce qu'elle n'a plus de raison universelle. La civilisation avait un visage, tandis qu'elle n'en a pas. Elle est une entité anonyme où l'Orient et l'Occident, tout en s'affrontant, développent de mystérieux traits communs. Les retombées de la civilisation sont entrées dans les métamorphoses sans non, sans lieu, sans époque, de la culture mondiale (Béji, 1997: 47; cf. meu Capítulo VII para a exploração dessa última idéia.).

[A “cultura mundial” é uma nova forma de civilização que se distingue da anterior pelo fato de que “cultura mundial” não



reivindica uma razão universal. A civilização possuía um rosto, enquanto a “cultura mundial” não o tem. A “cultura mundial” é uma entidade anônima na qual o Oriente e o Ocidente, ao se confrontar, adquirem (*développent*) traços comuns instigantes. A ascensão e a queda periódicas da civilização estão agora entrando na metamorfose de uma cultura mundial sem nome, sem lugar, sem época.]

Numa linha semelhante de pensamento, o escritor e filósofo martinicano Edouard Glissant ([1990] 1997, 1998) distingue entre “globalização” (a civilização, para Béji e projetos globais para mim) e “mundialização” (cultura para Béji, histórias locais para mim). Em termos de vocabulário, uma distinção semelhante foi estabelecida, independentemente de Béji e Glissant, pelo sociólogo brasileiro Renato Ortiz. Dou um exemplo de cada, que ajudará a compreender a dupla articulação e o subsequente potencial epistêmico do pensamento liminar (de uma perspectiva subalterna) que emerge das fissuras entre civilização e cultura, entre globalização e “mondialization” (mundialização), entre projetos globais e histórias locais:

A mundialização é precisamente o que todos temos hoje em comum: a dimensão onde me vejo habitando e a relação na qual todos bem nos podemos perder. O infeliz outro lado da mundialização é a chamada globalização ou mercado global: a redução ao mínimo, a corrida em direção ao fundo, a estandardização, a imposição de corporações multinacionais com seu *éthos* (demasiadamente próprio do homem) de lucro bestial, círculos de circunferência ubíqua e sem centro em lugar algum (Glissant, 1998: 2).

Do choque entre a mundialização e o global, Glissant extrai o fato positivo de “identidades plurais, em multiplicação, fragmentárias”, não mais percebido como falta ou problema, mas como uma “imensa abertura e uma nova oportunidade de arrombar portas fechadas” (1998: 2). A abertura de novas e diversas identidades da mundialização que emergem do choque entre projetos globais atuais (a civilização do mercado) é, para Glissant, a metamorfose de um “mundo em criouliização”, ao qual voltarei no Capítulo V. Glissant vem sendo criticado por usar “criouliização”, um conceito caribenho local, e dar-lhe um alcance planetário (não universal). Contudo, o conceito também tem sido usado pelo antropólogo Ulf

Hannerz (1987a), pensando a globalização precisamente da perspectiva das “culturas periféricas” (Hannerz, 1991) e, ademais, tem sido procedimento “normal” na moderna epistemologia deslocalizar conceitos e destacá-los de suas histórias locais (por exemplo, “logocentrismo”, “arqueologia”, “capitalismo”, *cogito* etc.). Por um caminho diferente, Glissant chega a uma imagem e descrição do futuro semelhante à de Hélène Béji, a perspectiva de uma cultura mundial como uma nova civilização sem hegemonia:

O que será então a consciência histórica, se não o caótico pulsar em direção a esses encontros de todas as histórias, nenhuma das quais pode reivindicar (graças à natureza inerente do caos) uma legitimidade absoluta?... Denomino criouliização ao encontro, interferência, choque, harmonias e desarmonias entre as culturas do mundo, na totalidade interiorizada da terra-mundo. ... A criouliização tem as seguintes características: a rapidez vertiginosa da interação entre seus elementos; “a consciência da consciência” assim despertada em nós; a reavaliação dos vários elementos postos em contato (pois a criouliização não tem uma escala pressuposta de valores); resultados imprevisíveis. A criouliização não é uma simples enxertadura que produziria resultados facilmente previsíveis (Glissant, 1998: 4).

Se a criouliização não é uma “enxertadura” é porque concebe-se não como híbrida, mas novamente como uma rearticulação de projetos globais na perspectiva das histórias locais. A história local a partir da qual e sobre a qual fala Glissant é a colonização do Caribe; ele está pensando a partir da diferença colonial. Em contraste com isso, a hibridez é o resultado visível que não revela a colonialidade do poder inscrita no imaginário do mundo colonial/moderno.

Concluo esta discussão com Renato Ortiz porque, enquanto sua distinção entre “globalização” e “mundialização” assemelha-se à de Glissant (e aproxima-se também da distinção entre cultura e civilização proposta por Béji), ele não prevê um futuro na criouliização — um futuro de uma “cultura mundial”, não com um, mas com muitos rostos. Exploro essa distinção mais detalhadamente no Capítulo III. Entretanto, gostaria de notar aqui as diferenças entre a descolonização da Tunísia em fins dos anos 50, o fato de que a Martinica é ainda um “protetorado” francês depois da onda de descolonização que

se seguiu à Segunda Guerra Mundial, e que a complexa descolonização do Brasil e subsequente processo de construção da nação ocorreram durante o século 19. Ao contrário de Béji, Ortiz faz sua reflexão quase um século após a descolonização do Brasil. Sua própria abordagem da globalização foi moldada tanto por uma história local quanto por uma língua colonial (o português) diferente das de Béji.

Mas Ortiz tem outro aspecto em comum com minha argumentação. Ele critica os limites da noção de sistema mundial, particularmente no que diz respeito à noção de “cultura”. Ortiz ([1994] 1997: 23-98) tem razão ao observar que a noção de “geocultura”, posteriormente introduzida por Wallerstein (1991a), restringe-se à geocultura do sistema. Isto é, deixa de lado outras manifestações ou dimensões culturais. O próprio Wallerstein concordará com a avaliação de Ortiz de que esse é precisamente o sentido que Wallerstein atribui à geocultura: a geocultura do sistema mundial moderno e não a cultura do mundo. Mas, de qualquer modo, o debate de Ortiz com Wallerstein a partir do Brasil e em português (traduzido para o espanhol) é mais um processo de construção de sua própria argumentação do que um diálogo com Wallerstein. Seu argumento resulta na necessidade de distinguir entre “globalização” e “mundialização”.

Daí Ortiz parte para diferenciar, de um lado, a globalização econômica e tecnológica da mundialização cultural e, de outro, para distinguir entre o sentido restrito de geocultura, segundo Wallerstein, e uma diversidade mundial que, embora incrustada no moderno sistema mundial, o ultrapassa. A indicação desses níveis diferentes permite a Ortiz, enquanto reflete sobre o capitalismo na China e no Japão, separar o nível da globalização (econômica e tecnológica) do nível de mundialização. O legado intelectual confuciano ofereceu, por exemplo, um modelo para a adaptação da cultura local à economia global, modelo diferente da formação de trabalhadores na Inglaterra após a Revolução Industrial. Nesse aspecto, as sociedades européias “tradicionais” estavam menos preparadas para o advento do capitalismo que as sociedades “tradicionais” da China ou do Japão. Essa comparação possibilita a Ortiz remapear o conceito de modernidade e aplicá-lo à multiplicação da modernidade, da forma ilustrada pelo deslocamento do capitalismo para o leste da Ásia. Esse lance no

argumento de Ortiz é crucial, pois representa a visão de um intelectual do “Terceiro Mundo”, sensível e atento às fraturas da geocultura do sistema mundial colonial/moderno, quando entra em conflito com as diversas geoculturas do mundo. Essa é a força de Ortiz. Sua fraqueza é a cegueira à diferença colonial. As críticas de Ortiz à noção de geocultura proposta por Wallerstein articulam-se a partir da perspectiva da própria modernidade, não da colonialidade. Mas a colonialidade entra em seu argumento. Como em Wallerstein, a modernidade é o centro e a colonialidade é relegada à periferia da história do capitalismo. Ortiz preocupa-se mais com as mudanças no estilo de vida causadas pelo que denomina “modernidade mundial”. Sua “modernidade mundial” (Ortiz, [1994] 1997: 99-144), muito semelhante à “cultura mundial” de Béji, não é uma modernidade européia ou do Atlântico Norte, mas, simplesmente, mundial.

Ao contrário das concepções de Béji e Glissant, a modernidade mundial de Ortiz carece da memória das diferenças e forças coloniais, ainda hoje atuantes nas mídias, da colonialidade do poder. Ortiz concentra sua atenção em exemplos como aeroportos ou shopping centers à volta do mundo e, dessa posição estratégica, tenta dismantlar a oposição fácil entre homogeneidade global e heterogeneidade local (bem como outras oposições frequentes). O argumento — e algumas vezes a celebração de uma “modernidade mundial” — contraria na verdade a defesa das culturas e valores nacionais. O fato de que Ortiz não focaliza a diferença colonial leva-o a retirar seus exemplos “mundiais” principalmente dos Estados Unidos, do Japão e da Europa. A Argentina e o Brasil podem entrar no quadro, mas como termo de comparação, não como o local da colonialidade do poder. Por esse motivo, a África, a Ásia e o Caribe estão em grande parte ausentes de seus exemplos e estatísticas. Pela mesma razão, quando Ortiz considera o capitalismo, seus principais exemplos são a China e o Japão, mas não a Argélia, a Indochina, a Índia ou mesmo o Caribe. Finalmente, e com o objetivo de situar os diferentes argumentos, gostaria de acrescentar que a preocupação de Ortiz com a epistemologia situa-se em seu desvio da análise do sistema mundial. Sua contribuição é marcante no que se refere às limitações das ciências sociais quando transpostas de seu local de “origem” para o mundo colonial. Mas Ortiz não

reflete criticamente sobre essa questão (ver meus Capítulos IV e VI), como fazem outros sociólogos (Quijano, 1998; Lander, 1998b). Na produção latino-americana intelectual e acadêmica, essa é uma diferença significativa entre intelectuais aprisionados na rede dos legados europeus (como o próprio Ortiz) e intelectuais como Quijano, Dussel e Rivera Cusicanqui, para os quais a colonialidade é o ponto de partida de sua produção intelectual.

Nessa perspectiva, voltemos à questão da modernidade. Se, como querem Quijano e Dussel, a modernidade não é um fenômeno europeu, então o colonialismo moderno tem diferentes ritmos e energia, dependendo de sua localização espacial e histórica dentro do sistema mundial colonial/moderno. Os projetos globais concebidos e implementados, primeiro a partir da história local da Europa e depois, no século 20, a partir do Atlântico Norte, foram cruciais para a construção das modernidades coloniais em diferentes localidades e temporalidades do sistema mundial colonial/moderno. Este livro não é uma nova história do sistema mundial colonial/moderno, mas uma série de reflexões sobre a questão do saber no horizonte colonial da modernidade. Meu principal objetivo é salientar um ponto epistemológico mais do que relatar novamente a história.

## VIII

A arquitetura deste livro é a seguinte: começando e a partir da metáfora do sistema mundial moderno e introduzindo expressões paralelas como modernidade/colonialidade, sistema mundial colonial/moderno e colonialidade, pretendo, no conjunto, destacar que não existe modernidade sem colonialidade, que a colonialidade do poder subjaz à construção da nação tanto nas histórias locais das nações que conceberam e implementaram projetos globais como nas histórias locais de nações que tiveram de se acomodar a projetos globais que lhes diziam respeito, mas sem sua participação direta. Assim, dois temas abrangentes e simultâneos deste livro são os saberes subalternos e o pensamento liminar em suas complexas e diversas interseções, em diferentes etapas do sistema mundial colonial/moderno. As Américas, por exemplo,

fizeram parte do sistema desde seus primórdios; o mundo islâmico, pelo contrário, foi eliminado desde o próprio início do sistema, enquanto a Índia passou a fazer parte do quadro no fim do século 18. A China e o Japão, por sua vez, nunca foram colonizados da forma que ocorreu com as Américas e a Índia, e sua própria existência e tardia incorporação ao quadro não apenas tomam esse quadro mais complexo como também criam novas possibilidades de pensar a partir de e sobre as fronteiras externas do sistema. A visita do Presidente Clinton à China, em 1998, foi uma amostra prévia de tais possibilidades.

O Capítulo I é dedicado a detalhar os conceitos e cenários básicos introduzidos até este ponto. Os três capítulos da Segunda Parte giram em torno da proporção entre configurações geopolíticas e produção de conhecimento. O Capítulo III inicia um diálogo com a teorização pós-colonial, introduzindo no quadro “ocidentalismo” e “pós-ocidentalismo”, sendo o pós-ocidentalismo utilizado como conceito local dominante no imaginário do sistema mundial colonial/moderno, do qual dependem o pós-colonialismo e o pós-orientalismo. O Capítulo IV traz a discussão geral do Capítulo II até as Américas e seu lugar no sistema mundial colonial/moderno, articulado com conflitos imperiais interligados, suas relações com os ameríndios, a escravidão africana e seu legado. Busca remapear as Américas dentro do sistema mundial colonial/moderno, não reproduzi-lo no imaginário nacional, seja em Bolívar ou na versão inicial da Doutrina Monroe. O Capítulo IV transpõe a discussão anterior para o plano epistemológico e, com base nos estudos subalternos, explora as tensões entre as histórias locais e os projetos globais em nível epistemológico. Enquanto na Primeira Parte o argumento é sublinhado pela relação entre configurações geopolíticas, o saber e a colonialidade do poder, a Segunda Parte concentra-se na língua, no saber e na literatura (como sede interdisciplinar de produção de saber). No Capítulo V focalizo a crise das línguas e literaturas nacionais em um mundo transnacional. O Capítulo VI estende o mesmo argumento até o domínio da epistemologia e discute a complicidade entre as línguas hegemônicas do sistema mundial colonial/moderno e as ciências sociais. Os dois capítulos ressaltam constantemente a dialética entre os saberes subalternos e o pensamento liminar. No Capítulo VII, refaço o quadro mais amplo em que se situam os temas discutidos nos Capítulos V

e VI. Nele discuto o papel da “civilização” e da “missão civilizadora” no sistema mundial colonial/moderno. Considero o pensamento liminar na interseção do “bárbaro” e do “civilizado”, à medida que a perspectiva subalterna incorpora e repensa a dupla articulação de saber “bárbaro” e “civilizado”.

Em resumo, esta é uma reflexão prolongada que se iniciou com o reconhecimento de uma crítica da modernidade a partir da própria modernidade (i.e., a pós-modernidade, a desconstrução, a análise do sistema mundial) e, sobretudo, de seus limites. É por isso que parto e me desvio da análise do sistema mundial (bem como da pós-modernidade e da desconstrução). A variabilidade interna da *differe/a/nce* não pode transcender a diferença colonial, onde a desconstrução tem de ser absorvida e transformada pela descolonização. Em outras palavras, *somente* se pode transcender a diferença colonial da perspectiva da subalternidade, da descolonização e, portanto, de um novo terreno epistemológico que o pensamento liminar está descortinando (ver o final do Capítulo I, onde exploro essa idéia através da obra de Khatibi e Derrida). O pensamento liminar só pode existir na perspectiva subalterna, nunca na territorial, isto é, de dentro da modernidade. Na perspectiva territorial, o pensamento liminar torna-se uma máquina de apropriação das *differe/a/nces* e da diferença colonial, torna-se um mero objeto de estudo mais que um potencial epistêmico. O pensamento liminar, na perspectiva da subalternidade, é uma máquina para a descolonização intelectual, e, portanto, para a descolonização política e econômica.

A R T E

À PROCURA DE UMA OUTRA LÓGICA





PENSAMENTO LIMINAR  
E DIFERENÇA COLONIAL

Em março de 1998, participei de uma oficina organizada conjuntamente pela Universidade da Tunísia e pelo Grupo de Estudos Mediterrâneos, da Universidade de Duke. O assunto de minha palestra, que é um tema recorrente deste livro, foi o mapeamento dos fundamentos raciais da modernidade/colonialidade. Basicamente, explorei a reconversão e formalização do princípio de “pureza de sangue” na Espanha do século 16 (e, portanto, no Mediterrâneo), que deu acesso a uma contínua história de conflitos entre as três religiões do Livro e, de forma paralela, aos debates legais-teológicos sobre os “direitos dos povos” na Escola de Salamanca — debates sobre a vexatória questão da localização dos ameríndios na ordem natural das coisas e, portanto, no Atlântico. A exploração conjunta da “pureza de sangue” e dos “direitos dos povos” me permitiu apontar um momento crucial na construção do imaginário do moderno sistema mundial (por exemplo, o momento da emergência de um novo circuito comercial e financeiro ligando o Mediterrâneo e o Atlântico) e, ao mesmo tempo, observá-lo não só a partir da interioridade de sua formação e expansão, mas também de seu lado exterior e marginal. Eu presumia, com Quijano e Wallerstein (1992) e Dussel ([1992] 1995; 1998a) que o momento particular que eu observava marcava ao mesmo tempo a emergência de um novo sistema mundial e também da modernidade/colonialidade. Em outras palavras, a coexistência histórica da expulsão dos judeus e mouros da Espanha e a “descoberta” da América

era, ao mesmo tempo, um marco tanto do colonialismo moderno quanto das modernidades coloniais — ou seja, da modernidade/colonialidade.

A lógica histórica era para mim tão óbvia (como seria para os que trabalham com a teoria do sistema mundial ou a história da Espanha e da América Latina), que não atentei para o fato de que a maior parte de minha audiência era do Norte da África, e a história do Maghreb é significativamente diferente da história da Espanha e da América (Latina). Ao fim de minha palestra, Rashida Triki, historiadora de arte da Universidade da Tunísia, fez uma pergunta exatamente sobre esse acoplamento de modernidade/colonialidade. Não compreendi muito bem a pergunta e, obviamente, não a respondi, mesmo tendo gasto alguns minutos discorrendo sobre a pergunta que não havia compreendido inteiramente. Após o fim da sessão, aproximei-me de Rashida e lhe pedi que formulasse a questão e, finalmente, compreendi! O mal-entendido residia em nossos respectivos pressupostos: Rashida estava pensando a história do colonialismo na perspectiva da história francesa (e da história moderna, européia e pós-Iluminismo), enquanto eu examinava o “mesmo” cenário na perspectiva da história da Espanha e da América (Latina) — isto é, na perspectiva de uma história nacional marginalizada da Europa pós-Iluminismo (Espanha) e de um momento colonial (Índias Ocidentais, mais tarde América Latina), que também havia sido apagado da construção da idéia de colonialismo e do mundo moderno (pós-Iluminismo). Na minha perspectiva era “natural” achar que modernidade e colonialidade eram dois lados da mesma moeda. Melhor dizendo, para mim era fácil compreender que, da perspectiva das Américas, a colonialidade é constitutiva da modernidade. A diferença colonial atua aqui, revelando ao mesmo tempo a diferença entre o colonialismo francês no Canadá e no Caribe antes da Revolução Francesa e a era napoleônica e o colonialismo francês posterior. A diferença colonial, em outras palavras, funciona em duas direções: rearticulando as fronteiras internas ligadas aos conflitos imperiais e rearticulando as fronteiras externas atribuindo novos significados à diferença colonial.

Diversos anos antes, tive uma conversa algo semelhante sobre colonialismo e modernidade na América Latina com Néstor García Canclini, antropólogo argentino residente no

México. Para García Canclini, o colonialismo associa-se ao período colonial, aproximadamente do início do século 16 até o início do século 19. A partir daí, o que temos é o início da modernidade, o processo de construção de nações depois que diversos países obtiveram independência da Espanha ou autonomia em relação a Portugal. Assim, de forma linear, o colonialismo estruturou o *passado* da América Latina. Uma vez mais, visto nessa perspectiva, o “período colonial” é percebido como anterior à “modernidade”, não como sua face oculta. Encontrei uma visão diferente articulada por intelectuais andinos (a socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, na Bolívia; o sociólogo Anibal Quijano, no Peru), bem como pelo filósofo argentino Enrique Dussel. Basicamente, para Rivera Cusicanqui, a história da Bolívia poderia ser dividida em três períodos: o período colonial, até aproximadamente o meio do século 19; o período da República, até 1952; e o período da modernização (que coincide com a política norte-americana de progresso e modernização na América Latina), até o presente. Entretanto, Rivera Cusicanqui (1992) não concebe esses períodos como sucessivos, mas simultâneos; todos eles coexistem hoje em contradições diacrônicas, e o que coexiste é a remora colonial da história boliviana, as diferentes articulações entre forças colonizadoras e vítimas colonizadas. Quijano (1992; 1997) fala, em vez disso, da colonialidade do poder. E Dussel ([1992] 1995) escreve sobre uma modernidade planetária e europeia cujo início coincide com a “descoberta” da América, sendo uma consequência dela e do estabelecimento do circuito comercial e financeiro do Atlântico.

## A COLONIALIDADE DO PODER: O MODERNO SISTEMA MUNDIAL NA PERSPECTIVA COLONIAL

Como explico na Introdução, parto de um modelo ou metáfora do sistema mundial moderno. Como ponto de partida, isso simplifica minha argumentação: a conexão do Mediterrâneo com o Atlântico através de um novo circuito comercial, no século 16, lança as fundações tanto da modernidade como da colonialidade. O novo circuito comercial também cria condições para um novo imaginário global construído ao redor do fato de que as novas terras “descobertas” foram batizadas como

“Índias Ocidentales”. O Ocidente, o Oeste, não era mais a cristandade européia (em oposição aos cristãos do rito oriental situados em Jerusalém e ao seu redor), mas a Espanha (e por extensão o resto da Europa) e as novas possessões coloniais. O “ocidentalismo” era a figura geopolítica que constelava o imaginário do sistema mundial colonial/moderno. Como tal, era também a condição da emergência do orientalismo: não pode haver um Oriente, como “outro”, sem o Ocidente como “o mesmo”. Por essa mesma razão, as Américas, ao contrário da Ásia e da África, não são diferentes da Europa mas sua extensão. Esse tema durou até a segunda metade do século 19, quando a “América” (Anglo-América) já havia realmente “crescido” e começou a assumir a liderança da ordem mundial. Pode-se dizer que a Espanha foi o começo da modernidade na Europa e da colonialidade fora da Europa. Essa visão continua sendo hoje a visão canônica: há livros sobre o colonialismo e sobre a modernidade, mas eles não interagem — suas genealogias são diferentes. A razão para essa divisão é ou a convicção (contestada por Quijano e Dussel) de que a modernidade é apenas uma questão européia e a colonialidade algo que ocorre fora da Europa (desde que a Irlanda não seja considerada parte da Europa) ou a idéia de que a colonialidade se refere à perspectiva do país colonizador. A Argélia, por exemplo, raramente será incluída como parte da história nacional francesa, apesar do fato de que uma história da Argélia, como nação, não pode ignorar a França.

Neste capítulo, exploro respostas teóricas e idéias sobre o moderno sistema mundial. Faço um esforço para conectar e traçar uma genealogia do pensamento a partir das histórias locais que absorveram projetos globais. Em primeiro lugar, examino o conceito de Anibal Quijano de “colonialidade do poder” e a “transmodernidade” de Enrique Dussel como respostas a projetos globais emanados de histórias e legados coloniais na América Latina. A segunda parte é dedicada à “dupla crítica” e a “une pensée autre” (um outro pensamento) de Abdelkebir Khatibi como resposta dada pelas histórias e legados coloniais do Maghreb. Também examino a noção de Edouard Glissant de “Créolisation” proposta para explicar a experiência colonial do Caribe no horizonte da modernidade e como um novo princípio epistemológico. Essas perspectivas, da América Espanhola, do Maghreb e do Caribe, contribuem

hoje para repensar, criticamente, os limites do moderno sistema mundial — a necessidade de concebê-lo como um sistema mundial colonial/moderno e de contar as histórias não apenas a partir do interior do mundo “moderno”, mas também a partir de suas fronteiras. Estas não são apenas contra-histórias ou histórias diferentes; são histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano, ao mesmo tempo, uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da, e a partir da, margem do sistema mundial colonial/moderno, ou, se quiserem, uma epistemologia da diferença colonial que é paralela à epistemologia do mesmo.

Concluo o capítulo discutindo duas críticas indiretas ao tipo de argumento que proponho. Uma delas, relatada indiretamente, é do sociólogo marxista de origem árabe-muçulmana Aziz Al-Azmeh, cujo apego a princípios disciplinares lhe tornaria difícil compreender ou aceitar posições e propostas como as de Quijano, Dussel, Khatibi e Glissant. Al-Azmeh não dialoga pessoalmente com nenhum dos pensadores que discuti. Estou interessado, no entanto, na rejeição de Al-Azmeh à possibilidade de compreensão intercultural que restabelece o princípio monotópico da epistemologia moderna e, portanto, lança dúvida sobre as perspectivas transdisciplinares semelhantes às introduzidas por Glissant ou Dussel. A segunda crítica é a de Jacques Derrida ao conceito de bilinguismo proposto por Khatibi e, conseqüentemente, de dupla crítica. Encerrando o capítulo, eu o abro a uma nova dimensão de pensamento a partir da fronteira do sistema mundial colonial/moderno trazendo à discussão a “dupla consciência” de Du Bois e a “nova consciência mestiza” de Gloria Anzaldúa, baseadas na experiência das áreas fronteiriças.

O aspecto “oculto” do sistema mundial “moderno” foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Anibal Quijano e por Enrique Dussel, filósofo argentino da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Enrique Dussel concebeu a idéia diferente mas complementar de transmodernidade. O que esses dois conceitos têm em comum, no entanto, é o sentimento de que o sistema mundial moderno ou modernidade está sendo pensado do “outro extremo”, ou seja, a partir da idéia de “modernidades coloniais”. Quijano insiste no fato de que, na América Latina, o “período colonial” não deveria ser confundido com “colonialidade”, e

de que a construção de nações que a seguiu no decorrer do século 19 na maioria dos países latino-americanos (com as exceções de Cuba e Porto Rico) não pode ser compreendida sem se pensar na colonialidade do poder. E assim é, precisamente, porque modernidade e colonialidade são os dois lados do sistema mundial moderno, embora na versão de Wallerstein essa duplicidade não fosse claramente articulada. Foi apenas recentemente, quando Quijano e Wallerstein assinaram em conjunto um artigo (“Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System”, 1992), que a colonialidade fez sua aparição e trouxe à luz a articulação da modernidade/colonialidade e, nela, a relevância das Américas, e do século 16.

O moderno sistema mundial nasceu no longo século 16. As Américas, como construto social, nasceram no longo século 16. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas (Quijano e Wallerstein, 1992: 549).

Essa emenda se aplica a dois dos três itens básicos que Wallerstein havia isolado originalmente como constitutivos de uma economia capitalista mundial: a expansão da dimensão geográfica do mundo, o desenvolvimento de métodos variados de controle de trabalho para diferentes zonas e produtos e a criação de um maquinário estatal relativamente forte nos estados centrais da economia mundial (Wallerstein, 1974: 38). Os vários métodos de controlar o trabalho associavam-se ao primeiro mapeamento racial do sistema mundial moderno. O conhecido debate de Valladolid — entre Bartolomé de las Casas e Juan de Sepúlveda e, mais tarde, os estudos acadêmicos jurídico-teológicos na Escola de Salamanca, destinada a encontrar o lugar dos ameríndios na cadeia da existência e na ordem social de um estado colonial emergente — culminaram na enunciação dos “direitos dos povos” (antepassados dos “direitos do homem e do cidadão”) que permitiram enxergar os ameríndios como vassalos do rei e servos de Deus. O controle da força de trabalho tornou-se necessário primeiro para evitar a morte maciça de ameríndios e, em segundo lugar, para a implementação parcial da legislação da

coroa (apoiada pela Igreja) a respeito das liberdades que os *conquistadores* estavam tomando com os ameríndios e sua tutela.

Em que sentido a colonialidade do poder ajuda a compreender a atual reconfiguração da economia e do imaginário mundial, na história do controle espanhol sobre as Índias Ocidentais e a emergência da América Latina como um grupo de países cujos denominadores comuns são os legados coloniais espanhol e português? No seu artigo de 1997, Quijano apresenta o seguinte argumento: “Colonialidade do poder” e “dependência histórico-estrutural” são duas expressões-chave inter-relacionadas, que percorrem a história local e particular da América Latina, não tanto como uma entidade existente onde eventos “ocorreram” e “ocorrem”, mas como uma série de eventos particulares cuja localização na colonialidade do poder e na dependência histórico-estrutural fez da América Latina o que ela foi no passado e é hoje, do período colonial no Peru a Fujimori, como a articulação paradigmática do neoliberalismo. A colonialidade do poder sublinha a organização geoeconômica do planeta, a qual articula o sistema mundial colonial/moderno e gerencia a diferença colonial. Essa distinção permite a Quijano ligar o capitalismo, através da colonialidade, ao trabalho e à raça (e não apenas à classe), bem como ao conhecimento:

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural, implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento... En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores (Quijano, 1997: 117).

IA colonialidade do poder e a dependência histórico-estrutural implicam ambas a hegemonia do eurocentrismo como perspectiva epistemológica ... No contexto da colonialidade do poder, a população dominada, nas novas identidades que lhes haviam sido atribuídas, foram também submetidas à hegemonia eurocêntrica como maneira de conhecer (Quijano explica como “Índio” e “Negro” foram identidades homogeneizantes estabelecidas pela colonialidade do poder, apagando a diversidade das identidades “índia” e “negra”).]



Uma nota sobre a “teoria da dependência” e sua marca no imaginário do sistema mundial colonial/moderno faz-se aqui necessária por duas razões. Uma é o fato de que a teoria da dependência foi uma das respostas da América Latina a uma ordem mundial cambiante que na Ásia e na África tomou a forma de “descolonização”. Nas Américas, entretanto, a independência dos poderes coloniais (Espanha e Inglaterra) foi obtida muito antes, no que pode ser chamado a primeira onda de descolonização (revoluções dos EUA e Hâiti; independência da América Hispânica). A outra razão é que, por um lado, a teoria da dependência “precedeu” em alguns anos a metáfora de Wallerstein do sistema mundial moderno como um relato feito do ponto de vista da modernidade. Por outro lado, foi “seguida” — na América Latina — por uma série de reflexões (na filosofia e nas ciências sociais) na perspectiva da colonialidade. Quijano e Dussel têm ambos uma dívida com o impacto da teoria da dependência em sua crítica ao “desenvolvimento” como o novo formato assumido pelos projetos globais, uma vez que, com o crescente processo de descolonização, a “missão civilizadora” estava chegando ao fim. Embora a teoria da dependência tenha sido atacada de diversas frentes (Cardoso, 1977), é importante não perder de vista o fato de que, na perspectiva da América Latina, a teoria colocou na agenda, clara e incisivamente, problemas implicados na idéia de “desenvolver” países do Terceiro Mundo. O impacto da teoria da dependência sobre a filosofia latino-americana foi também apreciável. O filósofo peruano A. Salazar Bondy viu na teoria da dependência uma provocação epistemológica e um modelo para pôr fim a uma longa tradição “imitativa” e de dependência da América Latina em relação à filosofia européia (Salazar Bondy, 1969). Foi um momento crucial de autodescoberta, de compreensão da filosofia na América Latina e no Terceiro Mundo como parte de um sistema global de dominação. Sob este aspecto, a teoria da dependência foi para a filosofia na América Latina o que *Bantu Philosophy* (1945) do Padre Placide Tempel foi para a autodescoberta da filosofia africana (Mudimbe, 1998; Eze, 1997a: 10-14; Serequeberhan, 1994).

Nas páginas precedentes espero ter sugerido que, visto do exterior, o sistema mundial moderno parece diferente,

como mostra Quijano, seguindo José Carlos Mariátegui.<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, destacando histórias locais particulares construídas ao redor da densidade de “Índias Occidentales” e “América Latina” (construções que poderiam ser explicadas através da colonialidade do poder e como uma dependência histórico-estrutural), espero haver sugerido, como se tornará claro à medida que avança minha argumentação, que o ocidentalismo foi uma rearticulação planetária durante o século 16 que continuou como o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno e da modernidade/colonialidade. “Índias Occidentales” e “América Latina” tornaram-se peças cruciais naquela redistribuição e, de fato, tornaram possível o orientalismo. No entanto, e de forma bastante paradoxal, a emergência do orientalismo (na análise de Said; ver Said, 1978) coincidiu com o segundo estágio da modernidade como uma transformação interimperial do capitalismo e do sistema mundial colonial/moderno, com a Inglaterra e a França se expandindo na direção da Ásia e da África. Esse é também o momento em que “modernidade” e “modernização” começaram a fazer diferença numa América Latina emergente, composta de diversas nações que haviam acabado de obter a independência da Espanha e de Portugal. Alguns anos depois que os Estados Unidos da América do Norte conquistaram sua independência da Inglaterra, houve a Revolução Francesa, seguindo-se a Revolução Haitiana. No entanto, nesse momento de transição do sistema mundial moderno, a independência dos EUA e a Revolução Francesa tornaram-se os padrões de modernidade e modernização e estabeleceram os padrões econômicos, políticos e epistemológicos. Assim, estava claro que a “América Latina” não era o Oriente mas o “extremo Ocidente”, e seus próprios intelectuais, como Domingo Faustino Sarmiento, da Argentina, se auto-intitularam líderes de uma missão civilizadora em seu próprio país, abrindo assim as portas para uma longa história de colonialismo intelectual interno, que começou a desmoronar em 1898, quando o sistema chega a um ponto

---

<sup>1</sup> O leitor não familiarizado com José Carlos Mariátegui e com a obra de Aníbal Quijano a partir do final dos anos 90 deve pensar em termos de algo equivalente ao Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, embora seu foco não fosse o subalterno, mas o colonialismo e a etnicidade no pensamento de Mariátegui, em uma perspectiva marxista, na esteira de Nietzsche e Sorel (para mais detalhes, ver Capítulo III).

de inflexão. Os Estados Unidos entram no cenário planetário como o novo poder imperial, e, na América Latina, fez sua aparição uma tradição de “intelectuais periféricos”, contestando o imperialismo e a missão civilizadora (José Martí em Cuba, no fim do século 19; Juan Carlos Mariátegui no Peru nos anos 20 — ver Capítulo III). A emergência da “missão civilizadora”, que desloca a “missão cristã” do colonialismo inicial resume essa mudança no sistema mundial moderno e estabelece a primeira articulação de fronteiras internas: as fronteiras entre dois impérios em decadência (Espanha e Portugal), a ascensão do Império Britânico e do colonialismo francês e a consolidação da Alemanha como uma terceira nação poderosa na Europa Ocidental. Os padrões de conhecimento e sua exportação foram estabelecidos principalmente nesses três países e nessas três línguas (ver Capítulo VII).

Enquanto Quijano começou sua produção intelectual no final dos anos 60, na sociologia, Enrique Dussel começou a escrever nessa mesma época, mas no campo da filosofia. Oriundos de suas respectivas disciplinas e trajetórias e trabalhando independentemente um do outro, chegaram depois de 1990 a conclusões e perspectivas similares, como é frequentemente o caso na América Latina, onde as genealogias são sempre rompidas por uma nova onda de idéias e de produção intelectual vinda do centro do sistema mundial (em alemão, francês e inglês). Em 1992, Quijano publicou “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (Quijano, 1992), e Dussel apresentou “Eurocentrism and Modernity” (Dussel, [1993] 1995). Nesse artigo, Dussel insiste em que o que é hoje a América Latina foi a primeira periferia da Europa moderna e em que o conceito de modernidade criado após o Iluminismo obscurecia o papel da periferia ibérica da própria Europa, e particularmente da Espanha, em sua formação (Dussel, [1993] 1995: 67). Esse obscurecimento foi tal que até Wallerstein, que afirma claramente que o sistema mundial moderno começou a ser articulado em 1500 ao desenvolver novas áreas econômicas (minas e plantações), não enxerga a contribuição espanhola para o imaginário epistemológico do sistema mundial moderno:

As geoculturas surgem num certo momento e, num momento posterior, podem perder o poder. No caso do sistema mundial moderno, parece-me que sua geocultura emergiu com a Revolução Francesa

e começou a perder sua aceitação ampla com a revolução mundial de 1968. A economia mundial capitalista vem operando desde o longo século 16. *Funcionou por três séculos, entretanto, sem nenhuma geocultura firmemente estabelecida. Ou seja, do século 16 ao século 18, nenhum conjunto único de valores e regras básicas, ativamente endossado pela maioria dos membros e passivamente aceito pela maioria das pessoas comuns, prevaleceu no interior da economia mundial capitalista. A Revolução Francesa, lato senso, mudou isto.* Ela estabeleceu dois novos princípios: (1) a normalidade das mudanças políticas, e (2) a soberania dos povos... O ponto essencial a destacar sobre esses dois princípios é que eram, em si e por si mesmos, totalmente revolucionários em suas implicações para o sistema mundial... É nesse sentido que argumentei, em outro lugar, que a Revolução Francesa representou a primeira das revoluções anti-sistêmicas da economia mundial capitalista, em pequena parte um sucesso e, em boa parte, um fracasso (Wallerstein, 1995b: 1.163, grifos nossos).

Aqui também Wallerstein mostra-se cego à diferença colonial e prisioneiro do mesmo auto-imaginário construído pelos intelectuais da segunda etapa da modernização, uma vez que a França, a Alemanha e a Inglaterra expulsaram a Espanha e Portugal da arena econômica e intelectual. Ele não enxerga o caráter constitutivo das Américas para o imaginário do mundo colonial/moderno, como Quijano tornará claro num artigo co-assinado com Wallerstein (Quijano e Wallerstein, 1992). Said, apesar de todas as suas contribuições para política de culturas acadêmicas, caiu na mesma armadilha logo no início de sua definição e contextualização do orientalismo:

Os americanos não sentirão exatamente o mesmo em relação ao Oriente (!) que, com toda probabilidade, associam de modo muito diferente ao Extremo Oriente (sobretudo a China e o Japão). Ao contrário dos americanos, os franceses e britânicos — e em menor escala os alemães, russos, espanhóis, portugueses, italianos e suíços — tiveram uma longa tradição daquilo que chamarei *orientalismo*, uma maneira de se relacionar com o Oriente que é baseada no lugar especial do Oriente na experiência da Europa Ocidental. *O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias européias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu adversário cultural e uma das mais profundas e recorrentes imagens do outro* (Said, 1978: 1, grifos nossos).

Não tenho intenção de ignorar o tremendo impacto e a transformação acadêmica possibilitada pelo livro de Said. Nem

pretendo juntar-me a Aijaz Ahmad (1992) e engajar-me numa crítica devastadora a Said porque o livro não faz exatamente o que eu desejo que faça. No entanto, não tenho a intenção de reproduzir o enorme silêncio que o livro de Said impõe: sem ocidentalismo não há orientalismo, e “as maiores, mais ricas e mais antigas colônias” não são o “Oriente”, mas o “Ocidente”: as Índias Ocidentais e depois as Américas. O “orientalismo” é o imaginário cultural hegemônico do sistema mundial moderno na segunda modernidade, quando a imagem do “coração da Europa” (Inglaterra, França, Alemanha) substitui aquela da “Europa Cristã” do século 15 a meados do século 17 (Itália, Espanha, Portugal). Foi a partir das Índias Ocidentais que o grande fluxo de riquezas, em ouro e prata, chegou à Espanha e ao resto da Europa. Um exemplo é suficiente para sustentar o argumento: entre 1531 e 1660 no mínimo 155.000 quilos de ouro e 16.985.000 quilos de prata entraram legalmente na Espanha; a quantidade ilegal, evidentemente, não pode ser calculada (Céspedes del Castillo, 1985: 133). Essas quantidades transformaram as relações econômicas entre a Espanha e o resto da Europa e também o comércio com o Extremo Oriente. Céspedes del Castillo observa:

De esse modo América hizo posible el rápido crecimiento del comercio mundial y determinó su volumen. Los grandes beneficiarios de esse tráfico fueron los intermediarios europeos: mercaderes, banqueros, la construcción naval y otras industrias. Además, una parte de los metales preciosos permaneció en Europa, bien atesorada para usos no económicos (haciendo posible el esplendor del arte barroco en escultura, orfebrería y vestido (bién acuñada, aumentando así la circulación monetaria, lo que influyó considerablemente en el desarrollo económico Europeo (Céspedes del Castillo, 1985: 133).

[Assim a América possibilitou o rápido crescimento do comércio mundial e determinou seu volume. Os grandes beneficiários desse tráfico foram os intermediários europeus: comerciantes, banqueiros, a construção naval e outras indústrias. Além do mais, uma grande parte dos metais preciosos permaneceu na Europa, encaminhada para usos não comerciais (possibilitando o esplendor da escultura e arte barroca), o que, como se verificou, influenciou no desenvolvimento econômico europeu subsequente.]

A situação começou a mudar ao redor de 1630. A Europa enfrentou um período de depressão, entre 1620 e 1680, e

no início desse período guerras religiosas devastadoras assolaram a área. O monopólio comercial de Castela começou a ruir, e com ele o poder e prestígio de Sevilha como um centro comercial do novo circuito comercial Atlântico. No decorrer do século 17, a Holanda emergiu como um novo poder hegemônico (Arrigui, 1994). Amsterdam, que no século 17 ocupava a periferia do novo circuito comercial e estava sob o controle da Espanha, substituiu Sevilha como o centro comercial mundial (Wallerstein, 1980: 36-73). Enquanto, até esse período, para os britânicos, franceses e holandeses o Atlântico era o principal foco de atenção, juntamente com a pirataria que controlava suas águas, no século 17 europeus sob liderança holandesa começaram a se estabelecer nas Índias Orientais. O interesse do período para minha argumentação, que expando no Capítulo VII, é que a economia mercantil colonial destacava-se de certa forma da ideologia cristã hegemônica ainda dominante com seus conflitos entre católicos e puritanos. Era, em outras palavras, uma economia mercantil colonial, que, cento e cinquenta anos mais tarde, se associaria à secularização e à missão civilizadora.

É verdade, como afirma Said, que o Oriente se tornou uma das imagens recorrentes do outro europeu após o século 18. O Ocidente, no entanto, nunca foi o outro para a Europa, mas a diferença dentro do mesmo: as Índias Ocidentais (como se pode ver no próprio nome) e mais tarde a América (em Buffon, Hegel etc.) era o Extremo Ocidente, não sua alteridade. A América, ao contrário da Ásia e da África, incluía-se como parte da extensão da Europa e não como sua diferença. Eis porque, uma vez mais, sem ocidentalismo não há orientalismo. O ocidentalismo foi uma construção transatlântica precisamente no sentido em que as Américas foram concebidas como a expansão da Europa, a terra ocupada pelos descendentes de Jafé, cujo nome traz inscrito seu próprio destino: “fôlego”, “crescimento”, e, como tal, eles reinarão sobre Sem (localizado na Ásia) e Cam (“forte não em sabedoria mas em determinação”, localizado na África) (Hay, 1957: 12). Durante o século 16, quando a América foi concebida como tal não pela coroa espanhola mas por intelectuais do Norte (Itália e França – Mignolo, 1982; 1995a, Capítulo VI), ficava implícito que a América não era nem a terra de Sem (o Oriente) nem a terra de Cam (a África), mas a extensão da terra de Jafé. Não havia

nenhuma outra razão senão a distribuição geopolítica do planeta implementada pelo mapa T/O cristão para perceber o planeta como sendo dividido em quatro continentes; e o único lugar para a “América” no mapa T/O cristão era o domínio de Jafé, isto é, o Oeste (Ocidente). O ocidentalismo, em outras palavras, é o imaginário geopolítico dominante do sistema mundial colonial/moderno, ao qual o orientalismo foi anexado em sua primeira transformação radical, quando o centro do sistema se deslocou da Península Ibérica para o Mar do Norte, entre a Holanda e a Grã-Bretanha.

Quijano e Dussel, bem como o “antropólogo” brasileiro Darcy Ribeiro (1968; [1969] 1978), tiveram dificuldade em encontrar uma localização “para além do eurocentrismo” (Dussel, 1998a) ou “para além do ocidentalismo”, como Coronil (1996) recolocou recentemente a questão. Uma das principais preocupações desses acadêmicos é com o conhecimento: o ocidentalismo — como afirmei — como o imaginário dominante do sistema mundial moderno foi uma máquina poderosa para subalternizar o conhecimento (dos primeiros missionários da Renascença aos filósofos do Iluminismo) estabelecendo, ao mesmo tempo, um padrão epistemológico planetário. Quijano aborda esta questão explicitamente em seu artigo “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (Quijano, 1992), e Dussel o faz no seu “Eurocentrism and Modernity” ([1993] 1995), bem como em seu livro *The Underside of Modernity* (1996a). Em Dussel, o argumento básico se desenvolve da seguinte forma:

A resposta de Kant para a questão formulada no título de seu ensaio “O que é Iluminismo?” já tem mais de duzentos anos: “O Iluminismo é o êxodo da humanidade, através de seus próprios esforços, do estado de imaturidade culpada... A preguiça e a covardia são as razões pelas quais a maior parte da humanidade permanece prazerosamente num estado de imaturidade... Hoje lhe perguntaríamos: deveríamos considerar que todos estes sujeitos — um africano na África ou um escravo nos Estados Unidos no século 18; um índio no México ou um *mestizo* latino-americano — permanecem num estado de imaturidade culpada? (Dussel, [1993] 1995: 68).

É claro que, na maioria dos casos, a resposta será não, apesar de permanecer o fato de que hoje, em seu espírito, o dito

de Kant mantém toda a sua força, mas não necessariamente com as mesmas palavras. Não há dúvida de que Quijano, Dussel e eu estamos reagindo, não apenas contra a força de um imaginário histórico, mas também contra a atualidade desse imaginário hoje. Quijano tem uma perspectiva semelhante sobre a subalternização do conhecimento quando escreve: "Ao mesmo tempo em que se afirmava a dominação colonial, erigia-se um complexo cultural denominado racionalidade e estabelecia-se como o paradigma universal do conhecimento e das relações hierárquicas entre a 'humanidade racional' (Europa) e o resto do mundo" (1992: 440). Como sociólogo, Quijano se atribui a tarefa de analisar as crises epistemológicas, que ele localiza no princípio epistemológico de separar o sujeito que conhece do objeto que é conhecido. Ele se ocupa desse paradigma que enfatiza o caráter individual do sujeito cognoscitivo, suprimindo assim a dimensão intersubjetiva na produção de conhecimento. Quijano associa a relação epistemológica entre um sujeito e um objeto e a relação econômica entre um sujeito e sua propriedade privada. Mas o que realmente importa na análise de Quijano sobre a subalternização do conhecimento não é tanto a cumplicidade com a moderna ideologia econômica (propriedade privada no mercantilismo da Renascença ou no capitalismo do Iluminismo) quanto o fato de que, uma vez postulada uma correlação entre sujeito e objeto, *tornou-se impensável aceitar a idéia de que seria possível um sujeito conhecedor para além do sujeito do conhecimento postulado pelo próprio conceito de racionalidade erigido pela epistemologia moderna* (Quijano, 1992: 442). Essa é a razão que possibilitou o orientalismo, bem como os estudos de área após a Segunda Guerra Mundial (ver Capítulos II e VII).

## AS HISTÓRIAS LOCAIS DOS PROJETOS GLOBAIS

Esta configuração epistemológica, em geral localizada em Descartes, constituiu uma virada em relação à epistemologia da Renascença, significativamente alheia à distinção sujeito-objeto. De fato, a tendência dominante na Renascença expressou-se nos *Studia humanitatis* e suas preocupações com a educação, a natureza do Homem e a ética. Assim, a gramática, a retórica, a poesia, a história (como empreitada



retórica e ética) eram as disciplinas dominantes (Cassirer, Kristeller e Randall, 1948; Kristeller, 1965). Em geral, Aristóteles não era uma figura importante devido à sua ênfase na lógica e na ciência (como para o aristotélico italiano Pietro Pomponazzi [1462-1525], o conceito renascentista de ciência estava longe da idéia que seria posteriormente introduzida por Galileu e, filosoficamente, por Descartes). Foi o trabalho pioneiro de Aristóteles na retórica e na história natural que chamou a atenção dos letrados da Renascença. Foi, por assim dizer, uma conceituação humanística da ciência e da filosofia baseada na lógica, ao invés da observação e experimentação. Ademais, a percepção do mundo árabe nesse tempo não era uma percepção que poderíamos chamar de “orientalismo” e nem mesmo a percepção do “outro”, mas a percepção de um inimigo cujo conhecimento tinha o mesmo fundamento: o pensamento grego. Numa carta de 17 de novembro de 1370, Petrarca manifesta para Giovanni de Dondi, seu médico e amigo, um juízo forte contra os árabes:

Antes de concluir esta carta, imploro que evite que esses árabes me aconselhem sobre minha condição pessoal. Deixe que permaneçam no exílio... Sei que os gregos foram outrora os mais inteligentes e eloqüentes dos homens. Muitos excelentes filósofos e poetas; oradores de destaque e matemáticos vieram da Grécia. Aquela parte do mundo produziu príncipes da medicina. Você sabe que tipo de médicos são os árabes. Eu sei que tipo de poetas são. ... As mentes dos homens se inclinam a diferentes cursos de ação; mas, como você costumava dizer, todo homem irradia sua própria disposição mental particular. Em suma: não me deixarei persuadir de que qualquer coisa boa possa vir da Arábia (Cassirer et al., 1948: 142).

No século 14 os árabes não eram o “outro” subalterno em que depois se transformariam, realocizados a partir do século 16 com a vitória da cristandade contra o Islã e a fusão dos árabes com o Islã. Pádua era um local periférico numa ordem mundial cujos circuitos comerciais (Abu-Lughod, 1989: 34; ver Figura 2 à p. 54) se estendiam de Gênova a Pequim/Beijing, enquanto Bagdá, Alexandria e o Cairo eram localizações mais “centrais”. Foi apenas o triunfo da Espanha cristã no início do novo circuito, o circuito Atlântico, que colocou os “árabes” em posição subalterna, fazendo deles o “outro” e contribuindo

para a configuração, no século 18, do objeto de estudo que traz à luz o que Said chamou de orientalismo.

O orientalismo, em outras palavras, foi uma rearticulação particular do imaginário do sistema mundial colonial/moderno em sua segunda fase, quando o ocidentalismo, estruturado e implementado no imaginário dos impérios espanhol e português, começou a se esvanecer. Mas dizer que estava se esvanecendo não significa que tenha desaparecido. O ocidentalismo perdeu seu poder hegemônico como um tipo de imaginário. No entanto, conforme o dito de Petrarca, o valor atribuído ao conhecimento árabe, em uma perspectiva cristã, tornou-se uma referência para julgar e subalternizar formas de conhecimento que não podem ser justificadas dentro da configuração epistemológica greco-romana e cristã. Nesse aspecto, a chamada descoberta do Novo Mundo foi um momento fundador: enquanto o *Studia humanitatis* estava produzindo e estabelecendo a regra do conhecimento, principalmente na teologia, na ética e na educação numa Europa Ocidental cristã emergente, a emergência de um “novo mundo” forçou a rearticulação do princípio de conhecimento no campo da ética e no aspecto “científico” (isto é, aristotélico) da Renascença.

No domínio da ética, chamo a atenção para uma das observações básicas de Dussel:

A primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista produziu uma reflexão teórica e filosófica da maior importância, que passou despercebida pela chamada filosofia moderna (que é apenas a filosofia da segunda modernidade). O pensamento teórico-filosófico do século 16 tem importância contemporânea porque é o primeiro, e único, que viveu e expressou a experiência originária durante o período da constituição do primeiro sistema mundial. Assim, dos “recursos” teóricos disponíveis..., a questão central filosófica e ética preponderante foi a seguinte: *que direito tem o europeu de ocupar, dominar e administrar as culturas recém-descobertas, conquistadas militarmente e em processo de colonização?* (Dussel, 1998a: 15).

Dussel refere-se aqui às discussões na Escola de Salamanca sobre os “direitos dos povos”, um debate teológico-jurídico, esquecido no século 18, quando surgiu a declaração sobre “os direitos do homem e do cidadão”. A enorme diferença entre os dois momentos éticos no imaginário do sistema mundial

moderno é que, na declaração dos “direitos do homem e do cidadão” o conceito de homem e de cidadão universalizou um tema regional e apagou a questão colonial. Foi precisamente nesta interseção, e devido ao apagamento do conflito colonial, que a Revolução Haitiana, realizada como uma implementação dos direitos do homem e do cidadão, foi impen-sável, como Trouillot argumentou com eloquência (Trouillot, 1995). E foi impensável, proponho eu — e sugeriria que Quijano e Dussel, em uma perspectiva diferente, têm argu-mentado no mesmo sentido — porque o século 18 redefiniu o imaginário do sistema mundial colonial/moderno de uma maneira compatível com o novo poder imperial (Holanda, Grã-Bretanha, França). Foi autoconcebido como um novo começo que apagou — para a geração futura — a importância crucial da Renascença e da Reforma. D’Alembert expressou seu ponto de vista de forma muito clara no início de seu “Éléments de philosophie” (1759):

Se examinamos com cuidado o ponto central do século em que vivemos, os eventos que nos emocionam ou que de qualquer modo ocupam nossas mentes, nossos costumes, nossas realizações e até nossas diversões, é difícil não ver que sob alguns aspectos está ocorrendo uma mudança extraordinária em nossas idéias, uma mudança cuja rapidez parece prometer uma transformação ainda maior no futuro... Nosso século é chamado... o século da filosofia por excelência... *O resultado ou seqüência dessa efervescência geral de mentes foi lançar nova luz sobre alguns assuntos e novas sombras sobre outros, assim como o efeito do fluxo das marés é deixar algo na praia e levar outras coisas para longe* (Citado em Cassirer, 1951: 4, grifos nossos).

O ponto de virada foi, para D’Alembert, o *ponto central do século em que vivemos*, e ele tinha razão. Todo o debate jurídico-teológico sobre a colonização e os “direitos dos povos” desapareceu e, hoje, o pensamento pós-colonial promoveu um imaginário que também “começa” no século 18. Essa é uma das razões pelas quais não é óbvio para Said que o “ocidentalismo” é a condição da possibilidade do “orientalismo” e que o “orientalismo” foi aceito incondicionalmente na academia como um campo de estudo emergente. Na mesma linha de raciocínio, poderíamos explicar que o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia tentou trazer Marx para a

reescrita da história colonial e, ao mesmo tempo — e por razões históricas muito compreensíveis — situar os limites do colonialismo na colonização da Índia pelos britânicos, perto do final do século 18. Eis porque, uma vez mais, as reflexões de Kant sobre o Iluminismo são tão importantes para o líder do grupo, Ranajit Guha (Guha, 1988). Minha primeira intenção aqui, ao pegar carona em minha própria análise da teoria do sistema mundial, é precisamente trazer de volta à praia memórias levadas pelas ondas e que são tão “fundamentais” no imaginário global de hoje. Minha segunda intenção é usar o sistema mundial colonial/moderno para situar a emergência do “pensamento liminar” a partir da diferença colonial como uma revolução equivalente à descrita por D’Alembert, mas ocorrendo simultaneamente em diversos lugares, reagindo a uma impressionante diversidade de histórias locais e invertendo a tendência pós-Iluminismo de referir todos os tipos de conhecimento ao “século da filosofia por excelência” convincentemente descrito por D’Alembert.

Minhas observações sobre Quijano e Dussel poderiam ser complementadas por um volume significativo de trabalho realizado no campo da filosofia africana nas últimas três décadas, principalmente por uma nova geração de filósofos que se atribuíram a tarefa de ler as figuras principais do pensamento ocidental (Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Foucault) do ponto de vista da colonialidade. Eze (1997b) e Serequeberhan (1997), por exemplo, oferecem uma leitura reveladora do que está “por detrás” do “Que é o Iluminismo?” de Kant, bem como de sua teoria da razão pura e prática e do sublime. Eze mostra um duplo movimento nas reflexões teóricas de Kant: de um lado, a organização espacial das pessoas pela cor de sua pele e sua localização planetária nos quatro continentes, que Kant desenvolveu em suas conferências sobre *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (proferidas entre 1756 e 1797); e, de outro lado, as teorias de Newton sobre o mundo natural aplicadas à história e à moralidade. Kant pôde classificar e descrever quatro raças: branca (europeus), amarela (asiáticos), negra (africanos) e vermelha (índios americanos). Nos índios americanos, negros e hindus (entre os quais incluía os persas, chineses e turcos) também encontrou o potencial para a razão, paixão e sensibilidade que encontrava nos brancos europeus (incidentalmente, é notório que quando Kant fala dos

americanos fala da América do Norte, já que a América do Sul inevitavelmente fica fora do quadro). Serequeberhan, por sua vez, descobre o mesmo preconceito em “What is Enlightenment?” de Kant e em “Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View”, ambas publicadas em 1784. A tarefa atribuída pelos filósofos africanos à filosofia de seu continente é complementada pela nova tarefa que os filósofos do continente atribuem à sua filosofia no diálogo com africanos (i.e., Bernasconi, 1997), mostrando, na perspectiva da filosofia africana os limites da desconstrução de Derrida.

Enquanto essa distribuição geopolítica das tarefas intelectuais e projetos disciplinares pode parecer suspeita, ela não pode ser evitada, precisamente em razão da constituição do imaginário do sistema mundial colonial/moderno. “Filosofia” precisa ser apropriada como uma palavra e uma atividade a partir da África ou da América Latina (Salazar Bondy, 1966; 1969) para interrogar a Europa e a filosofia europeia como a história local na qual esses projetos globais foram concebidos e impostos pela força ou pela sedução. Mas há ainda um outro nível no qual a filosofia africana precisa reorganizar sua tarefa além da releitura das figuras-chave dos filósofos ocidentais em sua cegueira para a diferença colonial e a colonialidade do poder. Essa tarefa é mediar entre as práticas filosóficas no interior das histórias coloniais modernas (por exemplo, a prática da filosofia na África, América Latina e América do Norte, como veremos no Capítulo II) e formas “tradicionais” de pensamento — isto é, formas de pensamento coexistentes com a definição institucional de filosofia mas não consideradas como tal, na perspectiva institucional que define a filosofia. “Tradição” não significa aqui algo “anterior” à modernidade, mas a persistência da memória. A este respeito, não há diferença entre as “tradições” africanas e europeias. Tanto a África como a Europa as têm, e ambas têm “modernidades” e “colonialidades”, embora em diferentes configurações. Enquanto a primeira preocupação pode ser concebida como descolonização intelectual, a segunda conduz ao “pensamento liminar”, como argumentaram claramente Wiredu (1997: 303-312), Eze (1997c) e Makang (1997).

Na próxima seção exploro tanto a descolonização como uma forma de desconstrução como o pensamento liminar nos trabalhos do filósofo, ensaísta e romancista marroquino

Abdelkebir Khatibi e do escritor e pensador da Martinica, Edouard Glissant.

## AS HISTÓRIAS LOCAIS DO PENSAMENTO LIMINAR

Passo agora à emergência e ao potencial epistemológico do “pensamento liminar”, cujas condições históricas planetárias e locais foram descritas na primeira seção e associadas à diferença colonial da forma que vem sendo articulada em sua variação ao longo da história espacial do mundo colonial/moderno. Com a expressão “condições históricas planetárias e locais” refiro-me a um duplo movimento: de um lado, a expansão do sistema mundial moderno a partir do final do século 15, e, de outro, a construção paralela do imaginário a partir tanto do interior quanto do exterior do sistema. A expressão “condições históricas e locais” indica também tanto as histórias locais “dentro” do sistema mundial moderno (por exemplo, as histórias locais dos “centros metropolitanos”, as histórias locais da Europa e dos EUA, as histórias locais da Espanha e da Inglaterra) quanto as histórias locais de suas margens/fronteiras (por exemplo, os Andes sob o domínio colonial, a independência dos países latino-americanos da Espanha e a formação de nações sob uma nova ordem global, a história local da Índia sob a administração britânica ou da Argélia e Tunísia sob o colonialismo francês). Não estou, portanto, montando um cenário no qual as histórias locais são as dos países colonizados ou do Terceiro Mundo, e os projetos globais se situam nos países colonizadores do Primeiro Mundo. Os projetos globais, em outras palavras, são fermentados, por assim dizer, nas histórias locais dos países metropolitanos; são implementados, exportados e encenados de maneira diferente em locais particulares (por exemplo, na França e na Martinica no século 19).

Essa descrição corresponde ao momento canônico do sistema mundial moderno. No século 20, após a década de 70 e mais ainda depois dos anos 90, no entanto, torna-se mais difícil localizar projetos globais em “países” específicos, já que as corporações transnacionais estão, precisamente

(até nos países desenvolvidos), minando o poder do Estado de produzir e “exportar” projetos globais. Na medida em que os projetos globais não se situam mais em um território (por exemplo, os do colonialismo britânico), as histórias locais são afetadas de forma correspondente. A esse respeito, países que tinham possessões coloniais até os anos 60 (como a Grã-Bretanha e a França) estão ficando sujeitos à transformação de suas próprias histórias locais em relação à sua localização anterior na colonialidade do poder. Esse cenário também se aplica aos EUA de hoje. A posição dos EUA na ordem mundial é radicalmente diferente da posição que, por exemplo, a Espanha ocupava no século 16 ou a Inglaterra no século 19, devido principalmente ao poder das corporações transnacionais e suas conseqüências: a expansão da economia capitalista para aquelas regiões do planeta que foram identificadas, a partir das histórias locais onde o capitalismo emergiu, como “Orientais” e, portanto, com pouca probabilidade de se tornarem capitalistas. Esse era, precisamente, todo o argumento manifestado através do imaginário “orientalista”. O capitalismo era associado à imaginação “ocidental”, não à “oriental”. Mas é claro que se ligava a uma certa dimensão do ocidentalismo: um ocidentalismo localizado na Europa Ocidental (França, Inglaterra e Alemanha) e nos EUA, mas não no sudoeste da Europa (Itália, Espanha, Portugal) e seu legado na América Latina.

Precisei do mapa geopolítico precedente para assinalar as fronteiras exteriores e interiores do sistema mundial moderno, com o objetivo de localizar em ambos a emergência do pensamento liminar. Agora posso considerar algumas das idéias centrais de Abdelkebir Khatibi (Khatibi, 1983 [1983], 1990), filósofo marroquino, junto com as do escritor e ensaísta caribenho, Edouard Glissant (Glissant, [1981] 1989; [1990] 1997). As principais razões para a escolha de Khatibi em relação ao meu argumento prévio são várias. Em primeiro lugar, os argumentos de Khatibi trazem para o primeiro plano a história primitiva do sistema mundial moderno e o conflito entre os cristãos e mouros no século 16 na ideologia da Renascença, a que Khatibi se refere como “ocidentalismo”. Em segundo lugar, ele rearticula esse conflito com o segundo momento, pós-iluminista, do sistema mundial moderno: a colonização francesa do Maghreb. Em terceiro lugar, Khatibi tem uma

perspectiva crítica sobre o “orientalismo” independente da de Said: seu artigo “L’orientalisme désorienté” foi originalmente publicado em 1974. Em quarto lugar, o ensaio de Khatibi sobre a “La decolonisation de la sociologie”, escrito em 1981, avança importantes perspectivas sobre a descolonização do conhecimento que foram mais recentemente trazidas a uma audiência mais ampla, (embora não necessariamente com a mesma força crítica) pelo relatório da Fundação Gulbenkian, *Open the Social Sciences* (Wallerstein et al., 1996). Ficarei mais sobre esses assuntos, um de cada vez. Finalmente, embora Khatibi pegue carona na desconstrução de Derrida e na arqueologia de Foucault, porque não tem a mesma preocupação em opor os dois, ele, por outro lado, se afasta claramente de ambos. Khatibi procede da mesma forma com Nietzsche e Heidegger, abraçando até certo ponto a proposta deles: o ponto em que uma crítica interna da modernidade mostra-se cega às perspectivas críticas a partir da língua, do conhecimento e da memória árabes e do mundo islâmico. É precisamente aqui que o pensamento liminar emerge com sua força plena e total. Edouard Glissant, por sua vez, fornecerá uma perspectiva comparatista e em muitos níveis: a experiência afro-caribenha do colonialismo francês, com a memória reprimida da colonização espanhola inicial; e a memória da escravidão africana contrastada com a densidade árabe-islâmica do Maghreb.

## UM OUTRO PENSAMENTO

O ideal geral da descolonização do conhecimento, em Khatibi, apóia-se em dois de seus conceitos cruciais: a “double critique” e “une pensée autre” (um outro pensamento). Durante a exploração desses conceitos, definirei minha própria conceitualização do pensamento liminar (gnose liminar ou epistemologia liminar). Ao fazê-lo, não estou tentando encontrar o conceito único e correto que capte “a coisa”, o (matricial) significante vazio que abrigará toda a diversidade de particulares. Isso contradiria minha própria concepção de pensamento liminar, mudando o contexto, mas não os termos, da conversação (como aprendi com “Global Flows, Open Cultures” — monografia apresentada por Trouillot na Universidade de Stanford em maio de 1998). Estaria caindo



numa visão moderna e universal do conhecimento e da epistemologia, onde os conceitos não estão ligados às histórias locais mas a projetos globais, e os projetos globais são sempre controlados por *certos tipos* de histórias locais. Minha concepção de pensamento liminar não emerge de uma genealogia conceitual universal, que pode remontar a Platão (ou Aristóteles, dentro da mesma linha), ou estar ligada a algum filósofo iluminista do século 18 e de volta a algum pensador influente do presente (que certamente estará ligado a uma genealogia nacional e escreverá em francês, alemão ou inglês). Emerge das histórias locais dos legados espanhóis na América. Mais especificamente, minha conceitualização emerge do conflito imperial entre a Espanha e os EUA, no século 19, que gerou a fronteira física entre o México e os EUA, mas também as fronteiras metafóricas encenadas nas histórias de Cuba/EUA, Porto Rico/EUA, que basicamente definem a configuração de latino-americanos/as ou hispânicos neste país. No entanto, a Espanha é também o elo perdido entre a “dupla crítica” de Khatibi, seu “outro pensamento” e minha própria gnose marginal. A expulsão inicial dos mouros da Península Ibérica, onde viveram por muitos séculos, e através do Mediterrâneo (Harvey, 1990) harmonizava-se com a necessidade de encontrar um lugar para os ameríndios na ordem planetária e cristã da existência, e com a exportação de escravos africanos para desempenhar as tarefas que os ameríndios — como vassalos do rei — não podiam legalmente assumir.

Na história local de Khatibi, o Ocidente (*l'Occident*) é definido em oposição ao “notre patrimoine” (*l'Islam*). No entanto, ele rapidamente descarta a dicotomia necessária para montar o cenário para “um outro pensamento” (“une pensée autre”) pois, curiosamente, um outro pensamento é uma maneira de pensar sem o outro. Já que o conflito entre a Europa e o mundo árabe data de muitos séculos, Khatibi argumenta, esse conflito torna-se uma máquina de desentendimento mútuo (1983: 15) — daí a necessidade da dupla crítica aos fundamentalismos ocidental e islâmico. Nessa interseção uma dupla crítica torna-se um pensamento liminar, já que criticar a ambos, ao fundamentalismo ocidental e ao islâmico, implica em pensar a partir de ambas as tradições, e, ao mesmo tempo, de nenhuma delas. Esse pensamento liminar e essa dupla crítica são as condições necessárias para “um

outro pensamento”, um pensamento que não é mais concebível na dialética de Hegel, mas localizado na fronteira da colonialidade do poder no sistema mundial moderno. Por quê? Porque a dialética de Hegel pressupõe uma concepção linear do desenvolvimento histórico, enquanto “um outro pensamento” se baseia nas confrontações espaciais entre diferentes conceitos de história. Ou, devo dizer, “um outro pensamento” é possível quando são levadas em consideração diferentes histórias locais e suas particulares relações de poder. Nesse caso, o filósofo árabe Ibn Khaldun torna-se canônico em sua diferença em relação aos filósofos alemães. O progresso e a progressão lineares não cabem no escopo de uma dupla crítica, e uma síntese dialética não é mais recomendável uma vez que se torne disponível “um outro pensamento”. O potencial epistemológico do pensamento liminar, de “um outro pensamento”, tem a possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial (isto é, a epistemologia monotópica da modernidade), cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade. Uma dupla crítica libera conhecimentos que foram subalternizados, e a liberação desses conhecimentos possibilita “um outro pensamento”. No caso de Khatibi, estamos na interseção do francês e do árabe, na interseção dos conhecimentos ocidental e árabe, mas não numa síntese feliz que vá nos levar à reprodução natural da epistemologia ocidental.

A segunda oposição que Khatibi tenta desfazer (depois da oposição entre o Ocidente cristão e o Oriente islâmico) e, eu diria, o próprio fundamento de sua necessidade de uma dupla crítica é a situação pós-colonial no Maghreb. “O que fizemos”, pergunta Khatibi, refletindo sobre a atitude dos intelectuais do Maghreb no processo de descolonização, “a não ser reproduzir uma versão bastante simplista do pensamento de Marx, de um lado, e a teologia ideológica do nacionalismo árabe, de outro?” (1983: 16). Escapar dessas dicotomias pressupõe uma dupla crítica e a busca de “um outro pensamento” que ultrapasse certas limitações do pensamento marxista, que mantém uma geopolítica do conhecimento de acordo com o sujeito cognoscitivo no Primeiro Mundo (o Ocidente) e o sujeito conhecido no dogmatismo e no nacionalismo árabe: “Um outro pensamento é formulado como resposta às

grandes questões e temas que hoje sacodem o mundo, as questões que emergem dos lugares onde a planetarização da ciência, da técnica e das estratégias está sendo divulgada” (13). O que emerge dessa formulação é que “um outro pensamento” não mais se situa em qualquer das duas alternativas nas quais o orientalismo — e estudos de área posteriores — organizou a distribuição do trabalho acadêmico do século 18 à Guerra Fria. Um “outro pensamento” implica a redistribuição da geopolítica do conhecimento da forma como foi organizada tanto pelo ocidentalismo (enquanto imaginário dominante e autodefinição do sistema mundial moderno) como pelo orientalismo (um exemplo particular em que se localizava a diferença do mesmo), juntamente com estudos de área e o triunfo das ciências sociais na geopolítica do conhecimento. Também envolve um esforço para escapar ao domínio da metafísica ocidental e de seu equivalente, o campo teológico do pensamento islâmico. Um “outro pensamento” situa-se em todos esses, e em nenhum deles, em sua fronteira (como Gloria Anzaldúa coloca a questão).

O potencial de “um outro pensamento” é epistemológico e também ético: *epistemológico* porque é construído sobre uma crítica às limitações de duas tradições metafísicas — a cristã/ocidental secular e a islâmica. Dois momentos históricos são aqui relevantes: primeiro, o século 16 e a rearticulação do conflito entre a cristandade e o Islã, através do princípio da “pureza de sangue” (ver a Introdução); segundo, o século 18 e a secularização da filosofia e do conhecimento, a formação do capitalismo e a ascensão do colonialismo francês. Assim, uma descrição conseqüente de “um outro pensamento” é a seguinte: uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnocida (Khatibi, 1983: 19). Aqui reside o potencial ético de um outro pensamento. Dussel, independentemente de Khatibi, caracterizou a razão moderna e instrumental por seu pendor genocida. Ele tenta revelar isso em seu conceito do “mito da modernidade”: “A modernidade inclui um conceito ‘racional’ de emancipação que afirmamos e presumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a

violência genocida. Os pós-modernistas criticam a razão moderna como uma razão do terror; nós criticamos a razão moderna por causa do mito irracional que ela esconde.” (Dussel, [1993] 1995: 67). É interessante que Khatibi e Dussel não apenas coincidem em sua crítica da modernidade, sem se conhecerem um ao outro, mas ambos definem seu trabalho em relação à modernidade e aos filósofos europeus (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, no caso de Khatibi; Apel, Marx, Habermas e Levinas no de Dussel). As conseqüências da colonialidade do poder e da subalternização do conhecimento podem ser vistas em ação através da diferença colonial, alimentando as reflexões éticas e epistêmicas de Khatibi e Dussel. E essa é a situação de que trata “um outro pensamento”, ao mesmo tempo em que abre uma nova perspectiva para uma ordem geopolítica de produção de conhecimento.

A dupla crítica de Khatibi a dois tipos de “metafísica” (ocidental e islâmica) tem um lócus geoistórico de enunciação chamado “Maghreb”. Mas que quer ele dizer com essa reivindicação de uma localização e de um verdadeiro ser (*tel qu’il est*) para o Maghreb? O Maghreb, longe de ser construído como um lugar ontológico, semelhante à idéia da nação, é, ao contrário, pensado como o lugar de algo que estudarei como uma irreduzível diferença epistemológica. Quero indicar uma localização geoistórica, construída como uma passagem, ao invés de uma fundação (por exemplo, a nação). Situado entre o Oriente, o Ocidente e a África, o Maghreb é por si mesmo uma travessia do global. Por outro lado, para pensar o Maghreb como a diferença que não pode ser narrada, e não como uma “área” a ser estudada, necessitamos de um tipo de pensamento além das ciências sociais e da filosofia positivista, um tipo de pensamento que se mova ao longo da diversidade do próprio processo histórico. Esse tipo de pensamento deveria primeiro estar atento a ouvir o Maghreb em sua pluralidade (lingüística, cultural e política); e, em segundo lugar, deveria estar atento à “exterioridade do Maghreb”. Essa é uma exterioridade que deverá ser descentralizada de suas determinações dominantes, de tal modo que possibilite refletir para além da ontologização de uma área a ser estudada e caminhar para uma reflexão sobre a historicidade das diferenças. Nesse sentido, uma dupla crítica é a crítica dos discursos imperiais (a exterioridade a partir da qual se

construiu o Maghreb enquanto área), bem como dos discursos que afirmam a identidade e as diferenças articuladas nos e pelos discursos imperiais (Khatibi, 1983: 39).

Neste ponto, a dupla crítica é uma estratégia crucial para a construção de macronarrativas na perspectiva da colonialidade. Como tais, essas macronarrativas não estão predestinadas a enunciar a verdade que os discursos coloniais não contaram. Esse passo já está implicado na dupla crítica. Na perspectiva da colonialidade, as macronarrativas são precisamente os lugares nos quais “um outro pensamento” poderia ser implementado, não para dizer a verdade em oposição às mentiras, mas para pensar de outra maneira, caminhar para “uma outra lógica” — em suma, para mudar os termos, e não apenas o contexto da conversação. Essas narrativas propiciam pensar a colonialidade, e não apenas a modernidade, de forma livre. As implicações epistemológicas dessas possibilidades são enormes. Exploro aqui algumas delas, especificamente aquelas que permitem a Khatibi posicionar-se em relação às ciências sociais (por exemplo, sua exigência de descolonização da sociologia) e aquelas que lhe permitem distanciar-se de seus próprios aliados (por exemplo, a crítica interna da metafísica ocidental, representada por Nietzsche, Heidegger, Derrida ou Foucault).

Quanto à sociologia, Khatibi sublinha o fato de que a descolonização socioistórica (com todas as suas dificuldades) não produziu uma forma crítica de pensar. Não resultou, como diz Khatibi, numa descolonização que teria sido, ao mesmo tempo, uma desconstrução. Ao exercitar a descolonização junto com a desconstrução, sublinhando que essa é uma perspectiva do Terceiro Mundo (1983: 47), Khatibi realmente faz uma jogada de significação ilimitada. Por um lado, distingue uma crítica da modernidade na perspectiva da própria modernidade; por outro lado, empreende uma crítica da modernidade na perspectiva da colonialidade. Assim, assinala sua aliança com Foucault e Derrida, ao mesmo tempo em que deles se distancia. Quanto à sociologia, entretanto, a posição de Khatibi é unilateral: “Ainda temos muito o que pensar sobre a solidariedade estrutural que liga o imperialismo em todas as suas dimensões (política, cultural, militar) à expansão das chamadas ‘ciências sociais’” (1983: 48). As

implicações para a dupla crítica são as seguintes: (1) uma desconstrução descolonizadora (por exemplo, na perspectiva do Terceiro Mundo) do logocentrismo e etnocentrismo ocidentais exportados para todo o planeta, que irá complementar uma desconstrução pós-moderna à maneira de Derrida, ou sob a forma da arqueologia de Foucault ou da genealogia de Nietzsche; e (2) uma crítica, na mesma perspectiva (por exemplo, uma desconstrução descolonizadora a partir do Terceiro Mundo) dos saberes e discursos produzidos pelas diversas sociedades do mundo árabe. Uma desconstrução descolonizadora poderia talvez ser melhor compreendida a partir do posicionamento de Khatibi em relação à crítica do cristianismo feita por Nietzsche. Ao mesmo tempo que encontra em Nietzsche um aliado para sua crítica ao cristianismo (do interior da própria história de Nietzsche, eu acrescentaria), Khatibi percebe que necessita afastar-se dele. Enquanto situa Nietzsche na tremenda luta que o pensador alemão travou com o cristianismo, ele também se situa como um pensador árabe/islâmico contra o cristianismo, uma posição que não pode ser incluída sob a presumível localização universal da crítica de Nietzsche: “Somos *também* muçulmanos por tradição; esse fato muda a posição estratégica de nossa crítica” (1983: 21).

O conhecimento, na argumentação de Khatibi, entrincheira-se na linguagem, e, portanto, a tradução adquire notável importância tanto para a dupla crítica quanto para “um outro pensamento”. O afastamento de Khatibi de Derrida e Foucault ocorre, precisamente, quando a língua e a tradução são trazidas para o terreno do conhecimento e da epistemologia, para o terreno da colonialidade e da dupla crítica, distanciando-se da tradução lingüística no interior da mesma metafísica dominadora, que ignora o que está envolvido na tradução do conhecimento (no caso, do grego para o árabe, do árabe para o espanhol ou do francês para o árabe). A tradução permite a Khatibi explorar sua idéia de um outro pensamento como um “pensar em línguas”. Khatibi explora a descontinuidade do conhecimento na língua árabe desde Ibn Khaldun (século 15), (Khatibi, 1983: 63-111) e daí parte para a interseção na língua francesa (no campo do conhecimento), na qual o cânone e a tradição (da Grécia a Roma e à França) silenciaram a produção de

conhecimento em árabe. Aqui, Khatibi introduz uma poderosa metáfora para descrever essa situação: paralelamente às “sociedades subdesenvolvidas”, existem “sociedades silenciadas”. Sociedades silenciadas são, é claro, sociedades em que há fala e escrita, mas que não são ouvidas na produção planetária de conhecimento, orientadas pelas histórias locais e as línguas locais das “sociedades silenciadoras” (isto é, desenvolvidas). No caso do Maghreb, uma língua como o árabe, com uma história mais longa que o francês, com maior número de falantes (os falantes do francês representam 2,1% da população do mundo, enquanto os falantes do árabe constituem 3,5%) e com um legado de conhecimento que associa a filosofia árabe à grega, tornou-se epistemologicamente marginal na colonialidade do poder. Até o século 18, o latim e o espanhol eclipsaram o árabe; a partir do século 18, o francês assumiu posição de liderança e, recentemente, o inglês vem ultrapassando o francês. As “sociedades silenciadas”, mesmo quando falam, diz Khatibi, não são ouvidas em sua diferença (“*Même quand elles parlent, elles ne sont pas entendues dans leur différence.*” [1983: 59]). A frase pode estar ressoando numa formulação posterior (“Os subalternos podem falar?”) de grande repercussão. Se Khatibi não foi escutado, foi talvez pelo próprio fato de que fazia sua denúncia em francês, no próprio momento em que o inglês estava assumindo o lugar que o francês ocupava em relação ao árabe. Ou talvez isso tenha ocorrido porque, o conhecimento em língua francesa que foi ouvido tem sido, na história recente, um conhecimento reconhecido como global (ou universal). É por isso que o conhecimento proveniente de histórias locais, que não produzem mas recebem projetos globais, é produzido na interseção das línguas silenciadas e silenciadoras, como no caso de Khatibi e Glissant. Esses pensadores não receberam a mesma atenção que, por exemplo, Derrida e Foucault na França. A situação não é trivial, pelo contrário. Ela abre espaço para a multiplicação de projetos interconectados na interseção das histórias locais com os projetos globais, tanto no “centro” como na “periferia”. Isso significa que a dicotomia não é mais sustentável, já que “outro pensamento”, como Khatibi o propõe, poderia ser encenado tanto no Maghreb quanto na França, como testemunham o próprio Khatibi e outros intelectuais do Maghreb.

## A DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA E A DIFERENÇA COLONIAL

Perguntaram-me em duas ocasiões por que não menciono o nomadismo (à la Deleuze e Guattari) quando abordo este assunto. Como a compreendi, a pergunta pressupunha que eu não atentava para a solução conceitual universal ou, pelo menos, mais “convicente” para o problema, ou seja, quem formulou a pergunta presumia que Deleuze já havia fornecido a chave para o que eu propunha. Faço uma pausa para abordar a questão. Além do mais, ela é importante para a compreensão das diferenças entre a desconstrução e a descolonização intelectual, conforme articuladas por Khatibi. Winifred Woodhull (1993) descreve diferentes tipos de exílio na Grã-Bretanha e na França, particularmente a partir dos anos 70, isto é, a partir dos anos da descolonização das colônias francesas e britânicas e também da emergência da corporação transnacional. Ele associa migrantes a nômades, enquanto Deleuze e Guattari fazem uma distinção clara entre ambos. Aceitemos inicialmente a concepção mais simples de nômade e digamos que os expatriados, imigrantes e refugiados são nômades com diferentes “histórias locais”, alguns emigrando de situações de violência interna aos sistemas mundiais e outras situações anteriormente livres dessa violência e que agora se tornam parte conflituosa dela (por exemplo, o problema da cidadania de um cidadão do Maghreb na França, dos mexicanos nos EUA ou dos imigrantes do sul da Ásia na Grã-Bretanha). E aproveitemos a distinção e exemplificação oferecidas por Woodhull a respeito dos diferentes tipos de exílio na França nos últimos trinta e poucos anos:

É essencial traçar distinções no interior de e entre grupos de intelectuais expatriados que vieram para a França em diferentes momentos e em várias circunstâncias: os oriundos de outros países da Europa Ocidental, ou dos EUA e Canadá, que vieram principalmente por razões de afinidade intelectual ou cultural (como Nancy Huston), e aqueles para quem a opressão em seu país de nascimento é um fator central (como para James Baldwin); os provenientes de países da Europa Oriental como dissidentes políticos e intelectuais (Julia Kristeva, Tzvetan Todorov) e aqueles provindos de países do Terceiro Mundo, principalmente de antigas colônias (Abdelkebir Khatibi, Nabile Fares), para residir permanente ou intermitentemente na França por razões políticas,



culturais ou intelectuais. *O exílio significa algo diferente em cada caso, e figura de modos muito diferentes na obra desses indivíduos e grupos* (Woodhull, 1993: 89, grifos nossos).

Neste livro, ocupo-me principalmente do pensamento liminar produzido pela última classe de intelectuais, que vive nos países originalmente colonizadores ou colonizados e move-se entre ambos, como é o caso de Khatibi. Mas preocupo-me também com aqueles que não se mudaram, mas ao redor dos quais o mundo se moveu. Intelectuais ameríndios na América Latina ou índios norte-americanos estão numa posição fronteiriça, não por se terem deslocado mas porque o mundo se moveu em sua direção. Por outro lado, os/as intelectuais chicanos(as) estão entre ambas as possibilidades: no século 19, a fronteira dos EUA deslocou-se para o sul e passou a englobar uma grande população mexicana dentro do território norte-americano. No século 20, principalmente nos últimos trinta anos, a migração maciça a partir do México está gerando, nos EUA, um tipo de intelectual que pensa na fronteira, embora sua situação seja diferente da de um intelectual migrante como Khatibi. Esse é outro tipo de situação (intermediária entre a dos ameríndios e índios norte-americanos e a de Khatibi), já que o/a chicano/a é o que é em parte devido à migração mas também em parte porque o mundo se moveu ao seu redor (a fronteira sul no século 19) ou porque descendem de imigrantes mas não são eles próprios imigrantes (por exemplo, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga).

Passemos agora à definição mais complexa de nomadismo e nomadologia em Deleuze e Guattari ([1987] 1996: 351-423), que está relacionada com a ciência e com o pensar além da ciência. Compreendi que a pergunta que me foi feita uma ou duas vezes pode ser resumida da seguinte forma: “Qual é a diferença, afinal, entre pensamento liminar ou gnose liminar e a nomadologia? E se não há diferença, como suspeito, por que não passar adiante e falar sobre a nomadologia, ou “aplicá-la” à questão que está tratando?” Senti-me na mesma situação de Khatibi quando articulou sua relação com Nietzsche, que criticou o cristianismo enquanto o habitava. Para Khatibi, ao invés, a crítica ao cristianismo era feita a partir de uma perspectiva islâmica subalterna (e exterior) no imaginário conflituoso do sistema mundial colonial/moderno. Não há localização

universal de onde falar sobre o cristianismo: uma coisa é desconstruir a metafísica ocidental enquanto a habitamos, e outra muito diferente trabalhar com a descolonização como forma de desconstrução (ver também Outlaw, 1997), a partir da exterioridade histórica da metafísica ocidental; ou seja, a partir dos lugares que a metafísica ocidental transformou em “sociedades silenciadas” ou “saberes silenciados” (por exemplo, saberes subalternos; Bernasconi, 1997: 186-187). Uma coisa é criticar a cumplicidade entre o conhecimento e o Estado, enquanto se habita uma nação-estado em particular (nesse caso, a França), e outra é criticar a cumplicidade entre o conhecimento e o Estado a partir da exterioridade histórica de uma idéia universal de Estado, forjada na experiência de uma história local: a experiência moderna, européia, do Estado. O mesmo raciocínio poderia ser feito — como podemos ver — se trocarmos o cristianismo pela linguagem. Assim, a nomadologia é uma afirmação universal a partir de uma história local, enquanto um outro pensamento é uma afirmação universal a partir de duas histórias locais, entrelaçadas pela colonialidade do poder: eis porque uma das primeiras articulações da dupla crítica e de “um outro pensamento” em Khatibi é uma análise do marxismo francês e do nacionalismo árabe pós-colonial. “Um outro pensamento” não pode ser reduzido à nomadologia ou vice-versa. Ambos estão enraizados em histórias locais: a nomadologia é uma história universal contada a partir de um local determinado; “um outro pensamento” é uma história universal do sistema mundial colonial/moderno que implica a complementaridade da modernidade e da colonialidade, do colonialismo moderno (desde 1500 e seus conflitos internos) e das modernidades coloniais, em seus diversos ritmos, temporalidades, com nações e religiões entrando em conflito em diferentes períodos e diferentes ordens mundiais.

Mas penso que a diferença mais marcante entre a nomadologia e “um outro pensamento” assemelha-se à diferença entre “um outro pensamento” e a desconstrução juntamente com a importância que Khatibi atribui ao “pensar em línguas”, “cette parole tierce” (essa terceira palavra). Esse movimento é, ao mesmo tempo, um esforço para desvincular da tirania da razão ocidental suas ciências e tecnologias articuladas em línguas ocidentais (do latim ao francês, alemão e inglês) e uma crítica do fundamentalismo islâmico articulado em árabe.

Diferentemente da desconstrução de Derrida, a versão descolonizadora de Khatibi atua entre o francês e o árabe; isto é, “um outro pensamento” é pensar em línguas, entre duas línguas e suas relações históricas no sistema mundial moderno e a colonialidade do poder. Inevitavelmente, a tradução é invocada mais uma vez. Mas a tradução também recebe uma função particular na estrutura do pensamento e na produção de conhecimento. Como tal, há um risco do qual Khatibi tem consciência, e ele tenta responder explicitamente a esse risco. É o risco na estrutura do conhecimento e, na colonialidade do poder, de traduzir do francês para o árabe como uma importação de conhecimento e do árabe para o francês como exportação de uma mercadoria “oriental” exótica. A esse perigo real, Khatibi responde como se segue:

Disons, d'une façon descriptive, que le savoir arabe actuel est une interférence conflictuelle entre deux épistèmes dont l'une (l'occidentale) couvre l'autre; elle la restructure de l'intérieur, en la détachant de sa continuité historique. A tel point que le chercheur arabe, rompu au savoir occidental, risque toujours de ne pas pressentir de quel lieu il parle, et d'où viennent effectivement les problèmes qui le tourmentent (Khatibi, 1983: 59).

[Digamos, de uma maneira descritiva, que o conhecimento árabe é uma interferência conflituosa entre duas epistemologias, onde uma delas (a epistemologia ocidental) encobre a outra. A epistemologia ocidental reestrutura o conhecimento árabe a partir de seu próprio interior e o destaca de sua continuidade histórica, a tal ponto que o acadêmico árabe, ao mesmo tempo apegado e desapegado do conhecimento ocidental, se arrisca a não saber a partir de que local está falando, e de onde vêm os problemas que o atormentam].

A tradução (Mignolo e Schiwy, a ser publicado), na perspectiva da língua e do conhecimento árabe, tem dois momentos singulares: o primeiro ocorre quando os intelectuais árabes traduziram do grego para o árabe e criaram condições para a futura tradução do árabe para o espanhol, com Alfonso, o Sábio e a Escola de Toledo, no século 13. Alfonso, o Sábio, rei de Castela entre 1252 e 1284, chegou num momento de esperança e entusiasmo para a cristandade. Na longa batalha entre a cristandade e o Islã na Península Ibérica, que durou do século 8 ao século 15, Alfonso, o Sábio subiu ao poder

logo após três grandes vitórias cristãs contra o Islã: Córdoba foi reconquistada em 1236; Valência, em 1238, e Sevilha em 1248. Alfonso deu um passo decisivo ao cercar-se de sábios, judeus e muçulmanos, que traduziam do árabe e do hebraico para o espanhol, e, através do árabe e do hebraico, o conhecimento grego foi renovado. Mas o século 13 foi também crucial sob outros aspectos relacionados às traduções. Falando metaforicamente, mas de fato com graves conseqüências, o século 13 foi o momento em que a filosofia de Ibn Sina (Avicena) começou a ceder lugar à de Ibn Rushd (Averróis). Se ambos eram tributários de Aristóteles, foi a física aristotélica avançada por Averróis, ao invés da metafísica explorada por Avicena, que seria rearticulada mais tarde, no século 16, como método e como forma de conhecimento objetivo utilizada por Galileu e Descartes (Sardar, 1987: 102; Durand, 1969: 45-93). Nessa trajetória da tradução, de pensar em línguas, tornou-se hegemônica uma forma de conhecimento em cumplicidade e complementaridade com a história econômica do sistema mundial colonial/moderno, desde o mercantilismo baseado na escravidão, acoplado a uma missão cristã, até sua consolidação com a Revolução Industrial, e o capitalismo, acoplado à sua missão civilizadora e ao desenvolvimento (Étienne, 1987).

O segundo aspecto da tradução para os intelectuais árabes ocorreria dentro do sistema mundial colonial/moderno, quando se inverteu a situação original. Primeiro, no decorrer do século 19, a "mission civilisatrice" no Maghreb exigiu a tradução de textos em francês para o árabe. O objetivo não era reforçar a língua árabe e o domínio islâmico num período de expansão mas, ao contrário, reforçar a expansão dos novos imperialismos locais e epistêmicos do sistema mundial moderno. Em outras palavras, enquanto o primeiro momento da tradução ocorreu antes da hegemonia européia, o segundo se deu durante a hegemonia européia e norte-atlântica. Mas o importante para nossa argumentação é que o segundo momento da tradução coincidiu com a reestruturação do conhecimento nos séculos 18 e 19, junto com a emergência das ciências sociais no 19 e sua ascensão a uma posição de proeminência após 1945. A tradução relacionava-se geralmente, após 1945, com a ascensão das ciências sociais acoplada a estudos de área nos EUA. O apelo de Khatibi pela descolonização da sociologia, em 1980, implica esse momento de

tradução epistêmica e intervém no monolingüismo das ciências sociais. Khatibi oferece a alternativa de “um outro pensamento”, um pensar em línguas que enfrenta as ciências sociais, no qual a língua é o instrumento neutro de uma epistemologia objetiva e triunfante com um espelho do mundo social.

### *MONDIALITÉ, CRIOLIZAÇÃO* E A DIFERENÇA COLONIAL

A diferença entre as duas posições é óbvia: enquanto o monolingüismo das ciências sociais implica a pureza da linguagem e a transparência do sujeito conhecedor, descrevendo e explicando um objeto conhecível, um outro pensamento é, pelo contrário, a opacidade através da língua, como propõe Glissant, ([1990] 1997: 114) numa argumentação diferente mas paralela: “A língua não tem (outra) missão” a não ser aquela que lhe é atribuída pelo Estado e pela crença metafísica na transparência da linguagem científica, isto é, sua presumida capacidade de espelhar a realidade dos mundos “social” e “natural”. O mundo espiritual, de acordo com essa visão, torna-se marginal em sua diferença irreconciliável com a objetividade reivindicada pelo trabalho científico. O fim do sonho da nação sobre a unidade da língua e a pureza cultural correspondente questiona, por um lado, as confiantes atividades do conhecimento disciplinar ocidental vazado nas línguas hegemônicas da segunda modernidade; e, por outro, como insinua o pensar em línguas de Khatibi, revela o anacronismo dessa crença.

Introduzi Glissant nesta discussão por duas razões: uma é que ele habita a língua francesa, mesmo divergindo de Khatibi no sentido em que a alteridade entre o crioulo e o francês não é a mesma que entre o árabe e o francês (ver Capítulo V); em segundo lugar, Glissant, que também pensa a partir da experiência da colonialidade do poder, chega a conclusões semelhantes às de Khatibi:

Ao aplicar técnicas de ensino ou tradução, é, portanto, um anacronismo ensinar a língua francesa ou traduzir para a língua francesa. É um anacronismo epistemológico, por meio do qual as pessoas continuam a considerar clássico, portanto eterno, algo que aparentemente não “compreende” a opacidade ou tenta barrar seu caminho. O que quer que diga o purista covarde...

existem hoje diversas línguas francesas, e as línguas nos permitem conceber sua unidade de uma nova maneira, na qual o francês já não pode ser monolíngüe. Se a língua é dada por antecipação, se pretende ter uma missão, perde a oportunidade da aventura e não *pega* no mundo real (Glissant, [1990] 1997: 119).

Concluo esta terceira parte do capítulo citando Khatibi num parágrafo que ecoa a exploração feita por Glissant da *crioulização* das línguas do mundo e, conseqüentemente, a *crioulização* da epistemologia (ou gnosiologia) — isto é, um outro pensamento que é um pensar dentro da língua.

Une pensée-autre, telle que nous l'envisageons, est une pensée en langues, une mondialisation traduisantes de codes, de systèmes et des constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui... Chaque société ou group de sociétés est un relais de cette mondialisation. Une stratégie qui ne travaille pas activement à transformer ces relais est, peut être, condamnée à se devorer, à tourner sur elle même, entropiquement (Khatibi, 1983: 61).

[Um outro pensamento, como o concebo, é um pensar em línguas, uma globalização por meio da tradução de diferentes códigos, bem como de sistemas e constelações de signos que viajam ao redor e sob o mundo... Cada sociedade ou grupo de sociedades é uma parada e uma encruzilhada da estruturação global. Qualquer projeto estratégico que não se dirija a esses locais e não os envolva ativamente está, talvez, condenado a ser devorado, a voltar-se contra si mesmo, entropicamente].

Glissant introduziu uma distinção entre “mondialité” (globalidade) e “mondialisation” (globalização). Em meu entendimento, a globalização é a dimensão dos projetos globais, enquanto a globalidade é articulada nas histórias locais. A globalidade revela as histórias locais em sua complexidade: a perspectiva dos arquitetos dos projetos globais interagindo com a perspectiva dos “modelos menores” e “nômades” (Deleuze, Guattari, [1987] 1996: 361), bem como a perspectiva emergente de “um outro pensamento” ou a crioulização epistemológica, conforme se articula a partir do exterior da história universal do sistema mundial moderno (Khatibi, Glissant).

Voltemos agora à distinção entre “nomadismo” e “um outro pensamento”, a que chamo a “diferença irreduzível”. O clinâmen, “como o ângulo mínimo, só tem significado entre uma

linha reta e uma curva, a curva e sua tangente, e constitui a curvatura original do movimento do átomo”, disseram Deleuze e Guattari, (1987, 1996: 361), na esteira de Michel Serres. O clinâmen permite construir um modelo do devir e da heterogeneidade, opostos ao “estável, o eterno, o idêntico, o constante” (1987, 1996: 361). A mesma perspectiva permite definir “línguas menores” e “literaturas menores”. “Maior” e “menor” qualificam dois usos diferentes da língua, na literatura e na ciência: o alemão de Praga, por exemplo, “funcionou como uma língua potencialmente menor em relação ao alemão de Viena ou Berlim” (Deleuze, Guattari, [1987] 1996: 104). Essa formulação pode parecer, à primeira vista, “aplicável” ao crioulo francês ou ao inglês ou espanhol chicano. Mas um tal movimento ocultaria a diferença irreduzível. Glissant e Khatibi chegam, de fato, à mesma visão, mas não a partir de uma história local do conhecimento, construída sob a perspectiva da modernidade, como é o caso de Deleuze e Guattari, e sim a partir de histórias locais do conhecimento construídas também na perspectiva da colonialidade. É a colonialidade do poder e do conhecimento da forma como é articulada em línguas que leva Khatibi e Glissant a uma crítica da epistemologia ocidental e à articulação da diferença irreduzível com seus outros nomes, pensadores europeus que exercem uma crítica monotópica da epistemologia moderna. Nesse contexto, a versão de Glissant da “crioulização do mundo” move-se nas linhas do “um outro pensamento” de Khatibi: ambos são complementares e irreduzíveis a uma “ciência nômade” ou “menor”:

A crioulização não é uma síntese... A crioulização não é a simples mecânica de uma mistura crua de coisas distintas, ela vai muito além, o que ela cria é novo, inédito e inesperado.

E é isso que nos é difícil imaginar e aceitar. Vivemos atrás das certezas anteriormente férteis do Ser e entramos na variabilidade do existente. A permanência do Ser, agora tão mortal, cede ao movimento e à mudança do existente...

... a crioulização faculta a todos o arquipélago aberto da totalidade mundial (por exemplo, a globalidade). Vejo um sinal disso no fato de que certas comunidades oprimidas, como os ameríndios de Chiapas ou os ciganos da antiga Iugoslávia, são motivados a lutar contra esta opressão em nome de uma abertura, ou uma relação, de um entrelaçamento que poderia ser mais justo e mais equilibrado (Glissant, 1998: 6, 7).

Ambas as perspectivas (Deleuze e Guattari na França, por um lado, Khatibi e Glissant entre o Maghreb e a França e o Caribe e a França, por outro) são complementares mas — quero insistir — irredutíveis uma à outra devido à diferença colonial. Suas histórias locais, como se pode imaginar, entrelaçam-se através da colonialidade, pelas tensões internas da colonialidade do poder (a França e a Espanha, tanto no Mediterrâneo como no Atlântico), mas são irredutíveis a uma história universal nômade, como a proposta por Deleuze e Guattari, ou ao universalismo desconstrutivo que reivindica a lei da língua e apaga a colonialidade do poder entrincheirada na linguagem e na epistemologia (Derrida, 1996). É essa diferença (colonial) complementar e irredutível que gostaria de explorar na próxima seção e de tomar como arcabouço para todo o livro.

## ENTRE NORMAS DISCIPLINARES E MODERNIDADES COLONIAIS

Talvez o que estou querendo demonstrar poderia ser melhor argumentado, trazendo para o primeiro plano um cientista social, desta vez marxista, de ascendência árabe-islâmica e atuante no meio acadêmico europeu: menciono todas essas características como relevantes para Aziz Al-Azmeh, cujos estudos sobre o Islã e as modernidades foram publicados na série *Phronesis*, de livros editados por Ernesto Laclau (Al-Azmeh, 1993). Numa forte argumentação contra a possibilidade de diálogos interculturais e em resposta às tensões criadas pelo espectro do Islã nas questões atuais, e na vida diária dos europeus, Al-Azmeh se posiciona — embora indiretamente — contra o que Khatibi e Glissant propõem. Entretanto, o argumento de Al-Azmeh contra o culturalismo — que julga baseado numa noção organísmica e metafísica de cultura, uma entidade definida por analogia com sistemas biológicos (1993: 25) — poderia ser (ao invés de contradizê-los) complementado pelos conceitos de Khatibi de “dupla crítica” e de “um outro pensamento” e pela “crioulização epistemológica”. Argumentando enfaticamente contra a retórica do “culturalismo” de Glissant, Al-Azmeh afirma:



Permanece o fato de que a retórica do culturalismo, a retórica da identidade que vê a diferença como antítese, só pode subsistir naturalmente no contexto do revivalismo... Existe uma espécie de irredentismo cultural em ação, o qual pretende estar recuperando assuntos obscurecidos pela falsidade da história real, a história da modernidade, do Iluminismo e do mundo. Temas como identidade, indeterminação, subjetividade e autenticidade, frequentemente afirmados por antigos marxistas com um espírito de *revanchisme*, acertando contas com uma consciência filosófica de outros tempos. É, finalmente, esse mesmo *revanchisme* que alguns intelectuais do Terceiro Mundo reivindicam como uma espécie de salvador, uma continuação do nacionalismo por outros meios... O que normalmente permanece ausente nessa celebração de inocência primal é o fato de que seu modo de expressão e articulação é tão fortemente parte da modernidade (Al-Azmeh, 1993: 28).

Desse esquema geral, Al-Azmeh passa a três componentes que percorrem a retórica culturalista: a xenofobia ocidental, a xenofilia pós-moderna e, finalmente, o nacionalismo retrógrado e xenófobo, incluindo o islamismo político e o comunismo hindu (Al-Azmeh, 1993: 28). Insisto na posição de Al-Azmeh contra a retórica culturalista porque vejo na transposição rápida desse tipo de argumento um risco para Khatibi e Glissant e o conseqüente risco de se perder de vista o fato de que ambos, Khatibi e Glissant, poderiam ser criticados a partir de uma retórica aparentemente culturalista (a retórica da identidade e autenticidade) e a partir de uma afirmação da racionalidade das ciências sociais como remédio para a retórica culturalista. De fato, o argumento final de Al-Azmeh contra a possibilidade de diálogos interculturais baseia-se no fato de que o defensor dos diálogos interculturais assume um conceito monolítico, consistente, unificado e ontológico de cultura que é estranho, como vimos, ao “outro pensamento” de Khatibi e à “crioulização epistemológica” de Glissant.

Agora, gostaria de abordar outro ponto no argumento de Al-Azmeh: a forma como estabelece uma dicotomia entre a epistemologia ocidental e a retórica culturalista. Ele pressupõe, por um lado, que os tropos e noções dos pensamentos políticos e sociais hoje disponíveis “formam um repertório universal que é inescapável, um repertório que, *embora de origem ocidental*, tornou-se no último século e meio um *patrimônio universal* para além do qual o pensamento político

e social é inconcebível, a não ser muito marginalmente” (1993: 33, grifos nossos). De acordo com Al-Azmeh, essa situação deveu-se à “aculturação universal” através dos sistemas educativo e legal, a formas globais de comunicação. Esse repertório tornou-se “nativo não apenas para seus lugares de origem mas também mundialmente” (1993: 34), já que não existe mais localização geopolítica para os princípios universais que governam o conhecimento nas ciências sociais (volto a esse assunto ao discutir Wallerstein et al. 1996, em capítulos subsequentes). A essa globalidade da epistemologia, que já não é ocidental, Al-Azmeh opõe o “discurso da autenticidade”, caracterizado por seu regionalismo, por se voltar para um passado re-trabalhado, em direção a um primitivismo e um nativismo deliberados (ver também Gerholm, 1994). Esse primitivismo tem dois componentes, segundo o autor. Um deles é simbólico e específico de cada grupo (por exemplo, as canções dos nacionalistas sérvios), ao passo que o outro é universal enquanto módulos de pensamento político e social, como o “culturalismo organísmico”. Mas, de acordo com o autor,

*nenhuma ciência ou filosofia social autêntica é, pois, possível, não apenas porque seus elementos formais e institucionais já não estão historicamente disponíveis, mas também porque o que isso implica é o colapso do conhecimento, que cai na monotonia do solipsismo e da auto-referência...*

Não é preciso dizer que a linguagem do primitivismo subentende um projeto de hegemonia cultural e de engenharia social primitivista... Desejosos de criar condições de vida social, cultural e intelectual novas e anti-modernistas (mas só de modo ambíguo), grupos políticos fascistas no sul propõem um culturalismo consoante com sua formação política e sua formação de elites renovadas, e que simultaneamente se adapta ao sistema internacional de informação tal como se tornou nas duas últimas décadas (Al-Azmeh, 1993: 34, grifos nossos).

Al-Azmeh sublinha, por um lado, o papel do exotismo diário atribuído aos países de origem, alimentando a reivindicação culturalista dos grupos de direita. Por outro lado, ele aponta o análogo de objetos exóticos nos países ocidentais, que conduz a formas de “guetização”, reforçada pelas “políticas de confinamento étnico e estratificação étnica do trabalho” (Al-Azmeh, 1993: 35). O autor está interessado em chamar a

atenção para o que, para ele, é uma cumplicidade objetiva “entre o pós-modernismo libertário e o terceiro-mundismo (*tiers-mondisme*) no Ocidente, que, no sul, conduz ao retrocesso e, no norte, à liderança arcaica da população sulista”. Como saída para essa infeliz cumplicidade, Al-Azmeh propõe “compreender outras culturas” da mesma forma como compreendemos a loucura, o inconsciente, a antigüidade ou os objetos etnográficos — isto é, sem confiná-los ao exotismo e adotando-os como parceiros de “diálogo” (1993: 36). Para isso, sugere que

devemos olhá-los lembrando as realidades da história, se quisermos fazer algo mais que escutar e falar polidamente, com mútuos mal-entendidos, respeitando devidamente o direito alheio de ser impermeável à compreensão e avesso à sensibilidade. A conversação precisa deixar de ser uma forma de etiqueta transcultural, se quiser preservar um potencial liberador mínimo. De outra forma, tornando-se culturalista, deixará o estabelecimento dos termos do diálogo a cargo das mais retrógradas e violentas forças do lívido ódio, tanto na Europa como além, permitindo-lhes alegar que representam a todos nós (Al-Azmeh, 1993: 36).

Minha insistência em “um outro pensamento” e na “crioulização epistemológica” como possibilidades diferentes de pensamento liminar deve-se precisamente à necessidade de nos afastarmos da oposição estabelecida por Al-Azmeh, que o leva a uma celebração cega das ciências sociais, preservando uma epistemologia hegemônica sem a qual *nenhuma ciência social autêntica é possível*, uma epistemologia que retira a autenticidade da retórica culturalista visando apropriá-la para a retórica das ciências sociais.

O argumento que elaboro neste livro é que ambas as posições, conforme a descrição de Al-Azmeh, estão certas e erradas ao mesmo tempo, já que uma pressupõe a outra. Mas, para sair do dilema que Al-Azmeh é obrigado a discutir (dilema forçado pela própria violência de uma forma universal de conhecimento responsável pela reação violenta da retórica culturalista), faz-se necessária uma dupla crítica. Uma dupla crítica, “um outro pensamento”, levaria à abertura da “imprevisível diversidade do mundo” e de formas de conhecimento “inéditas e inesperadas”, como argumenta Glissant (1998).

Não estou aqui argumentando “contra” Al-Azmeh, já que realmente endosso sua crítica à retórica culturalista. Na verdade, estou trazendo à discussão o exemplo de intelectuais do Terceiro Mundo que abraçam as ciências sociais e reagem contra formas de retórica culturalista (a seu ver) perigosas, contra a autenticidade cultural e o *tiers-mondisme*. Ao mesmo tempo, tal posição poderia ficar cega a alternativas como as oferecidas por Khatibi e Glissant. De fato, tenho ouvido cientistas sociais simpatizantes da posição de Glissant, embora deixem claro que era um “poeta e escritor”. Não vejo Al-Azmeh como parte do mesmo grupo que, digamos, Fukuyama ou Samuel Huntington. Mas considero sua posição de defender uma universalidade das ciências sociais, “uma autenticidade do pensamento social”, tão arriscada quanto a “autenticidade da retórica culturalista”. O que parece aqui estar em jogo são as diferenças irreduzíveis, bem como a complementariedade que antes assinalei, entre as posições de Deleuze e Guattari, de um lado, e as de Khatibi e Glissant, de outro. Uma formulação de Glissant mostra, indiretamente, é claro, os limites do apelo feito por Al-Azmeh em favor de uma compreensão transcultural “autêntica” como condição prévia para o diálogo intercultural:

Se examinamos o processo de “compreender” pessoas e idéias na perspectiva do pensamento ocidental, descobrimos que sua base é a exigência de transparência. Para compreender você, e portanto aceitá-lo, tenho que medir sua solidez por uma escala ideal que me permita fazer comparações e, talvez, julgamentos... Mas talvez precisemos acabar com a própria idéia de uma escala (Glissant, [1990] 1997: 190).

Para Glissant a saída é a dialética entre *transparência* (que é como entendo “ciências sociais autênticas” na formulação de Al-Azmeh) e *opacidade*. Se aceitamos a opacidade juntamente com uma dupla crítica e com “um outro pensamento”, o argumento de Glissant situa a diferença irreduzível que não pode ser apropriada pelas ciências sociais ou pelo que Al-Azmeh identifica como retórica culturalista:

Concordar não apenas com o direito à diferença mas, além disso, concordar também com o direito à opacidade, que não é o fechamento em uma autarquia impenetrável mas a subsistência em uma singularidade irreduzível. As opacidades podem

coexistir e convergir, urdindo tecidos. Para entendê-las realmente, deve-se focalizar a textura da urdidura e não a natureza de seu componente (Glissant, [1990] 1997: 190).

A última parte de meu argumento neste capítulo traz à baila Jacques Derrida em seu diálogo com Abdelkebir Khatibi. O livro *Le monolingualisme de l'autre* (1996), de Derrida, ilumina outro aspecto da diferença irreduzível entre uma defesa da diversidade universal das ciências sociais, seu desligamento do lugar de origem e sua expansão para que se tornem patrimônio global (Al-Azmeh): um enquadramento universal das tentativas da história humana de escapar aos grandes relatos lineares e universais da modernidade (Deleuze e Guattari), embora permanecendo cega à possibilidade de grandes relatos serem necessários sob o ponto de vista da colonialidade (Khatibi, Glissant). O que o argumento de Derrida ilumina é o limite da desconstrução da metafísica ocidental (em sua variedade), ao encarar uma dupla crítica e “um outro pensamento” como a diferença irreduzível da colonialidade do poder e do pensar em línguas. A variedade da metafísica ocidental (não há uma só, mas várias) é, como o próprio Derrida afirma, monolíngüe. Khatibi, pelo contrário, frisa que a sua situação, ao contrário da de Derrida, é *bilíngüe*, relacionada a duas (formas de) metafísicas, ocidental e islâmica (Khatibi, 1983: 57). Essa situação bilíngüe, que permite a dupla crítica e o pensamento liminar, coloca a língua árabe (e o conhecimento islâmico em árabe) em uma nova dimensão, uma dimensão planetária da qual o árabe foi privado pelo menos desde o século 16.

Khatibi descreve a situação bilíngüe no Maghreb como se segue (1983: 59-60). O intelectual ou acadêmico árabe é, por necessidade, um *tradutor* de um conjunto de disciplinas e conhecimentos que foram formados em outro lugar. Al-Azmeh preferiria pensar sobre o patrimônio universal de disciplinas e conhecimentos, ao invés de um “original” e suas “traduções”. Para Khatibi, em vez disso, a poderosa produção intelectual e científica do Ocidente torna assimétrica a situação bilíngüe e epistemológica, transformando o conhecimento produzido em língua árabe num conhecimento de tipo subalterno. Por outro lado, o fato de que os intelectuais árabes do passado traduziram do grego para fundar uma linguagem filosófica e científica autônoma dificulta a aceitação do árabe como uma

língua flexível, capaz de “falar em línguas” (*parler en langues*) e de produzir conhecimento na interseção das línguas e pensamentos que se inscrevem em sua própria memória árabe. Dessa perspectiva, “um outro pensamento” torna-se uma máquina de *tradução* que é, ao mesmo tempo, uma forma de pensar em línguas, uma forma de globalidade (na expressão de Glissant) que opera traduzindo códigos e sistemas de signos, circulando no, sobre e sob o mundo. Ora, essa situação bilíngüe, pensada por Khatibi na relação entre o árabe e o francês, será válida para qualquer outra situação bilíngüe do planeta, onde o falar em línguas é, ao mesmo tempo, uma forma de conquistar poder e de descolonização do conhecimento (1983: 59-60).

Derrida toma uma rota diferente dessa. Eu diria, em primeiro lugar, que a diferença irreduzível entre ambas as posições é uma diferença entre uma genealogia judaico-franco-magrebina (Derrida, 1996: 133) e uma genealogia ocidental, que é ao mesmo tempo islâmico-árabe-magrebina (Khatibi, 1983: 11-39). Derrida tem dificuldade em falar a respeito do “colonialismo” e em usar esse termo.

Je ne peux pas, là encore, analyser de front cette politique de la langue et je ne voudrais pas me servir trop facilement du mot “colonialisme”. Toute culture est originairement coloniale (Derrida, 1996: 68).

[Não posso aqui analisar frontalmente esta política da língua e não gostaria de usar a palavra “colonialismo”. Toda cultura é originalmente colonial].

Deduzo que os problemas de Derrida com o colonialismo estão relacionados com sua resistência, ou talvez sua cegueira, em relação à diferença colonial. A questão não é, portanto, a colonialidade da cultura universal (*Toute culture est originairement coloniale*), mas a colonialidade do sistema mundial colonial/moderno e, neste caso, a diferença colonial e o papel da França no Norte da África após o século 19. Enquanto Khatibi está claramente pensando e escrevendo a partir da diferença colonial no mundo colonial/moderno, Derrida insiste numa perspectiva universal apoiada por sua crítica monotópica radical do logocentrismo ocidental, compreendido como uma categoria universal desvinculada do mundo

colonial/moderno. Sua argumentação sobre o *monolingualisme de l'autre* não enxerga o mundo colonial. Sua argumentação sobre o *monolingualisme de l'autre* não enxerga a diferença colonial que fundamenta toda a obra de Khatibi. Pode-se dizer que Khatibi e Derrida não estão do mesmo lado da diferença colonial.

É claro que Derrida não está cego para *la guerre coloniale moderne*, mas insiste que o que se manifesta nela e o que ela revela é “a estrutura colonial de toda cultura” (1996: 69). Conseqüentemente,

le monolingualisme de l'autre, ce serait *d'abord* cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue (Derrida, 1996: 69).

[O monolingualismo do outro será, sem dúvida, um tipo de soberania, um tipo de lei oriundo de outro lugar; mas será também, antes de tudo, a própria linguagem da Lei. E a Lei como Língua (Derrida, 1996: 69).]

Da perspectiva de Khatibi, é irrelevante que toda cultura seja colonial. O que está em tela é a colonialidade cúmplice do sistema mundial moderno: não a universalidade da lei (como pode ser o caso da universalidade da nomadologia), declarada a partir de uma experiência regional (claramente manifestada nos exemplos e autores citados e comentados por Derrida), mas a historicidade de uma experiência colonial particular e a localização do Maghreb, primeiro em relação ao Império Espanhol e em seguida ao colonialismo francês — dois momentos do sistema mundial colonial/moderno. Insistir na estrutura colonial de toda cultura, como faz Derrida, significa perder contato com a perspectiva histórica na qual se situa a dupla crítica de Khatibi (um outro pensamento como um pensar em línguas). Acrescente-se que o potencial epistemológico está desta vez ao lado de Khatibi, que pode falar, ao mesmo tempo, de desconstrução e descolonização, da descolonização como uma forma particular de desconstrução. O potencial epistemológico é destacado pela coincidência histórica dos anos em que Derrida articulou o projeto da desconstrução e os anos nos quais a descolonização política estava ocorrendo no Maghreb (Khatibi, 1983: 47-48). No entanto, a

questão não é escolher entre um ou outro, mas compreender a diferença irreduzível entre ambos e o potencial epistemológico da gnose (epistemologia) liminar no “outro pensamento” de Khatibi. Derrida (ou, na mesma linha, Deleuze, ou Guattari) permanece “sob custódia” da tendência universal do conceito moderno de razão, — uma perspectiva que o pensamento liminar está mudando à medida que caminha para uma “fragmentação como projeto universal” (Hinkelammert, 1996: 238), ao invés da reprodução de “universais abstratos” (por exemplo, a Língua é a Lei, ou a máquina de guerra é exterior ao aparato estatal).

## OBSERVAÇÕES FINAIS

Encerro este capítulo trazendo para o primeiro plano a noção de “consciência dupla” (Du Bois, [1905] 1990), “visão dupla” (Wright, 1993), “nova consciência mestiza” (Anzaldúa, 1987), “fronteiras da teoria” (Calderón e Saldívar, 1991) e “tradução dupla” (Subcomandante Marcos, 1997a). Todas essas palavras-chave pertencem à mesma família que “dupla crítica” e “crioulização”. Todas estão mudando a perspectiva, os termos mais que o conteúdo, do diálogo. Todas refletem criticamente sobre o imaginário do sistema mundial moderno sob a perspectiva da colonialidade do poder e de histórias particulares e locais da modernidade/colonialidade: o Maghreb do século 16 com a expulsão dos mouros da Península Ibérica, até a colonização francesa no início do século 19 e a descolonização política na segunda metade do século 20 (Khatibi). Os afro-americanos no Caribe Francês (Glissant) e nos EUA (Du Bois, Wright) refletem sobre as histórias locais da escravidão desde o século 16, quando foi identificada com os africanos e negros; sobre a condição de ser negro e (norte) americano ou negro e pertencente à civilização ocidental (Wright); sobre chicanos(as) ou o “duplo estupro” (a colonização da Nova Espanha pelos espanhóis no século 16 e a colonização do México pelos EUA, em 1948), o que cria condições para a emergência de uma “nova consciência mestiza” (Anzaldúa, 1987). Ou, ainda, refletem sobre a “dupla tradução”, permitindo uma interseção entre formas de pensamento incomensuráveis (na perspectiva da modernidade): o marxismo modificado



pelas línguas e pela cosmologia ameríndias e a epistemologia ameríndia modificada pela linguagem da cosmologia marxista, num diálogo trans-epistemológico que está reescrevendo e encenando uma história de quinhentos anos de opressão (como no movimento “zapatista”). O que todas essas palavras-chave têm em comum é seu rompimento de dicotomias, pelo fato de elas próprias constituírem uma dicotomia. Esta, em outras palavras, é a configuração-chave do pensamento liminar: *pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias*. O pensamento liminar, em outras palavras, é, do ponto de vista lógico, um lócus dicotômico de enunciação, e, historicamente, situa-se nas fronteiras (interiores + exteriores) do sistema mundial colonial/moderno, como indicam todos os casos anteriores.

Embora não explore detalhadamente cada uma dessas palavras-chave e a particularidade de cada projeto intelectual, volto a elas durante todo o decorrer do livro. Entretanto, gostaria aqui de enfatizar que em todos esses casos (bem como em outros de que possa não estar consciente) a subalternização do saber no sistema mundial moderno parece estar criando as condições para “algo diferente de uma epistemologia” a partir de diversas articulações de pensamento liminar, em suas fronteiras exteriores e interiores. Todas essas palavras-chave participam de um projeto epistemológico similar, ligadas por sua crítica da colonialidade epistêmica do poder. Todas elas podem ser também associadas por sua diferença irreduzível em relação a formas críticas de conhecimento da perspectiva interior da própria modernidade.

Quando, em *Black Skin, White Masks* ([1952] 1967), Fanon afirma que, para um negro que trabalha numa plantação de açúcar, a única solução é lutar, mas que ele “embarcará nessa luta, e a levará adiante, não como resultado de uma análise marxista ou idealista, mas simplesmente porque não pode conceber a vida de outra maneira” (1952: 224), não está negando a poderosa análise da lógica do capitalismo efetuada por Marx. Está apontando as dificuldades de saltar de uma análise da lógica do capitalismo para a verdade da solução social. Fanon está chamando a atenção para a força da consciência negra, e não apenas da consciência de classe. E eu suporia que Fanon se refere à “análise idealista marxista”, não ao próprio Marx. De maneira semelhante, quando Khatibi

(1983: 47-48) critica Marx por sua cegueira em relação ao colonialismo e por sugerir que a colonização (e a industrialização) da Índia foi o passo necessário em direção à revolução proletária internacional, não está negando a poderosa análise da lógica da economia capitalista. Ao mesmo tempo, o reconhecimento da contribuição de Marx e sua validade atual não deveriam obscurecer o fato de que, mesmo se Marx pudesse ser dissociado de Hegel e, de certa maneira, do cerne da metafísica ocidental (Khatibi, 1983: 53), ele estaria ainda apoiado na crença em um conhecimento total “mapeando o mundo numa dialética inexorável”, “sob custódia” da tirania dos abstratos universais da racionalidade moderna. Daí a necessidade de “um outro pensamento” que “não é nem marxista no sentido estrito do termo, nem anti-marxista no sentido que lhe daria a direita, mas nos limites dessas possibilidades” (Khatibi, 1983: 54). É coerente com a emergência planetária do pensamento liminar que o Subcomandante Marcos tenha feito a mesma afirmação quinze anos depois, em espanhol, numa situação que não é nem a das plantações de escravos nem a do intelectual do Maghreb refletindo sobre a história do colonialismo e seus desdobramentos. “O zapatismo”, afirmou o Subcomandante Marcos, “é e não é marxista-leninista. O zapatismo não é pensamento indígena fundamentalista ou milenarista; e tampouco é resistência indígena. É uma mistura de tudo isso, que se cristaliza no EZLN” (1997a: 338-339).

Quando Fanon menciona que seu paciente “sofre de um complexo de inferioridade”, ou quando cita um participante do XXV Congresso de Estudantes Católicos protestando contra o envio de tropas senegalesas quando, por outro lado, se sabia por outras fontes que um dos torturadores no quartel-general da polícia era senegalês, e se sabia também o que o arquétipo dos senegaleses podia representar para certos grupos nativos de Madagascar, Fanon conclui que “as descobertas de Freud não nos são úteis aqui” ([1952] 1967: 104). Certamente Fanon não está negando a contribuição de Freud, mas apenas demarcando seu limite para além dos distúrbios psicológicos, de uma certa classe social de um setor específico da Europa Ocidental no final do século 19 numa sociedade de tipo cristão e vitoriano. É inegável que esse tipo de estrutura social e de distúrbio psicológico poderia manifestar-se em outra parte do planeta, particularmente para onde se tenha

transplantado a sociedade européia sem muita interferência da população “nativa”. O fato de que a impotência de um argelino diante do estupro de sua esposa por um soldado francês não pode ser facilmente resolvida com as ferramentas fornecidas pela psicanálise é bastante óbvio: o inconsciente humano da forma descrita por Freud baseia-se num tipo específico de homem e de mulher, num tipo específico de sociedade, numa estrutura lingüística particular (alemão, línguas indoeuropéias) comprovadamente de difícil tradução para o árabe, na tensão entre o árabe e o francês (Fanon, [1961] 1963: 249-310). Uma vez mais, não são as contribuições de Freud que estão sendo questionadas, mas os limites de sua utilidade evidenciados pela revelação da diferença colonial. Abundam as situações semelhantes. Paul Gilroy, (1993: 159-160) relata a história contada por C. L. R. James em sua casa na França. Wright mostra a James os numerosos volumes da obra de Kierkegaard em sua estante e diz: “Olhe, Nello, você está vendo estes livros aqui?... Tudo o que ele escreve nesses livros eu já sabia antes de possuí-los.” James conclui: “O que (Dick) estava me dizendo era que ele era um negro nos Estados Unidos e isto lhe dava um insight sobre o que são hoje as opiniões universais e a atitude da personalidade *moderna*” (Gilroy, 1993: 159). No mesmo espírito, Gloria Anzaldúa dirá: “Eu já sabia disso antes de Freud” (Anzaldúa, 1987: 33), não porque a contribuição de Freud seja inválida, mas porque tomá-la como uma forma hegemônica de conhecimento reproduziria a sujeição epistêmica que a colonialidade do poder encenou na formação do sistema mundial colonial/moderno.

Para ser breve, encontrei em todos esses exemplos o sentido de que o pensamento liminar se estrutura numa dupla consciência, uma dupla crítica atuando no imaginário do sistema mundial colonial/moderno e da modernidade/colonialidade. Como tal, estabelece alianças com a crítica interna, a crítica monotópica da modernidade na perspectiva da própria modernidade (por exemplo, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Marx, Freud, Derrida), ao mesmo tempo em que marca a diferença irreduzível do pensamento liminar como crítica a partir da diferença colonial. Se, como argumenta o sociólogo peruano Anibal Quijano, a colonialidade geopolítica do poder e suas conseqüências, dependências histórico-estruturais, implicam a “hegemonia eurocêntrica como perspectiva epistemológica”

(1997: 117), a “dupla crítica”, “um outro pensamento”, a “crioulização epistemológica”, a “dupla consciência” e a “nova consciência mestiza”, todas são articulações teóricas do pensamento liminar, rompendo com a “hegemonia eurocêntrica enquanto perspectiva epistemológica”. A forma que esse rompimento está tomando é a diferença irreduzível estabelecida entre a crítica monotópica à modernidade na perspectiva da própria modernidade, ainda “sob custódia” do monotópico dos universais abstratos (por exemplo, uma crítica ao imaginário do sistema mundial moderno a partir de seu interior) e a crítica dupla e pluritópica à modernidade na perspectiva da colonialidade (por exemplo, uma crítica ao imaginário epistêmico do sistema mundial moderno a partir de seu exterior). É precisamente essa perspectiva que, em última análise, poderia ser articulada no contexto da colonialidade do poder entranhada (mas invisível) no imaginário epistemológico do sistema mundial moderno.

A colonialidade do poder deve ser distinguida do período colonial, que se estende na América Latina do início do século 16 ao início do século 19, quando o Brasil e a maioria dos países de fala espanhola conquistaram a independência da Espanha e de Portugal e começaram a constituir-se como novos estados-nações. O colonialismo, como observa Quijano, não se extinguiu com a independência porque a colonialidade do poder e do saber mudou de mãos, por assim dizer, subordinou-se à nova e emergente hegemonia epistemológica: não mais a Renascença mas o Iluminismo (como se verá no Capítulo II). A emergência do pensamento liminar é, outra vez, um rompimento com a razão instrumental pós-Iluminismo, cuja manifestação atual é palpável no que Pierre Bourdieu (1998a) chama “a essência do neoliberalismo” e descreve como um programa para a destruição de possíveis iniciativas coletivas que possam ser consideradas uma obstrução à lógica do mercado puro, naquilo que Franz Hinkelammert define como “a racionalidade do mercado por si só” (1996), e no que o Subcomandante Marcos rotula de “a quarta guerra mundial” (1997b). O pensamento liminar também se está separando das conseqüências da razão instrumental pós-Iluminismo — a auspiciosa, vantajosa e útil nomadologia da desconstrução, o legado marxista e a crítica pós-moderna da modernidade. O pensamento liminar traz para o primeiro plano a irreduzível

diferença epistemológica entre a perspectiva a partir da diferença colonial e as formas de conhecimento que, sendo críticas da modernidade, da colonialidade e do capitalismo, permanecem ainda “dentro” do território, “sob custódia” dos “universais abstratos”.

P A R T E

SOU O QUE PENSO

A GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO  
E AS DIFERENÇAS COLONIAIS EPISTÊMICAS



## A RAZÃO PÓS-OCIDENTAL A CRISE DO OCIDENTALISMO E A EMERGÊNCIA<sup>1</sup> DO PENSAMENTO LIMINAR

“Razão pós-colonial” foi a expressão que usei na primeira versão deste capítulo (Mignolo, 1994; 1996a; 1997c), mas logo percebi que a crítica e a teoria “pós-colonial” era empregada principalmente por críticos e intelectuais escrevendo em inglês e nos domínios do Império Britânico e suas ex-colônias (Austrália, Nova Zelândia, Índia). Ambas as Américas, incluindo o Caribe, a África do Norte, e na maior parte do tempo a África subsaariana ficavam excluídas. “Razão pós-ocidental” parece uma expressão mais satisfatória para o cenário geográfico que eu buscava articular, um cenário que se estende do Império Espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA como novo poder colonial no final do século 19. Nesse período, o sistema mundial colonial/moderno passou do imaginário das “Índias Ocidentales”, nome dado pela coroa espanhola, ao do “Hemisfério Ocidental”, nome introduzido pelos EUA, para recolocar as Américas no espectro de um sistema colonial/moderno, dominado até o século 19 pelos países e potências coloniais europeias.

---

<sup>1</sup> No texto em inglês, o autor escreve *emergenc(y)*, jogando com o sentido de *emergence* (o processo de emergir) e *emergency* (ocorrência súbita, que exige providências imediatas). É impossível reproduzir o jogo em português, pois as duas palavras têm a mesma tradução, “emergência”. (N.T.)



Meu objetivo neste capítulo é estabelecer o diálogo entre o pensamento liminar e a pós-colonialidade através da diferença colonial. Anthony Appiah perguntou, há vários anos, se o “pós” na expressão “pós-colonial” era o mesmo que em “pós-moderno” (Appiah, 1991). Minha resposta associa-se ao sistema mundial colonial/moderno que utilizo como a estrutura geral deste livro. Em consequência, a primeira resposta é óbvia: “pós” significa o mesmo, tanto em pós-moderno como em pós-colonial, já que são dois lados da mesma moeda, da mesma configuração geoistórica. A própria idéia de um “pós” está entricheirada na lógica do lado “moderno” do imaginário, já que a “modernidade” foi concebida em termos de progresso, de cronologia e da superação de um estágio anterior. Nesse sentido, o “pós” anexado a colonialidade segue a mesma lógica. Outro desenvolvimento da pós-colonialidade, usado com pouca frequência, mas mesmo assim muito importante, refere-se a “novas formas” de colonialidade. Esse uso segue a lógica da modernidade/colonialidade. Pós-colonialidade, nesse sentido, não significa que a colonialidade terminou (do mesmo modo que pós-modernidade tampouco significa isso), mas sim que se reorganiza em seus alicerces (a modernidade/colonialidade). *The Empire*, de Michael Hardt e Antonio Negri, seria um novo nome dado à ordem mundial (pós-)moderna/colonial. “Além”, ao invés de “pós”, por outro lado, oferece a conotação espacial que sublinha o aspecto da colonialidade ao invés do de modernidade. Essa é talvez a razão pela qual Enrique Dussel e Fernando Coronil, cujos pensamentos enraízam-se em histórias locais de modernidades coloniais, preferem “além” a “pós”. “Além do eurocentrismo” e “Além do ocidentalismo” são os títulos de seus artigos, títulos que sustentam o peso de uma posição ideológica e política (Dussel, 1998a; Coronil, 1996). Dussel ([1993] 1995) também prefere “transmodernidade” a “pós-modernidade”. Ramon Grosfoguel, um sociólogo de Porto Rico que trabalha nos Estados Unidos, ofereceu uma interpretação semelhante, comparando os usos da categoria “tempo-espaço” no pensamento sociológico e econômico a partir do “interior” do imaginário do sistema mundial e seu uso por sociólogos e economistas pensando a partir de sua “periferia”. Teorias do desenvolvimento originadas no centro “em geral supõem uma estrutura espaço-tempo eterna. Pelo contrário, a maior parte das teorias que

emergem da periferia supõem uma estrutura espaço-temporal episódica-geopolítica” (Grosfoguel, 1997a: 535). Mas não é só isso. A diferença colonial revela outras dimensões do complexo espaço/tempo para além da epistemologia ocidental, como notou Vine Deloria. Sua observação poderia encontrar eco fácil em todas as comunidades ameríndias na América do Sul — uma das principais diferenças entre o cristianismo e as religiões ameríndias é aquela entre “tempo e espaço, entre tempo e lugares, entre uma história lembrada e um lugar sagrado” (1999: 118).

Também quero distinguir entre “pós-colonialidade”, de um lado, e “pós-ocidentalismo”, “pós-colonialismo” e “pós-orientalismo”, ou seus correspondentes “além”, de outro lado. O que essas expressões têm em comum é a diferença colonial em todas as suas historicidades espaciais no mundo colonial/moderno. Falando em pós-colonialidade refiro-me geralmente a todas as diversas modalidades de discurso crítico sobre o imaginário do sistema mundial colonial/moderno e da colonialidade do poder. A pós-modernidade, como já mencionei, não se separou da pós-colonialidade; em vez disso, sua relação deslocou-se ligeiramente, já que mudaram as formas de colonialismo. Por outro lado, com cada um dos diferentes “-ismos”, refiro-me à particularidade dos discursos críticos no interior de histórias locais específicas. Por exemplo, o pós-ocidentalismo está entranhado na história local das Américas (Retamar, [1974] 1995; Gruzinski, 1988; Dussel, [1993] 1995; Coronil, 1996); o pós-colonialismo tem sido usado por críticos culturais imersos nas histórias locais da Comunidade Britânica e do colonialismo britânico (Barker, Hulme e Iversen, 1994; Adam e Tiffin, 1990; Chambers e Curti, 1996); e ao falar em pós-orientalismo refiro-me à crítica do poder em e a partir de histórias locais do que é atualmente o “Oriente Médio” (Said, 1978; Behdad, 1994; Lowe, 1991). No entanto, não estou postulando a pós-colonialidade como um significante vazio, capaz de conter e acomodar os restantes. A pós-colonialidade está entranhada em cada história local e, mais que um significante vazio, é uma ligação entre todas elas. É o conectivo, em outras palavras, que pode inserir a diversidade das histórias locais num projeto universal, deslocando o universalismo abstrato de UMA história local, onde se criou e imaginou o sistema mundial

colonial/moderno (exploro essa idéia mais a fundo no final do Capítulo IV). Em suma, a diversalidade<sup>2</sup> emerge como um projeto universal que apresentarei mais detalhadamente no Capítulo VII.

Penso que uma das principais contribuições do diálogo acadêmico em torno da pós-colonialidade e seu equivalente, além da crítica do eurocentrismo e do ocidentalismo, foi recolocar a proporção entre as localizações geoistóricas e a produção de conhecimento. O imaginário do sistema mundial colonial/moderno situou a produção de conhecimento na Europa. As versões iniciais do ocidentalismo, com o descobrimento do Novo Mundo, e a versão posterior do orientalismo, com a ascensão da França e Grã-Bretanha à hegemonia mundial, tornaram as epistemologias não-ocidentais algo a ser estudado e descrito, mas sem as situar no mesmo nível que a herança greco-romana. No próprio ato de descrever o conhecimento e os costumes ameríndios ou orientais, eles foram destacados da grande tradição greco-romana que forneceu as bases da epistemologia e hermenêutica modernas. Imaginou-se a “modernidade” como o lar da epistemologia. O papel central que as ciências sociais passaram a desempenhar após a Segunda Guerra Mundial foi paralelo à configuração dos estudos de área e estendeu a geopolítica da produção de conhecimentos ao Atlântico Norte. Paradoxalmente, o que foi no século 16 um objeto colonial de descrição (as Américas) tornou-se no século 20 uma localização geoistórica central para a produção de conhecimentos. Esse ciclo é o fundamento histórico da maior parte dos diálogos sob o rótulo de pós-modernidade, como discuto mais a fundo neste capítulo. Assim, a pós-modernidade é tanto um discurso crítico sobre a presunção do imaginário da “modernidade” quanto uma caracterização do presente histórico em que é possível tal discurso. Em contraste, a pós-colonialidade (e seus equivalentes) é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do “sistema mundial moderno” e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geoistóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos.

---

<sup>2</sup> O neologismo “diversalidade” foi cunhado para traduzir a palavra “diversality”, neologismo também em inglês. (N.T.)

O reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares:

1. a crítica da subalternização na perspectiva dos saberes subalternos (por exemplo, Dussel, 1996b); e

2. a emergência do pensamento liminar (conforme foi descrito no capítulo anterior) como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade de categorias suprimidas sob o ocidentalismo (como afirmação da tradição greco-romana enquanto o lócus de enunciação nos séculos 16 e 17), o orientalismo (como objetificação do lócus do enunciado enquanto “alteridade”) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo” enquanto produtor de culturas, mas não de saber).

Essas duas direções estabelecem o principal arcabouço histórico de minha argumentação ao longo do livro, como já discuti no Capítulo I.

## O OCIDENTALISMO NO HORIZONTE COLONIAL DA MODERNIDADE

Já se observou que pós-colonial é uma expressão ambígua, às vezes perigosa, outras vezes confusa, e em geral limitada e empregada inconscientemente (McClintock, 1992; Shohat, 1992; Radhakrishnan, 1993; Dirlik, 1994). É ambígua quando usada para se referir a situações sócio-históricas ligadas à expansão colonial e à descolonização através do tempo e do espaço. Por exemplo, a Argélia, os EUA do século 19 e o Brasil do século 19 são todos citados como países pós-coloniais. O perigo aparece quando o termo “pós” é usado como uma direção teórica a mais e se torna uma tendência dominante contra as práticas contrárias adotadas por “gente de cor”, “intelectuais do Terceiro Mundo” ou “grupos étnicos” no interior da academia. É confusa quando “hibridéz”, “mestizaje”, “entrelugar” e expressões equivalentes tornam-se objeto de reflexão e crítica de teorias pós-coloniais, pois sugerem uma descontinuidade entre a *configuração colonial* do objeto ou sujeito de estudo e a *posição pós-colonial* do lócus de teorização. A pós-colonialidade é empregada inconscientemente quando isolada das condições de sua emergência (por

exemplo, como substituto para “literatura da Commonwealth”, em alguns casos, e como representante da “literatura do Terceiro Mundo”, em outros). Assim, a pós-colonialidade ou o pós-colonial tornam-se problemáticos quando aplicados a práticas culturais dos séculos 19 ou 20 na América Latina.

O ocidentalismo, e não o colonialismo, foi a principal preocupação, primeiro, da coroa espanhola e dos letrados durante os séculos 16 e 17, e, segundo, do Estado e dos intelectuais durante o período da construção de nações, que definiu o próprio mesmo da América Latina em sua diferença em relação à Europa e ao Ocidente. Diversamente da Ásia e da África, a América tornou-se a “filha” e “herdeira” da Europa durante o século 18. Por isso, o pós-ocidentalismo dá uma melhor idéia do discurso crítico da América Latina sobre o colonialismo. A empolgante expressão de José Martí, “Nuestra América”, resumiu o debate entre os intelectuais latino-americanos do século 19, no momento em que o Iluminismo europeu, que inspirou tanto os revolucionários da independência quanto os subseqüentes construtores de nações, estava sendo substituído pelo medo de um novo colonialismo do Norte durante a segunda metade do século 19. Os três legados coloniais, espanhol/português, franco/britânico e o dos Estados Unidos, foram claramente descritos, uns trinta anos depois de José Martí em Cuba, por José Carlos Mariátegui no Peru, que via no sistema escolar peruano uma “herencia colonial” espanhola, e a “influencia francesa y norteamericana”, embora a distinção de Mariátegui entre “herança” e “influência” (o passado e o presente) seja baseada no historicismo linear da modernidade que oculta, mesmo agora, no final do século 20, a coexistência sincrônica de duas heranças coloniais diferentes. A Revolução Cubana trouxe uma nova perspectiva à história da América Latina e inspirou Fernández Retamar em Cuba (seguindo os passos de Martí e Mariátegui) a escrever sua peça canônica, “Nuestra América y Occidente” na qual introduziu a palavra-chave pós-ocidentalismo (Fernández Retamar, [1974] 1995; Mignolo, 1996a, 1996b).

Eu sugeriria que, apesar das dificuldades que implicam os termos pós-colonial — e o menos familiar pós-ocidentalismo — não deveríamos esquecer que ambos os discursos contribuem para uma mudança na produção teórica e intelectual, que descrevi como “gnose liminar”, ligada à “subalternidade” e à

“razão subalterna”. Não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção, mas os *loci* pós-coloniais de enunciação como formação discursiva emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna. Neste capítulo, proponho que a transformação mais fundamental do espaço intelectual no final do século 20 está ocorrendo devido à configuração do pensamento crítico subalterno, tanto como prática de oposição na esfera pública quanto uma transformação teórica e epistemológica na academia (Prakash, 1994). Nesse contexto, julgo empolgante a descrição das teorias pós-coloniais feita por Ella Shohat, à qual acrescentarei o pós-ocidentalismo como sede de enunciação e as “razões subalternas” como variações:

O termo “pós-colonial” seria mais preciso, portanto, se articulado como “teoria pós-teoria Primeiro/Terceiro Mundos”, ou “pós-crítica anticolonial”, como um movimento para além de um mapeamento das relações de poder entre “colonizador/colonizado” e “centro/periferia” relativamente binarístico, fixo e estável. Tais rearticulações sugerem um discurso mais nuancado, que permite movimento, mobilidade e fluidez. Aqui, o prefixo “pós” faria sentido menos como “depois” que como seguindo, indo além e comentando um certo movimento intelectual — a crítica anticolonial terceiro-mundista — ao invés de para além de um certo ponto na história — o colonialismo; pois aqui “neocolonialismo” seria uma forma menos passiva de tratar a situação dos países neocolonizados, e uma modalidade de engajamento politicamente mais ativa (Shohat, 1992: 108).

Apesar de todas as ambigüidades do termo analisado por Shohat, ela sublinha um aspecto importante das práticas teóricas contemporâneas identificadas como pós-colonialidade, que poderiam ser ampliadas para englobar toda a reflexão crítica sobre a diversidade como projeto universal (ver Capítulos VI e VII). Conseqüentemente, sugiro que a razão subalterna seja entendida como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo *dos* e respondendo *aos* legados coloniais na interseção da história euro-americana moderna. Não chego ao ponto de comentar ou encarar o pós-colonial como um novo paradigma, mas vejo-o como parte de um outro maior, precisamente o que caracterizo como gnose liminar, um outro pensamento a partir e para além das disciplinas e da geopolítica do conhecimento, embutidas nos estudos de área; a partir

e para além dos legados coloniais; a partir e para além das divisões de gênero e prescrições sexuais; e a partir e para além dos conflitos raciais. Assim, a gnose liminar é um anseio de ultrapassar a subalternidade e um elemento para a construção de formas subalternas de pensar. Dessa maneira, o “pós” em pós-colonial é significativamente diferente de outros “pós” em críticas culturais contemporâneas. Sugerirei posteriormente que há duas formas fundamentais de criticar a modernidade: uma a partir das histórias e legados coloniais (pós-colonialismo, pós-ocidentalismo e pós-orientalismo) e a outra, pós-moderna, a partir dos limites das narrativas hegemônicas da história ocidental.

Comecei com referências às preocupações de Shohat e McClintock com a “pós-colonialidade” em razão de suas publicações no mundo anglófono. Mas esses temas vão além dos interesses acadêmicos e políticos norte-americanos. Nos Andes, as forças atuais dos legados coloniais têm sido uma suposição constante e um ponto de partida para compreender a violência oculta e aberta na área (Rivera Cusicanqui, 1993). Assim, o termo “colonialismo interno” (em vez de “pós-além-ocidentalismo”) pode ser preferível a esses termos mais em moda no meio acadêmico norte-americano (ver Capítulo IV para maiores detalhes). Farei uma pausa para explicar em que sentido compreendo a pós-colonialidade. Primeiro, estou limitando minha compreensão de “colonialismo” à constituição geopolítica e geostórica da modernidade da Europa Ocidental (na concepção de Hegel) em sua dupla face: a configuração econômica e política do mundo moderno bem como o espaço intelectual (da filosofia à religião, da história antiga às ciências sociais modernas) que justificam tal configuração. A razão subalterna abre o contramoderno como um espaço de controvérsia desde o próprio início da expansão ocidental (por exemplo, a *Nueva crónica y buen gobierno* de Waman Puma de Ayala, terminada ao redor de 1615), possibilitando contestar o espaço intelectual da modernidade e a inscrição de uma ordem mundial onde se inscreviam, como entidades naturais, o Ocidente e o Oriente, o mesmo e o outro, o civilizado e o bárbaro (ver Capítulo VII). Desde mais ou menos 1500, o processo de consolidação da Europa Ocidental como entidade geocultural (Morin, 1987; Fontana, 1994) coincidiu com as viagens transatlânticas e a expansão dos impérios espanhol

e portugueses. A Itália, a Espanha (ou Castela) e Portugal foram, durante o século 16 e a primeira metade do século 17, o “coração da Europa”, para tomar emprestada uma expressão que Hegel veio a usar para a Inglaterra, França e a Alemanha próximo ao início do século 19. Limito minha compreensão das situações/condições pós-coloniais a qualquer configuração sociohistórica emergindo de povos que obtiveram a independência ou emancipação dos poderes coloniais e imperiais ocidentais (como a Europa até 1945 ou os EUA a partir do início do século 20). Aqui, condição pós-colonial é sinônimo de neocolonial, o processo de se construir a nação após a independência colonial. O neocolonialismo é o contexto político e econômico no qual se encenou o “colonialismo interno” (Stavenhagen, 1990). Em lugar disso, a razão subalterna precede e coexiste com as situações/condições pós-coloniais/neocoloniais.

Uma das primeiras dificuldades que encontramos nesse mapa de legados coloniais e teorização subalterna é que os Estados Unidos não são facilmente aceitos como um país pós-colonial/neocolonial e, conseqüentemente, como uma realidade que se poderia explicar por meio das teorias pós-coloniais (Shohat, 1992; McClintock, 1992: 86-87). A dificuldade surge não apenas devido às diferenças entre os legados coloniais nos Estados Unidos e, digamos, na Jamaica, mas também porque a pós-colonialidade (tanto em termos de situação ou condição como de produção discursiva e teórica) tende a ser associada sobretudo aos países e experiências do Terceiro Mundo. Às vezes parece que “pós-colonial” veio substituir “Terceiro Mundo” desde o fim da Guerra Fria. Em outras ocasiões, o “pós-colonial” é igualado à descolonização dos países sob o controle do Império Britânico. Parece ser fato que, embora os Estados Unidos não tenham o mesmo tipo de legados coloniais que o Peru ou a Indonésia, são, não obstante, uma conseqüência do colonialismo europeu e não apenas mais um país europeu em si mesmo. Devido à liderança americana na continuidade da expansão ocidental, os críticos pós-modernos, mais que os pós-coloniais, se associariam mais facilmente à história dos EUA. Pode-se dizer que a história colonial dos EUA explica teorias pós-modernas como as formuladas por Fredric Jameson (Jameson, 1991), onde o espaço de contestação vem das heranças do capitalismo e não dos legados do colonialismo. Nesse



contexto, poder-se-ia facilmente reler a já clássica discussão entre Jameson e Ahmad (Jameson, 1986, 1987; Ahmad, 1987).

Como notou Dirlik, a teorização pós-colonial nos EUA encontrou seu lugar na academia entre intelectuais emigrados do Terceiro Mundo (John, 1996). Mas é claro que a teoria pós-colonial *não* é uma invenção de intelectuais do Terceiro Mundo migrando para os EUA e *não deveria* ser limitada a esse encrave. Por outro lado, não há nada errado no fato de que intelectuais migrantes do Terceiro Mundo se sentiram à vontade no espaço da pós-colonialidade. Aquilo para que os intelectuais e acadêmicos do Terceiro Mundo nos Estados Unidos (e eu sou um deles) contribuíram foi o marketing da pós-colonialidade entre uma série de teorias disponíveis e um espectro de possibilidades “pós”. Por outro lado, os estudos afro-americanos nos Estados Unidos, cuja emergência é paralela às teorias pós-modernas e pós-coloniais, enraízam-se profundamente na diáspora africana, e, conseqüentemente, na história do colonialismo e da escravidão (Eze, 1997a; 1997b). Dirlik tem razão se interpretamos seu dito como a “marketização” da teoria pós-colonial no interior do mundo acadêmico americano. Seu argumento perde credibilidade quando consideramos, por exemplo, Stuart Hall e Paul Gilroy na Inglaterra, ou avançamos além do meio acadêmico norte-americano e levamos a sério o dito de Ruth Frankenberg de que, nos Estados Unidos, a questão não é o pós-colonial (como o é, por exemplo, para a Inglaterra e a Índia), mas os direitos civis (Frankenberg e Mani, 1993). Nesse sentido, o conceito de direitos civis não foi usado para reivindicar uma identidade e, similarmente, os direitos civis nos Estados Unidos terão mais semelhanças com as situações pós-ditadura no Cone Sul: nenhum deles é o lócus de formação de subjetividade e identidade, embora ambos sejam extremamente úteis para se compreender o panorama político nos Estados Unidos e no Cone Sul, contemporâneo com o movimento de descolonização na Ásia, África e Caribe. Mais uma vez, o resultado final é a razão subalterna na distribuição geopolítica do conhecimento que poderia ser explicada pelas heranças coloniais e as histórias críticas locais, isto é, a presença constante da colonialidade do poder no mundo colonial/moderno, hoje convertida em colonialidade global.

A razão subalterna, ou como queiram chamá-la, nutre e é nutrida por uma prática teórica estimulada por movimentos de descolonização após a Segunda Guerra Mundial, que em seu início tinha pouco a ver com empreendimentos acadêmicos (Césaire, Amílcar Cabral, Fanon) e tinha em seu centro a questão da raça. Se o pensamento marxista pode ser descrito como tendo a classe em seu cerne, a teoria pós-colonial pode ser descrita como tendo-o na raça. Dois dos três maiores genocídios da modernidade (a diáspora ameríndia e africana no início do período moderno; o Holocausto fechando a modernidade europeia e a crise da missão civilizadora) estão, em meu entendimento, na raiz das histórias coloniais e imperiais — o que significa dizer, na raiz da própria constituição da modernidade. A razão subalterna é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial.

Entretanto, se for necessário mais um exemplo da história intelectual norte-americana para conceber a pós-modernidade como complementar à razão subalterna, pode-se levar a sério o argumento de Cornel West (1989) sobre a aversão norte-americana à filosofia como uma genealogia do pragmatismo. Através da leitura de Emerson, Pierce, Royce, Dewey, Du Bois, James e Rorty (entre outros), West sugere convincentemente que a aversão norte-americana à filosofia é precisamente o resultado de um filosofar fora de lugar — ou seja, de se praticar uma reflexão filosófica cujos fundamentos não se embasavam nas necessidades de colonizadores dissidentes, que invadiram uma região para fazer dela o seu lar, mas nas de países coloniais. Assim, quando West afirma que “o pragmatismo [p]rofético emerge num momento particular na história da civilização norte-atlântica — o momento da pós-modernidade” — ele especifica ademais que “a pós-modernidade pode ser compreendida à luz de três processos históricos fundamentais”:

1. O fim da era europeia (1492-1945) que dizimou a autoconfiança da Europa e provocou a autocrítica. De acordo com West, “esse descentramento monumental da Europa produziu

reflexões intelectuais exemplares, como a desmistificação da hegemonia cultural européia, a destruição das tradições metafísicas ocidentais e a desconstrução dos sistemas filosóficos norte-atlânticos”. Note-se aqui o paralelo entre a cronologia de Cornel West e o esquema do sistema mundial moderno.

2. A emergência dos Estados Unidos como potência mundial militar e econômica, oferecendo diretivas na arena política e na produção cultural.

3. O “primeiro estágio da descolonização do Terceiro Mundo” levado a cabo pela independência política na Ásia e na África (West, 1993: 9-11).

Note-se ainda que os três processos históricos fundamentais apontados por West para a compreensão da pós-modernidade poderiam também ser invocados para a compreensão da pós-colonialidade. Jogando com as palavras, poderíamos dizer que a pós-modernidade é o discurso da contramodernidade emergindo dos centros metropolitanos e colônias como as que deram origem aos Estados Unidos e à Austrália (*settler colonies*), enquanto a pós-colonialidade é o discurso da contra-modernidade emergindo das colônias de *deep-settlers* (por exemplo, a Argélia, a Índia, o Quênia, a Jamaica, a Indonésia, a Bolívia, a Guatemala), onde a colonialidade do poder persistiu com uma brutalidade particular.<sup>3</sup> Note-se, também, que se levarmos em conta a descolonização após 1945 (o que essencialmente relaciona a descolonização com o Império Britânico e as colônias alemãs e francesas), então a América Latina do século 19 (por exemplo, a América lusa e hispânica) não seria considerada como um processo inicial de descolonização e seu status como um conjunto de países do Terceiro Mundo não seria facilmente aceito. Essa é outra razão pela qual a questão pós-colonial na América Latina só recentemente começou a ser discutida em círculos acadêmicos nos Estados Unidos e é ainda em grande parte ignorada nos países latino-americanos, enquanto a modernidade e a pós-modernidade já dispõem de ampla bibliografia na América Latina, particularmente nos países com grande população de ascendência européia (por exemplo, o Brasil e o

---

<sup>3</sup> Tomo emprestada a McClintock (1992: 88-89) a distinção entre “settler colonies” (Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia etc.) e “deep settler colonies” (Angélia, Peru, Índia etc.).

Cone Sul). No entanto, como veremos, na América Latina a teoria da dependência e a filosofia da libertação foram as respostas críticas à diferença colonial desde o final dos anos 60 (ver Capítulo III).

O mapa apresentado por West sugere uma divisão tripartite dos legados coloniais: *settler colonies* (como foram as colônias que hoje constituem os Estados Unidos e a Austrália), *deep-settler colonies* (como a Argélia, o Peru, a Índia, Quênia etc.) e o colonialismo/imperialismo sem ocupação territorial, após 1945. Assim, Cornel West afirma que “não é por acidente que o pragmatismo norte-americano vem novamente à superfície da vida intelectual norte-atlântica no presente momento... O típico apelo do pragmatismo norte-americano em nosso momento pós-moderno é sua despudorada afetação moral e seu inequívoco impulso aperfeiçoador” (1989: 4). A ênfase na pós-modernidade (em vez da pós-colonialidade), numa ex-colônia que se tornou uma potência mundial, ajuda a compreender a atenção que a pós-modernidade vem recebendo na América Latina, particularmente em países da costa continental atlântica próximos à Europa e distantes da costa do Pacífico e de densas populações ameríndias. O fato de estarmos começando a ver artigos misturando a pós-colonialidade e a América Latina parece derivar do fato de que a pós-colonialidade tornou-se um tópico importante de discussão em círculos acadêmicos, na própria ex-colônia que se tornou uma potência mundial, embora nem sempre se faça a distinção entre a emergência e os usos tanto da pós-modernidade quanto da pós-colonialidade, nem se avaliem suas conseqüências. Quando Dirlik, por exemplo, afirma ostensiva e provocadamente que “o pós-colonial começa quando os intelectuais do Terceiro Mundo já chegam à academia do Primeiro Mundo” (Dirlik, 1994: 329), dois temas paralelos deveriam ser abordados: quando e onde começa o pós-moderno? A resposta, de acordo com a afirmação de Dirlik, seria: quando intelectuais metropolitanos e oriundos de *settler colonies* enquadram como “pós-modernas” as mudanças drásticas na lógica do capitalismo tardio (Jameson), na condição do conhecimento nas sociedades mais altamente tecnológicas (Lyotard), ou na continuação da crítica da modernidade na metafísica ocidental (Vattimo). Por outro lado, deveríamos poder distinguir entre *teorias pós-coloniais* como uma mercadoria acadêmica (da

mesma forma que as teorias pós-modernas foram e estão sendo mercantilizadas) da *teorização pós-colonial*, que são críticas incluídas na razão subalterna e na gnose liminar: um processo de pensamento que os que vivem sob a dominação colonial precisam empreender para negociar suas vidas e sua condição subalterna. A teorização pós-colonial pode ter “entrado” no mercado acadêmico com a chegada aos Estados Unidos de intelectuais do Terceiro Mundo, mas certamente não “começou” então. A teorização pós-colonial, enquanto ação específica da razão subalterna, coexiste com o próprio colonialismo como uma caminhada e um esforço contínuos em direção à autonomia e à libertação em todas as esferas da vida, da economia à religião, da língua à educação, das memórias à ordem espacial. Não se restringe à academia, e muito menos à academia norte-americana!

## RESPOSTAS VINDAS DAS MARGENS EXTERNAS DO OCIDENTE

Voltemos, pois, à “questão pós-ocidental” na América Latina. Se direcionarmos o olhar para as colônias em países latino-americanos com grande população indígena, poderemos identificar, após a Revolução Russa, um interesse por assuntos que seriam hoje identificados como discursos pós-coloniais coexistindo com condições neocoloniais. Nesse sentido, podemos achar diferentes manifestações: intelectuais como José Carlos Mariátegui no Peru (ao redor de 1920) e Enrique Dussel na Argentina (a partir dos anos 70), bem como filósofos como Leopoldo Zea e Edmundo O’Gorman (de 1960 até o momento) no México.

Em 1958, Zea publicou *América en la historia*, onde o “ocidentalismo” ocupava o centro de suas preocupações. A problemática de Zea enraizava-se numa persistente tradição entre os intelectuais hispano-americanos desde o século 19: a conflituosa relação com a Europa e, mais ao final do século 19, com os EUA — em outras palavras, com o ocidentalismo. Zea retratou tanto a Espanha quanto a Rússia como marginais em relação ao Ocidente. Dois capítulos intitulam-se significativamente “España al margen de occidente” e “Rusia al

margem de ocidente”. Pode-se deduzir que as colônias do tipo das que constituíram o Peru e a Argélia em situações neocoloniais na América Latina têm algumas semelhanças com a transformação da Rússia na União Soviética, embora quase um século tenha passado entre a descolonização da América Latina e a Revolução Russa. Uma semelhança óbvia apontada por Zea origina-se da modernidade marginal da Espanha e da Rússia durante os séculos 18 e 19. Há, entretanto, enormes diferenças, resultantes, em primeiro lugar, da época diferente na qual ocorreu cada processo histórico. Em segundo lugar, devido ao fato de que, na América Latina a descolonização ocorreu em antigas colônias espanholas e portuguesas, algumas interagindo com culturas indígenas (por exemplo, os Andes [Bolívia, Peru, Equador, Colômbia], a Mesoamérica [México, Guatemala]) e outras lidando com a escravidão como migrações forçadas, enquanto a Revolução Russa ocorreu no próprio coração do império. Tanto a Espanha como a Rússia tinham uma relação semelhante com o “eurocentrismo”, e Zea dedica um capítulo de seu livro mais recente (Zea, 1988) a essas relações. Ele as situa na fundação e nas conseqüências finais das conceituações cartesianas e hegelianas da “razão”, bem como no hegelianismo invertido de Marx e Engels como utopia socialista concretizando-se não na Europa, mas em suas fronteiras. Por razões que logo descreverei, as heranças históricas e suas implementações revolucionárias na União Soviética não se ligam, entretanto, às heranças coloniais e ao pensamento pós-colonial.

Nos mesmos anos em que Zea estava escrevendo seu *América en la historia*, Edmundo O’Gorman ([1958] 1961; Mignolo, 1993b) desmontava quinhentos anos de construção do discurso colonial e de manipulação da crença de que a América foi descoberta quando, como O’Gorman demonstra claramente, não havia, em primeiro lugar, uma América para ser descoberta, e, para aqueles que já viviam nas terras onde Colombo chegou sem saber onde estava, não havia absolutamente nada para descobrir. Certamente, nem Zea nem O’Gorman prestaram muita atenção à contribuição dada por povos de descendência ameríndia ao constante processo de descolonização. Entretanto, há um ditado comum hoje em dia entre os movimentos sociais indígenas, nas Américas e no Caribe, que diz: “Colombo não nos descobriu.” Enquanto dois conceitos-chave para Zea e

O’Gorman em sua teorização pós-colonial foram o “ocidentalismo” e o “eurocentrismo”, o acadêmico mexicano-americano Jorge Klor de Alva examinou criticamente o significado do termo “colonialismo” e de sua aplicação equivocada à América Latina:

A primeira parte de minha tese é simples: considerando que as populações indígenas das Américas começaram por sofrer um colapso demográfico devastador em contato com os europeus; considerando que a perda da população indígena teve o efeito, ao final do século 16, de restringir aqueles que se identificavam como nativos à periferia da política nacional nascente; considerando que a maior parte dos *mestizos* que começaram rapidamente a substituí-los montaram suas identidades de acordo com modelos primordialmente europeus; considerando que, junto com os euro-americanos (*criollos*) e alguns europeus (*peninsulares*) esses *mestizos* ocidentalizados compunham as forças que derrotaram a Espanha durante as guerras de independência do século 19; e, finalmente, considerando que os novos países sob liderança *criolla/mestiza* construíram suas identidades nacionais esmagadoramente a partir de práticas euro-americanas, da língua espanhola e do cristianismo, é um equívoco apresentar os setores não-nativos pré-independência como colonizados, é inconsistente explicar as guerras de independência como lutas anticoloniais, e é enganoso caracterizar as Américas, depois das guerras civis de separação, como pós-coloniais. Em resumo, as Américas não eram nem a Ásia nem a África; o México não é a Índia, o Peru não é a Indonésia, e os latinos nos EUA — embora tragicamente hostilizados por uma vontade exclusivista — não são argelinos (Klor de Alva, 1992: 3).

Klor de Alva formulou essa tese, como ele próprio deixa claro, com base em suas investigações sobre a construção das identidades de latinos vivendo nos EUA e mexicanos-americanos contemporâneos. Ademais, embora não exponha seu argumento de forma tão clara, sua concepção das “Américas” exclui o Caribe (inglês, francês, espanhol) que, se considerado, mudaria radicalmente o panorama do colonial e do pós-colonial, já que o Caribe francês e o inglês não são o mesmo tipo de colônias que o Caribe espanhol. Basicamente, a idéia das “Américas” de Klor de Alva é puramente hispânica e anglo-americana. Não obstante, seu esforço para destacar a invasão espanhola/portuguesa da invasão britânica/francesa/holandesa das Américas e do Caribe parece-me um jogo semântico

transparente, similar ao argumento que os nacionalistas espanhóis usaram para absolver a Espanha das brutalidades da conquista ou para enfatizar a missão civilizadora (isto é, cristã) da coroa e das ordens missionárias. Mas, mesmo que o termo “colonização” seja mal aplicado à América Latina, não devemos esquecer que estamos falando da expansão europeia e ocidental (“eurocentrismo” e “ocidentalismo” nos termos de Zea e O’Gorman), e nem perder de vista os conflitos coloniais internos, principalmente entre a Espanha, a Inglaterra e a Holanda ao final do século 17, quando Sevilha já não era o centro do comércio global e Amsterdam tomou seu lugar. A mudança de mãos no poder colonial deve ser lembrada se quisermos compreender as transformações e, ao mesmo tempo, as continuidades desde o início do período colonial/moderno (Espanha, Portugal, Renascença) até o período colonial/moderno (Holanda, Inglaterra, França, Iluminismo).

Mesmo se “colonialismo” apenas denota e descreve as experiências coloniais após o século 18 (os estágios do capitalismo mercantil e a Revolução Industrial, de acordo com Darcy Ribeiro [1968]) — caso em que seria incorreto chamar de colonialismo a expansão espanhola e portuguesa na direção do Atlântico e do Pacífico, principalmente durante o século 16 e a primeira metade do século 17 —, Klor de Alva ainda estaria parcialmente certo: a “América Latina” não foi configurada como tal somente sob as bandeiras espanhola e portuguesa, mas também em conjunção com o Império francês no século 19. Embora simpatize com o esforço de Klor de Alva para evitar o colonialismo acadêmico, re-situando espanhóis e portugueses numa conceitualização que emergiu principalmente das experiências de descolonização do domínio britânico e francês, sinto-me pouco à vontade com seu argumento porque se parece com um discurso implícito e oficialista da Espanha pós-imperial, no qual o termo “vice-realeza” é usado para evitar as implicações políticas (e negativas, na perspectiva espanhola) do termo “colonialismo”.

Para ecoar as preocupações de Klor de Alva em evitar o colonialismo acadêmico (preocupação que encontrei também em diversos países latino-americanos, onde fiz conferências sobre os temas da colonialidade e pós-colonialidade, e aos quais farei referências ao longo deste livro), situando as histórias colonial e cultural latino-americana no vocabulário



da crítica inglesa e da Comunidade Britânica, seria necessário regionalizar as heranças coloniais e a teorização pós-colonial, evitando a armadilha da epistemologia da modernidade na qual línguas coloniais (como o inglês, francês ou alemão), em cumplicidade com os discursos teóricos e acadêmicos, produzem o efeito do saber universal pelo simples fato de que o conhecimento produzido nas línguas das últimas potências coloniais tem na prática o direito de ser exportável para todos os cantos do planeta. A mercantilização e a exportabilidade do conhecimento são talvez a razão do desconforto de Klor de Alva em usar os termos colonialismo e pós-colonialismo na e sobre a América Latina.

O que realmente permanece como exemplos paradigmáticos de crítica subalterna/colonial na América Latina situa-se no Caribe (parte dele pertencente à Comunidade Britânica), na Mesoamérica e nos Andes. Zea e O'Gorman, embora vivessem no México, desvincularam-se desses locais epistemológicos. A contribuição do Caribe à teorização pós-colonial já é bem conhecida, basicamente porque boa parte dos escritos está em inglês ou francês (por exemplo, George Lamming, Aimée Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Raphael Confiant), as línguas dominantes do período colonial/moderno. A contribuição do Caribe espanhol é menos conhecida (Fernández Retamar, José Luis González), já que o espanhol como língua dominante do período colonial/moderno inicial perdeu sua posição de prestígio como “língua do pensamento” após a queda da Espanha e a ascensão da Inglaterra e da França (Mignolo, 1995a; 1995b). Deve-se lembrar no entanto que, enquanto as heranças coloniais no Caribe estão entrencheadas na diáspora africana, na Mesoamérica (principalmente México e Guatemala) e nos Andes seu perfil é obtido a partir da longa interação entre densas populações ameríndias e as instituições e colônias espanholas.

No final dos anos 60, dois sociólogos mexicanos, Pablo González Casanova e Rodolfo Stavenhagen, propuseram o conceito de “colonialismo interno” para descrever a relação entre o Estado e a população ameríndia após a independência do México, em 1821, da Espanha. Como se poderia esperar, o conceito foi criticado por uma sociologia de orientação científica, como se as necessidades às quais González Casanova (1965) e Stavenhagen (1965) estavam respondendo fossem

apenas de natureza disciplinar! O vigor do conceito deve ser situado no mapeamento da configuração social da construção de nações nas ex-colônias espanholas, e não em saber se preenche ou não os requisitos de um sistema disciplinar de controle e punição. Entretanto, como o conceito foi criticado na perspectiva disciplinar hegemônica, ele desapareceu de cena, e poucos se lembrarão dele como uma manifestação pioneira da teorização pós-colonial na América Latina. Mais precisamente, “colonialismo interno”, conceito introduzido por sociólogos do Terceiro Mundo para explicar as realidades sociais de seu país e região, carrega a marca da diferença colonial, a razão subalterna.

Certamente, não se deve negar a necessidade de maior elucidação do “colonialismo interno”. Por exemplo, quando o conceito é usado no contexto da história dos EUA, as diferenças entre as heranças coloniais do Norte e do Sul (conforme indiquei anteriormente) não podem ser ignoradas. De fato, quem ocupa as posições subalternas entre as comunidades nacionais dos EUA: os nativos americanos, os asiático-americanos, os mexicanos-americanos? E na Argentina, as comunidades italianas estão nas mesmas posições subalternas que as comunidades ameríndias? Seja como for, o “colonialismo interno”, da forma como foi utilizado por González Casanova e Stavenhagen no México e, mais recentemente, por Silvia Rivera Cusicanqui (1984; 1993) nos Andes, é claramente aplicado ao beco sem saída do Estado nacional após a independência; por um lado, aplicar a política colonial às comunidades indígenas, e, por outro, estabelecer alianças com poderes coloniais metropolitanos. Na Mesoamérica e nos Andes do século 19, a questão principal foi romper os laços com o colonialismo espanhol e construir uma nação com o apoio da Inglaterra e da França, talvez o principal perfil do neocolonialismo nas ex-colônias espanholas e portuguesas. Sobretudo, o “colonialismo interno” é relevante para o trabalho de Rivera Cusicanqui (bem como para o de outros intelectuais bolivianos, como Xavier Albó [1994]), para a compreensão de uma sociedade na qual mais de 50% da população é de ascendência ameríndia, fala aimará ou quíchua e mantém uma organização socioeconômica herdada das tradições inca e aimará, que coexistiram com pessoas e instituições ocidentais durante quinhentos anos. O conceito de “colonialismo interno”

também ajuda a estabelecer um equilíbrio entre classe e etnicidade. Na concepção de Rivera Cusicanqui, uma explicação para a crise nas ciências sociais andinas e seu fracasso em compreender movimentos sociais como o “Sendero Luminoso” deveu-se principalmente à sua cegueira em relação à etnicidade, às heranças coloniais e ao “colonialismo interno” (Rivera Cusicanqui, 1992).

## UMA PERSPECTIVA CUBANA DO PÓS-OCIDENTALISMO

O ocidentalismo como imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno pode ser compreendido conforme a proposta de Coronil:

Na medida em que “o Ocidente” permanece implícito na obra de Said, creio que o desafio deste, e a ambigüidade em sua discussão do orientalismo, pode ser abordado criativamente problematizando e ligando as duas entidades que ocupam o centro de suas análises: as representações orientalistas do Ocidente e o próprio Ocidente.

Gostaria de dar um passo nessa direção relacionando as representações ocidentais de “alteridade” às construções implícitas de “Ser” que as subscrevem. Esse lance implica deslocar nossa atenção da problemática do “orientalismo”, que enfoca as deficiências das representações ocidentais do Oriente, para a do “ocidentalismo”, que se refere às concepções do Ocidente que animam essas representações. Implica relacionar os observados aos observadores, os produtos à produção, o conhecimento a seus locais de formação (Coronil, 1996: 56).

Por outro lado, enquanto imaginário dominante, o “ocidentalismo” atua no sentido contrário: do “Oriente” para o “Ocidente”, por assim dizer. Quando o “ocidentalismo” é relacionado à modernização, pode ser percebido como um modelo a seguir ou um mal a ser extirpado. Essas duas percepções estão ativas na China e foram analisadas recentemente por Xiao-Mei Chen (1995; Keping, 1994). Pode-se encontrar uma perspectiva semelhante na América Latina, onde o ocidentalismo pode fornecer o modelo para a modernização ou ser o mal colonial

que reproduz a colonização. Assim, seguindo os passos de Coronil, proponho examinar o ocidentalismo do interior do sistema mundial moderno, bem como de sua exterioridade (no sentido de Levinas). O sistema mundial colonial/moderno é e foi constantemente criado nessas duplas interações. Do ponto de vista da América (Latina), tal perspectiva é duplamente mais importante, já que as Américas nunca foram consideradas parte do Oriente ou do outro, mas uma extensão do mesmo, como já mencionei na Introdução e discutirei no próximo capítulo (Mignolo, 1995c; 1996b).

O pós-ocidentalismo foi introduzido, como já mencionei, pelo intelectual cubano Roberto Fernández Retamar, em 1974. Ao introduzir o termo, ele supunha que o ocidentalismo era a palavra-chave na história cultural da América Latina. Ao contrário do orientalismo, o ocidentalismo foi criado desde o princípio como extensão da Europa, não como sua alteridade: as “Índias Occidentales” (a expressão legal usada pela coroa espanhola em todas as suas possessões, do continente às Filipinas) prepararam o cenário para as relações entre a Europa e o que mais tarde se tornaria as Américas, o “extremo Ocidente”. Daí a tensão constante entre o extremo Ocidente, como o continente “vazio” para onde a Europa se estendia, e os ameríndios, que já habitavam o continente “vazio”. Assim, Fernández Retamar reconhece que “os ameríndios e negros, longe de serem corpos estranhos na ‘nossa América’ (isto é, na América Latina) por não serem ocidentais, pertencem a ela de pleno direito, com mais direito que os agentes estrangeiros e renegados da missão civilizadora” (Fernández Retamar, [1974] 1995). Tal é a exterioridade da diferença colonial.

Fernández Retamar constitui um elo entre essa observação e o marxismo, já que este emergiu como a voz crítica do capitalismo, que, para ele, é equivalente ao ocidentalismo. Para Fernández Retamar, o marxismo já não é uma ideologia ocidental, mas pós-ocidental. O que interessa notar aqui é sua presunção — a partir da experiência cubana e caribenha — de que o marxismo permite que se vá além do imaginário ocidental. De fato, os “ameríndios e negros”, cruciais para a experiência caribenha, não eram percebidos como parte importante do contexto europeu no qual surgiu o marxismo. O cruzamento de colonialismo e capitalismo na América Latina permite a Fernández Retamar propor o pós-ocidentalismo

como uma categoria marxista, embora incorporado à história colonial da exploração ameríndia e do tráfico de escravos africanos. O pós-ocidentalismo poderia ter sido vinculado ao “colonialismo interno” e à “teoria da dependência”. No entanto, o isolamento imposto pela distribuição geográfica colonial, complementado pela distribuição científica do conhecimento situado nos centros metropolitanos, fez das histórias e conhecimentos locais um incidente curioso e às vezes folclórico no mapa mais amplo dos projetos globais.

Aqui há dois temas aqui que precisam ser deslindados. Um é a distinção entre situações neocoloniais e o outro entre os discursos neocoloniais e a crítica pós-ocidental/colonial. Minha primeira tendência seria definir “situações e discursos neocoloniais” como uma configuração oriunda da libertação das regras coloniais e das diferentes etapas do período moderno, como a independência da América anglo-saxônica e hispânica no final do século 18 e início do século 19, respectivamente, bem como a descolonização da Indonésia e as Revoluções Argelina ou Cubana — isto é, situações neocoloniais e discursos dos tipos (a), (b) e (c). Isso pode ser demasiado esquemático para certos paladares, mas ajuda a dirimir um pouco da confusão e das ambigüidades da expressão.

Em contraste, a crítica pós-ocidental/colonial como teorização subalterna emerge principalmente no período posterior à descolonização após a Segunda Guerra Mundial e corre no mesmo sentido que novas formas de neocolonialismo e ditadura. Além do mais, foi a consciência crítica a respeito do colonialismo e neocolonialismo que criou condições para a teorização subalterna. Ora, se a subalternidade (compreendida como construção teórica e crítica cultural) emerge de diferentes tipos de legados coloniais e neocoloniais, então o pós-ocidentalismo/colonialismo e o pós-modernismo são movimentos antimodernos respondendo a diferentes tipos de legados coloniais e aos Estados neocoloniais que têm em comum o processo de expansão ocidental identificado como modernidade/colonialidade/ocidentalismo. Por exemplo, após 1947, tanto a Inglaterra como a Índia são pós-coloniais. No entanto, poderíamos dizer que a Inglaterra é pós-moderna no final do século 20, enquanto não é claro que possamos dizer o mesmo da Índia.

A esta altura o leitor poderia objetar dizendo que a pós-modernidade não é um fenômeno particularmente anglo-americano ou mesmo europeu, mas também das modernidades periféricas. Usando lógica semelhante, pode-se argumentar que a mesma observação poderia ser feita sobre o pós-ocidentalismo/colonialismo, dizendo que essa não é apenas uma questão da modernidade e dos países colonizados entre 1492 e 1945, mas uma questão global ou transnacional. A modernidade é ao mesmo tempo a consolidação do império e das nações-impérios da Europa, um discurso construindo a idéia de ocidentalismo, a subjugação de povos e culturas e também os contradiscursos e movimentos sociais que resistem ao expansionismo euro-americano. Assim, se a modernidade consiste tanto na consolidação da história européia (projeto global) quanto nas vozes críticas silenciadas das colônias periféricas (histórias locais), o pós-modernismo e o pós-ocidentalismo/colonialismo são processos alternativos de oposição à modernidade por parte de diferentes heranças coloniais e em diferentes situações nacionais ou neocoloniais: 1) heranças de ou no centro de impérios coloniais (por exemplo, Lyotard); 2) heranças coloniais em colônias como as que deram origem aos EUA e à Austrália (*settler-colonies*) (por exemplo, Jameson nos EUA); 3) heranças coloniais em territórios que hoje constituem certos países da América hispânica, a Argélia, a Índia (*deep-settler colonies*, representadas por exemplo, por Said, Rivera Cusicanqui, Spivak, Glissant, Albó, Bhabha, Quijano). Em outras palavras, a pós-modernidade e o pós-ocidentalismo/colonialismo são tanto parte da razão subalterna quanto uma crítica ampliada da subalternidade.

Afirmo que a teorização do pós-ocidentalismo/colonialismo permite um descentramento das práticas teóricas em termos da política dos locais geoistóricos (Mignolo, 1995b; ver também Capítulos II e IV), e a distinção entre os discursos e teorias pós-coloniais e pós-ocidentais se torna difícil de rastrear. As culturas acadêmicas tornam-se parte de um domínio político dos discursos acoplado a saberes orientados no sentido da emancipação/liberação. Assim, teria sido difícil conceber Fanon como um teórico pós-ocidental/colonial no final dos anos 50. Seu discurso, atraente e sedutor como era (e ainda é), apagou o arcaísmo conceitual que, naquele momento, definia os termos do discurso teórico na academia.

Naquele momento, a teoria nas humanidades era concebida principalmente em termos de modelos lingüísticos, e nas ciências sociais, em termos do modelo jurídico geral. Fanon tornou-se um teórico pós-ocidental/colonial depois que a academia conceitualizou um novo tipo de prática teórica, inventou um nome novo para distingui-la de outras e situou-a num campo de batalha acadêmico específico.

A “teoria” (entre aspas) torna-se necessária para distinguir entre um conceito herdado de teoria (das ciências sociais, da lingüística e semiótica e às vezes da transposição de teorias das ciências naturais para as ciências sociais e humanas) e um tipo de prática auto-reflexiva e crítica na academia. Há duas interpretações para o uso do termo teoria que eu gostaria de assinalar, comparando a “teoria crítica” com a teorização pós-ocidental/colonial e a emergência da razão subalterna. Primeiro, Craig Calhoun descreveu o uso da teoria crítica pelos filósofos da Escola de Frankfurt como um deslocamento do conceito canônico de teoria na filosofia, adaptando-o às ciências sociais:

Eles desafiaram a presumida identidade absoluta do indivíduo como conhecedor, encarnada no famoso *cogito* cartesiano (“Penso, logo existo.”). Influenciados por Freud, pelo Romantismo e por pensadores do “lado sombrio” do Iluminismo como Nietzsche e Sade, sabiam que a pessoa individual tinha de ser mais complexa que isso, especialmente se tivesse de ser o sujeito da cultura criativa. Eles também dizem, de uma forma que a maior parte da teoria comum não dizia, que o indivíduo é social, que se constitui através de relações intersubjetivas com outros, tão mais importantes por estimularem um sentido de não-identidade, da complexidade de múltiplos envolvimento com outros, que possibilitavam ultrapassar uma estreita auto-identidade (Calhoun, 1995a: 16).

Mais importante, talvez, para meu objetivo é a observação de Calhoun de que a maioria dos primeiros teóricos-chave de Frankfurt eram judeus (Calhoun, 1995: 17). Tocamos aqui numa questão crucial para a formação da razão subalterna e da teorização pós-ocidental/colonial: a inscrição da experiência colonial/subalterna do crítico em suas práticas teóricas, semelhante à inscrição da experiência judaica na teoria crítica inicial de Frankfurt (por exemplo, a leitura feita por

Horkheimer e Adorno da experiência dos judeus à luz dos ideais do Iluminismo [1947] 1995: 168-208). A leitura de Calhoun sobre a conexão entre a etnia do teórico e a construção da teoria crítica é a seguinte:

A maioria dos primeiros teóricos-chave de Frankfurt eram judeus. Se isto não produziu inicialmente um interesse suficientemente agudo pela política da identidade — muitos deles sendo oriundos de famílias assimiladas e se assimilando ainda mais no curso de seus estudos — a ascensão do nazismo e correntes anti-semitas mais amplas trouxe o assunto à baila. Confrontados com a questão do motivo pelo qual os judeus não eram apenas um grupo minoritário entre muitos — certamente para os nazistas, mas também para grande parte da modernidade — Horkheimer e Adorno procuraram a resposta de forma característica: o anti-semitismo representava o ódio daqueles que se vêem como civilizados, mas que não puderam cumprir as promessas da civilização para todos aqueles que lhes lembravam os fracassos da civilização (Calhoun, 1995a: 17).

Em certo sentido, portanto, a teoria crítica, da forma praticada pelo teórico da Escola de Frankfurt é, como a teorização pós-ocidental/colonial, uma espécie de “teorização bárbara”: uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados, sejam eles judeus, muçulmanos, ameríndios, africanos ou outros povos do “Terceiro Mundo” como os hispânicos nos Estados Unidos de hoje. Mas não apenas isso: o elo, detectado por Calhoun, entre teoria e etnia no início da Escola de Frankfurt assemelha-se também à consciência de ser um filósofo “do Terceiro Mundo”, como no caso de Leopoldo Zea ou O’Gorman, que tem que escrever (usando o título de Zea para seu último livro) a partir da “marginalização e da barbárie” (Zea, 1988). Zea e O’Gorman se colocaram à margem da disciplina, como historiadores e filósofos, como se a questão étnica não atingisse seu próprio pensamento. Como os filósofos de Frankfurt estavam no centro de transformações disciplinares, epistemológicas e teóricas, eles inscreveram as práticas teóricas como “teoria crítica”, embora a questão étnica moldasse seu pensamento. Zea e O’Gorman contribuíram, não obstante, para valorizar o pensamento a partir da “marginalização e da barbárie” — ou, como diria Kusch, do “local filosófico” onde



a localização é não apenas geográfica, mas histórica, política e epistemológica (1978: 107-114). Em outras palavras, contribuíram para mostrar os limites da civilização e a ascensão da teorização “bárbara” (judaica, marginal, pós-colonial, feminina, afro-européia ou americana, ameríndia, homossexual etc.).

Mary John (1996) oferece uma segunda interpretação para o uso do termo teoria. Ela estuda a inscrição da posição do sujeito ao “fazer teoria” na França nos anos 60, e também a transformação radical de se fazer teoria a partir do final da década de 70. Essa transformação radical deriva principalmente da consciência de que a teoria está onde se pode encontrá-la. Não existe local geográfico ou epistemológico que detenha os direitos de propriedade sobre práticas teóricas, mas apenas o “local filosófico”, nos termos de Kusch (ver Capítulo III) — ou seja, o ponto de partida e a rota que orienta nosso pensamento com a alteridade intervindo constantemente, sugerindo, ou simultaneamente mostrando o impensável (Kusch, 1978: 109). John procura a inscrição da subjetividade na interseção do feminismo com a pós-colonialidade, em qualquer forma pela qual essa interseção possa se manifestar. A consciência e a inscrição do feminismo e da pós-colonialidade no conceito de John de “fazer teoria” equivalem à consciência que Calhoun tem do judaísmo na “teoria crítica” da Escola de Frankfurt. Mais ainda: é também uma consciência de que o próprio conceito de teoria, ligado à razão moderna, não pode ser aceito, repetido e aplicado às preocupações feministas e aos temas pós-coloniais. Se John não acredita na dicotomia entre vincular as teorias ao seu contexto ou origem ou tomá-las em seu escopo universal e fazê-las viajar para iluminar outros contextos, então o próprio conceito de teoria formulado por Calhoun é questionado (John, 1996). O que estou argumentando neste capítulo e no resto do livro é que deveríamos desvincular o conceito de teoria de sua versão epistemológica moderna (explicando ou fazendo sentido a partir de fatos ou dados isolados), ou de sua versão pós-moderna, a desconstrução de redes conceituais reificadas. Segundo entendo, um dos objetivos da teorização pós-ocidental/colonial é reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não-civilizados (Gilroy, 1993). Como

tal, uma das versões da teorização que antevero e defendo é a de pensar a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade. Nesse caso, a partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria: pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um certo período, em certos locais geográficos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas. Se a pós-colonialidade não consegue romper com a epistemologia moderna, torna-se apenas outra versão dela, com um tema diferente. Seria, em outras palavras, uma teoria *sobre* um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa *a partir das e sobre as* fronteiras.

A razão subalterna e o pensamento liminar vão além do ocidental/colonial e unem-se à inversão da dialética senhor/escravo, feita por Frederick Douglass e analisada por Paul Gilroy (1993: 58-64). As relações alegóricas entre senhor e escravo que representam a autoconsciência independente e dependente em relação à consciência e ao conhecimento poderiam, segundo Hegel, ser pensadas dentro de uma epistemologia incorpórea que assume o lócus de enunciação do senhor como o universal. A alegoria de Hegel baseia-se em um conceito de razão cartesiano e incorpóreo. Como tal, a razão poderia ser descrita e conceitualizada independentemente de gênero e das relações entre os sexos, das relações sociais, das crenças nacionais ou religiosas ou dos preconceitos étnicos. Entretanto, o silêncio implícito no incorpóreo (tanto individual como social) é, ao mesmo tempo, a tomada de uma posição universal de poder em relação à qual as relações entre os sexos, as hierarquias sociais, as crenças nacionais ou religiosas e os preconceitos étnicos são categorias subalternas. As especulações alegóricas de Hegel sobre as relações senhor/escravo devem ser constantemente confrontadas com a reflexão corporificada da consciência e da autoconsciência narrada e teorizada por Douglass:

Alguns meses dessa disciplina me amansaram. Mr. Covey conseguiu me domar. Eu estava quebrado de corpo, alma e espírito. Minha elasticidade natural foi esmagada; meu intelecto definhava; a disposição para ler desapareceu; a faísca alegre

que restava em meu olhar apagou-se; a noite escura da escravidão se fechou sobre mim; e eis um homem transformado num animal (citado por Gilroy, 1993: 61).

No momento em que Douglass reflete sobre sua experiência e conta a história, ele não é mais escravo, e poder-se-ia dizer que possui uma “consciência que existe por si mesma”, enquanto Covey se torna o representante da “consciência que está reprimida dentro de si mesma” (Gilroy, 1993: 60). A essa altura, Douglass está em posição de compreender tanto o escravo quanto o senhor a partir da perspectiva (e da experiência) do escravo, enquanto Covey carece da experiência do escravo na compreensão que este tem da relação entre ambos. A alegoria de Hegel situa-se do lado de Covey, não do de Douglass. Douglass pensa a partir da experiência do subalterno que se libertou dessa posição e pode, a partir dessa perspectiva, analisar a escravidão como uma forma de subalternidade. Ao fazê-lo, Douglass introduz a perspectiva do escravo na análise da relação senhor/escravo. Mas agora as perguntas feitas e os temas levantados não são mais os de se compreender uma consciência e uma autoconsciência incorpóreas, mas a de se compreender a partir das experiências históricas possibilitadas pelo próprio conceito de Razão que Hegel estava tentando elucidar em *A fenomenologia do espírito*.

Todos sabemos que o conceito de Razão introduzido por René Descartes não só teve importância filosófica e metafísica, mas foi um princípio crucial para desenvolver e administrar o espectro mais amplo da sociedade (Taylor, 1989: 285-304). Conseqüentemente, devemos esperar que novas formas de racionalidade, emergindo de experiências subalternas, não apenas terão um impacto sobre a filosofia e o pensamento social, mas também sobre a reorganização da sociedade. Pensar a partir de experiências subalternas deve contribuir tanto para a autocompreensão quanto para as políticas públicas, que criam condições para transformar (e estigmatizar) as relações de subalternidade. Assim, parece que as possibilidades de teorização das heranças coloniais poderiam ser exploradas em direções diferentes: a partir de uma posição estritamente disciplinar, do ponto de vista de alguém para quem as heranças coloniais são um tema histórico, mas não uma questão pessoal, e, finalmente, da posição

de alguém cujas heranças coloniais estão entranhadas em sua própria história e sensibilidade, como a escravidão para Douglass. Parte da confusão e ambigüidade do termo “teoria” deve-se hoje, creio eu, às várias possibilidades de envolvimento com a crítica pós-colonial. Estou também convencido de que o preconceito contrário é a crença comum de que pessoas que *são de* algum lugar no coração do império têm a competência necessária para teorizar, não importa o *quê*, simplesmente porque se pensa que teorizar é a prática universal da razão moderna. Esse preconceito apóia-se na distribuição ideológica do conhecimento nas ciências sociais e humanas, paralelamente à distribuição geopolítica do planeta entre Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos. Ou, em outras palavras, enquanto a razão moderna, baseada no legado da Renascença e do Iluminismo, e não nas heranças coloniais, responde pela fundação das ciências humanas e sociais durante o século 19, a *razão subalterna* revela uma mudança de terreno em relação à própria fundação da razão moderna como prática cognitiva, política e teórica. Nesse sentido, a razão subalterna é tanto pós-moderna *quanto* pós-colonial.

## OS ESTUDOS DE ÁREA E A DISTRIBUIÇÃO OCIDENTAL DO CONHECIMENTO E DAS CULTURAS

Devo o insight precedente a Carl Pletsch (1981). Pletsch rastreou a divisão do trabalho científico social relacionado aos Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos entre 1950 e 1975, quando o trabalho científico social foi reorganizado de acordo com uma nova ordem mundial e, coincidentemente, período no qual a emergência dos discursos coloniais e as fundações das teorias pós-coloniais estão agora sendo situadas. Os discursos e teorias coloniais ainda não constituíam um tema no momento em que Pletsch escreveu seu artigo, que foi dedicado principalmente às ciências sociais. O período escolhido por Pletsch é também relevante em razão das conexões implícitas entre a descolonização e a emergência da Guerra Fria, que reintroduziu a Rússia/União Soviética no cenário,

situando-a, como o Segundo Mundo, nas margens da modernidade ocidental. A tese de Pletsch é simples: a ansiedade ocidental causada pela emergência das nações socialistas e, sobretudo, da União Soviética, precipitou a divisão do mundo em três grandes categorias: países tecnológica e economicamente desenvolvidos e democraticamente organizados; países tecnológica e economicamente desenvolvidos governados pela ideologia; e países tecnológica e economicamente subdesenvolvidos. O fundamento desse tipo de distribuição não pode ser necessariamente associado às propriedades dos objetos classificados, mas sim ao lugar da enunciação que cria a distribuição: a enunciação localiza-se no Primeiro e não no Segundo ou Terceiro Mundo. Como a classificação partiu de países democraticamente desenvolvidos e capitalistas, ela naturalmente se tornou uma decisão do Primeiro Mundo e critério para classificações subseqüentes. Nesse contexto, minha primeira suposição é que a crítica pós-colonial luta para deslocar do Primeiro para o Terceiro Mundo o lócus da enunciação teórica, reivindicando a legitimidade da “localização filosófica”.<sup>4</sup>

Minha suposição pode ser melhor entendida se seguirmos Pletsch um pouco mais. A força de seu argumento reside no fato de que a redistribuição acadêmica do trabalho científico não é paralela à recolocação política e econômica dos mundos culturais. Ou, como explica Pletsch:

Termos que evocam etnocentrismo, superioridade, imperialismo e agressão foram sistematicamente substituídos por outros, aparentemente neutros e científicos — eufemismos. Não foram só as ex-colônias que passaram a ser chamadas de “nações em desenvolvimento” e tribos primitivas de “povos tradicionais”, os Departamentos de Guerra e da Marinha do Governo dos Estados Unidos se transformaram no Departamento de “Defesa”... Seria simplesmente impossível explicar a necessidade de ajuda externa e de vastos gastos militares em época de paz com categorias

---

<sup>4</sup> Disseeram-me uma ou duas vezes que não deveria falar de Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos porque tais entidades nunca existiram. Gostaria de salientar que não estou falando sobre a entidade, mas sobre a divisão conceitual do mundo, que, como tal, existiu e continua existindo, mesmo que a configuração do mundo já não seja a mesma que originou a classificação. Sinto-me obrigado a desculpar-me por introduzir esta nota, mas ao mesmo tempo não posso evitá-la.

mais diferenciadas que as reunidas sob o guarda-chuva dos três mundos (Pletsch, 1981: 575).

Em uma perspectiva epistemológica, a distinção clássica entre sociedades modernas e tradicionais foi recolocada e redistribuída. O mundo moderno foi dividido em dois: o Primeiro Mundo era tecnologicamente avançado, livre de constrangimentos ideológicos, pensamento utilitário, e portanto *natural*. O Segundo Mundo era também tecnologicamente avançado, mas atravancado por uma elite ideológica que interditava o pensamento utilitário e o livre acesso à ciência. O Terceiro Mundo tradicional era econômica e tecnologicamente subdesenvolvido, com uma mentalidade tradicional que obscurecia a possibilidade de pensamento utilitário e científico. Assim, a distribuição epistemológica do trabalho fazia parte integrante da distribuição ideológica do mundo e da reconceitualização da ciência, da ideologia e da cultura:

Os cientistas sociais do Ocidente reservaram o conceito de cultura para as mentalidades de sociedades tradicionais em seus estados prístinos. Rotularam as sociedades socialistas do Segundo Mundo como província da ideologia. E por muito tempo presumiram — na verdade, não unanimemente — que o Ocidente moderno é o santuário natural da ciência e do pensamento utilitário. Em consonância com esse esquema, um clã de cientistas sociais é designado para estudar as sociedades prístinas do Terceiro Mundo (os antropólogos). Outros clãs — economistas, sociólogos e cientistas políticos — estudam o Terceiro Mundo apenas na medida em que o processo de modernização já tenha começado. A verdadeira província dessas últimas ciências sociais é o mundo moderno, especialmente as sociedades naturais do Ocidente. Entretanto, uma vez mais, subclãs de cada uma dessas ciências do mundo moderno são especialmente equipadas para fazer incursões nas regiões ideológicas do Segundo Mundo. De maneira muito semelhante à de seus colegas — economistas, sociólogos e cientistas políticos que estudam o processo de modernização no Terceiro Mundo — esses estudantes do Segundo Mundo envolvem-se com os estudos de área. O que distingue sua área é o perigo associado à ideologia, em oposição à alteridade agora inocente das culturas tradicionais. Mas o contraste maior é entre todos esses especialistas, seja do Segundo ou Terceiro Mundos, e os generalistas de cada disciplina, que estudam as sociedades naturais do Primeiro Mundo (Pletsch, 1981: 579).

Citei longamente Pletsch porque ele se refere a uma substancial redistribuição — descrita por Michel Foucault (1966; 1969) — da ordem das coisas e das ciências humanas no século 19. Pletsch também ajuda a esclarecer o local das práticas teóricas pós-coloniais e pós-modernas no final do século 20, após o fim da Guerra Fria e o colapso da ordem planetária refletida na divisão entre os três mundos. Pode-se deduzir que uma característica substancial do pós-colonial como legítimo *loci* de enunciação teórica, articulada em heranças coloniais específicas, é a emergência de vozes e ações do Terceiro Mundo, revertendo a imagem retrógrada produzida e sustentada por uma longa herança colonial até a redistribuição do trabalho científico. Se, conforme a distribuição da produção científica e cultural em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos, alguém vem de um país econômica e tecnologicamente subdesenvolvido, essa pessoa é vista também como pouco brilhante. Seguindo então a lógica da colonialidade do poder, essa pessoa é incapaz de produzir qualquer tipo de pensamento teórico significativo, pois a teoria se define pelos padrões do Primeiro Mundo. De acordo com essa lógica, produzem-se teoria e ciências em países do Primeiro Mundo, onde não há obstáculos ideológicos ao pensamento científico e teórico. Assim, a ideologia da missão civilizadora ainda estava atuando na distribuição do trabalho científico entre os três mundos.

Minha segunda pressuposição é que o lócus das teorias pós-modernas (tais como articuladas por Jameson [1991]) localiza-se no Primeiro Mundo, embora em oposição à configuração epistemológica das ciências sociais analisada por Pletsch. A não ser que se creia, pós-modernamente, que as teorias vivem em um não-lugar! Poder-se-ia argumentar que a razão pós-moderna combina práticas teóricas e formação acadêmica do Primeiro Mundo com fundamentos ideológicos do Segundo (não em termos de política estatal, mas em termos de suas bases marxistas-leninistas). Mas, como tal, mantém sua diferença em relação à razão pós-colonial na qual a aliança se dá entre a produção cultural do Terceiro Mundo e a imaginação teórica do Primeiro: poderosa aliança, na qual a restituição das “qualidades secundárias” na produção teórica desloca e desafia a pureza da razão moderna, concebida como uma operação lógica sem a interferência da sensibilidade e

da localização. A devolução da sensibilidade e da localização à teorização pós-colonial confere poder àqueles que foram eliminados ou marginalizados da produção do saber e do entendimento.

Não há referência à literatura no artigo de Pletsch. Deve-se lembrar, no entanto, o enorme impacto da produção literária dos países do Terceiro Mundo (por exemplo, García Márquez, Assia Djebar, Salman Rushdie, Naguib Mahfouz, Michelle Cliff). O fato de que esse impacto ocorreu no domínio literário (isto é, no domínio da produção “cultural” e não nas ciências sociais) reforça o esquema da distribuição do conhecimento construído por Pletsch. Também explica por que o realismo mágico se tornou a marca da produção de alta cultura do Terceiro Mundo. Entretanto, quando “narrativas literárias” são também consideradas teorias em si mesmas, a distinção entre a localização da produção teórica e cultural começa a desmoronar.

Repensemos mais uma vez a distinção entre *provir de*, *estar em* e *ser de* (Gilroy, 1990-1991). Se os discursos pós-coloniais (incluindo a literatura e as teorias) associam-se a pessoas (*provindas*) de países com heranças coloniais, é precisamente devido ao deslocamento do lócus da produção intelectual do Primeiro para o Terceiro Mundo. Entretanto, enquanto a criação literária pode ser facilmente atribuída à produção cultural do Terceiro Mundo, a teoria é mais difícil de justificar porque — de acordo com a distribuição científica do trabalho analisada por Pletsch — o lócus da produção teórica é o Primeiro, não o Terceiro Mundo. Minha terceira suposição é que as práticas teóricas pós-coloniais não estão apenas mudando nossas visões dos processos coloniais; mas, ao estabelecer ligações epistemológicas entre locais geostóricos e produção teórica, estão também desafiando as próprias bases do conceito ocidental de conhecimento e compreensão.

Ao insistir nas ligações entre o lugar da teorização (*ser de*, *vir de* e *estar em*) e o lócus de enunciação, estou insistindo em que os *loci* de enunciação não são dados, mas encenados. Não estou supondo que só pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X. Permitam-me insistir em que não estou vazando o argumento em termos deterministas, mas no campo aberto das possibilidades lógicas, das circunstâncias históricas e das sensibilidades



individuais. Estou sugerindo que aqueles para quem as heranças coloniais são reais (ou seja, aqueles a quem elas prejudicam) são mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) que outros a teorizar o passado em termos da colonialidade. Também sugiro que a teorização pós-colonial realocaliza as fronteiras entre o conhecimento, o conhecido e o sujeito conhecedor (razão pela qual enfatizei as cumplicidades das teorias pós-coloniais com as “minorias”). Mesmo se percebo a localização do sujeito conhecedor na economia social do conhecimento e da compreensão como a principal contribuição da teorização pós-colonial, também acredito que a descrição ou explicação do conhecido é a maior contribuição das teorias pós-modernas.

## A RELAÇÃO ENTRE O CONHECIMENTO E SUA LOCALIZAÇÃO GEOISTÓRICA

Passo agora a casos particulares da contramodernidade e aos *loci* diferenciais de enunciação, onde as diferenças se relacionam com originar-se de diferentes heranças coloniais e estar em diferentes locais geoculturais.

Enrique Dussel, filósofo argentino associado à filosofia da libertação, vem articulando uma convincente argumentação antimoderna. Começo com citações de suas conferências de Frankfurt:

A modernidade é para muitos (para Jürgen Habermas e Charles Taylor, por exemplo) um fenômeno essencialmente ou exclusivamente europeu. Nestas conferências, argumentarei que, de fato, a modernidade é um fenômeno europeu, mas um fenômeno constituído numa relação dialética com uma alteridade não-européia que é seu conteúdo último. A modernidade surge quando a Europa se afirma como o “centro” de uma história universal que ela inaugura; a “periferia” que cerca esse centro é conseqüentemente parte de sua autodefinição. A oclusão dessa periferia (e do papel da Espanha e Portugal na formação do sistema mundial moderno, do fim do século 15 até meados do século 17) leva os principais pensadores contemporâneos do “centro” a uma falácia eurocêntrica em sua compreensão da modernidade. Se sua compreensão da genealogia da modernidade é assim parcial e provinciana, suas tentativas de uma crítica ou defesa desta são da mesma forma unilaterais e, em parte, falsas (Dussel, [1993] 1995: 65).

A construção da idéia de modernidade ligada à expansão europeia, tal como forjada pelos intelectuais europeus, foi suficientemente poderosa para durar quase quinhentos anos. Os discursos e teorias pós-coloniais começaram a questionar efetivamente essa hegemonia, um desafio impensável (e talvez inesperado) para aqueles que construíram e presumiram a idéia da modernidade como um período histórico e implicitamente como o *lócus* de enunciação — um *lócus* que, em nome da racionalidade, da ciência e da filosofia, afirmava sua própria superioridade sobre outras formas de racionalidade ou sobre o que, na perspectiva da razão moderna, era não-racional. Conseqüentemente, eu sugeriria que a literatura e as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão como *loci* diferenciais de enunciação. O que significa “diferencial”? Diferencial significa aqui um deslocamento do conceito e da prática das noções de conhecimento, ciência, teoria e compreensão articuladas no decorrer do período moderno.<sup>5</sup> Assim, a regionalização da modernidade estabelecida por Dussel poderia ser comparada à de Homi Bhabha, ambos falando *a partir de* diferentes heranças coloniais (espanhola e inglesa respectivamente): “Guiado pela história subalterna das fronteiras/margens da modernidade — e não pelas falhas do logocentrismo — tentei, em pequena medida, *revisar o conhecido, renomear o pós-moderno a partir da posição do pós-colonial.*” (Bhabha, 1994: 175, grifos nossos).

Encontro uma coincidência digna de nota entre Dussel e Bhabha, embora com algumas diferenças significativas de tom. A coincidência reside no fato muito importante de que a tarefa do raciocínio (isto é, teorização) pós-colonial não se liga apenas às necessidades políticas imediatas da descolonização (na Ásia, África e no Caribe), mas também à releitura do paradigma da razão moderna. Essa tarefa é desempenhada por Dussel e Bhabha de formas diferentes, embora complementares.

---

<sup>5</sup> Um exemplo revelador do que estou tentando articular é a contraleitura da alocação teórica de significado de Jean-Luc Nancy feita por Norma Alarcón. Enquanto Nancy atribui significado à cultura chicana, lendo-a a partir do espaço onde etnicidade e língua não interferem com seu próprio discurso (por exemplo, a total ausência de referência ao Maghreb na língua e cultura francesas), o discurso de Alarcón é uma recolocação necessária a partir do espaço onde etnicidade e língua deslocam a produção de conhecimento e compreensão (Alarcón, 1994; Nancy, 1994).

Após uma análise detalhada da construção feita por Kant e Hegel da idéia de Iluminismo na história européia, Dussel resume os elementos que constituem o mito da modernidade:

(1) A civilização (européia) moderna considera-se a mais desenvolvida, superior; (2) Esse senso de superioridade a obriga, por assim dizer, na forma de um imperativo categórico, a “desenvolver” (civilizar, elevar, educar) as civilizações primitivas, bárbaras, subdesenvolvidas; (3) O trajeto desse desenvolvimento deveria ser o mesmo que foi seguido pela Europa em seu próprio desenvolvimento para superar a Antigüidade e a Idade Média; (4) Quando os bárbaros ou o primitivo resistem ao processo civilizatório, a práxis da modernidade deve, em última instância, recorrer à violência necessária para remover os obstáculos à modernização; (5) Essa violência, que de muitas formas produz vítimas, assume um caráter quase ritual: o herói civilizador atribui a suas vítimas (o colonizado, o escravo, a mulher, a destruição ecológica da terra etc.) o caráter de participantes num processo de sacrifício redentor; (6) Do ponto de vista da modernidade, o bárbaro ou primitivo é culpado (de, entre outras coisas, opor-se ao processo civilizatório). Isso permite à modernidade apresentar-se não só como inocente, mas também como uma força que irá emancipar ou redimir de culpa suas vítimas; (7) Devido a esse caráter “civilizador” e redentor da modernidade, o sofrimento e os sacrifícios (os custos) da modernização impostos aos povos e raças “imaturas”, aos escravos, ao sexo “mais fraco” etc. são inevitáveis e necessários (Dussel, [1993] 1995: 75).

O mito da modernidade apresentado por Dussel confronta várias interpretações oferecidas — de forma autocrítica — a partir do interior da própria modernidade. Enquanto Horkheimer e Adorno, bem como pensadores pós-modernos como Lyotard, Rorty ou Vattimo, propõem todos uma crítica à razão (uma razão violenta, coercitiva e genocida), Dussel propõe uma crítica aos momentos irracionais do Iluminismo como mito sacrificial, não através da negação da razão, mas afirmando a razão do outro — isto é, identificando a razão pós-colonial como lócus diferencial de enunciação. A interseção entre a idéia de uma modernidade autocentrada, enraizada em sua natural apropriação das heranças greco-romanas (clássicas), e uma idéia emergente da modernidade (ou contramodernidade) a partir de suas margens evidencia que a história não começa na

Grécia e que diferentes inícios da história estão, ao mesmo tempo ancorados em *loci* de enunciação diferentes. Esse axioma simples, em minha proposta, é um axioma fundamental para e da razão pós-subalterna. Finalmente, o projeto de Bhabha de renomear o pós-moderno a partir da posição do pós-colonial também encontra seu nicho na razão pós-subalterna como *locus* diferencial de enunciação.

Dussel redesenha o mapa da modernidade, incluindo em sua geografia a expansão dos impérios espanhol e português, após 1500, e revisa a narrativa do Iluminismo, introduzindo o fantasma das histórias coloniais. Bhabha, enquanto isso, trabalha no sentido de articular os agentes enunciativos. A sugestão programática de Dussel de que a circulação da modernidade reside hoje, não necessariamente em um processo que vá transcender a modernidade a partir do seu interior (por exemplo, a pós-modernidade), mas num processo de transmodernidade, parece confluir com as preocupações de Bhabha. Leiamos Dussel primeiro:

A transmodernidade (como projeto de liberação política, econômica, ecológica, erótica, pedagógica e religiosa) é a co-realização daquilo que a modernidade não consegue realizar sozinha: ou seja, uma inclusão solidária, a que chamei analéptica, entre centro/periferia, homem/mulher, diferentes raças, grupos étnicos, classes, civilização/natureza, cultura ocidental/culturas do Terceiro Mundo etc (Dussel, [1993] 1995: 76).

Se, como Dussel afirma, a superação dessas dicotomias pressupõe que o lado sombrio da modernidade (por exemplo, a periferia colonial) se veja como inocente, essa mesma descoberta pressuporá a afirmação de *loci* de enunciação nas fronteiras da expansão colonial e a construção da razão pós-colonial, a partir das ruínas da modernidade européia e das heranças transformadas das culturas e civilizações do mundo.

A meu ver, a contribuição de Bhabha para a articulação da razão pós-colonial reside no fato de os *loci* de enunciação assumirem precedência ética e política sobre a rearticulação do enunciado. Portanto, Bhabha tem que opor a realização à epistemologia e explorar a política dos locais (enunciativos), o que ele faz introduzindo o conceito de “racionalidade

mínima”,<sup>6</sup> proposto por Charles Taylor, num esforço de trazer para o primeiro plano a atuação humana, e não a representação:

A racionalidade mínima, como a atividade de articulação, encarnada na metáfora da língua, transforma o sujeito de cultura de função epistemológica em prática enunciativa. Se a cultura enquanto epistemologia concentra-se na função e na intenção, então a cultura como enunciação concentra-se no significado e na institucionalização; se o epistemológico tende para um reflexo de seu referente ou objeto empírico, o enunciativo tenta repetidamente reinscrever e relocalizar a reivindicação política de prioridade e hierarquia cultural... na instituição social da atividade significativa (Taylor, 1989: 177).

O pós-colonial como indicador de um lócus de enunciação diferente organiza o discurso de Bhabha a respeito da contra-modernidade. Esses lugares de enunciação não são, entretanto, opostos dialéticos do lócus de enunciação criado pela modernidade (por exemplo, o sujeito e a subjetividade modernos) na constante invenção e reconstrução do ser e do conceito monotópico de razão. Em vez disso, constituem lugares de intervenções, interrupções da auto-invenção da modernidade. A partir das heranças da Índia Britânica colonial, Bhabha está respondendo às mesmas preocupações expressadas por Dussel a partir das heranças da América Hispânica colonial.

Faço estas perguntas a partir do interior da problemática da modernidade devido a um desvio nas tradições críticas contemporâneas dos escritos pós-coloniais. Já não existe uma influente tendência separatista que insista em simplesmente elaborar uma tradição antiimperialista ou nacionalista negra “em si mesma”. Há uma tentativa de interromper os discursos ocidentais da modernidade através dessas narrativas deslocantes, subalternas, interrogativas ou pós-escravidão e das perspectivas críticas teóricas que elas engendram (Bhabha, 1994: 241).

Além disso, no parágrafo seguinte ele afirma: “O poder da tradução pós-colonial da modernidade reside em sua estrutura

---

<sup>6</sup>Embora Taylor não elabore o conceito de “racionalidade mínima” no livro citado por Dussel (*Fontes do ser*, 1989), considerações epistemológicas que emergem de trajetórias coloniais não são os exemplos paradigmáticos dos argumentos de Taylor.

*performática e deformadora*, que não revaloriza simplesmente o debate de uma tradição cultural ou transpõe valores de uma forma ‘intercultural’.” (Idem)

O conceito de Bhabha de uma “defasagem temporal” reforça sua ênfase na ação mais do que na representação. Numa nota de rodapé reveladora, na conclusão de *The Location of Culture* (nota 16), Bhabha lembra ao leitor que o termo “defasagem temporal” foi introduzido e utilizado em capítulos anteriores (VIII e IX) e que ele vê esse conceito como uma expressão que capta a “ruptura” do discurso colonial. A defasagem temporal torna-se, então, uma nova forma de discurso colonial (da colonialidade do poder e da desvalorização do “outro”) e um novo locus para a teorização pós-colonial que se opõe à colonialidade do poder. A teorização pós-colonial pressupõe tanto a divisão do sujeito colonial (de estudo) como a da teorização pós-colonial (o locus de enunciação). Uma disputa epistemológica semelhante foi enfatizada por Norma Alarcón no contexto dos estudos sobre a mulher, o gênero e a etnicidade em especial, quando afirma: “O sujeito (e objeto) do conhecimento é agora uma mulher, mas a visão herdada da consciência não foi de modo algum questionada. Como resultado, alguns sujeitos de consciência feministas anglo-americanos tendem a tornar-se uma paródia do sujeito de consciência masculino, revelando assim sua base liberal etnocêntrica.” (Alarcón, 1990: 357). A controvérsia epistemológica na pós-colonialidade é que o sujeito fraturado do discurso colonial reflete o sujeito fraturado da teorização pós-colonial; de modo semelhante, as mulheres como sujeitos da compreensão espelham as mulheres como sujeitos a serem compreendidos. Devido a este fato, já está sendo elaborada uma mudança epistemológica importante, segundo a qual a enunciação enquanto encenação assume precedência sobre a encenação enquanto representação. No entanto, a localização da teorização pós-colonial requer uma articulação temporal. A defasagem temporal é o relevante conceito de Bhabha para explorar a epistemologia descentrada da razão pós-colonial. O conceito emerge da interseção de duas estruturas teóricas não explícitas e distintas. Uma provém do aparato formal de enunciação (teorizado por Benveniste no início dos anos 60) do conceito de Bakhtin de hibridização e dialogismo e, com um viés colonial, de Gayatri Spivak, que fez a influente pergunta: “O subalterno

pode falar?” O outro arcabouço teórico reflete a análise feita por Fabian (1983) da recusa da contemporaneidade no discurso colonial. Quando a negação da cotemporaneidade se expressa não em termos de comparação de culturas ou estágios de civilização baseados numa idéia pressuposta de progresso, mas aplica-se ao lócus de enunciação, a defasagem temporal permite uma negação da contemporaneidade enunciativa e, portanto, uma negação violenta da liberdade, da razão e da qualificação para a intervenção política e cultural. É através de conceitos como “a negação da negação da contemporaneidade” (Mignolo, 1995a: 249-258, 329-330) e da defasagem temporal enunciativa que a restituição da força intelectual, emanada das heranças coloniais, poderia ser implantada e a distribuição do trabalho intelectual realocada.

A discussão da noção de esquecimento colonial proposta por Foucault, desenvolvida ao final do capítulo de Bhabha sobre o pós-moderno e o pós-colonial, destaca um argumento complexo que ele desenvolve em todo o livro: “Existe uma certa posição na razão ocidental que foi constituída em sua história e fornece uma base para a relação que ela pode ter com todas as outras sociedades, *até mesmo com a sociedade na qual historicamente surgiu.*” (citado por Bhabha, 1994: 195). A interpretação dada por Bhabha à afirmação de Foucault assinala o fato de que “ao repudiar o momento colonial como presente enunciativo na condição histórica e epistemológica da modernidade ocidental”, Foucault fecha a possibilidade de interpretar a razão ocidental no conflituoso diálogo entre o Ocidente e as colônias. Mais ainda, segundo Bhabha, Foucault “repudia precisamente o texto colonial como o alicerce para a relação que a razão ocidental pode ter, ‘até mesmo com a sociedade na qual historicamente surgiu’” (Bhabha, 1994: 196). O presente enunciativo, em outras palavras, é o presente do tempo ocidental e seu lócus de enunciação. Os *loci* coloniais de enunciação foram dissolvidos ou absorvidos pelo discurso colonial, incluindo a produção e distribuição de conhecimento, por carecerem de contemporaneidade: colônias como o Terceiro Mundo produziam cultura, enquanto os centros metropolitanos produziam discursos intelectuais, interpretando a produção cultural colonial e se reinscrevendo como o *único* lócus de enunciação. Bhabha contribui para relocalizar — finalmente — o diálogo entre a modernidade e a pós-modernidade, de

um lado, e entre colonialismo e o discurso e a teorização críticos pós-coloniais, de outro:

Lendo a partir da perspectiva transferencial, onde a razão ocidental retorna a si mesma após a defasagem temporal da relação colonial, vemos como a modernidade e a pós-modernidade são elas próprias constituídas a partir da perspectiva marginal da diferença cultural. Elas se encontram contingentemente no ponto no qual se reitera a diferença interna de sua própria sociedade em termos da diferença do outro, a alteridade do lugar pós-colonial (Bhabha, 1994: 191-198).

Estendendo o conceito de defasagem temporal do sujeito na psicanálise e sua fratura entre o signo e o símbolo às diferenças culturais sob o colonialismo, Bhabha está claramente sublinhando o lócus de enunciação de Fanon: “Ele [Fanon] também fala a partir da defasagem temporal significativa da diferença cultural que venho tentando desenvolver como uma estrutura para a representação da agência subalterna e pós-colonial.” (Bhabha, 1994: 236). Este não é o momento para comentar a defasagem temporal e sua relação com a representação do subalterno. Parece mais pertinente falar sobre defasagem temporal e agência pós-colonial. Em outras palavras, a negação da contemporaneidade que Fabian (1983) identificou como estratégia do discurso colonial para subestimar outras culturas, situando-as numa escala inferior na marcha ascendente da civilização e do progresso (europeus), está sendo contestada (isto é, pela negação da negação da contemporaneidade), precisamente pelas atitudes pós-coloniais e pela teorização pós-colonial.

O período posterior ao projeto do Iluminismo que Bhabha critica em Foucault é também destacado por Paul Gilroy (1983) em sua crítica a Jürgen Habermas e Marshall Berman. Contrariamente à crença nas promessas irrealizadas da modernidade, Gilroy afirma que a história da diáspora africana e, conseqüentemente, uma reavaliação do papel da escravidão na construção da modernidade, “requerem uma revisão dos termos em que os debates da modernidade foram construídos, revisão mais completa do que qualquer de seus participantes acadêmicos esteja talvez disposto a conceder” (Gilroy, 1993: 46). A configuração descentrada e plural das subjetividades e das identidades modernas abraçada por Gilroy contraria a



crença de Berman na “unidade íntima do ser moderno e do ambiente moderno” (Gilroy, 1993: 46). Bhabha e Gilroy se unem a Dussel em sua crítica à construção da modernidade no pensamento pós-moderno. O que diferencia sua teorização pós-colonial são suas heranças coloniais: espanhola e latino-americana para Dussel; a diáspora africana e os impérios francês, alemão e britânico para Gilroy, e o império britânico e a colonização da Índia para Bhabha.

Santiago Castro-Gómez (1996) expressou sérias objeções à minha comparação de Dussel e Bhabha como críticos da colonialidade do poder a partir de diferentes histórias locais. A meu ver, as objeções de Castro-Gómez se baseiam em um mal-entendido a respeito daquilo que tomo como “pós-colonialidade”, em parte devido à maneira como desenvolvo o argumento em artigos publicados em espanhol (Mignolo, 1996a; 1996b; 1997a; 1997c), e em parte devido a sua própria concepção “progressista” da teorização pós-colonial. Para Castro-Gómez os nomes de Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha são os estágios paradigmáticos das teorias pós-coloniais, e toda teorização assim classificada deve ser avaliada na perspectiva de seu “último estágio”. Ou seja, Castro-Gómez tem uma concepção linear, progressista e modernista da produção de conhecimento. Minha comparação entre Bhabha e Dussel foi feita precisamente para contradizer essa perspectiva e para acentuar a relação entre locais geostóricos e a produção de conhecimento. Não desconheço o fato de que Bhabha e Spivak são “mais conhecidos” e “mais populares”. Mas essa é precisamente a diferença que deveria ser questionada em relação à colonialidade do poder e do conhecimento. Não pretendo de forma alguma subestimar as contribuições feitas por Spivak e Bhabha. Meu propósito é afastar-me do imaginário do sistema mundial colonial/moderno a respeito da produção e a conceitualização do conhecimento, que, no caso de Castro-Gómez, compromete sua própria solidariedade com a pós-colonialidade.

Há, entretanto, um ponto na argumentação de Castro-Gómez que merece cuidadosa atenção. Para ele, Said, Spivak e Bhabha apresentam uma argumentação pós-colonial, enquanto a de Dussel deve ser vista como contramoderna. Castro-Gómez parte da crítica de Michel Foucault à ordem do conhecimento e enfatiza o fato de que a *epistême* moderna parte da presunção

de que o conhecimento não pode ser concebido como uma representação das propriedades do objeto. O conhecimento também depende das condições formais situadas na estrutura cognitiva de um sujeito transcendental, o sujeito cognoscitivo. Castro-Gómez aproveita a descoberta de Foucault sobre o paradoxo da epistemologia moderna, de acordo com o qual o sujeito conhecedor é parte da produção do conhecimento, mas, como sujeito transcendental, não pode ser representado da mesma maneira que o é o objeto de conhecimento. Como se sabe, Foucault explica a emergência das ciências sociais com base nesse paradoxo. Castro-Gómez conclui frisando que o conhecimento, segundo a conceitualização da epistemologia moderna (e por interioridade “moderna” quero indicar o exercício da colonialidade do poder ao traçar a diferença colonial), se baseou na projeção, em um sujeito cognoscitivo transcendental, de um sujeito empírico ocidental europeu, que é branco, masculino, heterossexual e pertencente à classe média (1996: 154-155). Ele destaca ainda que a ilusão de observar e capturar uma totalidade só é possível com a condição de se estar cego para a observação de seu próprio lócus de observação. Assim, a epistemologia moderna, que conseguiu subalternizar outras formas de conhecimento, construiu-se presumindo uma perspectiva universal de observação e um lócus privilegiado de enunciação (155).

Como pode imaginar o leitor que seguiu minha argumentação até aqui, não posso deixar de endossar a apresentação feita por Castro-Gómez de um aspecto crucial da epistemologia moderna, através da análise de Foucault. Na medida em que ele liga visivelmente Foucault a Umberto Maturana e Francisco Varela na última frase do parágrafo anterior, concordo com Castro-Gómez, já que Maturana e Varela têm guiado minha reflexão teórica desde os anos 70 (Mignolo, 1978; 1991, 1995a). A crítica de Castro-Gómez à filosofia latino-americana apóia-se no paradoxo da epistemologia moderna. Ele observa que uma limitação das ciências humanas e da filosofia moderna foi sua incapacidade de revelar que a universalidade de seus discursos estava, na verdade, profundamente ancorada na particularidade sociocultural dos observadores como sujeitos cognoscitivos (1996: 155). Tenho a impressão, mais uma vez, de que a argumentação que apresento neste livro e que já frisei em publicações anteriores, algumas das quais comentadas

por Castro-Gómez em seu artigo, é algo desse tipo. Qual é, pois, a questão, e onde está a diferença? Sigamos um pouco mais a argumentação de Castro-Gómez, já que ele apresenta o caso dos intelectuais na América Latina pós-independência, que constituirão um dos principais fios de minha argumentação no Capítulo III.

Se a epistemologia moderna narcotizou seu próprio lócus de enunciação e, a partir de histórias locais particulares e ocultas, projetou como projetos globais uma idéia do conhecimento, o que ocorre quando projetos epistemológicos globais entram em outras histórias, coloniais e locais? Castro-Gómez toma o exemplo de Domingo F. Sarmiento e Juan B. Alberdi — pensadores, ensaístas e políticos de grande influência na Argentina do século 19 e na América Hispânica em geral. Castro-Gómez assinala corretamente que Sarmiento e Alberdi estabeleceram um lócus de enunciação diferencial (Mignolo, 1995a: 316-337) a partir da periferia, mas *no interior* da epistemologia da modernidade. Eu disse “corretamente” porque essa é precisamente a razão pela qual a independência na América Latina coincidiu com o colonialismo interno. Castro-Gómez propõe descrever posições como as estabelecidas por Sarmiento e Alberdi enquanto “observações de segundo grau” no sentido de que abrem a possibilidade de diversos *loci* de observação e enunciação, embora permaneçam fiéis à filosofia do Iluminismo que tentam emular. No entanto, as limitações de Sarmiento e Alberdi são as mesmas da epistemologia moderna: a cegueira ou a incapacidade de observar-se observando a si mesmos (Castro-Gómez, 1996: 156; Mignolo, 1991: 357-395; 1995a: 1-28). Para tornar isso possível, Castro-Gómez postula, necessitamos de um “terceiro grau de observação”, isto é, “uma observação da ordem do conhecimento a partir da qual as observações européias observam a si próprias — uma possibilidade que requererá uma *ruptura epistemológica* com essa mesma ordem” (1997: 156), isto é, com a ordem da epistemologia moderna. Esse é, realmente, o argumento crucial de Castro-Gómez. É aqui que ele localiza a razão pós-colonial e o pensamento pós-colonial. A diferença reside no fato de que atribuo uma posição pós-colonial aos filósofos argentinos Kusch e Dussel e a um filósofo mexicano da História, Zea, posição que Castro-Gómez vê como observações contra-coloniais e de segundo grau, ao invés de observações pós-coloniais, de terceiro grau.

O argumento permanece válido para uma parte da discussão neste capítulo e no seguinte. Há uma diferença, entretanto, entre Sarmiento e Alberdi, de um lado, e Kusch, Dussel e Zea, de outro. Enquanto os primeiros tomavam a Europa como modelo para o futuro da América Latina, os últimos a viam como um obstáculo. Se ambos são *loci* diferentes de enunciação, Sarmiento e Alberdi o propuseram como continuação local de um projeto universal. Kusch, Dussel e Zea, ao invés, propuseram um *lôcus* de enunciação diferencial como afirmação de diferença, embora tenham permanecido no interior dos fundamentos epistemológicos cujo conteúdo criticavam. Assim, a pós-colonialidade como discurso crítico sobre o imaginário do sistema mundial moderno/colonial poderia ser compreendida em dois níveis, como especifiquei no início do capítulo: uma crítica aos saberes subalternos (observação de segundo grau); e a razão pós-colonial como pensamento marginal (observação de terceiro grau). Kusch, Dussel e Zea contribuíram claramente para a primeira, mas Sarmiento e Alberdi, não.

Uma questão permanece, no entanto: embora se possa encontrar na América Latina uma articulação epistemológica mais próxima ao que Castro-Gómez denomina observação de terceiro grau (como em Fanon ou Glissant), na América Hispânica esse estágio não foi claramente arquitetado dos anos 60 aos 90. Por quê? Por que a sugestão de Castro-Gómez de identificar o pensamento pós-colonial e a razão pós-colonial com a observação de terceiro grau pode ser encontrada na filosofia inglesa e francesa, mas não na filosofia latino-americana? Será que a filosofia latino-americana, que é escrita em espanhol e dentro de heranças intelectuais espanholas, continua a escorregar para a margem da modernidade desde a segunda metade do século 19? Será que a justificada observação teórica de Castro-Gómez ignora um aspecto da história do sistema mundial colonial/moderno no qual a língua e o conhecimento mantêm, até o presente, uma articulação da colonialidade do poder e do conhecimento ainda entrincheirada na epistemologia da modernidade? Volto a essas questões nos Capítulos V, VI e VII.

Até este ponto, minhas observações enfocaram principalmente a língua, a etnicidade e a geopolítica do conhecimento. Não abordei a questão do gênero na colonialidade do poder e do conhecimento. Encerro este capítulo trazendo o gênero para o primeiro plano, e retorno a ele nos Capítulos V e VI.

## O GÊNERO E A COLONIALIDADE DO PODER

Concluo abrindo a discussão aos domínios emergentes da pesquisa subalterna metateórica e da crítica à dimensão patriarcal da colonialidade do poder. Venho limitando a discussão aos *loci* de enunciação e às categorias geoistóricas. Esse é o terreno no qual as heranças coloniais e as teorias pós-coloniais têm sido mais discutidas no passado recente. Conceitos como Primeiro e Terceiro Mundo, o Ocidente e o Oriente, a margem e a periferia e o colonialismo espanhol ou britânico são todas categorias geoistóricas. Quando discorri sobre o que creio ser uma descoberta epistemológica, fiz isso julgando que uma das motivações da teorização pós-colonial é a localização geoistórica da produção e distribuição do conhecimento. A política e as sensibilidades assim formadas são comparáveis, em minha argumentação, com a política e as sensibilidades de gênero, raça ou configuração de classe. Em todos esses casos, a produção de conhecimento e a necessidade de teorias já não são animadas por uma vontade abstrata de dizer a verdade, mas também (talvez principalmente) por preocupações éticas e políticas com a estrutura de dominação e da emancipação humana. Deve-se acrescentar que, se a produção de conhecimento visou sempre à emancipação humana (como reivindicavam os projetos da Renascença e do Iluminismo), deve-se fazer a restrição de que as teorias pós-coloniais promoviam a “libertação”, tanto social quanto epistêmica. E, devemos acrescentar, a produção de conhecimento não se destina apenas à libertação dos oprimidos, mas também à autolibertação daqueles que vivem e atuam dentro da estrutura de crenças da modernidade e do colonialismo (dois lados da mesma moeda) ou, como dizia Fanon, visam libertar também o colonizador. A emancipação *como* libertação significa não só o reconhecimento dos subalternos, mas também a erradicação da estrutura de poder que mantém a hegemonia e a subalternidade.

Temos assim a importante distinção cronológica introduzida por Sara Suleri que atravessa as categorias geoculturais. Enfatizando a “Índia Inglesa”, ela consegue examinar o colonial e o pós-colonial sob uma nova luz:

Se a Índia Inglesa representa um campo discursivo que inclui tanto as narrativas coloniais quanto as pós-coloniais, representa

ainda uma alternativa à conturbada cronologia do nacionalismo no subcontinente indiano. Enquanto o conceito de nação for interpretado como um presente do colonizador à sua ex-colônia, a inimaginável comunidade produzida pelo encontro colonial jamais poderá ser suficientemente lida (Suleri, 1992a: 3).

O que deveria reter nossa atenção nessa citação é o fato de que a rearticulação cronológica do colonial/pós-colonial está ancorada na convivência entre língua e império. Dizer “Índia Inglesa” é como dizer “América Hispânica” ou “Anglo-América”, e a conceitualização de categorias geoculturais está muito ligada às línguas imperiais.

Ademais, Suleri traz para o primeiro plano as conexões entre as categorias geoculturais e o gênero, a sexualidade e a política e as sensibilidades das localizações geoculturais (Suleri, 1992a; 1992b). Os argumentos de Suleri unem-se aos de outros críticos do gênero e do colonialismo como Trinh Minh-ha (1989) e Chandra Mohanty (1988). Seus textos muito contribuem para redirecionar as práticas teóricas pós-coloniais para o encontro com temas levantados por mulheres de cor, bem como com as que teorizam as fronteiras (por exemplo, Anzaldúa [1987]; Saldívar [1992]; e a diáspora africana [por exemplo, Gilroy, 1993]). A partir dessa perspectiva, Suleri vê dois temas principais freqüentando o futuro da crítica cultural e da teorização pós-colonial: um deles é o realinhamento das polaridades (“Oriente-Occidente”, “colonizador-colonizado”, “nós-eles” etc.) nas quais se baseou a teorização pós-colonial inicial; a outra é a questão da articulação do gênero e da condição pós-colonial:

Se a materialidade da crítica cultural precisa agora situar sua linguagem na ausência produtiva da alteridade, deve realinhar sua relação com a figura do gênero. O status figurativo do gênero propõe um discurso de certo modo acríptico, que repousa em metáforas da sexualidade; ou será que apenas reifica o triste biologismo que dita as decodificações tradicionais do encontro colonial? Já que a “feminilidade” do subcontinente colonizado deu às narrativas orientalistas o tropo dominante para o exotismo do Oriente, a leitura contemporânea desses textos vê-se obrigada a exercer considerável tato cultural na feminização de seu próprio discurso. Em outras palavras, uma simples correlação de gênero com o colonizador e o colonizado pode conduzir apenas à intransigência interpretativa de outra

ordem, através da qual uma tentativa de reconhecer a marginalidade leva a uma duplicação oposta da intransponível distância entre a margem e o centro. A tensa ambivalência da cumplicidade colonial, no entanto, exige uma leitura mais nuançada de como um gênero igualmente ambivalente atua nas topologias tanto das narrativas coloniais quanto das pós-coloniais (Suleri, 1992a: 15).

A introdução do gênero e do feminismo nos estudos culturais coloniais confirma a ruptura epistemológica que está sendo encenada pela teorização pós-colonial em pelo menos duas direções diferentes e complementares: uma, pela descoberta das cumplicidades entre a modernidade e a violência da razão e pela recuperação das qualidades secundárias suprimidas do domínio do conhecimento; a outra, pela abertura à esfera pública do trabalho e do empreendimento acadêmico (Moya, 1997; Mohanty, Russo e Torres, 1991). A força da teorização pós-colonial (bem como de outras práticas teóricas que transformam o conhecimento-enquanto-representação em conhecimento-enquanto-atuação, e da rasura da destruição do sujeito/objeto) reside em sua capacidade para a transformação epistemológica, tanto quanto da social e cultural. Está ajudando, ademais, a redefinir e recolocar a tarefa das ciências humanas e das culturas acadêmicas num mundo transnacional — isto é, levar as ciências humanas e as culturas acadêmicas a transcender o âmbito da modernidade e sua cumplicidade com os estados nacionais e imperiais (ver Capítulo VI).

# COMPREENSÃO HUMANA E INTERESSES LOCAIS O OCIDENTALISMO E O ARGUMENTO (LATINO-)AMERICANO

No outono de 1997 Irene Silverblatt e eu coordenamos um seminário de graduação sobre “Modernidade e Colonialidade na América Latina”. Na primavera de 1998, repetimos o seminário na pós-graduação como um dos cursos obrigatórios do certificado de Estudos Culturais Latino-Americanos. Entre os dois seminários mudamos ligeiramente o título. Na primavera de 1998 o título foi “Modernidade, Colonialidade e a América Latina”. Verificamos que o primeiro título pressupunha uma entidade fixa e existente, onde “coisas” como modernidade e colonialidade aconteciam a ela ou “dentro dela”, enquanto nosso argumento se orientava para mostrar que a “América Latina” pertence realmente ao processo geopolítico hoje descrito como modernidade/colonialidade. As “Índias Ocidentales”, depois América e finalmente América Latina, foram duplamente constitutivas da modernidade através de sua particular diferença colonial. Em primeiro lugar, no século 16, a “descoberta” da América contribuiu para a formação do mundo colonial/moderno. Em segundo lugar, no início do século 19; as Américas contribuíram para constituir o segundo estágio da modernidade/colonialidade. Embora a “história” tenha enfatizado a Revolução Francesa, o Iluminismo e a formação dos modernos estados-nações, a descolonização nas Américas caminha de mãos dadas com a história mais curta da modernidade (do século 18 até hoje). Isto é, durante o período em que a Índia começava a ser colonizada pela



Inglaterra e a África do Norte sucumbia ao colonialismo francês, as Américas testemunharam um longo período de libertação: do colonialismo da Inglaterra (os Estados Unidos), da França (Haiti), e Espanha (Argentina, México, Colômbia, Chile, Peru, Equador). Aqui se tem, num brevíssimo resumo, um espectro variegado das mudanças da diferença colonial no mundo colonial/moderno.

O objetivo deste capítulo é mapear esse processo — não descrevê-lo detalhadamente, mas identificar momentos, acontecimentos históricos, movimentos sociais e idéias que moldaram a imagem das Américas no horizonte colonial da modernidade. Esse processo, de fazer e desfazer as Américas, é parte de outro maior, a formação e a transformação do sistema mundial colonial/moderno, e a alocação imperial de culturas (isto é, territorialização de povos em função de sua língua e seu local no planeta) e a implacável recolocação das culturas subalternas. O caso mais flagrante — na arena geopolítica — é o dos Estados Unidos, que passaram de uma posição subalterna na ordem mundial, no começo do século 19, a uma potência imperial durante o século 20. Nesse sentido, o argumento se desenvolve sem esquecer a densidade dos locais geoistóricos na construção do mundo colonial/moderno. Por exemplo, a descolonização ocorreu na Índia em 1947 e na África do Norte entre o fim dos anos 50 e o início dos anos 60. Na América Latina, a descolonização no início do século 19 realizou-se numa ordem mundial diferente, com o poder imperial da Inglaterra em ascensão e a França na situação decorrente da derrota napoleônica. Portanto, teorias de descolonização de intelectuais indianos ou do Norte da África, nascidos pouco antes ou depois da descolonização, foram impulsionadas por uma experiência histórica e emocional significativamente diferente dos intelectuais da América Latina que teorizam a descolonização entre um século e século e meio após a descolonização. Ademais, deveria ser lembrado que as Américas eram consideradas, da perspectiva européia colonial, como sua extensão e não como algo diverso dela (como ocorria com a África e a Ásia). A Revolução Haitiana, no início do século 19, e a significativa reconfiguração do sistema mundial colonial/moderno em 1898 deram as coordenadas tanto para a colocação dos hispanos/latino-americanos hoje nos Estados Unidos quanto para a reconceituação

de povos de ascendência africana nas Américas, além dos Estados Unidos. Esse fenômeno introduziu uma nova dimensão da diferença colonial. Finalmente, mas não menos importante, as revoltas “zapatistas” de 1994, integrando uma longa série de protestos ameríndios desde o século 16, contribuíram para a complexidade do mapa da colonialidade do poder, da descolonização e da luta com a diferença colonial nas Américas, que tento remapear neste capítulo.

Conseqüentemente, navego por datas, acontecimentos e pensadores dos séculos 19 e 20, presumindo que suas diversas e conflituosas histórias locais estejam todas entrincheiradas em legados coloniais, na construção do imaginário do sistema mundial moderno, e envolvidas com a diferença colonial. Na primeira parte do capítulo, exploro o imaginário que fez das Américas o “Hemisfério Ocidental” e o dividiu em duas línguas e duas “raças”. Bolívar, Jefferson e o intelectual chileno Francisco Bilbao são os principais protagonistas desta primeira parte. Passo então ao intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui, que, em uma perspectiva marxista, rearticulou, no início do século 20, o debate anterior e introduziu no cenário as culturas ameríndias, ausentes dos debates do século 19. Concentrando-me no polêmico pensador argentino Rudolfo Kusch, discuto sua contribuição para um tipo especial de pensamento liminar nos anos 70, que articula categorias de pensamento ameríndias e da Europa Ocidental (incluindo Heidegger, Nietzsche e Hegel). Gostaria de insistir que meu objetivo não é sugerir que as reflexões iniciadas por Kusch possam ou devam necessariamente ser seguidas por uma intelectualidade ameríndia emergente, que esteve ausente até os anos 70. Nem pretendo afirmar que Kusch (descendente de alemães e nascido na Argentina) “represente” o pensamento aimará! Com o objetivo de esclarecer a questão, detenho-me no antropólogo cubano Fernando Ortiz e seu conceito de transculturação. Faço isso por diversas razões: primeiro, ele começou a refletir “sobre” a margem da nação em termos de “mestizaje” e sobre a margem de culturas em termos da transculturação de objetos e mercadorias no sistema mundial colonial/moderno; segundo, porque ele introduziu no homogêneo imaginário crioulo da América Latina a contribuição de afro-americanos em Cuba e no Caribe; e terceiro, porque sua noção de transculturação do social (e mais especialmente do

nacional) não desafiou o discurso disciplinar — na realidade, manteve sua pureza. Essa tensão em Ortiz permite-me introduzir pensadores afro-caribenhos, como Edouard Glissant e Frantz Fanon. Ambos refletiram a partir da experiência da escravidão mais do que a partir de uma disciplina especial, aproximando-se assim de Du Bois, que introduziu o conceito de “dupla consciência” no início do século 20. Elevada ao nível de fundação disciplinar, a “dupla consciência” introduz uma fissura epistemológica que estou tentando descrever como pensamento liminar.

## RECONTANDO UMA HISTÓRIA JÁ BEM CONHECIDA

Estou contando essa história tendo em mente a observação do intelectual e militante político aimará Fausto Reinaga: “As repúblicas dos Andes, Equador, Peru, Bolívia, Chile e Argentina nasceram como consequência de 500 anos de guerra quíchua-aimará contra os invasores espanhóis. A chamada ‘guerra da independência’ foi um episódio que durou dezesseis anos” (Reinaga, 1969: 159). Essa história silenciada tem continuado, da independência aos dias de hoje. Os “zapatistas”, como já mencionei, começaram a primeira declaração da Floresta de Lacandon referindo-se aos quinhentos anos de opressão. Esse background silenciado, mas presente, que inclui a Revolução Haitiana, deve ser lembrado como o lado oculto das aspirações à modernização da América Latina por parte do intelectual crioulo do século 19. Volto a esse background no Capítulo VII para analisar movimentos indígenas no contexto da atual globalização.

Este capítulo expande o Capítulo II, tomando como ponto de partida a tese de Quijano e Wallerstein sobre as Américas no imaginário do sistema mundial colonial moderno. “Americanidade”, um conceito desenvolvido pelo menos dois séculos após a “descoberta”, foi consolidado após a independência, da Inglaterra e da Espanha, respectivamente, do estado da Nova Inglaterra, da Nova Espanha, do Vice-Reino do Peru, e de Nova Granada. No momento da “descoberta”, os lugares conhecidos por seus habitantes como Tawantinsuyu no sul,

Anahuac no norte e Abya-Yala no centro foram rebatizados como “Índias Occidentales”. Uma das razões para esse nome foi a convicção de Colombo de que alcançara as Índias e a hipótese posterior de Vespúcio de que as terras alcançadas por Colombo constituíam um Novo Mundo. Como se sabe, foi o homem de letras alemão e cosmógrafo Martin Waldseemüller, pertencente ao Gimnasio Vosgense (nome dado a um círculo de humanistas na cidade de Saint Die, Lorena), que sugeriu o nome “América” em honra a Amerigo Vespucci. Entretanto, o interessante é que Waldseemüller sugeriu mudar o gênero gramatical do nome Américo para o feminino América para combinar com Ásia e África. Dessa forma poderia acomodar um “quarto” continente no quadro da época, que era, basicamente, um quadro cristão. No século 15, entre todas as cosmologias conhecidas (islâmica, chinesa, asteca, inca), a cosmologia cristã era a única que concebia o mundo dividido em três continentes (Ásia, África e Europa) e que designava para cada um dos continentes um filho de Noé (Jafé, Shem, Ham) (Hay, 1957). A coroa espanhola não podia chamar as Índias Ocidentais de “América” porque não estava interessada em identidade continental, mas na administração das possessões coloniais, e as possessões coloniais eram tanto “Índias Occidentales” (hoje as Américas e o Caribe) quanto “Índias Orientales” (as ilhas do Pacífico tendo as Filipinas como centro).

É bastante interessante que o nome “América” tenha se tornado a identificação territorial, não para a coroa espanhola ou para os espanhóis das Índias Ocidentais, mas para a população crioula e os intelectuais nascidos na “América”, de ascendência espanhola e líderes da independência durante o século 19. A população crioula e seus intelectuais foram também os que iniciaram um processo de autodefinição como “americanos”, com suas possíveis variantes (hispano-, indo- ou latino-), como veremos. A importância do discurso de identidade geocultural reside no fato de que preencheu um espaço que se rompeu no processo da conquista e da colonização. Como argumentei alhures (Mignolo, 1995d, 1996d), a conquista e a colonização geraram formas de “falar fora do lugar”: rompeu-se a relação que a população indígena sentia com o lugar do qual falava e que tinha sido articulada durante séculos (cosmologia, memórias, relações sociais, trabalho etc.). Sua fala tornou-se “fora de lugar” em suas comunidades

porque os indígenas sabiam que elementos estrangeiros haviam sido introduzidos em seu espaço. Para os espanhóis, a fala era igualmente “fora de lugar”, no sentido de que eram alheias e estranhas ao conhecimento, à cosmologia, aos povos e memórias que estavam descrevendo, quando descreviam as populações ameríndias. Por outro lado, suas próprias memórias na nova terra também eram “novas” e totalmente diferentes das memórias que Castela e os historiadores castelhanos estavam invocando para construir sua territorialidade (isto é, o processo de construir um lugar formado por fronteiras geográficas e memórias comuns). A emergência da população “crioula” e de seus intelectuais preencheu o espaço vazio, construindo uma nova territorialidade que, com os anos, veio a chamar-se “América Latina”: uma territorialidade cujos contornos geográficos são, mais ou menos, os da América do Sul continental. Suas memórias comuns baseiam-se na colonização espanhola das Índias Ocidentais, o que levou à inclusão de Porto Rico, São Domingos e Cuba, países com a mesma língua, como a América Espanhola continental. Por outro lado, e numa relação invertida, o Brasil fica incluído na América Latina não por causa da língua (como no caso das ilhas), mas por pertencer ao continente!

O resultado final é que a imagem atual da América (Latina) foi mapeada sobre os legados coloniais da primeira modernidade (isto é, o período moderno inicial dos historiadores dos “Anais”) que é sobretudo o do século 16, quando se estabeleceu o circuito comercial Atlântico. Essa é a fundação econômica do sistema mundial moderno, que se tornou um componente esquecido e silenciado depois que a história da segunda modernidade (aproximadamente de meados do século 17 até a Primeira Guerra Mundial) entrelaçou-se com a historiografia nacional dominada pela Inglaterra, França e Alemanha. Assim, por exemplo, enquanto qualquer história da “América Latina” começa em 1492, a “Questão Indígena” e o começo da escravidão africana (que forçou uma importante reconversão do próprio conceito de escravidão, pois antes disso se costumava identificar a escravidão com a África), a história “anglo-americana” começa em 1600 (Slotkin, 1973, 1985; Stephanson, 1995). Essa data (1600) não é, entretanto, a data “inicial” para os intelectuais indígenas norte-americanos, para

os quais 1492 é ainda relevante (por exemplo, o “mapa de quinhentos anos” de Marmon Silko, *Almanac of the Dead*, 1991; ver minha Introdução). A razão é simples: os índios norte-americanos não estão presos à história nacional da América britânica, para a qual o “começo” é a época da chegada dos puritanos. De qualquer forma, o que é crucial lembrar para a formação e a transformação geopolítica das “Américas” são as diferenças entre 1600 e 1776 na história da América britânica, por um lado, e a colonização britânica das ilhas caribenhas, por outro. O ano de 1655 é uma data significativa na história do Caribe, quando a Inglaterra conquistou a Jamaica e destruiu o projeto espanhol de controlar todo o Caribe. Daí por diante, até o Tratado de Utrecht em 1713, quando o decadente colonialismo espanhol conseguiu conservar Porto Rico, Cuba e Santo Domingo (a parte oriental de Hispaniola — a parte ocidental, Saint Dominique, estava sob controle francês) a história colonial do Caribe é a história das novas potências emergentes (Holanda, Inglaterra e França) assumindo o poder e se estabelecendo na economia de plantação. Mas o ano de 1655 também assinala uma diferença importante em relação à América continental do norte: a Inglaterra nunca tomou posse do continente da mesma forma que fez com a Jamaica ou os espanhóis com o Caribe, a Mesoamérica e os Andes. Essa diferença estabeleceria um paralelo mais próximo entre a Inglaterra e a França, no Caribe, do ponto de vista da colonização. E essa diferença estaria também no cerne do entendimento que situa os afro-americanos no Caribe e sua relação com Londres, e os afro-americanos nos Estados Unidos continental.

Pode-se perguntar por que insisti tanto nas datas. Já mencionei, na Introdução, que o modelo ou metáfora “sistema mundial moderno” baseia-se muito em datas. Wallerstein, por exemplo, declara:

A imbricação dos três conceitos (três realidades?) [o Ocidente, o capitalismo e o sistema mundial moderno] alcançou o apogeu no século 19. Mas como sequer delimitar esse século 19? 1815-1914?; ou 1789-1917?; ou 1763-1945? Ou até 1648-1968? Dentro de qualquer desses esquemas temporais, mas particularmente quando os estreitamos, a maioria das pessoas na maior parte dos lugares do globo tinha poucas dúvidas de que o

“Ocidente” (ou a “Europa”) “entrara em ascensão” e que exercia, especialmente depois de 1815, efetivo domínio político e econômico sobre o resto do mundo, pelo menos até que esse domínio começou a recuar no século 20 (Wallerstein, 1992: 56-62).

Na verdade essas são datas que assinalam os contornos do sistema mundial “moderno” mas não do “colonial moderno”. Nenhuma dessas datas inclui as Américas, para não mencionar a China, o Japão ou qualquer outro país do mundo islâmico ou da África subsaariana ou do norte. Ofereci algumas das datas significativas para as histórias locais das Américas na interseção da modernidade/colonialidade. Poderia ter oferecido também outras datas: 1804 e a Revolução Haitiana; 1868 e a Restauração Meiji, para o Japão, que desmantelou uma velha ordem política e preparou o Japão para seu pedido de aceitação na família de nações regidas pelo modelo de civilização, no fim do século 19 (Gong, 1984; Najita, 1974) ou em 1930, quando na China o debate sobre a modernização e o ocidentalismo rearticulou a relação entre a China e o Ocidente (Howland, 1996; Kang e Xiaobing, 1997). Embora nem o Japão nem a China tenham sido propriamente “colonizados”, no sentido em que o foram as Américas, a Índia ou a África, a colonialidade do poder estava atuando. O sistema mundial moderno constituiu-se como tal na articulação de sua exterioridade e em sua forma diferente de liderança hegemônica ou dominação direta e aberta. A articulação do sistema mundial colonial/moderno, em suas diferentes histórias locais, não é só uma questão de transações e redes econômicas, mas também de seu imaginário. A discussão sobre a “modernização como ocidentalização” na China em 1930 (Yu Keping, 1994) ou o debate sobre “civilização e barbarismo” na América Latina (sobretudo na Argentina, no Brasil e na Venezuela), no século 19 e início do 20, são exemplos do imaginário triunfante do sistema mundial moderno em seus horizontes coloniais (sua exterioridade).

## MODERNIDADE, COLONIALIDADE E AMÉRICA (LATINA)

Conforme já afirmei, a idéia de que exista algo como a “América Latina” surgiu como um processo complexo no século 19. Esse processo não foi “original” em relação à população

crioula, mas uma necessidade no cruzamento dos conflitos imperiais. Há diversos estudos sobre quem apresentou primeiro a idéia e o nome de América Latina (Ardao, 1980; 1993; Rojas Mix, 1992). Embora esses estudos focalizem sobretudo os discursos intelectuais da época (e siga o mesmo esquema neste capítulo), fica também claro em suas análises (e, espero, na minha), e é também historicamente sabido, que o nome e as configurações geopolíticas do imaginário do subcontinente não foram invenções de esclarecidos intelectuais latino-americanos em busca de sua identidade. Foram também produto de uma nova configuração de um campo imperial de forças: Espanha e Portugal em decadência; França e Inglaterra em seu período imperial hegemônico; e os Estados Unidos, com uma clara perspectiva de seu “destino manifesto” e projeto de futuro poder imperial. A identidade “latino-americana”, como qualquer outra identidade geopolítica e étnica, resultou de um duplo discurso: o discurso da alocação do estado imperial de identidade filtrado até a sociedade civil, e o discurso de recolocação produzido a partir dos setores da sociedade civil (isto é, intelectuais, movimentos sociais) que discordavam do primeiro. Dentro das forças dominantes do sistema mundial moderno do século 19, a identidade “latino-americana” era pós-colonial. No contexto histórico que descrevi na seção anterior, os Estados Unidos também partilhavam de uma mentalidade “pós-independência”. As nações pós-coloniais depois de 1950, ao contrário das nações da pós-independência no início do século 19, definiam-se nos horizontes conflituosos da descolonização e do marxismo (Béji, 1982; Chatterjee, 1986; 1993), ao passo que as nações da pós-independência se articulavam dentro da ideologia liberal do sistema mundial moderno. A “descolonização” como horizonte final ainda não existia no século 19. O horizonte era a nação. Ou, melhor ainda, a “res-pública”.

Se as diferenças entre a independência dos Estados Unidos da Inglaterra e a dos países latino-americanos da Espanha e de Portugal são claras em diversos aspectos, dever-se-ia enfatizar que os Estados Unidos constituíram-se como nação independente separando-se de um império em ascensão (o britânico), enquanto os países latino-americanos conquistaram suas independências de dois impérios decadentes (Espanha e Portugal). Entre 1820 e 1830, ocorreram dois



acontecimentos sintomáticos, no norte e no sul do continente americano. Enquanto diversos países da América Hispânica obtiveram a independência entre 1810 e 1821, os Estados Unidos negociaram a posse da Louisiana com o governo francês entre 1812 e 1819. A Flórida foi anexada aos estados da União. Tudo isso ocorreu enquanto Bolívar na América do Sul (e mais tarde na América “Latina”) planejava um congresso no Panamá (em 1826) para elaborar a unidade legal da Confederação Americana (e Bolívar na verdade pensava a América do extremo sul ao extremo norte). E, sem dúvida, Bolívar tinha a visão correta da nova ordem mundial quando resolveu realizar o congresso no Panamá. Previa a abertura de um canal, ou de uma série de canais, que ligaria o Atlântico ao Pacífico e se tornaria, com o tempo, centro do planeta. Bolívar pensava em termos de controle dos oceanos, e não, certamente, na rodovia da informação. Prosseguia imaginando que, se o mundo precisasse de uma cidade como capital, essa seria Panamá, devido à sua posição estratégica, ligando a Europa à América e à Ásia, e trazendo “a uma região tão feliz os tributos das quatro partes do globo” (Azpurúa y Blanco, [1875-1878]). O Congresso do Panamá foi, de fato, uma idéia nova: um congresso de nações novas era algo sem precedentes desde a ascensão dos estados-nações, como mostrou Benedict Anderson, ([1983] 1991). A pós-independência deveria então ser entendida como reconfigurações (econômicas, políticas, epistemológicas) da colonialidade do poder, e a emergência de novos projetos em tensão conflituosa com o projeto global.

Na verdade, se Bolívar foi original ao imaginar uma confederação americana e ao fazer um congresso americano no Panamá, não foi tão original ao enxergar o Canal do Panamá como ponto estratégico no futuro da ordem global mundial. O ano de 1823 tem um significado estratégico particular na perspectiva dos Estados Unidos, quando a convergência da Doutrina Monroe com a ideologia do Destino Manifesto inspirou a idéia de um pan-americanismo (ver meus comentários subsequêntes sobre Du Bois e o pan-africanismo). Uma América unida também foi contemplada, mas sob a hegemonia dos Estados Unidos. A diferença entre a idéia de Bolívar no sul e a proclamação da Doutrina Monroe no norte foi que, enquanto a última era proclamada por vários estados que tinham recentemente conquistado sua independência de um

império dominante (o britânico), Bolívar previa uma “América” que não seria uma única república, mas um conjunto de repúblicas hispano-americanas independentes que pouco antes haviam conquistado sua independência de um império em decadência. Na perspectiva de Bolívar, dada sua admiração pelo Reino Unido, um projeto imperial não constava de seu horizonte. Não havia projeto equivalente à Doutrina Monroe ou à idéia pan-americana a ela associada. A razão pela qual os Estados Unidos emergiram com a idéia de um “destino manifesto” e as repúblicas hispano-americanas com a idéia de uma unidade mais “defensiva” do que “ofensiva” poderia ser explicada em relação às potências imperiais das quais a independência fora conquistada. Na perspectiva histórica atual, é claro que entre 1820 e 1830 os futuros caminhos históricos das duas Américas, a britânica e a latina, estavam sendo decididos. Antes disso, aproximadamente de 1500 a 1800, as diferenças entre as duas Américas eram as diferenças ditadas entre os impérios espanhol e britânico no sistema mundial colonial/moderno. Língua e raça, como veremos, foram dois componentes cruciais para a articulação do imaginário do sistema mundial colonial/moderno.

A diferença que as duas tinham em comum, entretanto, foi a forma pela qual, no início do século 19, a “América” foi apropriada por intelectuais dos estados emergentes como diferente da Europa, embora ainda pertencente ao Ocidente. Como observaram Quijano e Wallerstein (1992), as “Américas”, ao contrário da Ásia e da África, foram constituídas como parte do sistema mundial colonial/moderno. Os velhos territórios coloniais espanhóis, conceitualizados como “Índias Occidentales”, e o quarto continente imaginado como “América” dentro da divisão cristã do planeta em três continentes antes de 1500 (divisão que dominou o imaginário geopolítico do mundo colonial/moderno até o fim do século 18) começaram a mudar, devido à emergência de uma nova comunidade de intelectuais (os intelectuais do Novo Mundo), para os quais a “América” e seu futuro se tornariam autônomos em relação à Europa. Em outras palavras, a independência política foi acompanhada por uma independência simbólica na imaginação geopolítica. O presidente Thomas Jefferson escreveu em 1808 que os interesses comuns entre os Estados Unidos independentes e os movimentos sociais emergentes nas colônias espanholas exigiam a exclusão da influência européia “deste

hemisfério” (Whitaker, 1954: 28). “Este hemisfério” vai logo transformar-se no “hemisfério ocidental”. Isto é, “ocidental” mas ao mesmo tempo independente da “Europa”. As histórias locais (nesse caso, a ascensão das histórias nacionais) vieram junto com a articulação planejadora de projetos globais. Em 1811, Jefferson foi extremamente claro quanto à necessidade de uma dupla articulação de histórias globais, com projetos globais substituindo uma ordem mundial superada:

Que é, em resumo, todo o sistema da Europa em relação à América senão uma tirania atroz e insultuosa? Um hemisfério da terra, separado do outro por vastos mares de ambos os lados, com um sistema diferente de interesses fluindo de diferentes climas, diferentes solos, diferentes produções, diferentes modos de existência...

A história... não tem exemplos de uma comunidade infestada por padres que mantenha um governo civil livre... Mas não importa em que governos resultem, serão governos *americanos*, não mais envolvidos nas intermináveis contendas da Europa. *As nações européias constituem uma divisão separada do globo; suas localidades as tornam parte de um sistema distinto; têm seu conjunto particular de interesses, no qual jamais devemos nos envolver. A América tem um hemisfério próprio. Deve ter um sistema separado de interesses que não se devem subordinar aos da Europa* (Whitaker, 1954: 28-29, grifo nosso).

Entretanto, Jefferson estava reagindo a um conceito degradado de América formulado por intelectuais europeus e cientistas, de Buffon a De Paw (Gerbi, [1955] 1982: 315-337). Pode-se reconhecer aqui um princípio geral que será incorporado, uma década depois, à Doutrina Monroe, no sentido problemático de “a América para os americanos”, como espírito do pan-americanismo. Dentro do pan-americanismo o Istmo do Panamá adquiriu, por volta de 1850-1860, um sentido que não poderia ter sido sonhado por Bolívar. A essa época os Estados Unidos tinham não apenas anexado a Louisiana e a Flórida, mas também o Texas em 1845, e, com o Tratado de Guadalupe-Hidalgo de 1848, empurrado a fronteira para o sul. O que é hoje Novo México, Arizona, Califórnia, Nevada, Utah e uma parte do Colorado foi incorporado aos Estados Unidos. Essa última anexação teve importância particular em relação às anteriores: o Tratado de Guadalupe-Hidalgo foi um conflito

entre as novas nações emergentes e não entre um novo império emergente (o dos Estados Unidos) e outro decadente (o espanhol), como foi, por exemplo, o caso de Porto Rico e Cuba em 1898. Do ponto de vista de hoje, 1848 foi decisivo para a configuração do imaginário das duas Américas e da “Latinidad” nos Estados Unidos (a emergência de uma consciência chicana dentro do contexto maior de latino-americanos/as nos Estados Unidos) e, portanto, para a reconfiguração da América anglo-saxônica e da América Latina (Oboler, 1997: 31-54). Em 1857 o senador Buchanan reafirmou a Doutrina Monroe dentro do novo espírito do Destino Manifesto nutrido por todas as anexações anteriores. No que diz respeito ao Istmo do Panamá como divisória subcontinental, uma idéia já concebida por López de Velasco (cosmógrafo de Filipe II) por volta de 1570, Buchanan afirmou que era destino da raça saxônica estender-se por todo o continente norte-americano, com o Istmo marcando a fronteira ao sul. Ele previa uma migração maciça para o sul e, portanto, que a América Central teria em pouco tempo uma significativa população anglo-americana e que tal população modelaria o futuro dos povos indígenas, termo com o qual não se referia aos ameríndios, mas sim à população crioula (isto é, descendente dos espanhóis) na Nicarágua (Torres Caicedo, 1869, citado por Ardao, 1980: 197).

Em 1898, as intenções evidentemente boas da Doutrina Monroe para com a América Latina desapareceram quando os Estados Unidos ultrapassaram a expansão continental e começaram a se conceber como futura potência imperial. O Istmo do Panamá, visto por Bolívar como local geopolítico crucial, tornou-se também crucial para os Estados Unidos numa nova ordem mundial na qual as potências imperiais européias se expandiam por todo o globo. Cuba e Porto Rico eram ilhas estratégicas, do ponto de vista militar, para o controle do Caribe, e os Estados Unidos aproveitaram os movimentos tardios de independência em relação à Espanha em ambas as ilhas (Rodríguez-Berulf, 1988). Do ponto de vista de minha argumentação, 1898 e 1848 redesenharam a separação entre a América anglo-saxônica e a América Latina. Embora a parte da população hoje rotulada de “hispanica” ou latina nos Estados Unidos pudesse originar-se de qualquer lugar na América Latina ou na Espanha, o fato é que basicamente as relações imperiais entre os Estados Unidos, México, Porto

Rico e Cuba estão todas no cerne histórico de um conflito étnico, independente do lugar de origem dos chamados “hispanicos” ou “latino/as”. Em outras palavras, no horizonte colonial da modernidade, 1848 e 1898 são momentos cruciais que turvaram a clara divisão entre a América Latina e a América anglo-saxônica, divisão que (conceitualmente) mantinha os povos em territórios específicos, atribuindo-lhes um conjunto de propriedades culturais fixas (Romero, Hondagneu-Sotelo e Ortiz, 1997. Bonilla, Meléndez, Morales e Angeles Tórres, 1998).

## COLONIALIDADE E SISTEMA MUNDIAL MODERNO

Como vimos no Capítulo II, Jorge Klor de Alva fez uma observação interessante em seu esforço de distinguir a América Latina da África e da Ásia, em seus respectivos relacionamentos com a Espanha, a França, e a Inglaterra: a independência na América Latina (ou o equivalente ao que se chama de descolonização depois da Segunda Guerra Mundial) não foi conquistada por ameríndios “indígenas” mas por crioulos “indígenas”, população de ascendência espanhola nascida e criada na América do Sul continental. O mesmo argumento pode na verdade ser estendido à independência da América anglo-saxônica. Os índios norte-americanos, ao norte, como os ameríndios ao sul, não participaram do processo decisório que levou à independência da Espanha e da Inglaterra. Entretanto, os anglo-americanos não se “crioulizaram” como os latino-americanos. Há, então, diversos aspectos a serem considerados quando se comparar a descolonização na primeira parte do século 19 com a da segunda parte do século 20, como momentos diferentes na articulação e rearticulação do sistema mundial moderno. Nesse contexto, o argumento de Klor de Alva é inconseqüente pois não é um problema semântico, mas histórico-estrutural: ambos os momentos de descolonização são parte do horizonte colonial da modernidade, ou, se quiserem, da estrutura colonial e do imaginário do sistema mundial moderno. Conseqüentemente, enquanto os intelectuais do século 19, na América Latina, tinham a independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa como seu horizonte, os intelectuais do século 20 na Ásia e na

África estavam no meio da Guerra Fria (Fanon, [1964] 1988: 108-110), que era seu esquema geral de referência. Portanto, durante a Guerra Fria (mais de um século depois da descolonização, no início do século 19, e cerca de cinquenta anos após o fim do domínio espanhol na América e a transferência de Cuba e Porto Rico, em 1898) o que pensavam os intelectuais latino-americanos sobre uma nova forma de colonialismo, geralmente identificada como “imperialismo”?

Para responder a essa pergunta voltarei primeiro ao filósofo e ensaísta chileno dissidente Francisco Bilbao (1823-1865), nascido nos anos conturbados da guerra pela independência na América Hispânica. A descolonização no início do século 19 não poderia ter sido empreendida visando a um projeto de Estado nacional, já que os estados-nações como os conhecemos hoje não existiam. Quando Benedict Anderson ([1983] 1991: 67) fala sobre os “movimentos de liberação nacionais nas Américas” entre 1820 e 1920, deveríamos ter em mente as mudanças ocorridas entre essas duas datas: “Antes de 1884 a palavra *nación* significava simplesmente <o conjunto dos habitantes de uma província, um estado ou reino> e também <um estrangeiro>.” (Hobsbawm, 1990: 15). Lendo a “Carta de Jamaica” de Bolívar, de 1815 (cruzamento significativo de locais imperiais) vê-se que a “nação” era concebida como o conjunto de “americanos meridionales” (sul-americanos) sob o domínio espanhol e não como estados-nações individuais. Nenhum intelectual revolucionário dos Estados Unidos no fim do século 18 ou na América Latina no início do século 19 poderia ter redigido o que Frantz Fanon escreveu sobre as ciladas da consciência nacional ou sobre a cultura nacional (Fanon, 1961): ambas estavam no futuro, para serem construídas e disponibilizadas. Conforme a descrição de Hobsbawm, é apenas no fim do século 19 que ocorre uma autoconceitualização do estado-nação (Hobsbawm, 1990). Por esse motivo, a idéia de Bolívar de uma União Americana assume, até a primeira metade do século 19, o lugar de consciência nacional. A república “crioula”, em contraste com a alternativa de uma monarquia “crioula”, ocupava o discurso dos intelectuais americanos da época. Há uma segunda razão, apontada por Klor de Alva, pela qual a independência nas Américas não foi como a descolonização na Ásia e na África na ordem geopolítica mundial da Guerra Fria: o fato de que a América, como

ficou implícito na seção anterior, foi construída como extensão da Europa e do ocidentalismo, e não como seu antônimo. Jefferson não hesitou em situar o local da América no hemisfério ocidental.

Mas voltemos a Bilbao (1823-1865). Um ano antes de morrer ele publicou *Evangelio americano*, um ensaio fascinante no qual explorava as diferenças entre a América e a Europa, entre a revolução dos estados da Nova Inglaterra e as colônias espanholas, a ascensão dos Estados Unidos, a colonização espanhola e as dificuldades de manter o espírito revolucionário de independência na construção das novas repúblicas. Na língua da época, Bilbao falou contundentemente sobre raça para caracterizar grupos diferentes. Falou, especialmente, da raça negra, da raça indígena, da raça crioula (referindo-se aos nascidos na América de ascendência hispânica). Assim, falou também sobre os francos na Gália e os normandos na Inglaterra, os astecas no México e os incas no Peru. Com base nessas caracterizações observou algo peculiar às Américas:

Todos los ejemplos que la historia nos presenta de invasiones de razas y conquistas, son, puede decirse, uniformes en cuanto al resultado. La raza invasora que triunfa, se instala, se apodera y divide la tierra, y ella y sus descendientes se constituyen soberanos... En ese fenómeno hay, puede decirse, una identificación entre el conquistador y la tierra conquistada. En la colonización española en particular, sucede que la raza dominante gobierna, administra, explota, no como si fuese cosa propia o la misma patria, sino como cosa ajena que puede perder y de la que es necesario sacar el quilo... Más la América no fue considerada como una agregación de territorio sino como una explotación... Existía profunda diferencia entre el español de nacimiento y el americano, aunque descendiente de español. *No se verifica este fenómeno en la India con los hijos de los ingleses. Son ingleses, no asiáticos* (Bilbao, [1864] 1988: 138-139, grifos nossos).

Poder-se-ia dizer que todos os exemplos históricos de conquistas e invasões raciais são uniformes em seus resultados finais. A raça invasora e triunfante apropriava-se da terra e a dividia e os descendentes dessa raça constituíam-se soberanos dessa terra... Há nesse fenômeno, poder-se-ia dizer, uma identificação entre o conquistador e a terra conquistada. Na conquista espanhola, particularmente, aconteceu que a raça dominante governou, administrou, explorou, mas não como se essas coisas

fossem suas ou pertencessem a seu próprio país, mas — pelo contrário — como algo que não lhe pertencia e que poderia perder a qualquer momento... Portanto, a América não foi considerada como uma adição territorial mas como exploração... Havia uma profunda diferença entre os espanhóis de nascimento e os nascidos americanos, mesmo quando os últimos descendiam dos primeiros. *A situação é completamente diferente na Índia com os filhos da população britânica. São ingleses, não asiáticos.*

A observação de Bilbao em 1864 foi repetida diversas décadas depois (em 1924) por José Carlos Mariátegui, intelectual e ensaísta marxista peruano. Mariátegui também observou que a independência da Espanha não foi um movimento social oriundo dos “indígenas”, mas da população crioula “indígena”. Para eles, a Revolução Francesa (e também a independência das colônias da Nova Inglaterra) foi uma fonte de inspiração (Mariátegui, [1924] 1991: 360). Nem Bilbao nem Mariátegui mencionaram a Revolução Haitiana (1804), uma revolução que poderia ter sido tomada como modelo pelos ameríndios, se os ameríndios pudessem ter estado em condição de se revoltar depois da fracassada rebelião de Tupac-Amaru (Valcárcel, 1947; Valcárcel e Flórez, 1981). Quando esse elemento particular é conjugado com o fato de que, primeiro, a independência foi conquistada sem ter um modelo de estado-nação para seguir (como a Índia em 1947 ou a Argélia em 1962), e, segundo, que a descolonização na África e na Ásia coincidiu com uma série de regimes ditatoriais na América Latina, o argumento pós-colonial segue um trajeto diferente. Além do mais, o caminho que o argumento pós-colonial tomar depende do momento da história local e do legado colonial no qual se baseia: nos Andes (José Carlos Mariátegui) será diferente do Caribe espanhol (Fernando Ortiz), e esse difere do francês (Edouard Glissant) e do Caribe inglês (George Lamming), bem como do Norte da África (Khatibi).

Estamos agora em posição de tratar da preocupação dos intelectuais latino-americanos do século 20 vis-à-vis à descolonização. Anibal Quijano, cujo próprio conceito de colonialidade do poder deve muito a Mariátegui, caracterizou uma das principais linhas de seu pensamento como uma tensão entre o marxismo e a questão indígena no Peru. Uma segunda linha foi o entusiasmo intelectual de Mariátegui por pensadores



como Nietzsche ou Sorel, nem sempre aceitos por intelectuais que se consideram marxistas. Quijano explica a atualidade de Mariátegui em parte pelas tensões estabelecidas numa história local na qual ele estava vivendo, experimentando e observando a sociedade capitalista que era muito diferente da sociedade particular na qual Marx baseou seu trabalho e análise. O colonialismo e o racismo não foram elementos cruciais da análise do capitalismo feita por Marx. Também, como demonstrou o intelectual marxista José Aricó (1988), Marx não compreendeu o projeto de Bolívar, projeto que hoje continua exemplar, tanto nas histórias oficiais como nas histórias alternativas latino-americanas. Na esteira da explicação de Quijano, eu sugeriria que a atualidade de Mariátegui hoje deve-se ao fato de que seu pensamento passou das histórias locais aos projetos globais (como o marxismo) e não o contrário. Ao fazê-lo, ele encontrou (como Fanon em *Peau noir, masque blancs*, 1952) os limites do marxismo no domínio do colonialismo e do racismo. Todas essas tensões põem Mariátegui em conflito, tanto com os peruanos nacionalistas quanto com os marxistas internacionais. Haya de la Torre, um intelectual e político peruano, acusou Mariátegui de eurocentrismo por ele ter introduzido o marxismo e a noção de classe social na história nacional do Peru, enquanto os marxistas europeus o suspeitavam de misticismo pela atenção que dava à questão indígena e pelo fato de que tentou apresentar o marxismo para a população indígena como um mito. Mariátegui deu o primeiro passo para um diálogo que o Subcomandante Marcos (e outros intelectuais urbanos) interpretaram como tradução: o “zapatismo” como tal emergiu no momento em que a cosmologia marxista se transforma em tradução da cosmologia indígena, e a cosmologia indígena é transformada em tradução de categorias marxistas (Mignolo, no prelo).

Em outras palavras, como intelectual vindo da margem do sistema mundial colonial moderno, Mariátegui trabalhou com projetos globais marxistas ao mesmo tempo que encontrou seus limites na história local. A tensão fecunda e persuasiva que Quijano depois percebeu poderia ser remodelada em termos do potencial epistemológico do pensamento liminar, vivido por Mariátegui como tensão, e teorizado pelo Subcomandante Marcos e o movimento “zapatista” (Mignolo, 1998; ver também minhas observações finais sobre a tradução neste

capítulo). Foi dessa mesma fronteira entre as cosmologias ocidental e ameríndia que emergiu o trabalho de Mariátegui. Como Fanon, Mariátegui foi um pensador da fronteira; Bilbao foi um pensador das margens. Essa é uma das diferenças cruciais entre o pensamento pós-colonial nos séculos 19 e 20. A produção intelectual anterior se susteve no conflito entre histórias locais do colonialismo e racismo e o novo caminho aberto pela independência dos Estados Unidos e pela Revolução Francesa. Bilbao no Chile e, depois, o intelectual revolucionário cubano José Martí (1853-1895) viu um duplo perigo: a expansão dos Estados Unidos em direção ao sul, a intervenção da França no México e a presença constante da Inglaterra na economia sul-americana. Os interesses de Martí pela questão indígena, que era mais uma preocupação com a história da civilização antiga, tinham mais a ver com a definição de “Nossa América” do que com um movimento em direção a um diálogo com a população indígena. Certamente, para Martí, em Cuba a questão indígena não era tão premente quanto para Mariátegui no Peru. Mas, acima de tudo, os tempos eram diferentes. Bilbao preocupava-se com a construção da república; Martí com a luta pela independência de Cuba da Espanha. Mariátegui, nos anos 20, um século depois da independência da maioria dos países sul-americanos e alguns anos depois da Revolução Russa, estava em posição de refletir criticamente tanto sobre a história do colonialismo espanhol como sobre a história da construção da nação no Peru (bem como em outros países da América Hispânica no século 19). Entretanto, sua sensibilidade para com a questão indígena foi o primeiro movimento que conheço em direção à emergência do pensamento liminar na história local dos Andes e da construção da América Latina, dessa vez entre os legados coloniais e os projetos nacionais locais.

Nesse sentido, Mariátegui falava especificamente de uma América “Indo-Espanhola”. Isto é, não se preocupava com o Brasil ou com o Caribe não hispânico, ainda que o colonialismo espanhol deixasse traços nas ilhas, que se transformaram, no século 17, em possessões britânicas, holandesas ou francesas. Mariátegui, como costuma acontecer com qualquer trabalho de conteúdo ou implicações geopolíticas, refletia sobre o mundo a partir da experiência ardente dos legados coloniais espanhóis no Peru e nos Andes:

As nações da América Hispânica caminham todas na mesma direção. A solidariedade de seu destino histórico não é uma ilusão criada pela literatura pró-americana. Essas nações têm uma relação fraterna não apenas em suas teorias, mas também em suas histórias. Procedem da mesma matriz comum: a conquista espanhola, destruindo culturas indígenas e formações sociais autóctones, impôs um padrão homogêneo no aspecto étnico, político e moral da América Hispânica (Mariátegui, [1924] 1991: 360).

Não deveríamos concluir dessa citação que Mariátegui apoiava a colonização espanhola. Pelo contrário, em sua época foi novamente talvez o crítico mais violento dos crimes e da exploração do colonialismo espanhol. Aqui, ele estava apenas reconhecendo os fatos básicos na construção de histórias locais de áreas com densas populações indígenas, como Peru, Bolívia, México, Equador e Guatemala.

Do ponto privilegiado de um século decorrido após a independência, Mariátegui teve condição de formular uma pergunta epistemológica: “Existe um pensamento que é particularmente hispano-americano?” E respondeu negativamente. Para ele, era óbvio que havia uma “forma” alemã e uma “forma” francesa de pensar na cultura ocidental, mas não uma forma hispano-americana. Ele desenvolveu sua resposta negativa ao dizer:

La producción intelectual del continente [com essa expressão, naturalmente, ele se referia à parte do continente sob o colonialismo espanhol] carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo... El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana (...) *no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de America los há depositado* (Mariátegui, [1924] 1991: 366).

[A produção intelectual do continente está longe de ter um perfil bem-definido. Faltam-lhe contornos originais. O pensamento hispano-americano não passa de uma canção composta com motivos e elementos do pensamento europeu... O espírito hispano-americano está em elaboração. O continente e sua formação racial também estão em processo de formação. A inundação ocidental de onde se desenvolvem os embriões das

culturas hispânicas ou latino-americanas... ainda não atingiu o ponto de acomodação e solidariedade com o solo sobre o qual a colonização da América os depositou.]

Mas, naturalmente, como com qualquer forma de identificação, a identidade hispano-americana não é algo que devemos entender como o espírito intrínseco de uma história local (isto é, legados coloniais da Espanha), mas como algo em diálogo conflituoso com as outras forças atuantes, à época em que uma forma de identificação está sendo discutida e a diferença colonial negociada. Assim, para Mariátegui, como para outros intelectuais da época, o “indo-americanismo”, algumas vezes “ibero-americanismo”, foi uma forma de identificação em confronto com o “pan-americanismo”. Pensar a partir das margens possibilitou a Mariátegui transcender a dicotomia montada no próprio título. Primeiro, o ibero-americanismo é um movimento intelectual alicerçado em tradições e sensibilidades, enquanto o pan-americanismo se baseia em interesses comerciais e econômicos. Contudo, Mariátegui rapidamente matizou sua posição, reconhecendo que, por um lado, os interesses que movem o pan-americanismo têm sua contrapartida em homens de negócio e agentes governamentais nos países da América Hispânica, subservientes aos projetos imperiais e praticantes do colonialismo interno. Por outro lado, Mariátegui argumentou incisivamente que os novos intelectuais ibero-americanos devem entabular um diálogo com os novos intelectuais norte-americanos (vivos ou mortos), como Ralph Waldo Emerson, Waldo Frank, William James e Walt Whitman. Pensar a partir das margens emerge aqui como uma contradição e um desafio à própria unidade da América ibérica que Mariátegui postulou no início de seu argumento. Primeiro, ele declarou a oposição entre ibero- e pan-americanismo; segundo, distinguiu o “pan-americanismo” político e econômico do trabalho de intelectuais (norte-) americanos; e, terceiro, distinguiu, dentro do ibero-americanismo, os interesses políticos/econômicos dos intelectuais:

El trabajo de la nueva generación ibero-americana puede y debe articularse y solidarizarse con el trabajo de la nueva generación yanqui. Ambas generaciones coinciden. Las diferencian el idioma y la raza; pero las comunica y las mancomuna la misma emoción histórica. La América de Waldo Frank es

también, como nuestra América, adversaria del Imperio de Pierpont Morgan y del Petróleo.

En cambio, la misma emoción histórica que nos acerca a esta América revolucionaria nos separa de la España reaccionaria de los Borbones y de Primo de Rivera. Que puede enseñarnos la España de Vázquez de Mella y de Maura...? Nada; ni siquiera el método de un gran Estado industrialista y capitalista. La civilización de la potencia no tiene sede en Madrid ni en Barcelona; la tiene en Nueva York, Londres, en Berlín (Mariátegui, [1924] 1991: 369-370).

[O trabalho intelectual da nova geração ibero-americana pode e deve solidarizar-se com o trabalho intelectual da nova geração ianque. As duas gerações coincidem. A língua e a raça as diferenciam, mas há uma sensibilidade histórica que estabelece um terreno comum entre eles. A América de Waldo Frank é, como a nossa América, inimiga de Pierpont Morgan e dos impérios do petróleo. Em compensação, a mesma sensibilidade histórica que nos aproxima da América revolucionária de Waldo Frank nos separa dos Bourbons e da Espanha reacionária de Primo de Rivera. O que pode a Espanha de Vázquez de Mella e de Maura nos ensinar? Nada. Nem mesmo o método de um capitalista e de um grande estado industrial. A civilização da força não tem seu escritório em Madrid ou Barcelona, mas em Nova Iorque, Londres e Berlim.]

As alianças, em última análise, não são firmadas por línguas ou tradições apenas, mas por objetivos e interesses comuns no campo de forças estabelecido pela e na colonialidade do poder. O que Mariátegui identifica, em última análise, é a colonialidade de poder que os intelectuais de ambas as Américas combatem e rejeitam. Se suas línguas (espanhol, inglês) são diferentes, sua história é comum (a crítica à colonialidade do poder). Mas para chegar a essa conclusão, como fez Mariátegui, foi necessário ir além do pensamento territorial (transcendendo fronteiras) e situar-se nas fissuras; rasurar fronteiras (especialmente as criadas pela consolidação das ideologias nacionais, línguas nacionais, culturas nacionais e suas conseqüências imperiais) e transcender dicotomias.

No próximo capítulo, busco a resposta à pergunta sobre a produção intelectual na América Latina à época da descolonização durante a Guerra Fria. Como gênero de produção intelectual, o ensaio foi deslocado, depois dos anos 50, em razão da importância crescente das ciências sociais. Os estudos

de área durante a Guerra Fria conseguiram transformar o Terceiro Mundo em objeto de estudo ao mesmo tempo que exportar as ciências sociais como instrumento para uma compreensão neutra e objetiva da realidade social. O pensamento crítico entrincheirou-se, em dissidência com as ciências sociais. Depois, os problemas se colocaram em termos de “dependência”, “colonialismo interno” e “libertação”. Portanto, na próxima seção exploro a contribuição de Rodolfo Kusch como esforço para pensar das margens de categorias ocidentais e ameríndias e a contrapelo das ciências sociais durante os anos da Guerra Fria.

## O PENSAMENTO LIMINAR E A TRANSFORMAÇÃO DO CONHECIMENTO

(OU, COMO BENEFICIAR-SE DE CATEGORIAS  
AMERÍNDIAS DE PENSAMENTO E DE EXPERIÊNCIAS  
AFRO-CARIBENHAS SEM CONVERTÊ-LAS EM  
EXÓTICOS OBJETOS DE ESTUDO)

No último capítulo de seu livro *Knowledge and Human Interests* ([1968] 1971), Jürgen Habermas descreve as conferências “Lectures on the Method of Academic Study”, de Schelling, proferidas no semestre do verão de 1802 em Jena (apenas alguns anos após a independência das colônias da Nova Inglaterra e alguns anos antes da independência na América Hispânica). Habermas observa que Schelling, embora usando a linguagem do idealismo alemão, renovou drasticamente o conceito de teoria “que definiu a tradição da grande filosofia desde seu início”. E cita Schelling: “O medo da especulação, a corrida ostensiva do teórico para o prático, resulta na mesma superficialidade, tanto na ação quanto no conhecimento. É estudando uma filosofia estritamente teórica que conhecemos mais diretamente as Idéias, e só Idéias dotam a ação de energia e significado ético.” ([1968] 1971: 30).

Habermas interpreta esse parágrafo dizendo: “O *único* [grifo de Habermas] conhecimento que pode orientar a ação diretamente é *o conhecimento que se liberta de interesses meramente humanos e se baseia em Idéias* [grifos nossos] — em outras palavras, conhecimento que assumiu uma atitude teórica.”

([1986] 1971: 301). Contudo, Habermas escreveu esse capítulo (apêndice de seu livro) para refutar a trajetória do dito de Schelling sobre a autojustificação positivista das ciências naturais e sociais bem como das humanidades. Tomando, por um lado, a divisão do trabalho e conhecimento científico, segundo a qual as disciplinas acadêmicas se organizaram a partir do século 19, e celebrando a necessidade de desligar o conhecimento de interesses “imediatos” (como uma física nacional fascista ou uma genética soviética), Habermas desenvolve uma argumentação brilhante para demonstrar que, em última análise, não há e não pode haver conhecimento sem interesses. Menciona, e subseqüentemente esquece, a crítica feita por Max Horkheimer do conceito de teoria que promoveu o próprio conceito de “teoria crítica” na Escola de Frankfurt (Horkheimer [1950] 1972) — a reflexão de Husserl sobre a crise das ciências européias, coincidentemente publicada no mesmo ano que o ensaio de Horkheimer (Husserl, [1950] 1970). A dúvida de Husserl não era sobre a crise das ciências, mas sobre “sua crise enquanto ciências” (Habermas, [1968] 1971: 302). Mais especificamente, Husserl preocupava-se, segundo Habermas, com a “cultura científica” (ou com “culturas do conhecimento acadêmico”, conforme discuti no Capítulo VI e VII). Interpretando Husserl, Habermas afirma:

O que em última análise produz uma cultura científica não é o conteúdo de informação das teorias, mas a formação, entre os próprios teóricos, de um modo de vida refletido e esclarecido. *A evolução da mente européia parecia visar à criação de uma cultura científica desse tipo.* Depois de 1933, entretanto, Husserl viu ameaçada essa tendência histórica. Estava convencido de que o perigo não ameaçava de fora, mas de dentro. Atribuiu a crise à circunstância de que as disciplinas mais avançadas, especialmente a física, tinham degenerado do status de verdadeira teoria (Habermas, [1968] 1971, grifos nossos).

Ao situar o problema na “evolução da mente européia”, Husserl se livra — segundo Habermas — de possíveis acusações banais de construir uma “mente européia” equivalente, digamos, à genética fascista ou à física soviética. Entretanto, “a mente européia” de Husserl constituía um local geohistórico do problema, semelhante aos levantados na geopolítica colonial do conhecimento, tais como “filosofia latino-americana ou

africana”. Husserl referia-se a uma comunidade de interesses definidos pela história, língua, tradição e autoconstrução da própria idéia de ciência e conhecimento, que, como Schelling e Habermas (entre outros) mapearam, “começou” na Grécia. Mas evidentemente o mesmo “começo” não pode ser invocado para uma mentalidade “latino-americana”, “africana” ou “asiática”. Ou pelo menos uma invocação semelhante (algumas vezes feita na filosofia latino-americana) não é tão transparente como poderia ser a de Husserl: a Grécia relaciona-se indiretamente com as memórias e o passado da América Latina, cujo “começo” tem de ser situado na violência da colonialidade. O interesse humano deve ser definido neste horizonte conflituoso do entendimento: a colonialidade do poder e a diferença colonial das modernidades coloniais.

Essa é uma parte da história que se perde na argumentação de Habermas. A outra é a forma pela qual Habermas demonstra que o conhecimento sem interesses é uma impossibilidade. A autodescrição das ciências naturais como conhecimento objetivo desligado de interesse humano foi uma autodescrição positivista, que favoreceu a razão instrumental e o uso do conhecimento para a manipulação social — não a criatividade, a busca intelectual e a “emancipação” humana. Habermas usa uma palavra posterior ao Iluminismo. Acrescentemos “libertação” humana, como preferem Enrique Dussel e outros pensadores do Terceiro Mundo. Há, contudo, duas teses na argumentação de Habermas que são úteis para associar conhecimento, interesse e emancipação/libertação. Uma tese sustenta que “*no poder da auto-reflexão* (e Habermas está aqui pensando nas disciplinas acadêmicas, nas ciências naturais e sociais tanto quanto nas humanidades) *o conhecimento e os interesses são uma só coisa*” ([1968] 1971: 314). A outra tese afirma que “*a unidade do conhecimento e do interesse se manifesta numa dialética que assume os traços históricos do diálogo suprimido e reconstrói o que foi suprimido*” ([1968] 1971: 315). Ambas as teses associam conhecimento e emancipação. Mas emancipação de quê? Do autoritarismo, evidentemente, numa marcha incansável “da evolução da humanidade para a autonomia e a responsabilidade”, que “nós todos” aprendemos do Iluminismo: “Só em uma sociedade emancipada, na qual se tenham realizado a autonomia e a responsabilidade de seus membros, a comunicação teria evoluído



para o diálogo não-autoritário e universalmente praticado, do qual sempre implicitamente derivam-se tanto nosso modelo de identidade do ego reciprocamente constituído quanto nossa idéia do verdadeiro consenso.” ([1968] 1971: 314, 315).

Nesse ponto de sua análise, Habermas perdeu de vista seu início: a incorporação crítica da noção de Horkheimer sobre a teoria e sua ligação entre a teoria crítica e a opressão, como ocorreu com os judeus na Alemanha 450 anos depois de sua expulsão da Espanha, no “começo” do sistema mundial colonial/moderno e das diferenças coloniais. Habermas também esqueceu de levar adiante a idéia de Husserl relativa à possibilidade de a “mente européia” formar uma comunidade, uma cultura científica, que será ligada a um “modo de vida refletido e esclarecido”. A formação das culturas do conhecimento acadêmico e da atividade intelectual, associada a “um modo de vida esclarecido” que ultrapasse a “mente européia”, teve uma história complicada em toda a configuração do sistema mundial colonial/moderno. De fato, o que tal cultura científica (de sua formação na Renascença até o Iluminismo) poderia ser, se o imaginário epistemológico hegemônico do sistema mundial moderno, especialmente sua autoridade e credibilidade científica, mostrava-se tão poderoso que levou Fernando Ortiz a enfatizar repetidamente que seu estudo sobre a escravidão era objetivo e desapaixonado? Ortiz fez essa observação logo após sua volta a Cuba, regressando de estudos avançados no exterior. Contudo, a força das histórias locais que o pensador habita (no caso de Mariátegui, Ortiz, Du Bois) e a distância do modelo científico adotado terminam, nos pensadores criativos, por definir uma comunidade de conhecimento que, no caso que estou analisando, poderia ser descrita como “conhecimento e interesse em histórias coloniais locais”.

Neste livro, minha argumentação segue na última direção: a distinção entre histórias locais e o projeto global possibilita compreender o projeto de Schelling (e de Habermas) numa história local na qual a universalidade do interesse de ambos era considerada evidente e constituiu a base de projetos globais. A própria estrutura do sistema mundial moderno caminha junto com um imaginário cambiante, que tem como objetivo o universal (lógica e historicamente): há uma discussão bastante antiga na filosofia cristã sobre os problemas dos “universais”

(Beuchot, 1981) que se tornou a fundamentação epistemológica do projeto prático de cristianizar o mundo. Essa cumplicidade possibilitou, primeiro, conceber o cristianismo e o conhecimento dentro da filosofia cristã, como projeto global, e, segundo, com a secularização do mundo, associar o conhecimento à Razão e à Teoria (em vez de Deus) e assim apoiar um novo projeto global, a missão civilizadora. A exportação dos projetos epistemológicos globais preencheu o espaço do conhecimento, quando a missão civilizadora tornou-se central no domínio da educação (Gonzalbo Aizpurú, 1990; Viswanathan, 1989; Osorio Romero, 1990). Dentro das histórias locais do mercantilismo colonial (séculos 16 e 17) e do capitalismo colonial (fim do século 18 ao 20), na América Latina, Ásia, e África, as ligações explícitas entre conhecimento e interesses são mais difíceis de esconder: os elos entre o conhecimento e os interesses são motivados pela necessidade de libertação, de descolonização, em vez de emancipação. *Isto é, o conhecimento é associado à libertação e à descolonização da perspectiva subalterna, como aconteceu com a emancipação durante o século 19 na Europa.* Em uma perspectiva subalterna, não pode haver conhecimento dissociado de interesse, pois toda perspectiva subalterna é “crítica” no sentido que Horkheimer e Khatibi atribuíam à palavra. Ao questionar a visão de emancipação que associa conhecimento e interesse, conforme a argumentação de Habermas, não estou questionando a validade de seu argumento na história local que ele combate. Para mim a questão é que seu argumento implícita e involuntariamente desqualifica outras possibilidades de associar conhecimento e interesse a partir de uma posição subalterna para a qual a discussão de Habermas é apenas tangencialmente relevante.

Num artigo antigo, Angel Rama (1926-1983), o crítico literário e cultural uruguaio que estendeu ao campo literário a noção de “transculturação” de Ortiz, traçou uma anatomia da contribuição literária e cultural da América Latina, como região do Terceiro Mundo. Esse artigo foi escrito para um encontro, em Genebra, cujo objetivo era examinar a história cultural latino-americana em relação ao Terceiro Mundo e à história universal. A análise de Rama é utilíssima para resumir minha argumentação até este ponto, bem como para mapear a que segue (Rodolfo Kusch, Ortiz e o conceito de “transculturação”,

a noção de “consciência dupla” de Du Bois, a “créolité” de Glissant e outros e a “nova consciência mestiza” de Anzaldúa.

O primeiro ponto interessante é que o Terceiro Mundo neste caso é uma referência geopolítica, não mais definida pelos perigos imperiais evidentes na guerra dos Estados Unidos com o México em 1847 e no Tratado de Guadalupe-Hidalgo de 1848, bem como na invasão francesa do México em 1861, que teve muito a ver com a adaptação do nome “América Latina” (Ardao, 1980, 1993; Rojas Mix, 1992). Ambos os eventos atraíram o interesse de Francisco Bilbao na segunda metade do século 19. Sublinhando duas datas, 1810, o ideal de Bolívar, e 1910, a Revolução Mexicana, Rama enfatizou a identificação intelectual crioula hispano-americana de particularidades latino-americanas. Reconheceu, como no trabalho de Mariátegui, a pluralidade da cultura latino-americana, aspecto que Bilbao teria achado difícil reconhecer. Bilbao descreveu as Américas como uma configuração única na história da humanidade. Numa prosa celebratória e enfática, Bilbao declarou que nem no Antigo Oriente nem na Europa poder-se-ia encontrar uma expansão igualmente vasta de terra “dominada por apenas duas raças, com duas línguas, duas religiões e uma estrutura política” (Bilbao, [1862] 1988: 273). Essa visão apocalíptica armou o palco para uma longa tradição, que chega até Angel Rama, segundo a qual a “América Latina” é definida pela expansão da ideologia da independência, sobretudo por uma mentalidade crioula. É precisamente esse imaginário que Angel Rama reproduziu em 1965 quando afirmou:

Ni las culturas africanas tienen posibilidad visible de desarrollo autónomo dentro del continente americano, ni las culturas indígenas pueden cubrir el salto en el tiempo necesario para alcanzar y superar a las culturas europeas acriolladas. *Estas han ocupado América y allí se mantienen sólidamente. Tanto las primeras como las segundas están destinadas a morir, y solo pueden insertar elementos propios dentro de esta cultura europea americana, u occidental y atlántica, como se quiera*: es para lo africano el ejemplo de la poesía cubana, desde Martí a Guillén; es para lo indígena peruano, la novela indigenista en sus muy diversos ejemplos y niveles (Rama, [1965] 1993: 3: 62).

[Nem as culturas africanas tiveram a possibilidade de um desenvolvimento autónomo no continente americano, nem a cultura indígena conseguiria dar o indispensável salto no tempo para

alcançar e ultrapassar as culturas européias “crioulizadas”. Estas últimas tinham ocupado a América e se mantinham solidamente apoiadas nela. Em vez disso, as culturas africanas e indígenas estão fadadas a desaparecer, e só podem sobreviver inserindo elementos próprios de cada cultura nessa cultura euro-americana, ocidental e atlântica, ou qualquer nome que se lhe queira dar: tal é o caso da poesia em Cuba, de Martí a Guillén, da cultura africana, e da cultura indígena no Peru, e do romance indígena com sua variedade de formas e níveis.]

Os leitores familiarizados com a contribuição de Rama nos anos 70 e início dos anos 80 (Rama, 1996; Moraña, 1997) podem surpreender-se com essas declarações, nada características de um pensador marxista, e de um dos mais notáveis críticos literários e culturais da segunda metade do século 20, ao lado de Antonio Candido (1995) e Roberto Schwarz (1992) no Brasil, Fernández Retamar (1981) em Cuba, ou Cornejo Polar (1994) no Peru. Não estou citando as declarações para fazer uma crítica *ad hominem*, mas porque creio que o parágrafo descreve uma crença comum na América Hispânica, mesmo entre intelectuais crioulos marxistas. E quando digo crioulo não me refiro apenas aos descendentes de espanhóis, mas, sobretudo, ao legado do colonialismo espanhol que definiu um imaginário (latino) americano saído dessa tradição e em confronto com a Europa, os Estados Unidos, a história e as conseqüências da escravidão africana e a persistente repressão das comunidades ameríndias. É nesse contexto que a obra mais recente de Rodolfo Kusch, filósofo argentino de ascendência alemã, adquire enorme relevância. A confluência do imaginário crioulo da pós-independência na América Latina com o do emigrante do século 20 mostra-se aqui significativa. Dedico a próxima seção a Kusch e à questão ameríndia formulada por Rama, e a seguinte à questão afro-americana, explorando textos do antropólogo cubano Fernando Ortiz, do pensador afro-americano W. E. B. Du Bois, do escritor e ensaísta franco-caribenho Edouard Glissant e da escritora e ensaísta chicana Gloria Anzaldúa.

## REFLETINDO A PARTIR DAS RUÍNAS DE CATEGORIAS AMERÍNDIAS

Para melhor apreender as implicações do dito de Rama, seria útil começar com um paralelo entre o indigenismo e o

indianismo. Define-se o “indigenismo” como um conjunto de práticas culturais e políticas de intelectuais crioulos, bem como de organizações não-ameríndias (tais como organizações não-governamentais, ou ONGs) em defesa e aliança com os ameríndios (ou ameríndios “indígenas”). O indigenismo abrange um amplo espectro de convicções políticas, desde políticas estatais de integração até intelectuais opositores que enxergaram nas comunidades ameríndias o futuro da revolução social. “Indianismo”, por sua vez, define-se como a crença de que “lo indio” (difícil de traduzir com o pronome “lo”) caracteriza-se por sua configuração pré-colombiana. Essa crença poderia ser partilhada tanto por ameríndios como por não-ameríndios. O indianismo, quando assumido pelos povos ameríndios em sua longa história de rebeliões contra o colonialismo externo e interno, tem sido percebido como uma recuperação simbólica do passado com vistas a um futuro melhor. Eu gostaria de antecipar um argumento que usarei depois e sugerir que o “zapatismo”, no México, definiu um espaço que transcende tanto o indigenismo quanto o indianismo. Esse espaço novo, que alhures chamei de “revolução teórica zapatista” (Mignolo, 1997d; Mignolo e Schiwy, 2001) assinala uma realização e também o nascimento do pensamento liminar: um espaço novo saído de uma dupla tradução, a tradução do marxismo para a cosmologia ameríndia e da ameríndia para a cosmologia marxista, envolvendo no processo intelectuais tanto ameríndios quanto crioulos urbanos. Evidentemente, Rama não teve a oportunidade de testemunhar esse terceiro momento, crucial em sua genealogia, marcado pelo início da independência em 1810 e pela Revolução Mexicana em 1910. Nos anos 90, o fracasso da Revolução Mexicana encontra sua continuação nos “zapatistas”, que também introduziram um novo discurso e deram novo sentido à “indianidade”. Mas é certamente o que está sendo articulado, embora em uma perspectiva diferente, pelos intelectuais crioulos que sabem examinar os limites do indigenismo e do indianismo nas encruzilhadas da globalização (Mires, 1991; Varesse, 1997) e a emergência de intelectuais ameríndios (Rappaport, [1990] 1998; Varesse, 1996b).

Eu argumentaria que a obra de Rodolfo Kusch, desde e após *América profunda* (1963), é não apenas uma contribuição para uma reconfiguração da indianidade no trabalho comum de

intelectuais ameríndios e crioulos, mas também uma contribuição para uma nova paisagem epistemológica da qual as categorias ameríndias têm sido excluídas ou tomadas como objetos de estudo, não como “energia” para a reflexão. Kusch possibilita partir da presunção de que o nome “filosofia” pode ser de origem grega (e nesse sentido marca um “princípio”), mas o “pensamento” não se origina em nenhuma cultura particular: não há princípio para o “pensar”, embora haja princípios para os nomes que o “pensar” tem assumido na história dos seres humanos (para tentativas semelhantes, ver Dussel [1992] 1995 e Mignolo, 1995a, 1995b). Além do mais, deveríamos ter em mente que, por razões históricas relacionadas com a educação, não existe ainda em regiões da América Latina, com uma densa população ameríndia, uma produção cultural significativa e pública de impacto transnacional (com exceção de Rigoberta Menchú na Guatemala) de intelectuais de ascendência ameríndia (com exceção de pessoas como Fausto Reinaga, Roberto Choque e Fernando Untoja na Bolívia; ou Demetrio Cujti Cuxil na Guatemala), como ocorre nos Estados Unidos, onde militantes intelectuais atuantes na literatura e na arte vêm tendo uma longa trajetória e uma presença visível (Deloria, 1999; Coltelli, 1990). Nesse sentido, a obra mais recente de Kusch tem uma dimensão mais significativa.

Mas, antes de considerarmos a obra de Kusch, deixem-me esboçar o contexto no qual se moldaram seus pensamentos, bem como a forma como minhas descrições de suas idéias estão sendo articuladas. Essa cautela é necessária porque Kusch foi uma figura política controvertida nos círculos argentinos e ainda o é na história da filosofia latino-americana. Sem dúvida, isso se deve em parte à sua proximidade de Martin Heidegger (de quem Kusch foi mais um crítico do que um adepto cego). O pensamento de Kusch beirava uma atitude pró-nazista que, ela própria, pode-se deduzir, remonta no mínimo ao início do século 19. As idéias de J. G. Herder sobre o “nacional” e o “popular” foram traduzidas em termos não apenas políticos, mas também metafísicos e ideológicos, convertendo-o em um ideólogo romântico dos nazistas. A herança romântica encarnada no jovem Kusch e sua celebração do “barbarismo” (um livro escrito pouco antes da queda de Juan Domingo Perón [Kusch, 1953]) teve sua continuação imediata em *América profunda*, onde Kusch articula suas idéias no

contexto da civilização aimará e dos legados coloniais. Arturo A. Roig, filósofo argentino de esquerda que — como Kusch, embora por razões diferentes — foi vítima do governo militar que assumiu o poder em 1976 (Kusch foi demitido da universidade naquele mesmo ano e morreu em 1979; Roig retornou à universidade depois de 1984, após a volta da democracia na Argentina), criticou asperamente a filosofia de Kusch como uma redução da identidade (latino-) americana à metafísica da “terra”, à inércia da flora que, de acordo com Roig, Kusch comparava à passividade do feminino e complementava a celebração do camponês analfabeto, percebido como raiz e autenticidade da América (Latina). É desse ponto de vista, segundo Roig, que Kusch abriu caminho para a leitura de Heidegger “à l’américaine” sem abandonar a estrutura que conduz a uma ideologia fascista (Roig, 1993: 82-84). Estou convencido de que a leitura de Kusch por Roig, se não completamente errônea, baseia-se em mal-entendidos. Nas próximas páginas exploro o potencial epistemológico da filosofia de Kusch, oferecendo uma nova leitura de sua obra, além de *América profunda*, que é onde seus críticos parecem ter interrompido a leitura.

Quando Kusch começou a escrever, os antropólogos ainda não haviam reconhecido as implicações da cena da escrita ou da complexa relação cúmplice entre o antropólogo e seu informante ou entre o antropólogo e seu público. Nem reconheciam as fraturas criadas pelo fato de que a narrativa do informante dirige-se ao antropólogo e não aos membros de sua comunidade. Contudo, quando os antropólogos finalmente tomaram consciência das questões éticas e políticas envolvidas na prática da antropologia (isto é, de “escrever a cultura”), o contexto no qual se moldaram suas reflexões foi basicamente o do antropólogo norte-americano fazendo trabalho de campo na Ásia, na África ou na América Latina — isto é, contextos nos quais a cultura do informante era estranha à do antropólogo. Kusch, entretanto, encontrava-se numa situação totalmente diferente. Os povos e comunidades com os quais entrou em contato, tanto historicamente como naquela época, eram simultaneamente “eles” e “nós” em relação a ele próprio. Os povos e culturas andinos que tentava compreender eram estranhos ao seu background argentino urbano, de classe média, entretanto “eles” também eram “nós”: latino-americanos.

E o “mesmo” de Kusch era também seu “outro”, no sentido de que ele crescera entre os fragmentos da tradição européia na periferia colonial. (Se os povos andinos se considerariam americanos e contavam Kusch como um deles é outro problema.) A questão aqui é que Kusch se achava em solo movediço, sem base mesmo, e toda sua vida intelectual a partir dali se direcionou para compreender a “América” como um lócus de enunciação, que ele concebia como uma conflituosa política de diferença. Ele se via como membro da classe média e como um filósofo às margens do Ocidente, ao passo que considerava os povos andinos como cruciais para a cultura americana, embora deslocados pelas forças econômicas e políticas marginalizantes da cultura ocidental. Para Kusch, “o Ocidente” significava a Europa de Hegel e os Estados Unidos. Assim, sua obra (até *América profunda*) é marcada pela constante tensão de identificar um lócus “americano” de enunciação.

Em seu primeiro volume de ensaios, *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953), Kusch buscou o que era desde a origem, especificamente americano na paisagem, uma paisagem que tinha sido considerada, em uma perspectiva “civilizada”, um deserto ou sede da anticivilização (ver o capítulo 8). Ao postular essa paisagem como “sedutora”, Kusch sugere algo semelhante ao que Roberto Fernández Retamar, falando não de um lócus andino, mas caribenho, mais tarde chamaria de “sedução” de Caliban:

Nosso símbolo não é, pois, Ariel... mas sim Caliban. Isso é algo que nós, os habitantes *mestizos* destas ilhas onde morou Caliban, vemos com especial clareza: Próspero invadiu as ilhas, matou nossos antepassados, escravizou Caliban, e ensinou-lhe sua língua para se fazer compreender. Que mais poderia Caliban fazer se não usar essa mesma língua — hoje ele não tem outra — para amaldiçoá-lo, para desejar que a “peste vermelha” caísse sobre ele? Não conheço outra metáfora mais expressiva de nossa situação cultural, nossa realidade... Que é nossa história, se não a história e cultura de Caliban? (Fernández Retamar, [1973] 1989: 14).

Em *América profunda* Kusch prossegue na mesma linha de pensamento, associando as línguas e saberes quíchua e aimará, através das terras e montanhas da Bolívia e do Peru,



com as tradições muito mais antigas de um poderoso e vasto Império Inca. Foi aí que Kusch compreendeu que sua concepção da natureza em *La seducción de la barbarie* era inadequada para a apreensão da “América” pela qual lutava. Precisava compreender os povos indígenas (isto é, seus descendentes) não apenas a paisagem. Mais objetivamente, precisava compreender como esses povos compreendiam a natureza e se relacionavam com ela. Kusch abordou essa nova tarefa que se atribuiu da perspectiva tanto de um filósofo (ocidental) quanto de um argentino de classe média de ascendência alemã, compreendendo que, se o *pensamento* se associa ao *lugar*, então a migração deve originar uma configuração diferente, pois cria um terreno sem base a partir do qual se vai pensar e falar — uma intuição que Kusch elaboraria mais tarde como “lugar da filosofia” (1978).

*América profunda* se inicia com a descrição de Kusch caminhando pelas ruas de Cuzco, outrora centro do Império Inca e, mais tarde, lugar importante para a administração espanhola do Peru colonial. Desde a independência (isto é, do início do século 19) Cuzco se tornara uma cidade peruana importante, com um passado complexo e conflituoso. A sensibilidade de Kusch como homem nascido e criado num país basicamente povoado por descendentes dos colonizadores espanhóis ou por imigrantes europeus do século 19 reflete-se em sua observação sobre a sujeira e o cheiro intolerável que identifica como o fedor da América. Ele vê em si mesmo e em sua classe o asseio associado à idéia de progresso e civilização — assim, os dois lados da América:

Por um lado, a América, com suas camadas profundas, suas raízes messiânicas e sua ira divina na camada da superfície, e, por outro, os cidadãos progressistas, ocidentalizados. Ambos são como os dois extremos de uma antiga experiência humana. Um está associado ao fedor e traz consigo o medo da exterminação, e o outro, pelo contrário, triunfante e limpo, aponta para um triunfo ilimitado, embora impossível.

Mas essa mesma oposição, em vez de aparecer trágica, tem uma saída que possibilita uma interação dramática, como uma espécie de dialética, que mais tarde chamaremos de fagocitose. Refere-se à absorção das coisas limpas do Ocidente pelas coisas da América, como uma espécie de equilíbrio ou reintegração

do que é humano nestas terras (Kusch, 1963: 17; tradução de Mignolo).

Para Kusch, a América já não parecia um lugar construído em oposição à Europa, e sim um lugar onde uma extensão (colonial) do Ocidente coexistia com o ameríndio — isto é, com aquelas memórias ancestrais, estilos de vida e padrões de pensamento das culturas ameríndias que haviam sobrevivido aos períodos coloniais e pós-coloniais (ou neocoloniais). Os conflituosos encontros entre os europeus do Velho Mundo e os povos pré-colombianos dos Andes, da Mesoamérica e do Caribe criaram um (novo) mundo, no qual persistia a dialética do imundo e do limpo, do fétido e do fresco. Mas fétido ou fresco para quem? Nesse ponto, Kusch começa a passar de construção imaginária a lócus de enunciação, e sua sensibilidade, aguçada por seu lugar de origem, começa a mudar sob a influência do lugar do qual está falando/escrevendo.

*América profunda* divide-se em duas partes. A primeira é dedicada a compreender um relatório escrito por um intelectual ameríndio de ascendência inca, para os missionários espanhóis encarregados de extirpar as idolatrias ameríndias durante os primeiros anos do século 17. A segunda parte, em contraste com a primeira, dedica-se ao contexto histórico e intelectual da Europa Ocidental, durante o início do período moderno, e ao pensamento filosófico que dele emergiu. Kusch joga uma parte contra a outra e enfatiza o sentido de *estar aqui* que encontra no relatório do intelectual andino, Pachacuti Yamki, a quem Kusch atribui a reinvenção da tradição andina nos tempos coloniais. Kusch de forma alguma presume a sobrevivência “pura” de resquícios autênticos de um passado ameríndio. Já que entende como “cultura” um programa de ação e não uma coleção de objetos, o que sobrevive e permanece do passado ameríndio são padrões cognitivos para lidar com situações novas, permitindo criatividade, resistência e sobrevivência em grande parte modelada pela diferença colonial. Se *estar aqui* resume as forças remanescentes de um passado ameríndio, *ser alguém* resume as atitudes filosóficas mundanas de comerciantes empenhados na construção de um mundo comercial de objetos. Ambas as atitudes coexistem e interagem na América. Esse mundo de objetos (no qual os seres humanos construíram a natureza) começa a ser

percebido como substituição de, e não uma alternativa para, um mundo de organismos (no qual seres não humanos construíram a natureza), e a “posse de objetos” começa a ser percebida como preferível à “participação e interação com organismos”. A coexistência — segundo o argumento de Kusch — da noção de “estar aqui” com a de “ser alguém” corresponde à sua concepção inicial da coexistência do imundo com o limpo.

No fim de seu livro, Kusch volta à sua experiência pessoal em Cuzco para descrever a peculiaridade de estar na América, de uma existência que funde tanto as formas européias de atuação fora da Europa quanto os padrões cognitivos ameríndios, por muito que tenham sido desmantelados por povos e instituições européias, no remoto Ocidente (ou, como na denominação preferida pelos espanhóis, nas “Indias Occidentales”). (Ver Figura 2). Essa tensão leva Kusch a explorar a “sabedoria da América”, noção baseada em sua história de uma “fagocitose cultural” como um processo de mão dupla: enquanto a civilização ocidental era transformada nas margens pelas tradições ameríndias, essas mesmas tradições geradoras de transformações foram e continuam sendo relegadas a um segundo (ou terceiro) plano pela promoção hegemônica do “processo civilizador” durante o período colonial e do “progresso e modernização” durante o período pós-colonial (Gyekye, 1997, para a África; Gargand Poinkh, 1995, para a Índia). Mais recentemente, o intelectual pós-colonial tem podido escolher entre promover a civilização/progresso/modernização ou resistir a eles e lidar com as complexidades de um terreno sem fundação. Ambas as opções envolvem confronto com os complexos problemas da ocidentalização: a saber, as descontinuidades das tradições européias e ameríndias clássicas (inventadas). A fagocitose de Kusch está próxima da “transculturação” de Ortiz ([1940] 1995), do “entre-lugar” de Santiago (1978) e de minha própria noção de “pensamento liminar”.

Na formulação de Kusch, as construções imaginárias e os *loci* de enunciação funcionam num contexto espaço-temporal específico: os Andes, conforme foram construídos a partir de e dentro de uma formação discursiva às margens do Ocidente e sobre o terreno sem fundação de famílias imigrantes. Esse foco permite a Kusch evacuar o espaço tradicionalmente

ocupado por séculos de colonização intelectual. Em vez de preenchê-lo com suas próprias representações discursivas antropológicas do outro, ele abandona esse espaço. Embora Kusch não tenha vivido para encontrar uma elaboração semelhante em outros escritores e pesquisadores (morreu em 1979), os nomes e textos de Domitila Barrios de Chungara e José María Arguedas, nos Andes, e Rigoberta Menchú, na Mesoamérica, podem ser acrescentados ao projeto geral contemplado por Kusch. Seus discursos, como o de Kusch, não representam nem o outro nem a comunidade do falante; são intervenções culturais que fazem valer sua exigência de novos lugares dos quais falar (isto é, histórias locais e reivindicações críticas de sua especificidade). Agindo dessa maneira, contribuem para reforçar uma consciência dupla, uma gnose liminar, devolvendo ao subalterno um potencial epistemológico que lhe foi tomado: conhecer tanto a razão do senhor quanto a razão do escravo, enquanto o senhor conhece apenas sua própria razão e a não-razão do escravo. Mais do que representações de outros desempenhos, Kusch, Menchú e os demais serão considerados como desempenhos que solicitam a participação de membros de uma comunidade já existente, bem como dos que queiram tornar-se membros de uma comunidade ampliada, composta de novos *loci* de enunciação.

Minha interpretação desses discursos e de como deveriam ser teorizados parte de modelos (ou exemplos, se quiserem) nos quais Kusch baseou suas teorias. O mais familiar é a distinção entre as montanhas e o litoral, no Peru, uma divisão geográfica que também atua sociológica, histórica e filosoficamente como um jogo de fronteiras. Nas montanhas, prevalece o princípio de “estar aí” da filosofia de vida ameríndia. No litoral, “ser alguém” é a força propulsora da classe média peruana, que vive e pratica o estilo de vida e as crenças às margens do mundo ocidental (especialmente na Costa do Pacífico, no Peru). Entre as montanhas e a costa jaz o espaço da migração para as cidades. Kusch articula essa distinção da seguinte forma:

O profundo senso de oposição entre litoral e montanha, no Peru, é uma conjugação de dois ritmos de vida que encarnam duas das experiências da espécie, cada uma das quais luta silenciosamente por prevalecer. Mas, porque a luta é desigual em termos dos meios utilizados e da força de cada lado, a luta

índigena tem se enquistado dentro da outra. É nessa perspectiva que temos países como a Bolívia e o Peru, ou zonas como o norte da Argentina, onde, sob a cultura dinâmica, o antigo estrato respira como um cisto, com seu hálito comum e coletivo. É um substrato que permanece ignorado e é registrado apenas no âmbito do folclore ou da etnografia, mas que oferece sua resistência silenciosa e comedida até que obtém êxito, não mais no ato direto de atrito ou de contato entre culturas, mas nas qualidades de fraqueza e na ficção de *ser* (identificado), como seu antagonista, que quer residir no litoral da América... Indubitavelmente, a cultura indígena constitui uma entelúquia perfeitamente estruturada — como diria Spengler — em intensidade muito maior que a de sua antagonista. E a solidez dessa cultura, sua coesão e persistência, baseia-se no que costumava denominar-se *ser* (localizado), que não tem uma referência transcendente a um mundo de essências e que existe no plano da mera existência dentro do reino da espécie, que desenrola sua grande história firmemente comprometida com seu “aqui e agora” ou, como já afirmamos, naquela margem onde termina o humano e começa a divina fúria dos elementos. E nisso reside a definição da cultura da montanha ou de *estar* (localizado) em oposição a seu antagonista, a cultura do litoral, ou, melhor ainda, a do simples *estar* (identificado), como simplesmente *ser* alguém (Kusch, 1963: 166-168).

Nesse ponto esperar-se-ia uma síntese hegeliana, seguindo uma análise filosófica na qual dois pólos de um processo cultural foram identificados. Mas, se a síntese se concebe hierarquicamente, como uma elevação (*Aufhebung*) de um pólo, qual dos dois pólos prevaleceria? Da perspectiva européia, seria preferível “ser alguém”, sinal de modernização e progresso. Uma perspectiva ameri(cana)índia, pelo contrário, se inclinaria para “estar aqui”, privilegiando um estilo de vida mais satisfatório. Mas essa posição ainda permaneceria dentro de um esquema hegeliano, embora com valores invertidos. A teoria de Kusch sobre a fagocitose cultural é formulada como meio de ultrapassar uma dialética hegeliana invertida:

No nível estritamente cultural, mais do que no nível da civilização, na América só é possível falar de um domínio provável do *estar* (localizado) sobre o *estar* (identificado), porque *estar* (localizado), como visão do mundo, ocorre também na Europa... Apesar de tudo isso, não é possível falar de uma elevação, mas sim [falar] — até o ponto que trata de um novo estabelecimento para o Ocidente — de uma distensão, ou, melhor ainda, de uma fagocitose do

*ser* (identificado) pelo *estar* (localizado), acima de tudo, de *ser alguém* fagocitado por um *estar aqui* (Kusch, 1963: 171).

Tendo estabelecido os termos de uma dialética e desafiado o modelo hegeliano, Kusch pôde introduzir novas abordagens para a história européia e descobertas dentro dela, semelhantes aos vestígios dos desafios apresentados pelas intervenções ameríndias à promoção da civilização ocidental nas Américas. Esses desafios foram identificados por filósofos e historiógrafos (por exemplo, Toynbee, Jaspers, Spengler) quando perceberam a queda da civilização ocidental como uma “fagocitose cultural” (nos termos de Kusch) do indivíduo, e a filosofia individualista de “ser alguém” como a revolta das massas ou, como Kusch diria, pelas multidões que transformam a noção de individualidades distintas (“ser alguém”) na do “anônimo” (“estar aqui”) bem como na idéia ocidental de “comunidades humanas” construídas a partir de um conglomerado de individualidades distintas.

Gostaria de comparar o conceito de Kusch de fagocitose com a narrativa de escravidão por Frederick Douglass, na interpretação dada por Paul Gilroy. Gilroy lê a narrativa de Douglass como uma alternativa à dialética senhor-escravo de Hegel e assim, implicitamente, aponta para a forma como hoje podemos ler Kusch (ver também p. 163-164). Essa comparação é também relevante para a correlação entre “indigenismo” e “negritude” que introduzirei mais adiante neste capítulo.

Numa rica narrativa do amargo teste de força com Edward Covey, o treinador de escravos para o qual foi enviado, Douglass pode ser lido como se sistematicamente retrabalhasse o encontro entre senhor e escravo de uma forma impressionante, que inverte o esquema alegórico do próprio Hegel. Não é o senhor, mas o escravo, que emerge da narrativa de Douglass, possuidor de uma “consciência para si própria” enquanto o senhor torna-se o representante de “uma consciência que é reprimida dentro de si própria”. A transformação operada por Douglass da metanarrativa de poder de Hegel numa metanarrativa de emancipação é tão mais surpreendente por ser também ocasião de uma tentativa de especificar a diferença entre o modo pré-razional do pensamento africano e sua própria perspectiva complexa — um inquieto híbrido do sagrado e do secular, do africano e do americano, saído da experiência debilitante da escravidão e moldada de acordo com as exigências do abolicionismo (Gilroy, 1993: 61).

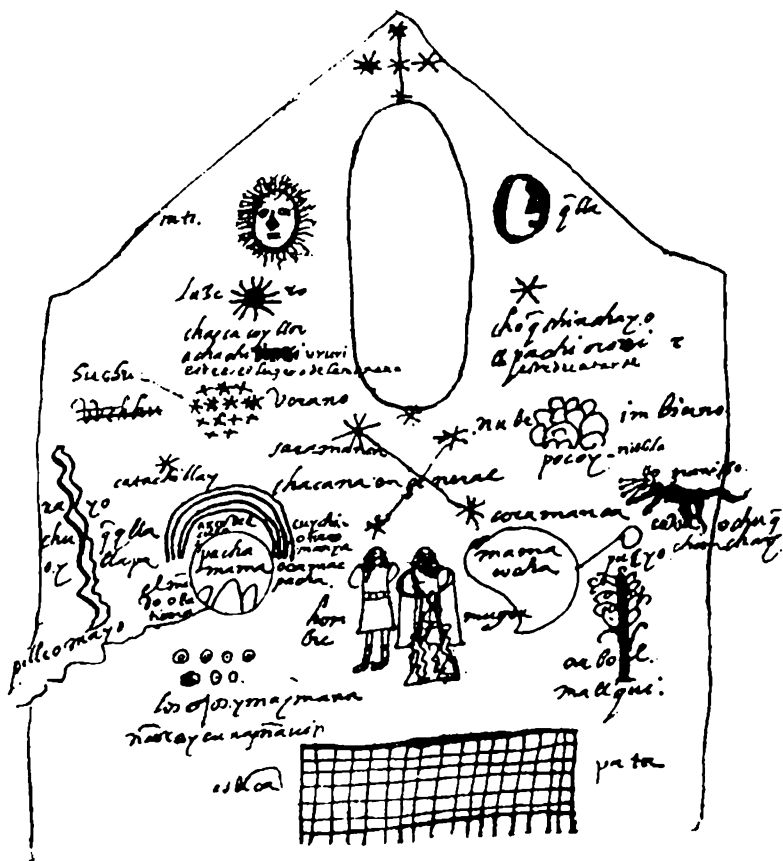


Figura 10 - Diagrama cosmológico de D. Joan Santa Cruz Pachacuti, presumivelmente inscrito no Templo de Coricancha, Cuzco. O diagrama data provavelmente do início do século 17. Foi reproduzido em *Relación de antigüedades peruanas* (Madrid, 1789).

A reversão operada por Douglass na metanarrativa de Hegel cria ao mesmo tempo um potencial epistêmico para o escravo (ou subalterno); enquanto o escravo conhece tanto a razão do senhor quando a do escravo, o senhor conhece apenas sua própria razão e a não-razão do escravo (poderíamos aqui substituir senhor-escravo por civilização-barbarismo). “Fagocitose” é precisamente aquele momento no qual a razão do senhor é absorvida pelo escravo, e, como no “Pontifical Mundo” de Guaman Poma (ver minha Introdução), a razão subalterna pratica a fagocitose em relação à outra razão. Esse potencial, e essa força intelectual, é privilégio e força intelectual de todos os tipos de gnose liminar, de Douglass a Kusch, de Anzaldúa a Khatibi, de Ortiz a Hall. Da mesma forma, encontramos-las nas margens vivenciadas por afro-americanos, ameríndios, árabes, judeus, chicanos e outros. Não estou, evidentemente, advogando um tipo apartheid de privilégio epistemológico. Estou sugerindo que a gnose liminar, em suas diferentes manifestações, é o futuro epistemológico e o localismo planetário crítico, equivalente ao “privilégio” epistemológico de que a epistemologia do segundo modernismo europeu usufruía e ainda usufrui.

A dialética senhor-escravo de Hegel é o passado: a epistemologia do presente é a gnose liminar. Essa epistemologia, em sua própria expansão vitoriosa, criou a condição de proliferação da gnose liminar, novas sensibilidades e novos campos de ação. A (re)construção imaginária da idéia de “comunidade” efetuada por Kusch ultrapassa a celebração do “estar aqui”, porque ele a vê não apenas como um traço distintivo das intervenções ameríndias, mas, pelo contrário, como a forma pela qual os ameríndios praticavam uma filosofia de vida e filosofavam uma prática de vida que privilegia as interações com “organismos vivos” (isto é, a natureza) e não com “objetos construídos” (isto é, a transformação da natureza em produto comercializável). A lição que Kusch extrapola de Santa Cruz Pachacuti, pensador ameríndio do fim do século 16 e início do 17, é a coexistência da ordem e do caos, em contraste com as formas ocidentais de pensamento, onde o impulso principal é controlar o caos e impor a ordem (Figura 10). A idéia de comunidade é afim a esse princípio geral, com a vida individual lutando por “ser alguém”, regulada de forma a adaptá-la a uma comunidade que tem de acomodar os objetos



construídos da modernidade. Assim, se “estar aqui” é o desafio que a América (enquanto fagocitose cultural crescente com relações assimétricas de valor) lança, de suas próprias margens, à civilização ocidental, esse desafio faz também parte de um processo mais amplo, no qual as forças do “estar aqui” combatem a hegemonia do “ser alguém”, que Kusch vê não apenas nos fragmentos da Renascença e do Iluminismo europeu, mas também nos fragmentos do marxismo e da psicanálise. Em resumo, a noção de fagocitose cultural (enquanto luta para “estar aqui”) de um ego consciente torna-se tanto uma palavra-chave crucial (um tipo de gnose liminar) quanto o trampolim para uma política de transformação cultural e social, que ele desenvolve sobretudo em seus dois últimos livros (Kusch, 1976, 1978). A questão não é celebrar glórias passadas, mas sim como trazê-las para um presente planetário.

A maior parte das leituras de Kusch (Roig, 1993; Castro-Gómez, 1996) detém-se aqui, em 1963, com *América profunda*. Os quinze anos seguintes são geralmente deixados de lado. Mas voltemos primeiro a um estágio anterior, de transição, nas reflexões de Kusch sobre as culturas indígenas e populares. Seu livro de 1970, *El pensamiento indígena y popular en América*, vai além das especulações filosóficas de *América profunda* e desloca-se para a articulação de uma etnofilosofia fundada no combate à modernidade e na busca de uma política de transformação cultural. A narrativa de sua experiência pessoal de caminhar pelas ruas da cidade de Cuzco, no Peru, que abre *América profunda*, encontra paralelo em *El pensamiento*, em uma entrevista realizada por Kusch e seus assistentes com um homem e seu filho no interior da Bolívia. A conversa gira em torno da necessidade de uma bomba elétrica para água, sugerida pelos etnógrafos como meio de melhorar a produtividade, mas que provoca a silenciosa oposição do pai e a oposição, expressada de modo mais evasivo, do filho. A conversa torna-se o exemplo paradigmático oferecido por Kusch em seus livros posteriores como argumento contra o “progresso” e a “modernidade enquanto tecnologia (ocidental)”. Em *El pensamiento*, entretanto, Kusch usa a entrevista para perguntar o que significa praticar uma filosofia de vida na América, contrastando, por assim dizer, suas próprias reflexões filosóficas com os efeitos práticos da silenciosa oposição

manifestada pelo pai ameríndio contra a bomba elétrica. Como se deveria interpretar esse silêncio e essa oposição? O que significa, no contexto de “pensar na América” ou de “pensar a partir da América” (o que, evidentemente, diverge radicalmente de perguntar se há “uma forma americana de pensar”, “um pensamento latino-americano” ou, pior ainda, o que poderia ser ou parecer “uma forma americana de pensar”)?

Esse é o momento em que a preocupação de Kusch com a ideologia da modernização e do desenvolvimento, que na época invadiam a América Latina e criaram condições para a emergência da “teoria da dependência” e do “colonialismo interno”, rompe com sua preocupação inicial e abre novas perspectivas para a compreensão da subalternidade epistemológica, contribuindo, sem usar essa expressão, para a descolonização do conhecimento. Assim, podemos explicar a importância de Kusch para os militantes e intelectuais envolvidos com a produção agrícola nos Andes (Grillo, 1993), suas afinidades com o que falam sobre a “descolonização da mente” (Thiong'o, 1981) e com os que estão trabalhando sobre as estratégias da modernidade na construção do conhecimento e da epistemologia dominante (Apffel-Marglin e Marglin, 1990).

*El pensamiento indígena y popular en América* inicia-se com o questionamento da prática da filosofia na América e da lógica das práticas discursivas deslocadas. A suspeita de que as práticas filosóficas possam não ser ao mesmo tempo articuladas em termos universais e evidenciadas em termos locais (isto é, numa dada dimensão histórica, sociológica ou pessoal), plantada em *América profunda* e florescente em *El pensamiento*, desabrocha em *Esbozo de una antropología americana* (1978). Kusch argumenta que a filosofia não é algo que se pudesse praticar na Grécia ou na Alemanha e depois exportar para diferentes partes do globo, incluindo áreas como a Ásia, África ou América, onde também seria praticada. O *dasein* (“estar ali”) de Heidegger, por exemplo, não era um termo técnico, mas um lugar-comum do alemão popular. Ao analisar etimologicamente o projeto de Heidegger, Kusch o associa com a decadência da classe média alemã durante o século 20. Assim, de acordo com esse argumento, as circunstâncias nas quais o “ser” estava em decadência assemelhavam-se àquelas em que surgiu o “sentimento” burguês como reação

à crise do indivíduo e como tentativa de resolvê-la. Supondo que o projeto filosófico de Heidegger se baseava numa crise social que era especialmente “sentida” na Alemanha (e talvez em outras partes da Europa), Kusch conclui que as práticas filosóficas e os projetos americanos seriam necessariamente diferentes, pois a situação histórica, os problemas sociológicos e as configurações da sensibilidade humana na América não eram os mesmos que os da Alemanha (ou Europa) de onde Heidegger refletia (cf. Cornel West sobre a aversão “americana” à filosofia no Capítulo I deste livro). Heidegger — eu diria hoje — pode ser útil para a reflexão sobre a situação pós-colonial da Europa, depois da perda de suas colônias. Só com dificuldade, entretanto, ele pode orientar a reflexão sobre situações pós-coloniais na África, na Ásia ou na América (incluindo o Caribe) da perspectiva daqueles que “habitam” a história colonial da África.

Kusch trata mais explicitamente dessa questão na introdução à terceira edição de *El pensamiento* (1977). Se, como argumenta, a filosofia da forma que era praticada na Grécia ou na Alemanha não poderia ser exportada para outras partes do mundo e lá praticada, então a questão dos “universais” deveria ser examinada de um ângulo diferente. Para Kusch, é na autoconsciência de certos organismos vivos (que, em certo ponto da história do Ocidente, se autoconceberam como “seres humanos”) que o princípio da racionalidade mínima (ao qual, naturalmente, ele não dá esse nome, embora esteja implícito no que ele chama de “pensamento popular”) encontra seu fundamento e desafia a conversão das diferenças em valores. O princípio da racionalidade mínima, de acordo com Kusch, é o que permitiu aos “universais” serem simultaneamente concebidos e repetidamente constituídos em diferentes regiões, assegurando o poder político dos universais disfarçados como “neutros”. Isto é, tudo o que era considerado universal era concebido como tal apenas da perspectiva privilegiada de uma região (autoprivilegiada), a cristandade, razão secular do Iluminismo europeu.

O desenvolvimento dessas idéias por Kusch implica uma ruptura com o *dasein* de Heidegger, ou, nos termos de Kusch, com “as circunstâncias nas quais se situa o *dasein*”, o lugar, em outras palavras, do morar, do pensar e do dizer. Ao criar um paralelo entre as condições que Heidegger tinha para

refletir e seu próprio lugar de reflexão, Kusch interpreta a reação de Heidegger à crise de uma classe média alemã em processo de decadência. (Antecipando e combatendo uma provável reação apaixonada entre os adeptos de Heidegger contra Kusch ou contra minha própria simplificação neste livro, exorto a todos nós a lembrar que Kusch estava preocupado com teorizar o lugar do pensar e do dizer, não com o pensamento e a obra de Heidegger em si.) O foco explícito de Kusch na classe média argentina reflete o foco implícito de Heidegger na alemã (foco mais evidenciado pelo *Heidegger et le nazisme*, de Victor Fariás [ver Fariás, 1987; Lacoue-Labarthe, 1990]). O ponto crucial da leitura do *dasein* de Heidegger feita por Kusch é que ele provincializou um aparato conceitual visivelmente universal e personalizou categorias de pensamento aparentemente desencarnadas, flutuando livremente no reino metafísico das idéias.

*Being and Time* (1927) de Heidegger é, no entender de Kusch, um tremendo esforço para repensar séculos de filosofia ocidental, na perspectiva dos sentimentos gerados pelo "estar lá", isto é, o lugar de origem de Heidegger (incluindo sua classe social, grupo étnico, educação etc.) e o lugar onde ele estava então (como filósofo na Alemanha entre as guerras, observando a ascensão dos regimes totalitários da Europa, e usando o vocabulário e as expressões da região da Floresta Negra). De modo semelhante, a noção de fagocitose criada por Kusch emergiu de sua própria consciência de locais passados e presentes: como filósofo, de ascendência germânica, membro da classe média argentina, em diálogo constante com intelectuais andinos tanto da universidade quanto das comunidades indígenas (isto é, *yatisis*), bem como com os povos andinos. Essas circunstâncias claramente informaram os prefácios de Kusch à primeira (1970) e terceira (1977) edições de *El pensamiento*. No prefácio de 1977, suas alusões a acontecimentos como os movimentos sociais que sacudiram Córdoba em maio de 1968, o assassinato do líder da Confederação Geral de Trabalhadores em julho seguinte e a volta de Juan Domingo Perón à Casa Rosada, em 1973, ligam a terceira edição à primeira, onde Kusch lançara os alicerces de sua teoria de fagocitose cultural. A busca do "pensamento indígena", diz Kusch, reflete não um desejo de o ver escavado cientificamente, mas "a necessidade de resgatar um estilo de

pensamento” nativo na antiga América (os Andes e a Mesoamérica) e ainda praticado em zonas rurais, bem como na periferia de algumas comunidades urbanas (por exemplo, na Bolívia e nos arredores de Buenos Aires, para onde haviam emigrado milhares de pessoas oriundas da Bolívia e do norte da Argentina, atraídas pela modernização industrial da cidade).

Em outras palavras, Kusch sente a necessidade de reinscrever no presente o pensamento antigo/tradicional andino, como uma intervenção cultural e política e como contribuição para a transformação social da Argentina. Encontrar essas raízes (ou essas ruínas) seria equivalente à identificação do *dasein* de Heidegger como meio de articular as tensões na Alemanha popular — não no vocabulário técnico da filosofia, mas no “lugar de residir” lingüístico — também equivalente à escavação feita por Heidegger nas raízes de palavras gregas e latinas com o objetivo de elaborar seu próprio pensamento. E assim ocorreu com Kusch, com uma exceção: porque buscou suas raízes no aimará e quíchua popular, o que para ele estava em jogo não era a dialética entre o “alto” e o “baixo” (alemão), mas sim o espaço entre as “principais línguas” colonizadoras e as “principais” línguas dos povos colonizados.

Em *El pensamiento* (1970), Kusch compara o *dasein* de Heidegger com o termo aimará *cancaña*, que poderia ser traduzido como “ser como essência em processo”, e com *utcattha* (ou *utatha*), que significa “estar”, no sentido de “estar aqui”, ou, talvez melhor, “estar em casa” (*utba*, casa). Essas palavras do aimará lembram o dito de Hegel (1955, 1: 152): “A filosofia é o estar em casa com o eu, como na condição caseira do grego; é o homem estar em casa em sua mente, em casa consigo mesmo.” Elas também refletem a correlação de Heidegger entre “morada” e “pensamento”. Como podemos explicar essas semelhanças se não por algo parecido com o que Charles Taylor denominou “racionalidades mínimas”, de um lado, e algo parecido com o que Foucault chamou de “poder e saber”, do outro? Não obstante, Kusch vê enormes diferenças entre as descrições metafóricas de Hegel/Heidegger em termos de “estar em casa” ou “morada” e conceitos semelhantes em aimará — diferenças que Kusch atribui ao “poder e saber”: a construção do conhecimento pelas instituições capitalistas em condições coloniais, dois lados da mesma moeda. Ele relaciona as similaridades, entretanto, com a fundação

da racionalidade mínima: a autoconsciência de seres autoconscientes que conseguem ao mesmo tempo compreender-se e descrever-se no processo de compreender tanto o céu como uma abóbada e sua própria capacidade de conceber o céu como abóbada (Figura 4; ver também o Capítulo VI). Além do mais, *utcatba* relaciona-se com *utcaña*, que significa “assento de uma cadeira”, mas também “mãe” no sentido de “ventre de onde sai a semente da mulher”. Assim o sentido de *utcatba*, “estar aqui”, tem os sentidos complementares de assento (de cadeira) ou abrigo (numa casa), e de germinação (num útero); daí o saber e a compreensão se relacionarem com lugar e com o corpo (não com a mente). *Dasein* e *utcatba* tornam-se, na argumentação de Kusch, pontos de referência para dois “estilos de pensamento” que ele consegue compreender trabalhando a partir dos fragmentos da civilização européia (na Argentina e nos Andes) e das ruínas das civilizações andinas (as línguas quíchua e aimará).

Se “América” enquanto construção imaginária é a principal preocupação de Kusch em *América profunda*, em *El pensamiento* seu foco muda para o lócus da enunciação e a questão das práticas filosóficas às margens da civilização ocidental. O risco que Kusch assumiu (e o preço que pagou com a marginalização de sua própria obra) foi praticar a filosofia sobre e nas margens da filosofia enquanto disciplina, encenando assim seu deslocamento para o exterior do mundo colonial/moderno. Kusch também teve de confrontar um problema diferente, a saber, como ultrapassar filosoficamente o legado da filosofia grega, tal como construída e praticada desde a Renascença européia até a filosofia continental contemporânea, e como reconhecer o pensamento filosófico “além” desse esquema tradicional.

Como poderia reconhecer, para nela colocar sua fé, a contrapartida do *yatiri* anônimo (pelo menos na história reconhecida da filosofia ocidental)? Como poderia estender o princípio da racionalidade mínima até o ponto onde o sucesso intelectual e a influência passam a integrar uma estrutura econômica e social que está fora do controle e da dominação social, mesmo quando o intelectual vitorioso e influente pode não ser diretamente responsável pela estrutura de dominação?

Em outras palavras, como Kusch haveria de legitimar a “cosmologia” andina enquanto filosofia, não apenas como matéria de estudo, mas também (como a história da própria filosofia) enquanto tradição a partir da qual exercer o pensamento — semelhante ao que ocorre na filosofia ocidental, que é objeto de estudo e ao mesmo tempo potencial epistêmico? Deveria, afinal, a “filosofia” na América ser construída como disciplina e desenvolvida a partir dos fragmentos da institucionalização europeia, mas não incluir ruínas das antigas civilizações andinas e mesoamericanas? Ao trazer o legado filosófico ameríndio para atuar no contexto da cultura popular da América Latina, Kusch contribui para a construção histórica da América (isto é, para a reinscrição no presente daquilo que foi suprimido) abrindo simultaneamente um *locus* de enunciação: uma redistribuição e embasamento das categorias de pensamento que foram alocadas pelo colonialismo nos terrenos movediços da gnose liminar. Em outras palavras, Kusch contribui para o deslocamento de uma imagem unificada da América, seja como extensão da Europa ou como seu antônimo e a transforma em *locus* de enunciação, enfatizando a sobrevivência marginal dos fragmentos europeus e das ruínas ameríndias. Hoje em dia, esse tipo de deslocamento inscreve-se nas bandeiras dos que desejam “redefinir” os estudos de área!

Essa dupla marginalidade do intelectual latino-americano é uma das duas lições fundamentais que podemos aprender de Kusch; a segunda lição é como transformar perdas em ganhos e tirar proveito de nossa dupla marginalidade, tornando-a um lugar de onde pensar e falar, um lugar onde a vida depende de uma contínua fagocitose cultural sobre uma gnose liminar que, constantemente, burla a pura razão da modernidade. Além desse lugar de dupla marginalidade, as vozes de mútuos “outros” (da Europa *ou* dos Andes) podem ser ouvidas como outras vozes (europeias *e* andinas; Kusch, Heidegger e o *yatiri* boliviano).

O que está, pois, em causa na contribuição de Kusch? Primeiro, e além das dicotomias questionáveis que poderiam ser hoje reformuladas, vem o fato de que o “princípio” do “pensamento” não pode ser situado na Grécia e que, portanto, o que em última análise importa é o “pensamento”, não a “filosofia”. Segundo, a relação entre saber e interesse pode

ser situada naquilo que exige o pensamento, e o que exige o pensamento não pode ser separado das necessidades que o pensamento exige, em grego, aimará, chinês ou arábico. Terceiro, o “pensamento” dentro da colonialidade epistemológica do poder só pode ser o pensamento liminar, quer esse pensamento liminar seja praticado por um ameríndio ou um crioulo de ascendência germânica. A única alternativa seria a reprodução do pensamento monotópico e colonizador. Uma vez mais, os “zapatistas” nos ensinaram que traduzir as cosmologias européias — que, Rama garante, não podem ser abandonadas na América — para as cosmologias ameríndias e vice-versa tem um potencial epistemológico semelhante ao que emerge da produção intelectual afro-americana tanto na América anglo-saxônica (por exemplo, a “dupla consciência” de Du Bois) quanto no Caribe (a “créolité” de Glissant). Isso é apenas para responder ao que Rama vê como alternativa a uma mentalidade crioula, limitada pela Europa. Voltarei depois à mentalidade latina, que é mais uma história se desenrolando nas Américas e transformando a idéia territorial crioula e a ideologia da “América Latina”.

#### TRANSCULTURAÇÃO:

#### PENSAR SOBRE AS MARGENS E A CRIOULIZAÇÃO

Estamos agora em posição de voltar à observação de Rama sobre as possibilidades afro-(latino)-americanas de desenvolvimento autônomo “dentro do continente americano”. Rama tinha certamente em mente a “América Latina”, do contrário não teria descartado a América anglo-saxônica e o Caribe. Vamos pois começar com essa distinção, que equivale à que introduzi na seção anterior. O poeta e ensaísta haitiano René Depestre, residente em Cuba, publicou em 1969 um artigo muito importante sobre o problema da identidade do “Homem Negro” nas literaturas caribenhas. Embora tenha deixado de lado a questão de gênero, Depestre, diferentemente de Rama, afirmou uma forte presença da literatura e da cultura afro-caribenha, especialmente no século 20. Mas, naturalmente, Depestre estava pensando no Caribe francês, inglês e espanhol, enquanto Rama pensava sobretudo nos países continentais hispano-americanos, mais o Brasil. Depestre sublinhou a distinção entre “Negritude” e “Negrismo”, enfatizando as diferenças. “Negrismo”, nas letras caribenhas, vem sendo



principalmente um movimento intelectual e literário de homens brancos em apoio ao componente africano na história caribenha. “Negritude”, por outro lado, é uma nova consciência de sua condição histórica entre os povos negros.

O esclarecimento de Depestre poderia ser complementado, historicamente, com a argumentação brilhante e persuasiva de Frantz Fanon a respeito das diferenças entre os habitantes das Índias Ocidentais e os africanos. Mas, primeiro, observem o interessante jogo de espelhos confrontantes na identificação geográfica: Depestre fala, em espanhol, sobre as “Antillas” (Antilhas Francesas) e inclui as ilhas que adotam a língua francesa, espanhola e inglesa, como sinônimo de “Caribe Insular” (isto é, excluindo o Caribe Continental, como a Flórida, o norte do Brasil, o norte da Venezuela, o nordeste da Colômbia, o litoral da América Central). Num brevíssimo resumo, refere-se à região insular onde o colonialismo espanhol, francês, holandês e inglês moldou a configuração geopolítica, geostórica e epistemológica. A tradução da análise de Fanon sobre os caribenhos negros e africanos pode ser lida como um paradoxo: “Os habitantes das Índias Ocidentais e os africanos.” Chamar um caribenho negro de “Indiano Ocidental” é sinal de uma confusão generalizada, que também surge no artigo de Angel Rama que venho usando como guia para a segunda parte deste capítulo. Rama declarou, sem qualquer remorso ou contrição, que:

El grito de Frantz Fanon, “Abandonemos Europe”, no es nada más que una frase. Imposible abandonar lo que ya está integrado, como estructura mental e jerarquía de valor, a la personalidad creadora. *Este martinicano carece de consciencia americana y afirma una improbable deserción, porque en definitiva, cuenta con el eventual respaldo de una tradición cultural no europea, que el asume racialmente: la africana negra. Juega la carta de la raza que le han impuesto los blancos europeos — la negritud — porque mejor o peor, ella comporta una tradición cultural autónoma* (Rama, [1965] 1993: 61).

[O grito de Frantz Fanon, “Abandonemos a Europa”, não passa de uma frase. É impossível abandonar o que já está entranhado na personalidade criativa das Américas, em sua estrutura mental e hierarquia de valor. *Esse martinicano é totalmente desprovido de consciência americana: ao mesmo tempo que afirma uma deserção não comprovada, porque, em última análise, ele conta*

*com o apoio de uma tradição cultural não europeia que ele assume radicalmente: a negra africana. Ele representa o papel que lhe foi imposto por europeus brancos: a Negritude. Para o bem ou para o mal, "negritude" implica uma tradição cultural autônoma].*

Não se sabe muito bem o que fazer com essa observação — correta em muitos pontos, mas com um tom que leva o leitor a pensar que existe algo errado na falta de “consciência (latino-) americana” em Fanon. Certamente, Rama também não tem a “consciência negra” de Fanon. O que na verdade poderia ter dito é que Fanon não tem uma “consciência latino-americana igual à de um falante crioulo do espanhol, trabalhando com os legados coloniais espanhóis e com a ideologia da pós-independência da América de língua espanhola”. E isso estaria muito bem. Mas o problema de Rama é que, no artigo que estou citando, e é apenas uma amostra de posições amplamente partilhadas, a “consciência americana” é confundida com uma de suas manifestações históricas: o imaginário “hegemônico” da intelligentsia crioula dentro do local subalterno da América Latina na ordem do sistema mundial colonial/moderno. O evidente oximoro da última oração é necessário para captar a complexidade não-linear na articulação do imaginário do sistema mundial colonial/moderno.

Mas voltemos à análise do martinicano sobre as diferenças entre os habitantes das Índias Ocidentais e os africanos. A tese de Fanon é basicamente a seguinte: houve uma mútua mudança de percepção entre esses povos antes e depois de 1939. Antes de 1939, os negros na Martinica não se consideravam nem agiam como negros, mas, sim como europeus:

Antes da guerra de 1939, havia na mente de cada habitante das Índias Ocidentais não apenas a certeza de superioridade sobre os africanos, mas a certeza de uma diferença fundamental. O africano era negro e o cidadão das Índias Ocidentais era europeu. Não era negro, isto é, era quase metropolitano... O negro, em resumo, era um homem que vivia na África (Fanon, [1952] 1967: 203).

A mudança de atitude ocorreu na confluência de dois acontecimentos: a volta de Aimé Césaire e sua celebração da “negritude” como algo de que se orgulhar e não de que se envergonhar e a queda do colonialismo francês no contexto da Segunda

Guerra Mundial. Os martinicanos mudaram de atitude e o imaginário do orgulho pela negritude substituiu a antiga rasura do habitante negro das Índias Ocidentais que apoiava o habitante europeu dessas Índias. Certamente, como vimos em Depestre, não parece haver uma “consciência americana” nos intelectuais caribenhos (particularmente nos caribenhos negros) da mesma forma que falta “consciência caribenha” entre os intelectuais latino-americanos (particularmente latino-americanos crioulos). A divisão original de Bilbao entre “duas raças e duas línguas” no mesmo continente negou a presença já forte dos afro-americanos (no Caribe e dos Estados Unidos continental) e a emergência de intelectuais ameríndios com uma longa tradição de expressar-se através de levantes sociais, mais do que através da escrita (voltarei a esse ponto na conclusão deste capítulo). O que é mais importante, uma nova consciência parece estar em processo de gestação. Esses fenômenos da interseção de fragmentos europeus nas Américas, e o deslocamento da produção cultural e do conhecimento ameríndio e afro-americano inspiram uma visão do futuro totalmente oposta à prevista por Rama: em vez de predestinado a morrer ou a satisfazer-se com a inserção das ruínas de afro-americanos e ameríndios nos fragmentos da mentalidade européia, o pensamento liminar está caminhando em sentido diferente: em direção a uma nova consciência (epistemológica) onde a “cultura” (e aqui “cultura” exclui “conhecimento”) está sendo rearticulada como uma consciência dupla, *créolité*, ou, em resumo, como pensamento liminar.

Na América Hispânica, um verdadeiro pensamento liminar só emerge com a obra de José María Arguedas e de Rigoberta Menchú (ver Capítulo V). Digo América Hispânica, uma vez que, na verdade, o pensamento liminar já existia na América Colonial, com Guaman Poma, Garcilaso, e Tezozomoc entre outros. Na América Hispânica, Arguedas, embora ele próprio crioulo, foi educado e viveu entre as comunidades quíchuas do Peru. Rigoberta Menchú passou vinte anos de sua vida numa comunidade maia-quíchuá na Guatemala. Arguedas falava espanhol e quíchuá, embora o espanhol fosse sua primeira língua. Rigoberta Menchú também falava espanhol, mas sua primeira língua é maia-quíchuá e aprendeu espanhol já com mais de vinte anos (1984). O antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) foi um antropólogo crioulo e cubano que

acreditava seriamente nos princípios da ciência social, embora sua veia criativa lhe permitisse misturar literatura e ciências sociais de forma muito fecunda e sedutora (por exemplo, seu *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, ([1940] 1995). Em certo sentido, seu conceito de *transculturização* foi e é um passo importante para o pensamento liminar, embora as margens que Ortiz apagou existam no objeto de estudo, não no sujeito que estuda. Embora, na verdade, produzisse uma transculturização do discurso antropológico, juntando antropologia e literatura, e assim produzindo conhecimento antropológico num local geográfico que se esperava ser o local do conhecimento antropológico, mas não do sujeito que investiga, ele nunca levou a transculturização a esse nível de auto-reflexão. A transculturização fica lá — no enunciado e não no lócus da enunciação. A diferença fundamental entre a transculturização, por um lado, e a dupla consciência, a “nova consciência mestiza” e a *créolité*, por outro, pode ser observada precisamente no fato de que as últimas são todas palavras-chave que questionam o local universal e a pureza epistemológica do sujeito que conhece (ver Capítulo VII). Deixem-me ampliar essa afirmação (para uma introdução mais alentada a *Cuban Counterpoint*, de Ortiz, ver Coronil, 1995. Ver também, neste livro, p. 39 e 236).

O conceito de *transculturização* de Ortiz contribuiu fartamente para transformar o discurso sobre raça em discurso sobre cultura. Mariátegui (1894-1930) já tinha dado um passo importante, no Peru, para ligar a questão etno-racial à economia, como veremos mais adiante. É bem sabido que o termo *transculturização* foi sugerido como uma alternativa preferível à noção de Bronislaw Malinowski de *aculturação*, usada pelo antropólogo polonês, educado e atuando na Inglaterra, para explicar mudanças culturais resultantes de “contato cultural” (Malinowski, 1943). Enquanto *aculturação* apontava para mudanças culturais numa única direção, o corretivo *transculturização* visava chamar a atenção para os processos complexos e multidirecionais da transformação cultural. Embora tanto Malinowski quanto Ortiz tivessem certamente consciência da relação entre transculturização e colonialismo nenhum dos dois a formulou como um processo no imaginário do sistema mundial moderno e da modernidade/colonialidade, como estou tentando neste livro. Malinowski participava do esforço contemporâneo para elevar a antropologia a um nível científico e apagar os

elos políticos entre a antropologia e o colonialismo no século 19. Ortiz preocupava-se tanto com a história cubana e caribenha quanto com a antropologia. Malinowski assumiu uma postura epistemológica mais próxima da recomendação de Schiller e do endosso de Habermas. Ortiz, por outro lado, era um antropólogo do Terceiro Mundo, que, mesmo acreditando no valor científico da antropologia, conservava uma relação visceral com Cuba e o Caribe, mais forte do que suas relações intelectuais com as normas disciplinares e a formação acadêmica (Ortiz estudou na França). Contudo, Ortiz não pensava na antropologia — e talvez não pudesse fazê-lo — em termos de posições dominantes e subalternas no campo do saber, da diferença entre fazer antropologia *a partir de* nações imperiais (como a Inglaterra nos anos 30 do século 20) e *a partir de* países colonizados (como Cuba no mesmo período, embora, naturalmente, não pela Inglaterra). Em vez disso, Coronil deu esse passo e sugeriu que “o que hoje se chama ‘antropologia cultural’ pode mais adequadamente ser designado como ‘antropologia transcultural’” (Coronil, 1995, xlii).

Em outras palavras, a “antropologia transcultural” introduz a transculturação no lócus da enunciação, o pensamento liminar nas práticas disciplinares, uma dupla consciência (por assim dizer), no próprio coração da disciplina. Isto é, a expressão “ciências humanas transculturais” significa introduzir o pensamento liminar nas formações disciplinares em vez de ter apenas “transculturação” como um conceito descritivo do objeto de estudo. E isso é precisamente o que penso que Kusch nos ensinou a fazer. Mais do que produzir um estudo das categorias aimará de pensamento, Kusch empenhou-se num processo de reflexão a partir dessas categorias, entrelaçando-as com categorias filosóficas que existem “desde a época do nascimento da filosofia na Grécia”, como Habermas gostaria de dizer. Mas ouçamos o próprio Ortiz, antes de prosseguir na comparação com Kusch:

Sou de opinião que a palavra *transculturação* representa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque isso não implica apenas em adquirir outra cultura, que é o que a palavra *aculturação* realmente implica, mas o processo envolve também necessariamente a perda ou o desenraizamento de uma cultura anterior, que poderia ser definida como *desculturação*. Além disso implica a

idéia da conseqüente criação de novos fenômenos culturais, que se poderia chamar de neoculturação. No fim, como sustentam os seguidores da escola de Malinowski, o resultado da união de culturas assemelha-se ao processo reprodutivo entre indivíduos: os descendentes sempre têm algo dos dois genitores, mas são sempre diferentes de cada um deles...

O conceito de transculturação é fundamental e indispensável para uma compreensão da história de Cuba, e, por razões análogas, da América em geral (Ortiz, [1940] 1995: 102-103).

Quando introduz o conceito de transculturação, Ortiz anuncia que tem um trabalho em andamento, "lidando com o efeito sobre Cuba das transculturações de índios, brancos, negros e mongóis". Claramente, Ortiz interessa-se é pela história "nacional" de Cuba, que conseguiu mapear como uma história complexa, transculturada, em vez de uma comunidade imaginada homogênea. Mesmo não podendo estar o colonialismo ausente de uma obra como a que executou em meio século de pesquisa, a história nacional, e não a posição da história de Cuba dentro de um quadro maior do sistema mundial moderno, constituía o centro de seu interesse.

A vantagem do termo transculturação sobre "mestizaje" é não apenas seu poder de nos afastar da consideração racial, mas também sua capacidade de ensejar um segundo movimento em direção à "vida social das coisas". Permite desligar unidades culturais específicas de comunidades específicas de indivíduos, identificados em termos étnicos ou nacionais (por exemplo, cubanos, índios, brancos, negros e mongóis). A transculturação mostrou-se um conceito útil para explicar o longo processo de transculturação do fumo, açúcar, café e chá, bem como a transculturação dos "tambores dos negros" ("los tambores de los negros") (Ortiz, [1940] 1995, 181-188). Cito por extenso dois parágrafos, ambos cruciais para compreender a transculturação detalhadamente (além da história de Cuba) e sua relevância para a compreensão do sistema mundial moderno, da modernidade/colonialidade, e o argumento, desenvolvido recentemente a partir da América Latina, para transcender o eurocentrismo (Quijano, 1992; Dussel, 1998a) e o ocidentalismo (Coronil, 1996; Mignolo, 1996c; 1997a). Não vi qualquer comentário sobre esses parágrafos em outros textos, e muito menos observações sobre sua importância para uma crítica

da modernidade vista sob a perspectiva da colonialidade. Permitam-me repetir uma citação da página 41:

O fumo chegou ao mundo cristão junto com a revolução da Renascença e da Reforma, quando a Idade Média ruía e a época moderna, com seu racionalismo, começava. Poder-se-ia dizer que a razão, faminta e apática por efeito da teologia necessitava, para reviver e libertar-se, da ajuda de algum estimulante inócuo que não a embriagasse de entusiasmo e depois a estultificasse com ilusões e bestialidade, como acontece com as velhas bebidas alcoólicas que levam à embriaguês. Para isso, para ajudar a razão enferma, o fumo veio da América. E com ele o chocolate. E da Abissínia e da Arábia, mais ou menos à mesma época, veio o café. E o chá fez sua entrada do Extremo Oriente.

O aparecimento coincidente desses quatro produtos exóticos no Velho Mundo, todos eles estimulantes dos sentidos bem como do espírito, não deixa de ter seu interesse. É como se tivessem sido enviados à Europa quando “chegou a hora”, quando aquele continente estava pronto para salvar da extinção a espiritualidade da razão e uma vez mais dar aos sentidos o que lhes era devido. A Europa já não conseguia satisfazer seus sentidos com especiarias ou açúcar, que, além de serem raros, e por causa de seu alto preço, privilégio de poucos, excitavam sem inspirar, fortaleciam sem elevar o espírito. Vinhos e licores também não bastavam, pois, apesar de alimentarem ousadias e sonhos, freqüentemente traziam degradação e perturbação e nunca ponderação ou julgamento apurado. *Outras especiarias e néctares faziam-se necessários para estimular os sentidos e a mente. E o demônio os forneceu, enviando-os para os torneios mentais que iniciaram a era moderna na Europa: o fumo das Antilhas, o chocolate do México, o café da África, e o chá da China. A nicotina, a teobromina, a cafeína e a teína — esses quatro alcalóides foram postos a serviço da humanidade para tornar a razão mais alerta* (Ortiz, [1940] 1995: 206-207, grifos nossos).

Ortiz refletia sobretudo a partir da experiência da escravidão e dos contingentes africanos na história local do Caribe. Enquanto Ortiz passava da raça à cultura e da cultura à transculturação de objetos e produtos, Mariátegui dedicava mais atenção aos argumentos econômicos ocultos sob os discursos. Ouçamos Mariátegui sobre a questão do índio, formulada em termos econômicos e não raciais (mesmo que a maior parte do tempo Mariátegui não conseguisse se desprender do vocabulário racial do fim do século 19).

A suposição de que o problema do índio seja uma questão étnica é alimentada pelo mais velho conjunto de embustes incluído nas idéias imperialistas. A noção de raças inferiores ajudou o Ocidente branco no processo de conquista e expansão. Crer que a emancipação do índio vá emergir de uma mistura racial ativa é uma idéia ingênua e anti-social que só pode ser sustentada por um simplório importador de carneiros merinos (Mariátegui, [1924] 1991: 23; minha tradução).

A transculturação é precisamente uma tentativa de responder à necessidade do pensamento liminar, não à necessidade de descrever a hibridez como particularidade do objeto, mantendo assim a distinção entre o “puro” sujeito do conhecimento e uma epistemologia “homogênea” que estuda e celebra a hibridez do mundo. Ademais, não obstante o fato de que a transculturação foi tramada por Ortiz a partir de seu entrelugar como antropólogo situado nas margens (como Darcy Ribeiro) e de sua tendência nacional e populista, é crucial lembrar que a transculturação de Ortiz é traspassada pela diferença colonial, mesmo não sendo teorizada como tal pelo próprio Ortiz. Reconhecer que o mundo é híbrido (García Canclini, [1989] 1995), particularmente como manobra pós-nacional, evidenciando seu sustentáculo ideológico na homogeneidade pretendida e proclamada pelo discurso oficial de construção nacional, muda o conteúdo da conversa, não os seus termos. Para mudar os termos da conversa, é necessário passar a uma epistemologia liminar que seja, ao mesmo tempo, um “pensar dentro de línguas” (como insistia Khatibi) ou um “amor bilinguajante”, como sustento no Capítulo VI.

## OBSERVAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, tentei delinear um mapa das margens dos impérios cujas tensões contribuíram para a fabricação de uma noção homogênea de América Latina no horizonte colonial da modernidade. Tal como no caso das atuais migrações maciças na França e nos Estados Unidos, pareceu necessário conceber a nação ou subcontinente como homogêneo. Essas entidades homogêneas discordantes (América Latina, França, Estados Unidos etc.) como as conhecemos hoje, integram o imaginário do sistema mundial colonial/moderno. Revelam e



escondem. Constituem também a fundação de um sistema de valores geopolíticos, de configurações raciais e de estruturas hierárquicas de significado e saber. Pensar a “América Latina” de outro modo, em sua heterogeneidade e não em sua homogeneidade, nas histórias locais dos cambiantes projetos globais não é questionar uma forma particular de identificação (por exemplo, a da “América Latina”), mas todas as formas de identificação no sistema mundial colonial/moderno. Essas são precisamente as formas de identificação que contribuem para a reprodução do imaginário do sistema mundial colonial/moderno e para a colonialidade de poder e conhecimento implícita na articulação geopolítica do mundo.

No próximo capítulo, exploro questões semelhantes, mas focalizo a estrutura do conhecimento em relação à ordem geopolítica mundial. Quais são as relações, em outras palavras, entre os locais geográficos e a produção do conhecimento? Essa será a questão dominante no próximo capítulo. É por isso que desmontei a imagem de América Latina imposta pelo imaginário imperial, assumida, como se fosse deles, por certos intelectuais da América Latina.

## OS ESTUDOS SUBALTERNOS SÃO PÓS-MODERNOS OU PÓS-COLONIAIS? AS POLÍTICAS E SENSIBILIDADES DOS LUGARES GEOISTÓRICOS

Os cinco volumes de Estudos Subalternos representam uma formidável realização em produção histórica. Constituem um convite a repensar a relação entre a história e a antropologia *em uma perspectiva que desloca a posição central do antropólogo ou historiador europeu como sujeito do discurso e a sociedade indígena como seu objeto*. Isso não significa uma rejeição das categorias ocidentais, mas sinaliza o início de uma nova e autônoma relação com elas. Como Gayatri Spivak vem frequentemente observando, negar que escrevemos como povos cuja consciência foi formada como sujeitos coloniais é negar a *nossa* história. *Contudo, a consciência de nós mesmos como sujeitos coloniais é ela mesma alterada por nossa própria experiência e pelas relações que estabelecemos com nossas tradições intelectuais* (Das, 1989: 310, grifos nossos).

La restauración del orden cósmico — que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehusa comprender, a no ser como un “volver atrás la rueda de la historia” — puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha*: pasado, pero no cualquier visión del pasado; más bien, “pasado-como-futuro”, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida. No es esta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en el mundo contemporáneo?... Al confrontar la catástrofe del nazismo, Walter Benjamin escribió: “ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este triunfa” (1969). *Esta visión de la historia, que escondida pervive en los resquicios del mundo occidental*, podría también iluminar la comprensión del *pacha*, y cruzar así, la brecha de lenguajes que continúa entabando la acción histórica, pero también la interpretación de la rebeldía indígena, pasada o contemporánea.<sup>1</sup> (Rivera Cusicanqui, 1993; grifos nossos).

## TEORIAS ITINERANTES, INTELECTUAIS DE CLASSE EXECUTIVA TRABALHANDO NO TERCEIRO MUNDO E A IMPORTAÇÃO/EXPORTAÇÃO DE TEORIAS E CONHECIMENTO

Ouvi dizer que as teorias viajam, e, quando chegam aos lugares, são transformadas, transculturadas. Mas o que acontece quando as teorias viajam através da diferença colonial? Como são transculturadas? Também ouvi dizer que, quando as teorias chegam a lugares onde os legados coloniais ainda estão nas memórias dos estudiosos e intelectuais, as teorias itinerantes podem ser percebidas como novas formas de colonização, e não como novos instrumentos, para iluminar a inteligência de seus anfitriões ou revelar uma realidade que não poderia ter sido percebida sem o deslocamento da teoria, ou sem convidar uma teoria a permanecer, logo quando estava prestes a partir. Tenho-me deixado persuadir pelos dois argumentos, especialmente quando os ouvi de colegas e amigos cuja opinião respeito. Por exemplo, ouvi na Argentina que os estudos ou teorias culturais e pós-coloniais são uma exportação da intelligentsia norte-americana, embora também se tenha dito que as teorias pós-coloniais são uma invenção dos intelectuais do Terceiro Mundo, na academia norte-americana (Dirlik, 1994). Contudo, ouvi o que ouvi na Argentina dos mesmos grupos (algumas vezes até da mesma pessoa) que, há quinze anos, defendiam a importação de teóricos

---

<sup>1</sup> A restauração da ordem cósmica (que é rejeitada na perspectiva de uma concepção progressista do tempo histórico, exceto quando tomada como "voltar atrás a roda do tempo") poderia ser compreendida através do conceito de *nayrapacha*. *Nayrapacha* significa passado, mas não qualquer visão do passado. Significa especificamente "passado-como-futuro", isto é, uma renovação do tempo-espço. Um passado especial que poderia mudar ou renovar o futuro, que poderia reverter a situação vivida. Não é essa a concepção e aspiração atualmente partilhada por muitos movimentos sociais indígenas em todo o mundo, que estão teorizando a importância da cultura de seus antepassados para e no mundo moderno?... Walter Benjamin, confrontando a realidade catastrófica do nazismo escreveu: "Nem mesmo os mortos estarão protegidos do inimigo se o inimigo vencer." *Essa concepção de história, uma história escondida, mas que sobrevive nas fissuras do mundo ocidental*, poderia iluminar também o entendimento de *pacha*. Assim seria possível atravessar a brecha linguística que continua a confundir a ação histórica e a interpretação das rebeliões indígenas, no passado como no presente.

franceses, estudos culturais britânicos ou a teoria crítica da Escola de Frankfurt e ainda hoje mantêm essa posição. Assim, há algo além do fato de que as teorias viajam ou são transculturadas e que há pessoas nos lugares onde as teorias são recebidas que suspeitam dessas viagens. As perguntas serão, portanto, quem as espera ou convida? Qual função ou papel representou a teoria X no lugar onde apareceu, e qual a função ou papel que tal teoria representou no lugar para onde viajou ou foi exportada? O problema é, em resumo: Qual a relação entre o local geoistórico e a produção do saber? Quais são as histórias locais desses agentes e teorias? E a pergunta está sendo feita aqui, no contexto geoistórico da modernidade/colonialidade, ou na sede da epistemologia no sistema mundial moderno, o que dá na mesma. Mas a questão arma o palco, também, para uma resposta dada em uma perspectiva liminar. Assim sendo, a resposta poderia ser que as teorias realmente viajam e são transculturadas. Tornam-se objetos. Mas o “pensamento” viaja? O “pensamento” liminar (não a teoria) é a questão; “pensar” em uma perspectiva liminar torna-se, então, a questão central — quer as teorias viajem quer não. (Sobre “teorias itinerantes”, ver Coronil, 1995: xxxvi ff., e sua elaboração de acordo com Said, 1983: 223-224, e Clifford, 1989: 177-188.)

As teorias certamente viajam, e em todas as direções, da esquerda, da direita e do centro. Como são relatadas quando viajam pela diferença colonial? Estão apenas sendo repetidas num novo cenário ou nesse novo cenário esbarram em seus limites? Este livro responde sim à segunda pergunta, pois o ponto de chegada é contaminado pela diferença colonial. Tenho argumentado, e continuarei a fazê-lo, que é a partir da diferença colonial que as epistemologias estão emergindo. Desenvolvi esse argumento no fim do Capítulo I, fazendo Khatibi dialogar com Derrida. Acrescento aqui um novo exemplo, *La crise des intellectuels arabes*, de Larui (1974). Larui hospedou diversas teorias itinerantes, que atravessaram o Mediterrâneo. Algumas eram liberais e viajavam pelo tempo, partindo do Iluminismo europeu. Outras eram marxistas e viajavam a partir do passado e do presente. E outras não estavam viajando — eram teorias que haviam ficado em casa e que estavam enraizadas, não em um território geográfico específico, mas na língua árabe. As teorias itinerantes viajavam

do norte para o sul. As línguas de que se vestiam para viajar eram as línguas coloniais, principalmente francês e alemão. Quando isso acontece, há várias possibilidades. Uma é forçar a adaptação da teoria que chega, da direita ou da esquerda, e propor civilização, modernização e desenvolvimento ou propor resistência, revolução e transformação social radical. Outra possibilidade, provocada pelo mal-estar das teorias que se deixaram ficar em casa enraizadas na língua árabe, é fechar as portas e os olhos e propor uma defesa da habitação que enfrente o “perigo” trazido pelos viajantes. Outra ainda é pensar, criticamente, na interseção da habitação e dos novos viajantes, da direita e da esquerda, e examinar criticamente a todas. Isto é, pensar a partir das margens implica produzir uma epistemologia que, nas palavras de um dos entusiasmados comentadores de Larui (1974), (Djaït [1980] 1990: 195-205), nem reproduz os limites do marxismo além da diferença colonial, nem reproduz os limites da defesa árabe da tradição, uma tradição criada, precisamente, pela diferença colonial. A alternativa é uma dupla crítica, tanto dos viajantes quanto dos residentes: de viajantes e residentes em posições hegemônicas na perspectiva de viajantes e residentes em posições subalternas. Tais são, basicamente, as condições históricas do pensamento liminar ou das epistemologias liminares, emergindo de uma perspectiva crítica sobre a colonialidade do poder e a diferença colonial.

## VIAGEM AO SUBSOLO

Algumas vezes, entretanto, as teorias não viajam. Ficam em casa. E quando isso acontece, a diferença colonial as torna invisíveis para as teorias dominantes e universais que podem viajar e têm passaportes para atravessar a diferença colonial. Há sempre razões que explicam porque as coisas são como são e não de outra forma. Não vou aqui entrar nesse terreno, mas, em vez disso, falarei sobre teorias relacionadas com a subalternidade, que não viajaram, ou pelo menos não viajaram tanto ou para tão longe. Uma das muitas publicações de Enrique Dussel inclui um pequeno livro com dois artigos, um do próprio Dussel, que é a versão escrita de uma conferência proferida por ele em 1971. A conferência de

Dussel intitulava-se “Para una fundamentación filosófica de la liberación latino-americana” e foi proferida na Universidade de Salvador, uma universidade católica de Buenos Aires. A outra contribuição foi do filósofo argentino Daniel Guillot sobre a evolução do pensamento de Emmanuel Levinas. O livro foi publicado em 1975 por Editorial BONUM, uma obscura editora de Buenos Aires. Em 1994, Siglo Veintiuno Editores, uma das duas editoras em língua espanhola mais importantes do mundo, com filiais na Espanha, Buenos Aires, Colômbia e outros lugares, publicou *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Enrique Dussel organizou o livro e contribuiu com um artigo fundamental sobre “La razón del otro: la ‘interpelación’ como acto-de-habla”. Essa editora tinha também uma franca inclinação esquerdista. Os temas e preocupações eram os mesmos que encontramos na conferência de 1971, publicada em 1975, embora houvesse algumas alterações importantes.

Em 1971, começando com Levinas, e a partir dele, Dussel considerava que a totalidade era composta do “mesmo” e do “outro”. Dussel denominava essa totalidade (formada pelo “mesmo” e pelo “outro”) de “o Mesmo”. Logo veremos por quê. Do lado de fora da totalidade ficava o domínio do “outro”. A diferença em espanhol exprimia-se através do contraste entre “*lo otro*”, que é a categoria complementar de “o mesmo” e *el otro* relegado ao domínio exterior ao sistema. Sinto-me hoje tentado a traduzir essa visão como subalternidades “interiores” e “exteriores”. Social e ontologicamente, a exterioridade é o domínio dos estrangeiros sem teto, desempregados, ilegais, excluídos da educação, da economia e das leis que regulam o sistema. Metafisicamente, “o outro” é — na perspectiva da totalidade e do “mesmo” — o impensável que Dussel nos incita a pensar. “A filosofia na América Latina, e esta é uma primeira conclusão, deveria começar por fazer uma crítica da Totalidade enquanto totalidade.” (1975: 21). Essa concepção é útil no sentido em que a diferença entre subalternidades interiores e exteriores estrutura-se em termos legais e econômicos. Assim, trata-se na verdade de uma diferença de classe. Entretanto, a diferença não é justificada em termos de classe, mas em termos de etnia, gênero, sexualidade e, algumas vezes, nacionalidade (isto é, se acontece que a nacionalidade em questão seja “contra” os ideais democráticos e nacionalistas

ocidentais. Ninguém é excluído porque ele ou ela é pobre. Empobrece porque foi excluído. Por outro lado, essa diferença nos permite compreender que gênero e diferenças étnicas e sexuais poderiam ser absorvidos pelo sistema e situados na esfera da subalternidade interior. Isso é visível hoje nos Estados Unidos na medida em que afro-americanos, mulheres, hispânicos e homossexuais (embora com diferenças sensíveis entre esses grupos) vão sendo aceitos dentro do sistema como *lo otro*, complemento da totalidade controlada pelo “mesmo”.

Fora o fato de que, para desenvolver seu argumento, Dussel usou algumas metáforas discutíveis, baseadas na estrutura da família cristã, ele também enfatizou dimensões históricas muito importantes:

1 - Uma crítica da epistemologia ou do pensamento moderno (*el pensar moderno*);

2 - A colonialidade do poder introduzida pelo cristianismo na “descoberta” da América e naquilo que Dussel (1996, 1998a) identificou mais recentemente como o sistema mundial moderno. Dussel colocou o que hoje se conhece como a América Latina na exterioridade do “outro”, sobre a qual foi constituído o sistema mundial moderno;

3 - A presunção de que considerar a América Latina como “o outro” explica as sucessivas construções de exterioridades nas histórias coloniais do sistema mundial moderno e, conseqüentemente, a similaridade (excetuadas diferenças óbvias em suas histórias locais) entre as regiões do “Terceiro Mundo” (i.e., o Mundo Árabe, a África Negra, a Índia, o Sudeste Asiático e a China);

4 - Conseqüentemente, e excetuados detalhes de relações geopolíticas e o fato de que essas observações foram feitas durante os anos cruciais da Guerra Fria, as conclusões geopolíticas foram que a Europa, os Estados Unidos e a União Soviética constituem “o mesmo geopolítico” enquanto os demais constituem o “outro geopolítico”. Nesse ponto, a colocação da América Latina como “o outro” é ambígua. O argumento de Dussel tenta demonstrar a singularidade da América Latina como a única unidade geopolítica e subalterna — com exceção de Cuba — incapaz de travar, simultaneamente, um diálogo com a Europa, os Estados Unidos e a União Soviética, ao

passo que todas as outras unidades geopolíticas podem fazê-lo, embora essa linha de argumentação não seja convincente. Dessa argumentação, eu gostaria de conservar o confronto de Dussel com o marxismo no sistema mundial moderno e também na América Latina.

Essa conceitualização da Totalidade em termos históricos e legais levou Dussel, um estudioso sério de Marx (Dussel, 1985; 1988; 1990) a tornar-se um crítico de Marx e do marxismo na América Latina. A inquestionável contribuição de Marx para a análise do funcionamento da economia capitalista não deveria obscurecer sua falta de visão no que diz respeito à localização do “outro” (*el otro*) e à exterioridade do sistema. Isto é, Marx, segundo Dussel, só pensa em termos de totalidade (“o mesmo” e “o outro”, que é a classe proletária), mas mostra-se menos consciente da alteridade, da exterioridade do sistema. Daí que o pensamento de Marx sobre essas questões situe-se dentro da epistemologia moderna e da ontologia. Em sua análise crítica sobre a epistemologia moderna (*el pensar moderno*), esse termo ao qual ele atribuiu a conceitualização da totalidade que descrevi acima, Dussel resume idéias hoje bem conhecidas, embora menos familiares em 1971. O pensamento moderno posterior a Descartes, argumenta Dussel, pressupunha uma ontologia de totalidade que, por razões bastante simples, tinha de incluir uma metafísica da alteridade como negatividade. A razão, argumenta ele, pode ser encontrada na ruptura ontológica do pensamento moderno com sua herança grega. O conceito moderno do ser é secular e, portanto, construído sobre uma negação do outro, que é identificado com o Deus da totalidade cristã. O mesmo é agora o *ego*, um *ego* sem Deus. Para Dussel, a totalidade já não é uma *fysis* (no sentido da antiga filosofia grega), mas *ego*. Existe uma totalidade egotista, não mais uma totalidade física. A essa fundação egotista da totalidade corresponde o *Ich denke* kantiano e o *Ich arbeite* de Marx. Hegel, para quem o Conhecimento e a Totalidade são o Absoluto, instalou-se, segundo Dussel, no ponto crucial do pensamento moderno. Nem Nietzsche nem Marx puderam escapar ao paradigma moderno. A experiência mística de Nietzsche nos Alpes quando descobriu que “Tudo é um”, aprisionou-o na idéia de um eterno retorno ao “Mesmo”, uma totalidade movida por uma



“vontade de poder”, com a qual Dussel contrasta a “vontade dominada”. Concluindo, diz:

A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto tambien el dependiente latinoamericano, como tambien el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América Latina. Puedo decir que no son *radicalmente* opuestos siquiera, sino que son ontológicamente “lo Mismo”. Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusseriano, por ejemplo (Dussel, 1975: 21).

[A essa modernidade pertence tanto o capitalismo liberal, e conseqüentemente o capitalismo dependente latino-americano, quanto o marxismo ortodoxo. Essa premissa é básica para mim, neste momento particular da história latino-americana. Posso dizer que o capitalismo liberal e o marxismo não são *radicalmente* opostos, mas na verdade ontologicamente “o Mesmo”. Essa conclusão pode não ser facilmente aceita, creio eu, por marxistas althusserianos.]

O ponto de vista de Dussel relativo à inadequação do marxismo para a América Latina alicerça-se em sua análise do pensamento moderno e do lugar do marxismo nesse paradigma — sobretudo no fato de que o pensamento moderno esqueceu-se da colonialidade:

El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latino-americana sino con la meta-física de la Alteridad. No es puramente una interpretación económico socio-política, es tambien una ontología, y, como tal, es intrinsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse *socialismo*; esto ya es otra cuestión (Dussel, 1975: 41).

[O marxismo é ontologicamente incompatível, não apenas com a tradição latino-americana, mas também com a metafísica da Alteridade. O marxismo não é apenas uma interpretação econômica e sociopolítica, mas, como tal, é intrinsecamente incompatível com uma metafísica da Alteridade. Não é incompatível, pelo contrário, com algo que poderíamos chamar de socialismo. Essa é uma outra história.]

Aqui, Dussel põe o dedo numa questão problemática e num possível debate dentro da própria esquerda. Antes de

mais nada, a visão de Dussel sobre o marxismo como algo estranhado no pensamento moderno (*el pensar moderno*) e não estranho a ele foi há pouco retomada por outros (Immanuel Wallerstein recentemente o fez em suas discussões sobre a geocultura do sistema mundial moderno [1991a: 84-97]). Mas não é só isso, nem é esse talvez o aspecto mais interessante da posição de Dussel. De maior interesse para a argumentação deste capítulo é o fato de que coincide com as posições defendidas pelo intelectual e militante aimará Fausto Reinaga. Com que base Dussel defende seu argumento? Minha intuição é que ele tem a ver com sua visão da geopolítica do cristianismo. Explico-me.

Em primeiro lugar, ele oferece um argumento proclamando uma “filosofia da libertação” como uma proposta da e para a América Latina. Essa formulação simplista pode hoje não ter tantos defensores como possivelmente teve nos anos 70. Contudo, acredito que o argumento merece ser revisitado precisamente no contexto da geopolítica do cristianismo, vista por Dussel, e de meu próprio pensamento sobre a articulação entre as histórias locais, da(s) diferença(s) colonial(is) e projetos globais. Imagino que os esquerdistas concordariam que os projetos globais implementados por Washington ou, em anos anteriores, por Moscou, foram na verdade novas formas de colonialidade do poder e, da perspectiva das histórias locais, não deveriam ser toleradas. Mais adiante neste capítulo veremos uma posição próxima dessa formulação defendida por Nelly Richard, no Chile. Por outro lado, existe um argumento que, em outro nível, atua num sentido diverso: a situação é diferente quando os projetos globais partem da vanguarda intelectual ocidental e não de Estados “estrangeiros”. Na introdução a este livro e na introdução a este capítulo já dei um exemplo, invocando as reações à importação/exportação de estudos culturais e da fala pós-colonial. De uma perspectiva cosmopolitana (e, evidentemente, da perspectiva dos projetos globais), os argumentos contra a exportação/importação de estudos culturais ou das discussões pós-coloniais para a América Latina correm o risco de essencialismo, defendendo localismo, autenticidade etc. Na perspectiva regional, a situação pareceria diferente: uma forma de colonização por um Estado “estrangeiro” ou por um projeto intelectual cosmopolitano “estrangeiro”.

Mas não é precisamente isso que Dussel tinha em mente quando propôs a filosofia da libertação como um projeto da história local, a partir da memória dessa história. Dussel comparou o projeto de Herbert Marcuse nos Estados Unidos com a filosofia da libertação na América Latina. Observou que as necessidades de uma sociedade próspera e o modelo para satisfazê-las seriam diferentes das necessidades de uma sociedade empobrecida e do modelo para preenchê-las. Também insistiu sobre as diferenças entre a filosofia da libertação na Europa ou nos Estados Unidos e na América Latina, as classes trabalhadoras no “centro” e na “periferia”, o salário-hora de um alemão pobre e o de um boliviano pobre ([1973] 1976: 164-170). Em uma perspectiva geopolítica planetária, Dussel identificou os Estados Unidos, a Europa e a União Soviética como as três únicas regiões desenvolvidas e industrializadas em 1971. A América Latina, o Mundo Islâmico, a África Negra, o Sudeste Asiático, a Índia e a China foram consideradas áreas subdesenvolvidas. Hoje as coisas estão mudadas e, no Capítulo VII, discuto a nova ordem mundial proposta por Samuel Huntington (1996). Contudo, a particularidade da América Latina nessa ordem geopolítica continua a existir. A América Latina, segundo Dussel, é a única unidade geopolítica pós-cristã entre os países subdesenvolvidos. Conseqüentemente, o futuro da América Latina não pode ser projetado sem levar seriamente em consideração a herança de um “cristianismo colonial” (1973: 143). Essa é uma das razões — que Dussel explora muito detalhadamente — pela qual o marxismo não se adapta à América Latina. A outra é a herança ameríndia. Embora Dussel não tenha explorado a história da cultura ameríndia com a mesma minúcia com que explorou a história do cristianismo da época, a escravidão ameríndia e negra são sempre mencionadas como *el otro* ou como o subalterno exterior no processo da colonização. No volume 2 de *Caminos de la liberación latinoamericana* Dussel descreve, num parágrafo, o arcabouço histórico geral de sua investigação teórica:

A expansão européia do século 16 não foi um fato geopolítico inócuo, mas sim essencialmente um fato ético para o mundo cristão, porque dentro dessa expansão ocorreria uma profunda injustiça. Quando o ouro e a prata foram extraídos da América e enviados para a Europa em quantidades cinco vezes, no caso do ouro, e dez vezes, no caso da prata, superiores às que

existiam na Europa, instalou-se a inflação galopante. Dentro de um século muitos empobreciam porque dez peças de prata passaram a valer apenas uma. Os árabes, sem perder coisa alguma naquele século, empobreceram porque a quantidade de ouro e prata que chegava à bacia do Mediterrâneo era tal que seu valor caiu extremamente. Sua decadência tornou-se evidente na batalha de Lepanto, que marcou o início do desaparecimento dos turcos, não porque fossem menos valentes, mas porque a inflação os estava aniquilando. Para comprar um navio de guerra ou pagar um exército tinham que gastar o dobro ou mais. Mas os turcos já não tinham ouro ou prata, ao passo que os espanhóis, e, aos poucos, os genoveses e venezianos, conseguiam pagar em moeda sonante. Conquistaram o Atlântico que se tornou então o novo centro. No Atlântico Norte estão a Rússia, os Estados Unidos, devendo acrescentar-se também a Europa, o Japão e o Canadá. Esse é o centro e tudo o mais é periferia (Dussel, [1973] 1976: 8).

Ora, a visão que Dussel tem da conquista e do *pensar moderno* ressoa, embora de modo indireto, no intelectual e militante aimará Fausto Reinaga. Em 1970, ele declarava em alto e bom som, na primeira frase de seu livro *La revolución india* (1969): “Não sou nem um escritor nem um homem de letras ‘mestizo’. Sou um índio. Um índio que pensa, produz idéias e gera idéias.” Começou a introdução de seu livro reinscrevendo, em uma perspectiva ameríndia, a história do sistema mundial colonial/moderno. Em *América India y Occidente* (1974) explica, em sua própria perspectiva, as limitações e a opressão efetivadas por *el pensar moderno*. Seria difícil descrever, em poucas linhas, um livro que o próprio Reinaga descreve afirmando, com razão, que “os pensamentos deste livro são singulares. Não são uma espécie, ou um gênero e não têm uma genealogia bibliográfica na cultura ocidental.” (1974: 11). E seria difícil dar uma visão das reflexões de Reinaga além da violência política que o alimentou, e que foi provocada pela angústia e pelos perigos de sua própria vida. De sua posição, e nesse livro, ele traçou um mapa intelectual e político que, mais uma vez, ecoa, da perspectiva de um intelectual ameríndio e não de um filósofo da libertação, a memória e a atual situação dos ameríndios na América Latina. O radicalismo de sua posição exige mais que uma simples descrição. Contudo, para meu argumento, o que importa ressaltar é a releitura da história ocidental das idéias em uma perspectiva ameríndia e a emergência, a partir dessa

leitura, de um espaço que não tinha sido e não poderia ter sido pensado em uma perspectiva ocidental. Reinaga preenche o “impensável” da história ameríndia com a realidade utópica de uma sociedade construída sobre o modelo da sociedade ameríndia. Para Dussel, o “impensável” torna-se o outro exterior (*el otro*) mais que *lo otro* interior ao sistema. Então, na perspectiva do sistema mundial colonial/moderno e de seu próprio imaginário, mesmo quando esse imaginário constitui uma crítica à dominação (caso de Marx e do marxismo na América Latina, discutido tanto por Dussel como por Reinaga), a subalternidade radical é o espaço do “impensável”.

Encerro esta seção evocando as perspectivas marxistas na América Latina e confrontando-as com a diferença colonial, questão que não integrava a perspectiva marxista até recentemente, quando intelectuais como Rivera Cusicanqui e, antes dela, Anibal Quijano, Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova levantaram a questão em termos de colonialismo interno e da colonialidade do poder. A diferença colonial não foi ainda percebida por intelectuais marxistas críticos como José Aricó e Juan Carlos Portantiero em suas análises de Marx e Gramsci na América Latina. Dessa vez, o ponto de vista é incorporado pelos próprios marxistas respondendo a críticas a Marx como pensador eurocêntrico, debate que, com igual facilidade, poderia ser localizado nos anos 70, quando Dussel e Reinaga estavam desenvolvendo os argumentos que acabo de resumir. Nesse terreno, José Aricó foi um pensador-chave. Seu livro *Marx e a América Latina* (1980), complementado por seu livro sobre Antonio Gramsci (1988) e pelo livro de Juan Carlos Portantiero sobre Gramsci (1977) são textos cruciais sobre o assunto. Esses três livros são, na verdade, parte do cânone e do pensamento esquerdista dominante entre 1970 e 1990, não apenas na Argentina, mas na América Latina, um período que inclui o exílio e a volta dos intelectuais argentinos. Carlos Franco, na introdução ao livro de Aricó sobre Marx (1980: 9) descreve o âmago do problema como “el desencuentro de América Latina y el marxismo”. Esse problema já viera à tona com Juan Carlos Mariátequi quando tentou acomodar, dentro do marxismo, a questão ameríndia, como já expliquei no Capítulo III (ver também Quijano, 1981). O rigor analítico e a cuidadosa reflexão de Aricó levam-no a perguntar o que significa ser marxista na América Latina. Sua

pergunta sobre a relação entre locais geopolíticos e a produção do conhecimento é, realmente, uma questão sobre a interseção de histórias locais e projetos globais. O cuidadoso exame feito por Aricó do texto de Marx sobre as Américas, a Índia e a Irlanda justifica os limites denunciados por Dussel e Reinaga, mas ao mesmo tempo conserva as contribuições fundamentais de Marx em sua análise da lógica do capitalismo. As mesmas preocupações seriam, mais tarde, verbalizadas por sociólogos e antropólogos andinos como Rivera Cusicanqui e Xavier Albó (que comentarei posteriormente), sublinhando as tensões entre classe e etnicidade nos Andes.

Aricó na realidade forneceu dois argumentos incisivos e análises esclarecedoras para explicar a discrepância entre a América Latina e o marxismo, nas quais se aproxima da diferença colonial. Em primeiro lugar, entendeu o problema dessa discrepância, que estava sendo discutida em nível político, como uma questão teórica. Em segundo lugar, Aricó identifica nos escritos de Marx a “origem” da discrepância e, conseqüentemente, sugere que o problema pode não estar no marxismo (ou em qualquer de suas versões), mas na própria escrita de Marx. Resumo o segundo ponto, que é mais estritamente relacionado com minha discussão nesta altura e neste capítulo. A “origem” da discrepância, se interpreto Aricó corretamente, localiza-se na tensão não resolvida no pensamento de Marx entre categorias analíticas e geopolíticas. Aricó trata aqui desta questão fundamental: por que Marx permaneceu cego em relação à América Latina? Por que não só não entendeu a postura de Bolívar e celebrou a expansão dos Estados Unidos em direção à América Latina, mas também não concedeu às Américas em geral (e à América Latina em particular) a mesma atenção que dedicou à África e à Ásia? Por que as coisas se passaram assim, quando, na Europa, as discussões sobre a natureza da América, provocadas por Buffon e l'Abbé Reinald no século 18 e por Humboldt no início do século 19, foram tão salientes? Poder-se-ia iniciar uma resposta pelo papel secundário que Hegel atribuiu às Américas em suas lições sobre a história universal: um futuro promissor, mas ausente do passado e do presente. Mas sobretudo, sugere Aricó, a América Latina era impensável no horizonte colonial da modernidade. No século 18, a parte latina e fortemente ameríndia das Américas era claramente concebida não como

*el otro* (ou o outro radical como Dussel observou), mas como as “margens” do mesmo. Aricó (1980) chamará essa posição marginal de “exterioridade”.

Condenada a un presente abierto sólo a la perspectiva inmediata de una repetición del camino recorrido por Europa, América interesaba únicamente en su relación externa con Europa... “América” sólo existía en “Europa”.

Es esta indudablemente la visión que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina, textos que, volvemos a insistir, no fueron tan escasos como se creyó. A partir de ella América Latina era considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era inaprehensible, en cuanto que tal inexistente (190: 99).

[A América, condenada a um presente aberto e a uma repetição do caminho moldado e percorrido pela Europa, só tinha interesse em sua relação externa, em sua condição de reflexo da Europa... A “América” só existia na Europa.

Essa é sem dúvida a visão oculta nos escritos de Marx e Engels sobre a América Latina, escritos que não foram tão escassos como geralmente se presumia. Essa visão tornava a América Latina visível apenas em sua exterioridade, em sua condição de espelho da Europa. Sua interioridade era impossível de apreender e, conseqüentemente, a América não existia.]

Viajam as teorias: algumas sozinhas, outras acompanhadas. Quando chegam aos lugares, sua adaptação ao novo ambiente será ou não tão fácil como pode sugerir o entusiasmo do momento de chegada. Outras teorias não viajam, ou viajam menos e com mais dificuldade. Talvez precisemos refletir mais sobre quando e por que uma teoria — produzida para explicar um tipo de questão, problema e situação histórica, em um local geopolítico e geoistórico específico, dentro de uma história local — transforma-se num projeto global, desejada e convidada a entrar em uma nova localidade. Em suma, do brilhante argumento desenvolvido por Aricó (1980: 121-135) sobre as dificuldades de Marx em compreender Bolívar e a independência na América Latina como uma forma de descolonização, torna-se possível reformular a teoria em termos da consciência que Marx tinha do colonialismo e, ao mesmo tempo, sua cegueira para com a diferença colonial. E para isso há duas razões. Uma remonta ao Iluminismo e consistiu na colonização temporal do século 16, apagando do conceito

nascente de modernidade o fato de que os impérios espanhóis e portugueses criaram as condições para a própria emergência do Iluminismo europeu. A outra foi contemporânea de Marx e envolvia a atenção concentrada recebida pela Ásia e pela África em razão da ascensão da Inglaterra como uma das principais nações do mundo colonial/moderno. Se no século 18 a América foi considerada como filha e herdeira da Europa, esse futuro promissor só se fez visível na “Anglo”-América. Como consequência de seu passado colonial nas mãos de um império em decadência, a América “Latina” sofreu uma segunda subalternização no imaginário do mundo colonial/moderno. Pode-se então dizer que mesmo sendo Marx, então como agora, fonte e fundamento da crítica interna ao capitalismo, foi para ele muito difícil, senão impossível, perceber a diferença colonial e, portanto, a colonialidade do poder. A questão é se, como pré-condição de sua “inteligibilidade”, a diferença colonial exige a experiência colonial em vez de descrições e explicações sociohistóricas do colonialismo. Suspeito que esse seja o caso e, se for, é também a condição para a diversidade epistemológica como projeto universal, ou para a “diversalidade”, como diz Glissant. (Voltarei ao ponto nos Capítulos VI e VII.) Creio que os estudos subalternos latino-americanos terão, em algum momento, de lidar com essas questões, tanto em termos do marxismo como da América Latina, em relação à área de estudos latino-americanos e à geopolítica do poder, como sugeri na seção anterior. Nas páginas que se seguem, discuto alguns problemas específicos da política do saber e da geopolítica da colonialidade do poder. O leitor particularmente interessado nos estudos subalternos sobre a América Latina deveria comparar a genealogia das reflexões teóricas e políticas na América Latina com a genealogia do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos na Anglo-América (Beverley, 1996).

## A ADAPTAÇÃO E HOSPEDAGEM DE TEORIAS ITINERANTES NO/DO TERCEIRO MUNDO

As teorias itinerantes vindas do sul têm a diferença colonial inscrita em sua bagagem, como já vimos no caso de Darcy Ribeiro. Desde o início dos anos 90 o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia tem causado um impacto significativo entre os Latino-Americanistas dos Estados Unidos e os



intelectuais e cientistas sociais da América Latina. Organizarei os seguintes comentários sobre três experiências diferentes e inter-relacionadas. Primeiro, a constituição do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos, a publicação de “Founding Statement” (Beverley, Oviedo e Aronna, [1993] 1995; para a história da constituição do grupo, ver Beverley, 1996), e o volume especial de *Dispositio/n* 46; segundo, um influente artigo da historiadora e latino-americanista Florencia Mallon (1994) e seu livro sobre camponeses e a nação no México e no Peru do século 19 (1995); e, terceiro, uma introdução aos estudos subalternos publicada na Bolívia e organizada pela socióloga Silvia Rivera Cusicanqui e pela historiadora Rossana Barragán (1997). Esse volume contém traduções de uma dúzia de artigos nucleares da autoria de membros do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, além de uma introdução feita pelos organizadores.

Esses três casos revelam uma rede de conexões e hierarquias na proporção entre a produção do saber e os locais geoistóricos. Insisto que, quando digo local geoistórico, não estou falando apenas de um lugar geográfico específico, mas de um lugar geográfico com uma história local particular: La Paz, ou Bolívia, não é Wisconsin ou Pittsburgh. Em La Paz, o espanhol, o aimará e o quíchua tornam-se indispensáveis para a compreensão tanto das histórias coloniais como das nacionais, ou a colonialidade do poder na história colonial e nacional da Bolívia. Rivera Cusicanqui e Barragán traduziram do inglês para o espanhol artigos de membros do Grupo de Estudos Subalternos da Ásia do Sul, e o Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos e Mallon publicaram seus trabalhos em inglês. Para o Grupo de Estudos Subalternos da Ásia do Sul o inglês é como o espanhol para Rivera Cusicanqui e Barragán, conforme demonstra o paralelo entre a “Índia Britânica” e a “América Espanhola”. Contudo, não antevejo uma tradução para o inglês dos trabalhos dos intelectuais bolivianos. Por que não? Evidentemente, o espanhol e o inglês não têm hoje a mesma influência e poder no domínio do conhecimento (para uma discussão mais detalhada desse tema, ver Capítulos V e VI). Se na verdade as teorias viajam e sofrem transculturação, é primeiro necessário especificar, historicamente, de onde partem e para onde vão, como viajam, como chegam à transculturação, bem como a linguagem na qual as

teorias itinerantes são fabricadas, acondicionadas e transculturadas. A colonialidade do poder e a diferença colonial são os “desconfortos” inevitáveis da viagem.

Para começar, o Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos consiste principalmente de críticos literários e culturais, embora inclua um historiador, um antropólogo e um cientista político. De qualquer forma, a historiografia com formação disciplinar nunca foi uma questão crucial na “adaptação” dos Estudos Subalternos do Sul da Ásia para os Latino-Americanos. A se julgar por Beverley e pela introdução de Oviedo e Aronna ([1993] 1995) a um volume dedicado ao pós-modernismo na América Latina, a questão na América Latina foi na verdade o pós-modernismo e não o nacionalismo pós-colonial, como no caso da Índia. E se considerarmos a narrativa pessoal de Beverley sobre o nascimento do grupo, a principal questão disciplinar situava-se entre os estudos culturais e os subalternos. Para Beverley (1996), a institucionalização dos Estudos Culturais nos Estados Unidos levou-o a inclinar-se para os estudos subalternos, onde encontrou uma ligação mais satisfatória entre a pesquisa acadêmica e a política do conhecimento. Entretanto, o interesse de Florencia Mallon volta-se para a historiografia enquanto disciplina. Sente-se aí mais à vontade como historiadora, pois o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia não apenas consiste sobretudo de historiadores como também inclui um grupo de historiadores unidos pela preocupação de escrever a história da Índia em uma perspectiva pós-colonial e subalterna. Também como historiadora, Mallon (1994) vê com desconfiança o fato de que um grupo de latino-americanistas nos Estados Unidos, com formação principalmente em crítica literária e cultural, está se apropriando da contribuição do Grupo do Sul da Ásia. O que o Grupo Latino-Americano e Mallon têm em comum foi terem visto o Grupo do Sul da Ásia como uma revelação. Para o Grupo Latino-Americano, a revelação resolveu o problema apresentado pela crise da esquerda após 1989 e também ofereceu uma nova perspectiva para examinar o significado das três principais revoluções latino-americanas do século 20 (Castro em Cuba, os Sandinistas na Nicarágua, e a Revolução Mexicana no início do século 20). Para Mallon, a revelação ofereceu, em vez disso, um novo ponto de partida para a historiografia da América Latina nos Estados Unidos.

A coleção organizada por Rivera Cusicanqui e Barragán traz para o primeiro plano uma dimensão totalmente nova. Para Rivera Cusicanqui e Barragán, o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia foi mais do que uma “revelação” e uma solução para um beco sem saída. Revelou, na verdade, a íntima relação entre as preocupações do grupo e as suas próprias, o grande número de interesses comuns entre o que estava escrevendo e pensando desde 1982 e o que os estudiosos bolivianos estavam fazendo, mais ou menos ao mesmo tempo, sem conhecimento mútuo entre os dois grupos. Essa foi uma “revelação” posterior aos fatos. Suspeito que, nesse caso, as teorias itinerantes poderiam ter viajado em duas direções. Contudo, o inglês tem prioridade no mercado e, nas agências turísticas, acesso a viagem mais rápida e de primeira classe. Foi um encontro feliz que produziu a publicação de Rivera Cusicanqui e de Barragán e foi possibilitado pelo fato de que, vários anos antes da publicação, as duas organizadoras tinham estado em contato com o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia e participado de uma oficina na Índia, ao mesmo tempo em que especialistas indianos (entre os quais Amin) visitaram a Bolívia. Assim como as teorias, os estudiosos e intelectuais também viajam. E relacionam-se de modo diferente com os temas à mão. Não estou sugerindo que seja “ruim” ser um pesquisador indiano ou latino-americano nos Estados Unidos, ou que seja “ruim” ser um pesquisador do Terceiro Mundo, inventando teoria pós-colonial nos Estados Unidos, ou que seja “bom” permanecer na Índia ou na Bolívia e escrever em hindi ou espanhol ou aimará. Só estou dizendo que a produção do conhecimento é inseparável das sensibilidades do local geostórico e que os locais históricos, no mundo colonial/moderno, foram moldados pela colonialidade do poder. A pesquisa, as teorias itinerantes, os acadêmicos sedentários e os errantes, no Primeiro ou no Terceiro Mundo, não podem evitar as marcas inscritas em seus corpos pela colonialidade do poder que, em última análise, orientam sua reflexão. É a colonialidade do poder que exige “reflexão” no e sobre o sistema mundial colonial/moderno. E, nesse sentido, a “reflexão” não viaja, mas atua na interseção de memórias e informação, de decisões passadas, acontecimentos atuais e esperanças utópicas.

A tradução organizada por Rivera Cusicanqui e Barragán intitulada “Postcolonial Debates” levou a contribuição do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia numa direção diferente da anunciada por Beverley, Oviedo e Aronna ([1993] 1995) em sua introdução: “Há algo na própria idéia de um pós-modernismo latino-americano que faz pensar naquela condição de dependência colonial ou neocolonial, na qual os bens que se tornaram batidos ou fora de moda na metrópole são, como as maravilhas dos ciganos de *Cem anos de solidão, exportados para a periferia*, onde gozam de uma sobrevida lucrativa.” (1995: 1, grifos nossos). Apesar da formulação cautelosa, o fato é que, para Beverley, uma contribuição do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos foi introduzir a dimensão pós-moderna nos estudos subalternos. No entender de Rivera Cusicanqui e Barragán, entretanto, a questão pós-colonial continua sendo crucial para os estudos subalternos. Daí o título de meu capítulo. Assim, meu argumento aqui é uma continuação da discussão sobre o pós-moderno e sobre o pós-colonial, introduzida no Capítulo I e, ao mesmo tempo, um prolongamento da discussão sobre a história intelectual da América Latina, esquematizada no Capítulo II. Resumindo, o debate pós-moderno na América Latina predominou nos países da costa do Atlântico (tendo a Bahia, no Brasil, como exceção), com baixa presença demográfica de população ameríndia e afro-americana. Em vez disso, a questão pós-colonial está centrada em países com uma densa população ameríndia (Bolívia, Peru, Equador, Guatemala, México) bem como no Caribe inglês e francês (Lamming, Glissant).

Passemos agora aos argumentos de Florencia Mallon. Como pesquisadora latino-americana nos Estados Unidos, Mallon endossou entusiasticamente o “modelo” dos Estudos Subalternos do Sul da Ásia.

Logo no início de sua contribuição para um número especial da *American Historical Review*, Mallon declara que “nós latino-americanistas, muitas vezes eurocêntricos nos empréstimos que tomamos a outras tradições históricas e teóricas, neste caso tomamos como modelo uma escola nascida e criada em outra parte do chamado Terceiro Mundo. O que está havendo?” (1994: 1493). Em cautelosa nota no pé de página, Mallon alerta o leitor para o fato de que não é essa a

primeira vez que ocorre um diálogo “de-sul-a-sul”. Cita diversos exemplos para indicar que, no campo específico dos “estudos camponeses” e da “diáspora africana”, tem havido diálogo entre os pesquisadores que estudam a América Latina e os que estudam o sul da Ásia e a África. Mas onde estavam esses pesquisadores, no sul ou no norte? Mallon termina a nota observando que, apesar desses exemplos, “o mais importante continua sendo que, como campo de estudo, a história latino-americana vem tendendo a se relacionar mais prontamente com tradições históricas e teóricas baseadas na Europa. Nesse sentido, evidentemente, assemelha-se bastante a outros campos históricos, incluindo os baseados na Europa ou nos Estados Unidos, na verdade muito menos familiarizados com a diferença ‘sul-norte’ do que os pesquisadores que trabalham com as áreas do chamado Terceiro Mundo” (1994: 1492).

O que está realmente em jogo na afirmação de Mallon referente ao diálogo “do sul com o sul” e do “sul com o norte” entre os pesquisadores que trabalham no e sobre o “chamado Terceiro Mundo”? Há aqui duas questões muito intrigantes. (1) Por que Mallon silencia sobre o diálogo entre os pesquisadores “norte-americanos”, para os quais a América Latina constitui um campo de estudo, e os pesquisadores e intelectuais “sul-americanos”, para os quais a América Latina constitui não apenas um campo de estudo mas um lugar de luta histórica e política? (2) Será que Mallon está presumindo que a América Latina é apenas um lugar a ser estudado e não um local de reflexão teórica e, desse modo, está reformulando, no vocabulário dos estudos subalternos, a ideologia dos estudos de área? (Mignolo, 1993a).

Há outra questão difícil a tratar: as crescentes tensões entre um mundo transnacional, interligado e em expansão, coexistindo com a destrutividade de sensibilidades e ideologias nacionais e étnicas. Por um lado é, pois, aconselhável buscar alianças transnacionais e construir comunidades internacionais que transcendam as deficiências do nacionalismo. Por outro lado, a ação em nível transnacional poderia redundar numa exigência abstrata de justiça, que não leva em consideração interesses e necessidades regionais (uma celebração de teorias itinerantes e uma reprodução da subalternização do conhecimento). Essas são, em resumo, as duas posições descritas por Arjun Appadurai (1996) e Partha Chatterjee

(1997). Mas são também as duas posições assumidas imediatamente pelos “zapatistas”: o transnacionalismo como forma de fortalecimento para o confronto com o Estado, e o nacionalismo como modo de oposição à globalização (Subcomandante Marcos, 1997b). Embora o *local* não seja necessariamente o *nacional*, as tensões entre o nacional e o transnacional, no nível geoiástico, parecem espelhar as exigências entre o epistemológico e o emocional no nível subjetivo na/da consciência subalterna (Sarkar, 1989; Bhadra, 1989). Nesse ponto, faz-se necessária uma correção de Max Weber. Segundo Weber, para se explicarem ações sociais, o indivíduo tinha de ser levado em consideração, pois, conforme sua concepção, o indivíduo só era impulsionado por ações racionais. Os estudos subalternos introduziram o nível de *ações afetivas como um tipo diferente de racionalidade*. Assim, o dilema nacional/transnacional poderia ser formulado num paradigma diferente, mas precisa ser rearticulado como uma das distinções epistemológicas feitas pela razão moderna entre a racionalidade e a sensibilidade (Das, 1989: 317; Quijano, 1992).

Minha discussão sobre a política e as sensibilidades de locais geoculturais leva em consideração as urgências do nacional e do transnacional bem como as tensões entre a “racionalidade da razão” e a “racionalidade de emoções e sensibilidades”. Minha principal tese aqui é que, se os estudos subalternos nas/das Américas pudessem modelar seu próprio espaço e sobreviver, *teriam, primeiro, de descarrilar a subalternização de culturas de conhecimento acadêmico efetivada pelo orientalismo, e, em segundo lugar, os estudos (de área) latino-americanos*. Relevantes para o argumento que se segue são duas observações importantes feitas por Das (1989): que “subalterno” *não constitui uma categoria, mas sim uma perspectiva*. E que a perspectiva subalterna não está empenhada em compreender tais e tais organizações ou ações sociais *per se*, mas em entender suas relações “contratuais” em obediência a regras coloniais e “as formas de dominação próprias das estruturas da modernidade” (1989: 313). Assim colocada, a atual versão dos estudos subalternos da América Latina está dentro do arcabouço delineado por Darcy Ribeiro (ver a epígrafe a este capítulo), com sua visão da colonização como uma subalternização de povos e culturas. Já que uma das principais preocupações dos estudos subalternos enquanto perspectiva é

contrapor-se à modernidade e demonstrar a idéia de que a modernidade é um fenômeno europeu, o pós-moderno e o pós-colonial estão realmente associados a essa presunção. Em vez disso, concebe-se como um fenômeno planetário, “além do eurocentrismo”, uma perspectiva “transmoderna” do tipo proposto por Dussel ([1993] 1995). “Dessa perspectiva — a “adoção” dos estudos subalternos do sul da Ásia pelos estudos latino-americanos — duas questões apresentam-se como cruciais: as diferenças entre a história colonial indiana (durante o colonialismo britânico) e a história colonial das Américas (Latina/Anglo-América e o Caribe) incluindo sucessivas heranças coloniais e imperiais; e as diferenças entre a Índia, um *país* com 800 milhões de habitantes, e a América Latina, um grupo não definido de países e um subcontinente com cerca de 450 milhões de habitantes (ver Capítulo II).

## DENTRO DAS TEORIAS DO TERCEIRO MUNDO

Gyan Prakash (organizador do número especial da *American Historical Review* dedicado aos estudos subalternos) intitulou sua introdução “Escrevendo as Histórias Pós-Orientalistas do Terceiro Mundo: Perspectivas de uma Historiografia Indiana” (1990). Nesse artigo, Prakash estendeu a historiografia indiana ao “Terceiro Mundo” e comparou os historiadores da Índia (como Romila Thapar, Bernard Cohn e Nicholas Dirks) com o grupo de estudos subalternos. E concluiu:

Essa *historiografia* (a de Thapar, Cohn, Dirks) situa seu *foco crítico em procedimentos epistemológicos*, o que a diferencia um tanto dos Estudos Subalternos, que *têm como alvo a vontade colonial ou nacionalista*. Enquanto o primeiro (Thapar, Cohn, Dirks) analisa relações de poder no contexto de disciplinas e instituições acadêmicas, o último se vê rompendo e descarriando a vontade dos poderosos (Prakash, 1990: 402, grifos nossos).

Prakash comparou essas duas espécies de historiografias (“pós-orientalistas”) com a indologia e os estudos de área na Europa e na América do Norte, concluindo que a indologia e os estudos de área são duas práticas de pesquisa que asseguram a continuidade do discurso orientalista que mantém as distinções Oriente/Ocidente, Primeiro/Terceiro Mundo, e reforça as origens nacionais. Prakash percebe na historiografia

da Índia praticada pelos historiadores subalternistas uma identificação com a posição do sujeito subordinado, que se torna aguda ao formular “perspectivas críticas terceiro-mundistas” e ao reformular as categorias geoistóricas fundadas e implementadas pela indologia e pelos estudos de área:

Na perspectiva dos Estudos Subalternos os historiadores indianos obviamente desenvolveram e abraçaram mais prontamente a posição de sujeito-vítima; mas, como a experiência e a expressão da subordinação são formuladas discursivamente, somos reconduzidos aos processos e forças que organizam a posição de sujeito do subordinado (Prakash, 1990: 403).

Em vez disso, as historiografias pós-orientalistas (como as de Cohn, Thapar, Dirks) mostram que “o Terceiro Mundo, longe de se confinar no espaço que lhe foi alocado, penetrou, ao ser ‘terceiro-mundializado’, o templo do primeiro mundo — incitando e atizando os outros subordinados do Primeiro Mundo e com eles se alinhando” (Prakash, 1990: 442).

O local se deslocou do “nacionalismo” para os arranjos socioeconômicos (i.e., Terceiro Mundo). Quais são os inimigos e quais os aliados? Como se estão realinhando as forças? Que novas alianças estão em jogo? Um grupo de inimigos, que já vimos, é constituído pela continuidade do orientalismo (i.e., indologia, estudos de áreas) e pela historiografia nacionalista (cujos praticantes conservam uma fé contemporânea “em existência e identidades solidamente alicerçadas”). Derrida, Foucault e Said são citados como fundação ou garantia da posição de que os dois grupos de inimigos são forças que devem ser superadas, tarefa para a qual estão contribuindo as historiografias pós-orientalistas. Se “a existência e as identidades solidamente alicerçadas” devem ser questionadas (e não apenas consideradas perdidas) e as origens nacionais substituídas por posições de sujeitos subordinados, então o que sobra é um deslocamento da identificação política em nível nacional para uma identificação com posições de sujeito em nível de uma economia capitalista global.

As políticas e sensibilidades de locais geoculturais reúnem teorias e agência humana de forma complementar. Indagar sobre o local das teorias implica, primeiro, em historicizar qualquer pretensão à universalidade da razão, em que certas



“formas” de conhecimento, e não outras, são relegadas à posição de objeto (“conhecimento” primitivo, bárbaro, oriental). Em segundo lugar, implica analisar a crença de que o pensamento teórico é desvinculado de locais lingüísticos e geoistóricos (ver Capítulo V). Ademais, a ênfase nos *loci* de enunciação e no local das teorias constantemente revela que o fundamento das teorias não é um sujeito universal situado na história local do Ocidente, mas que a produção teórica e a autodefinição das teorias localiza-se em línguas específicas e histórias locais. É o local (isto é, as histórias locais) que exige a reflexão, não o fundamento universal da mente “humana” traduzida como um conceito local de razão transformado em um dos conceitos cruciais do imaginário do mundo colonial/moderno.

Como todos sabemos, Michel Foucault (1969) mapeou a arqueologia das “ciências humanas” na civilização ocidental. Mais recentemente, Immanuel Wallerstein acrescentou algumas observações, associando a emergência das ciências sociais com a expansão colonial no sistema mundial moderno. Wallerstein diverge da premissa (sustentada por muitos) de que há verdades universais sobre o comportamento humano válidas para todos os tempos e lugares. Prossegue fazendo uma advertência sobre essa idéia, revelando as complicitades entre o conhecimento e o poder colonial:

No momento em que se diz isso (que há verdades universais que atravessam tempo e espaço) torna-se indiferente estudar a Alemanha no presente ou a Índia no século 5 a.C., porque o que se procura são verdades universais. Já que a informação atual sobre a Alemanha é 5000 vezes melhor — mais precisa é a palavra — do que sobre a Índia em 5.000 a.C., estudamos a Alemanha atual para chegar às nossas generalizações... Pelo menos 95% de todos os estudiosos e de todo o conhecimento acadêmico no período de 1850 a 1914, e provavelmente até 1945, origina-se de cinco países: França, Grã-Bretanha, as Alemanhas, as Itálias e os Estados Unidos. Há uma produção insignificante em outros lugares, mas basicamente não só o pesquisador vem de um dos cinco países, mas quase toda a produção de conhecimento pela maioria dos estudiosos é sobre seu próprio país. Assim sendo, a maior parte do conhecimento diz respeito a esses cinco países...

Isso leva à segunda brecha. O fato é que os cinco países não eram o mundo inteiro e havia uma vaga consciência na comunidade

acadêmica de que havia um mundo além dos cinco países. Em nossa opinião, o que fizeram foi simplesmente convidar duas outras disciplinas a estudar o resto do mundo. A primeira e a mais óbvia é a antropologia, que foi inventada para estudar o mundo primitivo. Esse mundo, na prática, foi definido de forma muito simples: como as colônias dos cinco países... Esses mundos foram considerados imutáveis e atemporais (Wallerstein, 1996: 3).

A segunda disciplina, que precedeu a antropologia, foi Estudos Orientais, que incluía tudo que não fosse a Europa, os cinco países do conhecimento acadêmico e suas respectivas colônias. Estudos Orientais (como sabemos depois de Said em 1978 e, mais recentemente, após Khatibi ([1974] 1983) tratava das civilizações que tinham escrita e religião, mas foram deixadas de fora da modernidade européia; civilizações que, como as primitivas, eram vistas como congeladas e a-históricas.

Nessa distribuição de saber, foram deixadas de lado as antigas civilizações andinas e mesoamericanas, que tinham sido obscurecidas pelo ambíguo lugar da Ibero-América no que diz respeito à distribuição do saber no século 19. Mas, sobretudo, pertenciam ao “Novo”, não ao “Velho” Mundo, onde se situava o Oriente. Mais ainda, o “Novo Mundo”, afinal de contas, estava no Ocidente, não no Oriente. Um grupo de nações independentes, que romperam os laços com a Espanha e Portugal, já não eram colônias dos cinco países (na verdade Espanha e Portugal não estavam incluídos entre os cinco), e os chamados impérios asteca, maia e inca estavam dissociados da América Latina do século 19 e — por diversas razões — não eram vistos da mesma forma que o Mundo Islâmico, a China ou a Índia. Assim, o interesse pela Mesoamérica e os Andes colocava-se, em primeiro lugar, como preocupação dos pesquisadores europeus com os olhos voltados para o Ocidente, e não para o Oriente; desse modo emergiu, no século 20, uma configuração disciplinar (paralela à dos estudos orientais), mais nos Estados Unidos do que na Europa, tal como cresceu neste país o interesse pela América Latina (Coe, 1992). Por outro lado, os estudos pré-colombianos (mesoamericanos e andinos) foram rapidamente complementados pela emergência do que são hoje os estudos latino-americanos, embora a história seja complexa (Cline, 1966; Berger, 1993; Lambert, 1990). Nascidos nos anos 20, como projeto de pesquisa que

apoiava os interesses norte-americanos na América Latina, esse campo de estudos, depois da Revolução Cubana, passou a abrigar pesquisadores esquerdistas, como registram o artigo e o *Founding Statement*, de Mallon.

Ora, a política de local nos mostra que não há macroteoria universal para todas as coisas imagináveis relacionadas com ela, isto é, que a totalidade teórica não tem uma correlação ontológica, ou que teorias sobre classe não dão conta de problemas étnicos (ou vice-versa), que a psicanálise pode não funcionar para uma sociedade de *castas* em Calcutá, pois foi criada para lidar com o problema de uma sociedade de *classes* na Europa, na virada do século (Nandy, 1995: 81-144). Ao mesmo tempo, as do local geoistórico demonstram a proeminência emocional (étnica, nacional, cosmopolitana, sexual, de classe) da agência humana ao construir teorias, pelo menos nas ciências humanas e nas humanidades. As sensibilidades não são essenciais e não estão inscritas no nascimento dos indivíduos, mas formam-se e transformam-se, criam-se e perdem-se, na família, na escola (para os que têm acesso a ela) no decorrer da vida. Como revelam os acontecimentos posteriores à divisão da Índia, da Irlanda e da ex-Iugoslávia, as sensibilidades dos locais geoistóricos relacionam-se com um sentido de territorialidade (que nunca se perde — e não deve ser confundido com a “identidade nacional” — tanto no exílio quanto em uma sensibilidade cosmopolitana) e inclui a língua, o alimento, os odores, a paisagem, o clima e todos esses signos básicos que ligam o corpo a um ou diversos lugares (ver Capítulo VI). A transformação, pelas ideologias nacionalistas, dessas experiências em forma de coerção e violência, não deve obscurecer o fato da inscrição mútua do corpo e dos locais geoistóricos. O cosmopolitanismo e o exílio, permitam-me repetir, não são uma advertência à sensibilidade do local histórico; são configurações particulares dele: constituem um alerta para a sensibilidade do local “nacional” (enquanto *uma* manifestação particular dos locais geoculturais). O fato de que vivemos cada vez mais em condição de exílio, numa cosmópole crescente, não significa que se tenham perdido as sensibilidades. Mais uma vez, as sensibilidades dos locais geoistóricos não são traços essenciais das identidades nacionais: as identidades nacionais são apenas um tipo histórico de sensibilidade.

## DO ARQUIVO LATINO-AMERICANO

Entre os historiadores e críticos modernos da historiografia, o colombiano Germán Colmenares é, talvez, um dos pensadores mais lúcidos dos limites da historiografia na América Latina. Os escritos de Colmenares, publicados mais de século e meio após a descolonização da Colômbia (aproximadamente entre 1968 e 1997), foram apanhados entre os limites da historiografia tradicional na América Latina e as novas perspectivas que estavam sendo abertas, na França, pela Escola dos Anais, e na Inglaterra, pela Nova Esquerda (E. P. Thompson). Mais tarde (perto de 1980), Colmenares (1987) incorporou a seu trabalho as reflexões de Hayden White sobre as narrativas histórico-geográficas. Mas permaneceu fiel à crítica histórica da historiografia do século 19. Presumo que os limites das reflexões de Colmenares se devam à pesada tradição imposta pelo imaginário nacional. Durante o mesmo período (entre 1964 e 1990), surgiram novas perspectivas de intelectuais que viviam num entrelugar, paradoxalmente, invertido — isto é, pesquisadores norte-americanos trabalhando na América Latina e não o contrário, como ocorre hoje.

Richard Morse foi uma dessas figuras controvertidas dos Estudos Latino-Americanos nos anos 60 e 70 e seus escritos continuaram influentes até os anos 90. Sua crítica pungente contra o latino-americanismo é talvez uma das razões de sua atual situação marginal nos círculos de pesquisadores latino-americanos que trabalham na América do Norte. Morse insere-se nesse quadro porque, entre outras razões, é historiador e, devo acrescentar, um historiador trilingüe e tricultural. Não apenas estudou histórias e culturas latino-americanas, mas também dedicou muito tempo a “refletir” *sobre e da* América Latina, junto a intelectuais latino-americanos, do Brasil ao México.<sup>2</sup> Morse é um exemplo paradigmático das presunções subjacentes aos estudos de área (latino-americanos) e sua continuação, os estudos subalternos latino-americanos.

---

<sup>2</sup> Por que destaco “os países de fala espanhola e portuguesa”? Porque o espanhol e o português são línguas descartadas pela modernidade, tornando-se línguas subalternas de conhecimento acadêmico entre as predominantes na modernidade e no colonialismo: inglês, alemão, francês, espanhol, português, italiano. (Ver Capítulos V e VII).

Em 1964, ano em que a Associação de Estudos Latino-Americanos estava no início, Morse criticava fortemente os latino-americanistas dos Estados Unidos. Ele apontava uma falta de perspectiva crítica entre os latino-americanistas sobre as diferenças entre as duas Américas. Observava que muitos de seus silêncios transformavam os estudos latino-americanos em uma invenção norte-americana, que situava a América Latina como um *campo* de estudos, mas não como um lugar onde se produziam teorias e idéias. Essa diferença pode ser mais claramente articulada se considerarmos a literatura e a filosofia *na* América Latina e as compararmos com as ciências sociais e os estudos latino-americanos *nos* Estados Unidos. Enquanto as ciências sociais nos Estados Unidos e nas universidades européias são *sobre* a América Latina (i.e., como campo de estudo), a literatura e a filosofia *na* América Latina não são *sobre* a América Latina mas, arrisco-me a dizer, *a partir da* América Latina. Essa *reflexão a partir da* literatura e da filosofia encontra-se profundamente arraigada nas línguas espanhola e portuguesa, bem como nas heranças coloniais. Há um “privilégio” e uma “necessidade” forçada pela diferença colonial. Morse criticou os latino-americanistas da América do Norte por carecerem de uma consciência das diferenças coloniais fundamentais entre as duas Américas:

Meu objetivo aqui é sugerir, tão clinicamente quanto possível, que os defeitos dos estudos latino-americanos nos Estados Unidos podem ser em grande parte atribuídos à alienação fundamental entre as duas Américas. Mencionando a alienação, não me refiro brandamente a infelizes mal-entendidos que poderiam ser remediados por um pouco mais de conhecimento e de boa vontade. O que me diz respeito é o fato de que, para muitos de nossos latino-americanistas, o estudo intensivo de seu assunto acende neles uma hostilidade subconsciente. O cerne da questão é que se trata de duas culturas, cujas trajetórias espirituais históricas são não apenas diferentes — isso não produziria uma oposição violenta se houvesse uma tentativa de “compreender” —, mas diametralmente antagônicas (Morse, [1964] 1989: 170).

A observação de Morse foi feita em 1964, e não tenho a menor intenção de fingir que esse diagnóstico poderia ser aplicado, *mutatis mutandis*, à “declaração de abertura” (*founding statement*) do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos ou à entusiástica adesão de Mallon aos estudos subalternos

indianos. O problema geral persiste, contudo. Afirmo, sim, que as diferenças entre as duas Américas, apontadas por Morse, são muito importantes para a reflexão sobre o *local* das áreas *a serem estudadas* e para as culturas de pesquisa *a partir das quais estudá-las*; são também importantes para a reflexão sobre o *local* da agência e o lócus de enunciação a partir dos quais se produzem as construções imaginárias (isto é, o resultado dos estudos acadêmicos ou as reflexões intelectuais; ver Capítulo II); ou para a reflexão sobre as implicações e conseqüências de *ser de* e *estar em* (Gilroy, 1990-1991) nos investimentos acadêmicos, epistemológicos e políticos das agências de conhecimento.

Outro aspecto importante da observação de Morse que deveria ser explorado são as diferenças de linguajamento (mais que de línguas) entre as duas Américas,<sup>3</sup> pois se refletem nas culturas de conhecimento acadêmico. Primeiro, como já mencionei, o espanhol e o português tornaram-se línguas subalternas na reconfiguração colonial da modernidade. Segundo, os estudos subalternos indianos foram redigidos na língua do Império Britânico. O que se deveria explorar, então, é a língua e o linguajamento dos estudos subalternos na/da Índia e os estudos subalternos nos/dos Estados Unidos ou na/da América Latina. A observação de Morse deveria ser transportada para o domínio da língua e do linguajamento (ver Capítulo VI) para localizar a diferença entre as duas Américas: o inglês como língua hegemônica e o linguajamento da pesquisa, e o espanhol e o português (poderíamos incluir o francês da Martinica ou o inglês da Jamaica) como línguas e linguajamentos subalternos (ver Capítulo VII) de culturas a serem estudadas (ver Capítulo IV).

Morse percebeu essa necessidade e contribuiu significativamente para construir genealogias intelectuais em espanhol e português e tem trabalhado para o restabelecimento da produção intelectual nessas línguas, relegadas a uma posição subalterna pela produção de conhecimento em francês, inglês

---

<sup>3</sup> Uma argumentação mais detalhada sobre o conceito de "linguajamento" aparece no Capítulo VI.

A propósito, a palavra "linguajamento" é um neologismo criado pela tradutora na busca de um equivalente para "linguaging" – o ato de pensar e escrever entre línguas – que é um neologismo também em inglês. (N.T.)

ou alemão: as línguas da modernidade, dos colonialismos modernos e das culturas de pesquisa (Wallerstein, 1996). Não é por acaso (como já observei) que a configuração das ciências humanas e o estudo da civilização floresceu no século 19, enquanto os estudos de área assumiram seu lugar depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos suplantaram a hegemonia da Europa moderna (Inglaterra, Alemanha, França) e privilegiaram os estudos do Terceiro Mundo. A distribuição do mundo em três áreas hierarquizadas após a Segunda Guerra Mundial é contemporânea da fundação da Associação de Estudos Latino-Americanos.

A atual discussão sobre estudos subalternos (Beverley et al., Mallon) e a pós-colonialidade (Seed, Prakash) contribui, entretanto, para manter viva uma dimensão teórica e epistemológica a que Morse aludia como uma deficiência nos estudos latino-americanos. Essa dimensão possibilitaria, talvez, uma perspectiva metateórica, unindo os latino-americanistas nos Estados Unidos (fascinados pelos estudos subalternos indianos) e contribuições teóricas anteriores, de pesquisadores e intelectuais da América Latina, profundamente preocupados com a situação de seus países, do continente e com a exploração das comunidades subalternas. Evito uma discussão detalhada dessas contribuições, e, embora mencioná-las rapidamente possa ser problemático, assumo o risco: a reconsideração, efetivada por Darcy Ribeiro, do processo civilizador e das estratégias coloniais para situar línguas, culturas e povos em posições subalternas (ver Capítulo VII); a teoria da dependência de Prebisch, Cardoso, Faletto e outros como resposta teórica da América Latina ao aumento das corporações transnacionais e à globalização dos anos 70; o colonialismo interno, introduzido por González Casanova (1968) e Stavenhagen (1965; 1990) no México nos anos 70 (e ainda vivo em Albó e Barrios [1993] na Bolívia) (também Apel, 1996: 172-176; Dussel, 1996b: 217-219; Rivera Cusicanqui, 1993) para explicar os movimentos sociais ameríndios emergindo na confluência de conflitos étnicos e de classe. Esse é outro exemplo da tendência colonizadora dos estudos subalternos, tanto na versão da “declaração de fundação” (*founding statement*) como no artigo de Mallon, no qual — além do mais — a presença de Gramsci, já forte na América Latina, foi flagrantemente ignorada (Aricó, 1988).

## GÊNERO, FORMAÇÕES DISCIPLINARES, POSIÇÕES SUBALTERNAS

Emerge neste ponto uma questão interessante: o fato de que a genealogia intelectual do pensamento teórico na/dá América Latina pode parecer masculina (ver também Capítulo II). É uma questão de gênero que impede Seed e Mallon de estabelecer alianças, por exemplo, com os pensadores latino-americanos que Morse incorpora a seu discurso? A resposta pode ser afirmativa se pensarmos nos exemplos particulares explorados por Morse, mas seria difícil sustentar que só homens estão refletindo sobre/de um local geoistórico na América Latina (ver Capítulos I e II), conforme demonstram a militante e socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui e a crítica literária chilena Nelly Richard, que se situa como “uma latino-americana” (Richard, 1995: 219).

Começemos com Nelly Richard, pesquisadora chilena de origem francesa, cujo trabalho foi incluído no volume organizado por Beverley, Oviedo e Aronna (1995). Richard, em um artigo bastante conhecido, formulado dentro de um arcabouço teórico pós-moderno, tratou indiretamente da questão das “culturas subalternas” (1995). Ribeiro (1968) tratou de um problema semelhante, embora vazado no vocabulário antropológico e evolucionário da época. Contudo, a questão das áreas culturais subalternas resultantes de diversas camadas de colonização, a hegemonia de um tempo histórico unilinear identificado com a Europa como o ápice da civilização, a necessidade de introduzir diversos ritmos históricos pela negação à negação da contemporaneidade, e assim por diante — tudo isso já foi discutido por Ribeiro. Entretanto, resta um espaço vazio entre Richard e Ribeiro, espaço produzido pela própria hegemonia que ambos estão tentando combater e ocupado pela chegada de diversos viajantes denominados estruturalismo, semiótica, desconstrução etc.

Richard desenvolve seu argumento combinando a teorização pós-moderna com a situação latino-americana: a marginalidade latino-americana e a defesa pós-moderna das margens, a crise da autoridade e a metanarrativa da crise, a teoria do descentramento e a função central dessa teoria como símbolo de prestígio cultural e a retórica e a política da diferença. Richard trata de uma questão que, no seu entender “estruturou



o comportamento da periferia latino-americana confrontada com o paradigma universalizante do centro: a dependência e a imitação como inflexões colonializadas, mas também paródia e reciclagem como estratégias descolonizadoras” (1995: 219). O sentido de “periférico” é análogo ao sentido de “subalterno”, se concebermos que o termo se refere a “culturas” e línguas e não apenas a classes sociais e comunidades — isto é, tudo que se situa num espaço relacional será colocado “numa posição inferior”.

Em artigo intitulado “Pós-modernismo na periferia”, Richard assinala a necessidade de opor-se ao processo de subalternização:

Ao criar a possibilidade de uma releitura crítica da modernidade, o pós-modernismo oferece uma chance de reconsiderar tudo o que “não foi dito” e de impregnar suas áreas de opacidade e resistência com o potencial de sentidos novos, ainda por descobrir. No contexto latino-americano, essa revisão da modernidade nos permite, mais uma vez, colocar a questão de nossa própria identidade, *a de indivíduos nascidos de e numa mistura dialética das diferentes línguas em redor de nós, que praticamente se fundiram, produzindo uma identidade cultural vivenciada como uma série de colisões. Essa identidade pode ser entendida como um produto instável dos tropos da modernidade que envolvem um contínuo reagrupamento, distorção e transformação de modelos importados, de acordo com as pressões específicas pertencentes à reinserção desses modelos nas redes locais* (Richard, 1987-1988: 469, grifos nossos).

Levanto a questão da identidade cultural na América Latina, não porque espere resolver o problema e dizer o que essa identidade é, mas para ressaltar a necessidade de identificações geoistóricas que persistam na teoria crítica, bem como na filosofia e na literatura. Vimos o mesmo em Albó, que inicia e encerra seus artigos com sua própria “experiência de uma série de colisões” com o nome “Índias”, “Novo Mundo”, “América”, “América Latina” e “Abya-Yala”, nome usado pelos índios cuna do Panamá como local mítico (e poderíamos acrescentar “Tawantinsuyu” e “Anahuac”, nomes usados pelos incas e os astecas para indicar os (seus) mundos). O que me interessa, em outras palavras, são as políticas e sensibilidades de locais geoistóricos (Mignolo, 1995b; 1997a) na produção, exportação e importação do conhecimento. Assim, se a subalternização

das línguas ameríndias e das culturas étnicas vem constituindo um problema contínuo na América Latina desde os anos 70, por que essa herança está sendo esquecida e reformulada no discurso dos estudos subalternos indianos? Acreditando em um discurso novo e libertador, estamos enfrentando novas formas de colonialismo acadêmico? Finalmente, os estudos subalternos indianos são relevantes para intelectuais que moram e refletem na/da América Latina, ou representam uma necessidade particular dos latino-americanistas dos Estados Unidos?

## COLONIALISMO INTERNO E ESTUDOS SUBALTERNOS

Gostaria de afirmar logo de início que o colonialismo interno é a reformulação da diferença colonial dentro da formação do moderno estado-nação depois da descolonização (na França do século 19, por exemplo, a categoria terá um sentido diferente de no México da mesma época). Gostaria também de esclarecer que o termo começa a perder seu sentido histórico no estágio atual de colonialidade global, no qual o controle colonial não mais depende da posse de território, como ocorria até a descolonização da África e da Ásia, entre 1947 e 1965. Se o colonialismo pode não ter hoje a importância que teve nos 180 anos passados, a diferença colonial sobrevive com toda a sua força e está sendo rearticulada nas novas formas globais da colonialidade do poder. Comentei anteriormente neste capítulo a diferença entre os estudos subalternos na Índia, que visam “descarrilhar e perturbar a vontade dos poderosos”, e a historiografia acadêmica da Índia nos Estados Unidos, que produziu uma transformação radical na história enquanto disciplina. Nos anos 60, Morse esperava dos latino-americanistas duas linhas de ação semelhantes: mais atenção para as diferenças entre a sociedade na qual se produz conhecimento (os Estados Unidos) e a sociedade vista como campo de conhecimento (a América Latina); e o reconhecimento intelectual, um diálogo mais produtivo, e a construção de genealogias teóricas que associem o “estudo” *da* América Latina *dos* Estados Unidos, com as “reflexões” *sobre* a América Latina *na* América Latina. Nem Morse nem Prakash põem em discussão a questão da identificação geohistórica, mas eu a

introduzo aqui como um aspecto novo daqueles que já foram focalizados por ambos. As seguintes perguntas poderiam ser dirigidas aos estudos subalternos nas/das Américas:

1 - Os estudos subalternos latino-americanos visam transformar a historiografia enquanto prática acadêmica e introduzir uma nova dimensão na história dos estudos latino-americanos, ou visam também “perturbar e descarilhar a vontade dos poderosos”?

2 - Se em vez de estudos subalternos latino-americanos a questão for estudos subalternos nas/das Américas, como se conceberiam o campo de estudo (isto é, as construções imaginárias) e as práticas disciplinares (isto é, os *loci* de enunciação), dada a divisão nas Américas em função das diferentes experiências coloniais e da hierarquia de poder estabelecida pelos conflitos internos coloniais e imperiais?

3 - Como tratar a questão da identificação geocultural dentro dos estudos culturais latino-americanos ou estudos subalternos nas/das Américas? Não estou pensando na identificação geostórica como algo a ser analisado e estudado, mas como objeto de reflexão: como a identificação geocultural influencia os pesquisadores latino-americanos nos Estados Unidos, os pesquisadores latino-americanos na América Latina; ou os pesquisadores latino-americanos que se movem entre os Estados Unidos e a América Latina, qualquer que seja a direção em que se conceba o movimento?

Não estou em condição de responder a essas perguntas aqui. Gostaria apenas de acrescentar um novo exemplo para elucidar o que tenho em vista ao formular tais perguntas. Também gostaria de fazer o que prometi, comentando a contribuição de Rivera Cusicanqui para a compreensão das comunidades “subalternas” na Bolívia.

Xavier Albó, antropólogo boliviano de origem espanhola (catalã), recentemente organizou e publicou em La Paz dois volumes sobre *Violencias encubiertas en Bolivia* (Albó e Barríos, 1993), com a participação de diversos cientistas sociais bolivianos. Os dois volumes são o resultado de uma série de encontros (Bogotá, 1989, 1990; Lima, 1990) convocados pela Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz

(APEP), visando obter contribuições de pesquisadores e cientistas sociais para a construção da democracia e da paz nos Andes. O primeiro capítulo (de cerca de 140 páginas) do volume organizado por Albó foi escrito por Rivera Cusicanqui e intitulou-se “As raízes: colonizadores e colonizados”. Como os dois volumes foram publicados em 1993, poder-se-ia supor que o título reflete uma falta de consciência ou a ignorância do fato de que em outros círculos a dicotomia colonizador/colonizado é suspeita ou superada; ou poder-se-ia indagar por que os estudos subalternos indianos não são usados como bandeira para resolver os problemas de pesquisadores progressistas na Bolívia, após o fim da Guerra Fria. Poderíamos ficar decepcionados quando Rivera Cusicanqui introduz na primeira página o conceito de “colonialismo interno”, ignorando a miríade de conceitos “pós”, produzidos nos dez últimos anos ou mais. Não se menciona “subalterno”, “pós-modernismo” ou “pós-colonialismo” em um estudo que focaliza, consistentemente, a maneira como os movimentos ameríndios da Bolívia se constroem e realizam, não apenas como classes sociais (isto é, camponeses), mas como comunidades etnopolíticas. É por isso que “colonialismo interno” talvez seja mais apropriado para a reflexão de Rivera, pois “colonialismo interno” tem uma forte ênfase étnica que “subalterno” coloca em “classes sociais”, como Albó observa:

Não duvidamos da importância e necessidade de continuar a análise baseada nas classes sociais e sua interação; é essencial de todos os pontos de vista. Mas também devemos questionar seriamente a exclusividade de tal análise... As outras dimensões do movimento popular entram em consideração, tais como identidade étnica, ou racial, no caso dos afro-americanos, bem como os grupos raciais índios mistos; as diferentes expressões culturais, por exemplo, na área da religião popular ou da língua; as relações entre campo e cidade ou entre a capital e a periferia urbana e os regionalismos; o crescente movimento de mulheres, no qual todos esses elementos coexistem (Albó, 1995: 20).<sup>4</sup>

Está claro para mim que as propostas implícitas de Albó e Rivera não são menos poderosas e magistrais que qualquer dos

---

<sup>4</sup> Em vista da história mundial contemporânea não é necessário discutir a importância dos conflitos étnicos. Podem encontrar-se resumos e análises abrangentes em Horowitz (1985) e Stavenhagen (1990).

textos de estudos de Guha ou dos subalternos indianos. Na verdade são muito semelhantes: textos poderosos e perturbadores, impulsionados pela vontade de transformações sociais, pela associação entre conhecimento acadêmico e uma política radical, que também agem, embora indiretamente, no sentido de transformações disciplinares acadêmicas.

Há uma tese central no argumento de Rivera Cusicanqui:

La hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado — pero sin superarlo ni modificarlo completamente — los ciclos mas recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan solo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continuan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan a la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural mas profundas y latentes (Rivera Cusicanqui, 1993: 31).

[A tese central deste argumento é que, na Bolívia contemporânea, atua uma forma de dominação fundada num horizonte colonial de longa duração, embora de forma subterrânea e invisível. A esse horizonte acrescentaram-se — mas sem substituí-lo e totalmente modificá-lo — os ciclos mais recentes de liberalismo e populismo. Esses horizontes mais recentes só conseguiram retrabalhar as estruturas coloniais de longa duração convertendo-as em modalidades de colonialismo interno, e essas estruturas mais antigas continuam cruciais para explicar a estratificação interna da sociedade boliviana, suas contradições sociais fundamentais e mecanismos particulares de exclusão e segregação, que caracterizam as estruturas estatais e políticas do país e são a base das formas mais penetrantes de violência estrutural.]

No primeiro capítulo, intitulado “Pachacuti: los horizontes históricos del colonialismo interno”, Rivera Cusicanqui delinea a coexistência de estratos de memórias históricas no presente: o ciclo colonial (1532-1820); o ciclo liberal (1820-1952); o ciclo populista (1952 até o presente). Novamente, essas não são etapas sucessivas de eventos históricos unilineares

progressivos, mas temporalidades coexistentes que produzem e explicam a violência estrutural na Bolívia. Mas por que “Pachacuti” e não simplesmente “Los horizontes históricos del colonialismo interno”? Porque o conceito aimará “Pachacuti” (literalmente, *teoría del vuelco*, metaforicamente, “teoria da catástrofe”) é formulado como uma categoria de pensamento que coexiste e interage com o conceito ocidental de “revolução”. Não tratamos aqui (nem Rivera nem eu) de defender *tradicionalmente* uma noção de tradição (ver a epígrafe de Rivera no início deste artigo). Não tenho a intenção de afirmar o sentido e os valores reais e autênticos, quer da noção aimará de “Pachacuti”, quer do conceito marxista de “revolução”. Tomaria emprestada a noção de Anthony Giddens de “ordens sociais pós-tradicionais” para articular o que a fusão de “Pachacuti” e “revolução” pode significar nos Andes. Para Giddens, uma “ordem social pós-tradicional” não é uma na qual a tradição desaparece — longe disso. É aquela na qual as tradições mudam seu status. As tradições têm de explicar-se a si próprias, abrir-se à interrogação ou discurso (Giddens 1994: 5). Uma conceitualização de transformação social, acumulada com movimentos sociais e com o que Albó (1994) denomina, em outro artigo, “as ousadas alianças entre os aimarás e os neoliberais na Bolívia”, explica a composição atual da liderança estatal boliviana até 1997: um vice-presidente, Victor Hugo Cárdenas, de ascendência aimará, com uma longa experiência de participação em movimentos sociais populares ameríndios.

Mas, para os estudos subalternos andinos, o que fica é “Sendas y senderos de la ciencia social Andina”, de Rivera (1992), como afirmação fundacional não muito conhecida, baseada na tensão entre as heranças coloniais e as culturas do conhecimento acadêmico. A interpretação dada por Rivera Cusicanqui à crise nas ciências sociais dos Andes, em 1992, apóia-se em dez anos de pesquisa e publicação. Primeiro, sua pesquisa focaliza os movimentos camponeses na Colômbia (1984), onde a análise é feita em termos do “campesinado” como classe social. Em 1984, contudo, com a publicação de *Oprimidos pero no vencidos* (1984), emerge uma distinção entre “camponês-aimará” ou “camponês-quíchua”, por um lado, e “camponês”, do outro. Enquanto os dois primeiros indicam fortemente as tensões entre relações de classe e etnia,

trazendo ao primeiro plano as heranças espanholas coloniais entrelaçadas com a expansão colonial posterior e a força crescente do sistema capitalista, a segunda indica configurações sociais com menos fricções étnicas. Assim, a partir desse momento, a ênfase de Rivera Cusicanqui no complexo de relações de etnia e classe permite-lhe criticar as ciências sociais andinas por sua cegueira diante das questões étnicas e das heranças coloniais em sua interpretação e compreensão dos problemas sociais, culturais e históricos andinos. Não é por acaso que, no Programa de Intercâmbio de Pesquisas sobre a História do Desenvolvimento Sul-Sul, Rivera Cusicanqui foi convidada a integrar o comitê do Programa de Intercâmbio Sul-Sul. O que esse reconhecimento significa, segundo Rivera Cusicanqui, é “que os grupos de estudos subalternos na Índia estão fazendo algo semelhante ao que vimos fazendo nos Andes, pelo menos desde os anos 70”, quando um punhado de historiadores argentinos (ver Tandeter, 1976) começou a examinar a história econômica de Potosi — a idéia de “feudalismo” ou “capitalismo” — para compreender o que possa significar, na América Latina e no período colonial. Em vez de tomar emprestado um modelo relativo à Europa ou ao Terceiro Mundo para compreender a sociedade andina, o movimento caminhou na direção oposta: examinar primeiro, não o modelo, mas o problema. Ou, melhor, criar a compreensão do domínio colonial a partir de sua experiência viva, de modo a combater as experiências vivas dos centros coloniais metropolitanos sobre os quais se geraram as teorias da experiência do “feudalismo” e do “capitalismo”.

## A SUBALTERNIDADE E A DIFERENÇA COLONIAL: ENTRE O PÓS-COLONIAL E O PÓS-MODERNO

Há outro ponto, mencionado anteriormente, que gostaria de desenvolver relacionando-o com a idéia de uma ordem social pós-tradicional: os estudos subalternos são pós-coloniais ou pós-modernos? Em primeiro lugar, a coleção de artigos organizada por Beverley et al. ([1993], 1995: 95) liga os estudos subalternos ao pós-modernismo. Em segundo lugar, Florencia

Mallon (1994) inseriu pós-colonial no subtítulo de seu livro sobre a história do campesinato mexicano. Em terceiro lugar, os estudos subalternos na Índia associam-se mais aos estudos pós-coloniais do que ao paradigma pós-moderno, como evidência o artigo de Prakash (1994). Finalmente, enquanto Albó e Rivera Cusicanqui, na Bolívia, parecem estar trabalhando dentro de um paradigma conceitual mais semelhante ao pós-colonial, Richard, no Chile, associa claramente suas reflexões com o pós-moderno (embora seu discurso ecoe, às vezes, frases escritas no fim dos anos 50 e início dos anos 60, por Césaire e Fanon). O que está em jogo nessas questões?

Minha cautelosa resposta é que na América Latina (como em certas áreas da Ásia e da África) o pós-moderno e o pós-colonial ocidental são duas faces da mesma moeda, situando construções imaginárias e *loci* de enunciação em diferentes aspectos da modernidade, da colonização e da ordem mundial imperial. Por exemplo, intelectuais do século 19 do Cone Sul abraçaram politicamente a missão civilizadora, (Sarmiento, Bello, capítulo 8), enquanto a tecnologia moderna (as fronteiras, a ferrovia) estava sendo exportada para o Cone Sul e fazia parte da emergência de novos colonialismos (Grã-Bretanha, França) e do desaparecimento dos velhos (Espanha, Portugal). Em vez disso, para intelectuais dos Andes, México e Guatemala, os legados do século 16 promoveram a noção de “colonialismo interno” e os paradigmas pós-coloniais eram mais apropriados que os pós-modernos. Nos Andes e na Mesoamérica (México e Guatemala), o colonialismo inicial coexistiu com o princípio do moderno inicial (em seus primórdios), o moderno com o colonial, o pós-moderno com o pós-colonial. Assim, devemos aqui lembrar que a introdução do “pós-ocidentalismo” (Fernández Retamar [1974] 1995) nesse contexto é apenas um reflexo local do colonialismo na América Latina.

O pós-ocidentalismo poderia ajudar a ultrapassar a dicotomia pós-moderno/pós-colonial, o que parece uma reinscrição da dicotomia clássica entre os fragmentos das instituições marginais européias e as ruínas das antigas civilizações mesoamericanas e andinas. Talvez devêssemos pensar mais em termos de globalização e de processos civilizadores dos quais o planeta inteiro está participando. Deveríamos refletir sobre a diversificação das temporalidades criadas por um movimento crescente de negar a negação de contemporaneidade, que foi uma das estratégias mais



eficazes da modernidade para justificar a colonialidade, diversificar nossos investimentos intelectuais e evitar macromodelos. A modernidade não pode ser entendida sem a colonialidade; a colonialidade não pode ser entendida sem a modernidade. Se, como Ribeiro (1968) nos ensinou, a última etapa do processo civilizador (isto é, os períodos iniciais moderno e colonial) consistiu em uma “subalternização maciça de culturas” que se tornaram — como puro efeito das práticas discursivas da modernidade — o não-Occidente, então os “estudos subalternos” podem ter como um de seus horizontes a rearticulação da noção de processos civilizadores. Esses não seriam mais concebidos como a subalternização das culturas, mas como um processo plurilógico e pluritópico que contribui para um planeta no qual as semelhanças-na-diferença poderiam substituir a idéia de semelhanças-e-diferenças, manipuladas pelos discursos coloniais e imperiais. Enquanto a noção de semelhanças-e-diferenças constitui o arcabouço conceitual dentro do qual se construiu a própria idéia da civilização ocidental (relegando as diferenças aos bárbaros, selvagens, canibais, primitivos, subdesenvolvidos etc.), a idéia de semelhanças-na-diferença evoca a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única (a da noção restrita dos processos civilizadores como a marcha triunfal da modernidade), mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis. O processo civilizador é a marcha triunfal da espécie humana, entre diversos processos civilizadores, e *não apenas* a difusão global das civilizações européia/ocidental sob a bandeira do progresso, da civilidade e do desenvolvimento.

Nesse contexto, os estudos subalternos nas/das Américas tornam-se uma reflexão sobre a construção da subalternidade desde os estágios iniciais da globalização, sobre as diversas temporalidades das Américas, devido à diversidade das civilizações ameríndias e sobre o colonialismo europeu. Tendo os Estados Unidos assumido uma posição de liderança na expansão ocidental e as missões civilizadoras anteriores sido reformuladas em termos de desenvolvimento e modernização, a América do Sul e o Caribe não só foram recolocados em diferentes temporalidades, mas tornaram-se também “campos de estudo”, enquanto a América do Sul tornava-se a sede de uma linha de pesquisa identificada como “Estudos Latino-Americanos”. Mas agora, em um mundo onde os processos

civilizadores movem-se em todas as direções possíveis, os Estudos Subalternos poderiam contribuir para descolonizar a pesquisa, refletindo criticamente sobre sua própria produção e reprodução do conhecimento e evitando a reinscrição das estratégias de subalternização. Nas “ordens sociais pós-tradicionais”, a defesa tradicional de tradições deve ser constantemente contestada em todos os níveis, incluindo as culturas do conhecimento acadêmico e a defesa local da disciplinaridade, mesmo dentro de novos paradigmas. Tradições recém-criadas constituem as necessidades dos tempos. O pós-moderno e o pós-colonial devem ser superados e descartados como conceitos pertencentes ao legado dos discursos coloniais e imperiais (Ocidente-Oriente; Primeiro-Terceiro Mundo; desenvolvido-subdesenvolvido etc.): “as culturas acadêmicas pós-tradicionais” deveriam integrar um processo de transformação social e de epistemologias tradicionais (sobretudo no que diz respeito à política e à ética das áreas de estudo latino-americanas) e a contenciosa discussão sobre a legitimidade do pós-moderno e do pós-colonial. As ciências sociais e a filosofia ocidental estão alcançando os limites da diferença colonial — assunto a ser desenvolvido na próxima seção.

## A DIFERENÇA COLONIAL NO DILEMA DE CHAKRABARTY

Em louvor do projeto pós-colonial dos *Estudos Subalternos* afirmou-se recentemente que ele demonstra, “talvez pela primeira vez depois da colonização”, que “os índios estão dando contínuos sinais de reapropriação da capacidade de se representar dentro da disciplina da história”. Como historiador membro do grupo de *Estudos Subalternos*, julgo gratificantes, porém prematuras, as felicitações contidas nessa observação... Tenho uma proposição mais perturbadora para discutir. É que, em referência ao discurso acadêmico da história — isto é, da “história” como discurso produzido na sede institucional da universidade — a Europa continua sendo o sujeito teórico soberano de todas as histórias, incluindo as que chamamos de “indiana”, “chinesa”, “queniana” etc. *Nesse sentido, a própria história “indiana” está em posição de subalternidade. Só se podem articular posições de um assunto subalterno em nome da história* (Chakrabarty, 1992a: 1).

Toda a questão do conhecimento disciplinar, interdisciplinar e talvez transdisciplinar está em jogo na observação de Chakrabarty de que, enquanto os estudos subalternos (na Índia e sobre a Índia) permanecerem dentro do domínio da história (enquanto disciplina), eles serão subalternos, não apenas por causa de seu interesse pela subalternidade, mas porque sua própria prática disciplinar, enquanto prática, é subalterna. Um exemplo dado para explicar melhor a subalternidade da historiografia “indiana” é o seguinte:

Que a Europa opera como uma referência silenciosa para o próprio conhecimento histórico torna-se óbvio de uma forma bastante comum. Há pelo menos duas subalternidades cotidianas das histórias não-ocidentais, terceiro-mundistas. Os historiadores do Terceiro Mundo sentem a necessidade de referir-se a obras sobre a história européia; os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade de retribuir... “Eles” produzem sua obra em relativa ignorância das histórias não-ocidentais, e isso não parece afetar a qualidade de seu trabalho. Esse é um gesto, entretanto, que “nós” não podemos devolver. Nem podemos nos dar ao luxo de uma igualdade ou simetria de ignorância no nível deles sem correr o risco de parecer “fora de moda” ou “superados” (Chakrabarty, 1992a: 2).

Se esse é o dilema, qual a solução? Chakrabarty propõe “provincializar a Europa”. Que significa isso? Primeiro, gostaria de refletir sobre o que não significa. “Provincializar a Europa” não é um projeto de pura rejeição a “modernidade, valores liberais, universais, razões, grandes relatos, explicações totalizantes, e assim por diante” (Chakrabarty, 1992a: 20); não significa também um projeto de apoio ao relativismo cultural, no sentido de que todas as noções mencionadas são específicas de cada cultura e pertencem apenas à Europa (20), o que levará ao apoio de um projeto militante, nacionalista ou atávico, que tão pouco é solução (21). O significado de “provincializar a Europa” consiste, basicamente, no “reconhecimento de que a apropriação pela Europa do adjetivo *moderna* para si própria é uma parte da história global da qual a história do imperialismo europeu constitui uma parte indispensável”; e “na compreensão de que essa igualização de uma certa versão da Europa com a ‘modernidade’ não é obra apenas dos europeus; os nacionalismos terceiro-mundistas, como ideologias modernizadoras *par excellence*, foram igualmente cúmplices

no processo” (21). Essa igualização foi particularmente forte na América Latina do século 19, com intelectuais pós-coloniais como Domingo F. Sarmiento, na Argentina. Para Sarmiento, como para muitos outros (e com razão), o futuro aceitaria a liderança da Europa. Que Sarmiento na Argentina foi contemporâneo de Bilbao no Chile, que se opunha ao imperialismo francês e norte-americano, é uma correspondência que se pode observar nos movimentos descolonizadores após o fim da Segunda Guerra Mundial, aos quais Chakrabarty faz referência.

O argumento de Chakrabarty constrói-se a partir da própria idéia de que a modernidade se funda nas narrativas de *transição*. Como em García Canclini, o moderno pressupõe aqui o tradicional, que se tornou a exterioridade necessária sobre a qual o interior da *modernidade* está sendo definido. Chakrabarty enfatiza fortemente as narrativas sobre “nação” e “cidadania” como locais onde se pode realizar o projeto de “provincializar a Europa”. Ele focaliza narrativas que “celebram o advento do Estado moderno e a idéia da cidadania” e ao mesmo tempo as minimiza. Chakrabarty afirma que

a idéia da cidadania é a repressão e a violência, instrumentais para a vitória do moderno, tal como o poder persuasivo de suas estratégias retóricas... Em lugar nenhum torna-se essa ironia mais visível — fundação não democrática da “democracia” — do que na história da medicina moderna, da saúde pública, da higiene pessoal, discursos que têm sido centrais para situar o corpo do moderno na interseção do público e do privado... O triunfo desse discurso, contudo, sempre dependeu da mobilização, a seu favor, de meios eficazes de coerção física (Chakrabarty, 1922a: 21).

“Provincializar a Europa” significa, em última análise, uma historiografia que, através da escrita e da interseção de ambos os lados da modernidade (como o Terceiro Mundo contribui para a modernidade ao mesmo tempo que a modernidade produz o Terceiro Mundo, ou, de forma equivalente, como interação no interior da diferença colonial da modernidade), espacializa o tempo e evita narrativas de transição, progresso, desenvolvimento e pontos de chegada. Mas se a história, enquanto disciplina, não consegue fazê-lo, ou se a história, como disciplina, mata a si própria ao produzir narrativas além da cronometragem da “razão” e da “temporalidade”, isso é precisamente o que significa “provincializar a Europa”:

A política do desespero exigirá dessa história que ela desnude para seus leitores as razões pelas quais essa situação é necessariamente inescapável. Essa é uma história que tentará o impossível: *contemplar sua própria morte buscando aquilo que resiste e escapa ao melhor esforço humano de traduzir sistemas culturais e outras construções semióticas, de tal forma que o mundo possa novamente ser imaginado como radicalmente heterogêneo*. Isso, como disse, é impossível dentro dos protocolos de conhecimento da história acadêmica, pois a globalidade da academia não é independente da globalidade criada pela Europa moderna (Chakrabarty, 1992a: 23; 1992b, grifos nossos).

Se, pois, o dilema de Chakrabarty é que escrever história implica permanecer sob a hegemonia disciplinar da Europa, sua proposta de superá-la é “provincializar a Europa”. Fazer isso implica, por sua vez, ultrapassar as disciplinas e produzir um conhecimento trans-, em vez de interdisciplinar. Daí o papel que Chakrabarty atribui à *tradução* em seu projeto, a morte da história e o começo da tradução como nova forma de conhecimento, que desloca os locais hegemônicos e subalternos do saber disciplinar. Em outras palavras, o dilema de Chakrabarty é como o historiador pode provincializar a Europa, se a historiografia se declara presa à Europa.

Em 1981, Edouard Glissant sugeriu uma saída para o dilema. Levava a vantagem de estar fora do campo da historiografia e de escrever da perspectiva da literatura e das práticas filosóficas da experiência colonial. Em outras palavras, Glissant aproxima-se do que acredito ser o desejo de Chakrabarty (provincializar a Europa) porque Glissant fala de uma posição disciplinar descentrada. Ou fala a partir da “literatura” (e não da “Literatura”, que é uma forma institucional e canonizada que contribui para a própria idéia da “modernidade”), o que é não apenas uma prática transdisciplinar, na definição de Glissant, mas também transmoderna: uma prática a partir do horizonte colonial da modernidade. A História, com H maiúsculo, “é uma totalidade que exclui outras histórias que não se acomodam dentro da do Ocidente... Esse princípio etnocêntrico une o mecanismo do processo Histórico (o Deus Cristão, o proletariado das nações industrializadas) com a alma do Ocidente. O sistema hierárquico instituído por Hegel (a-história, pré-história, História) corresponde claramente à ideologia literária de seu tempo... E a última tentativa ocidental de conceitualizar a História, a de Toynbee, organizará

o Sistema Total baseado numa seqüência discriminatória (grandes civilizações, grandes estados, grandes religiões) indispensável a tais projetos” (Glissant, [1981] 1989: 76). E conclui:

Só a hegemonia técnica (isto é, a capacidade adquirida de subjugar a natureza e conseqüentemente intoxicar qualquer cultura possível com o conhecimento criado por essa subjugação e que lhe convenha) ainda permite ao Ocidente, que tem conhecido as angústias provenientes do desafio à sua legitimidade, continuar a exercer sua soberania, que já não existe por direito, mas por circunstâncias. Ao abandonar o direito pelas circunstâncias, o Ocidente desmonta sua visão da História (com H maiúsculo) e sua concepção de Literatura sagrada (Glissant, [1981] 1989: 76).

O antropólogo e historiador Fernando Coronil, também membro do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos, discorda da formulação de Chakrabarty:

O argumento de que “um historiador do terceiro mundo está condenado a conhecer a Europa como a sede do moderno” revela, mas também confirma, o papel ideológico da Europa como chave indispensável da realidade interna do terceiro mundo. Enquanto Chakrabarty analisa a eficácia dessa divisão ideológica entre a Europa e seus Outros, indagamos se a aceitação dessa divisão não corre o risco de simultaneamente reinscrever uma noção da Europa como civilizada... e do terceiro mundo como selvagem (Coronil, 1997: 14).

Nesse ponto Coronil remete o leitor à sua introdução (1995) a *Cuban Counterpoint*, de Ortiz, onde usa o conceito de transculturação de Ortiz para problematizar a separação entre o Primeiro e o Terceiro Mundos e para questionar a noção da Europa como sede da teoria. Vamos, portanto, examinar mais de perto a proposta de Coronil sobre essas duas questões, já que estamos aqui no cerne da subalternização do conhecimento, que é o tema principal deste livro. Além do mais, Coronil assume essas duas posições tomando como base a obra de Ortiz, de 1940, como antropólogo cubano confrontando a autoridade de Malinowski, antropólogo polonês investido da autoridade da antropologia britânica. Seja lá como for, isso estabelece um paralelo marcante com o caso da História, como disciplina, fundamento do argumento de Chakrabarty.

Coronil aproxima-se, talvez, mais de Chakrabarty do que ele próprio acredita. Mas não é só. No mesmo ano em que Chakrabarty publicou seu artigo sobre a história, Enrique Dussel publicou um artigo intitulado “Eurocentrism and Modernity” ([1993] 1995), que discuti no Capítulo II e que se inicia com a seguinte afirmação:

A modernidade é, para muitos (para Jürgen Habermas ou Charles Taylor, por exemplo), um fenômeno essencialmente ou exclusivamente europeu, porém, um fenômeno constituído numa relação dialética com uma alteridade não-européia que é seu conteúdo último. A modernidade surge quando a Europa se afirma como “centro” de uma História *Mundial* que ela inaugura, sendo a “periferia” que rodeia esse centro, conseqüentemente, parte de sua autodefinição (Dussel, [1993] 1995: 65).

Chakrabarty, Coronil e Dussel parecem concordar no seguinte: a modernidade não é necessariamente e apenas européia ou ocidental: a Europa não é a sede do conhecimento, porque o conhecimento é produzido em toda parte. Contudo, para muitos, como diz Dussel, o fato é que a Europa é a modernidade e, como tal, a sede da teoria. Quanto a Chakrabarty, uma vez que reconhece o problema, propõe “provincializar a Europa” como um projeto para atuar no sentido da de-subalternização do conhecimento. Dussel, no mesmo sentido, propõe um projeto *transmoderno*, que, como o de Chakrabarty, atuará na interseção e na contribuição planetária para construir a modernidade sem ignorar a relação de poder, ou, como diria Quijano, a colonialidade do poder. Coronil, por sua vez, termina por sugerir uma antropologia *transcultural* que parece complementar aos projetos de Chakrabarty e Dussel. Coronil faz, na verdade, um belo trabalho ao contextualizar a complexidade e riqueza do conceito de transculturação de Ortiz, particularmente da forma que Ortiz define e pratica a transculturação, não apenas em termos de intercâmbio cultural entre seres humanos, mas também nos de mercadorias como o tabaco e o açúcar:

Ao considerar as mercadorias como os atores principais da narrativa histórica, Ortiz imediatamente desloca o foco convencional nos protagonistas humanos históricos e revaloriza a intervenção histórica... Assim, a intervenção histórica acaba por

incluir as condições geradoras da própria intervenção. Como crítica da reificação, o contrafetichismo de Ortiz questiona tanto as interpretações conservadoras que reduzem a história às ações de forças externas, como as concepções humanistas e liberais que atribuem a intervenção histórica exclusivamente a pessoas... A transculturação vitaliza assim categorias reificadas, trazendo à luz intercâmbios ocultos entre os povos e liberando histórias enteradas dentro de identidades fixas (Coronil, 1995: xxix-xxx).

Assim concebida, a *transculturação* estará no centro de qualquer projeto de estudos subalternos, particularmente no que diz respeito à forma pela qual a própria análise de Ortiz também rompe com as limitações que a antropologia, enquanto disciplina, encarna, do mesmo modo que a análise de Chakrabarty escapa à história: talvez *Cuban Counterpoint*, de Ortiz, possa ser lido como tentativa de matar a antropologia “buscando aquilo que resiste e escapa ao melhor esforço humano de *traduzir construções culturais e outros sistemas semióticos*” (Chakrabarty, 1992a: 23; 1993). Suspeito que Coronil descobriu, na obra de Ortiz, em sua antropologia transcultural, que *o conhecimento atua como tradução e a tradução atua como conhecimento, isto é, trans- e não interdisciplinar*, solapando as bases do conhecimento (história ou antropologia) enquanto disciplinas. A *tradução*, ao contrário das disciplinas, não tem uma “sede”. Quando Coronil observa que Ortiz, “ao examinar como as culturas se modelam umas às outras, contrapontisticamente... mostra até que ponto seus limites fixos e separados constituem estratégias de relações desiguais de poder”, ele está sugerindo que uma perspectiva contrapontística pode permitir nossa compreensão de como, subjacentes ao esquema de três mundos, existem categorias geostóricas fetichizadas que escondem sua gênese na desigualdade e na dominação. Mais importante, essa perspectiva pode ajudar no desenvolvimento cauteloso de categorias não imperiais em vez de confirmar a obra da dominação (Coronil, 1995: xli). A análise contrapontual, o “método” de uma antropologia transcultural é, no meu entender, complementar à “tradução” além da disciplina da história em Chakrabarty, e acompanha a transmodernidade de Dussel como crítica à epistemologia e seu alicerce disciplinar. Todos esses projetos são respostas diferentes (embora complementares) à inegável subalternização do conhecimento no mundo colonial/moderno,



que levou ao dilema de Chakrabarty bem como à reação de Coronil em relação a ele. A *transculturização*, em outras palavras, poderia ser concebida como um tipo especial de pensamento liminar, e o pensamento liminar, dentro de minha argumentação, é a necessidade básica da epistemologia subalterna e da reflexão que ultrapasse as dicotomias produzidas pelo “ocidentalismo” como o imaginário dominante no sistema mundial colonial/moderno. Esse imaginário exagerou as realizações da “modernidade” (por razões que ficam claras nos argumentos de Dussel, Chakrabarty, Quijano e Coronil) e minimizou seu lado sombrio, a “colonialidade”. A retirada da colonialidade dos subterrâneos do imaginário da modernidade (e da pós-modernidade como sua crítica), feita por Quijano, é na verdade uma contribuição importante para provincializar a Europa, contemplando a transdisciplinaridade (isto é, a antropologia transcultural) e a transmodernidade.

A articulação entre “colonialidade e modernidade/racionalidade” proposta por Quijano proporciona uma descrição e uma explicação daquilo que, para Chakrabarty, é o ponto de partida de seu argumento: a sede hegemônica da epistemologia moderna na Europa (o Ocidente, ou o Mundo Atlântico) como o porto de onde partiram as teorias itinerantes, as formações disciplinares e os procedimentos para subalternizar o conhecimento, que foram constitutivos dessa hegemonia: a transformação de outras formas de saber em objetos de estudo. Alguns exemplos desse procedimento incluem “a observação e descrição da gnosiologia ameríndia pelos missionários espanhóis no século 16 como afirmação do ocidentalismo; o orientalismo, nos séculos 18 e 19, quando o ocidentalismo já estava estabelecido; e estudos de área, no século 20, que contribuíram para a consolidação das ciências sociais. Por exemplo, uma das recomendações para o futuro das ciências sociais, apresentadas pelo relatório da Gulbenkian Commission sobre a reestruturação das ciências sociais, parte do reconhecimento de três antinomias, na sua própria base, que devem ser superadas:

A classificação das ciências sociais construiu-se em torno de duas antinomias que não mais contam com o amplo apoio de que gozaram outrora: a antinomia entre o passado e o presente, e a antinomia entre as disciplinas idiográficas e nomotéticas.

Uma terceira antinomia, *entre o mundo bárbaro e o civilizado*, tem hoje poucos defensores, *mas continua na prática habitando as mentalidades de muitos pesquisadores* (Wallerstein et al., 1996: 95, grifos nossos).

Voltarei a esse último ponto no Capítulo VII. Por enquanto, gostaria de ressaltar primeiro que, se não em termos de mundos “civilizado” e “bárbaro”, o dilema de Chakrabarty é uma reação ao fato de que essa distinção entre formas “sérias” e formas “interessantes” de conhecimento “habita as mentalidades de muitos pesquisadores”. Um segundo fato, indiretamente relacionado, é a prática da sociologia, digamos, na África e na América Latina. Paulin J. Hountonkji ([1992] 1988: 345-364) analisou as dificuldades da pesquisa no cotidiano, não apenas nas ciências sociais, mas também (e sobretudo) nas ciências médicas. A corrupção governamental e a falta de informação, de livros ou tecnologia, são outros obstáculos para a pesquisa “bem-sucedida”, como se poderia fazer em Paris, Bordeaux, Nova York ou Durham. O fato é, então, que os cânones epistemológicos não se dissociam da organização social e econômica. É uma armadilha fingir e pretender, em países do Terceiro Mundo ou em países que ainda sofrem as consequências das heranças coloniais, praticar ciências sociais da mesma forma que na Alemanha ou nos Estados Unidos. Contudo, e a despeito de condições materiais difíceis, existe sempre o chamado à reflexão. Assim, a questão contundente é aqui transcender a cultura do conhecimento na qual se encaixam estruturas sociais e econômicas de subordinação e dominação, atingindo o fato básico de que o pensamento é, ao mesmo tempo, universal e local: o pensamento é universal no sentido muito simples de que é um componente de certas espécies de organismos vivos e é local no sentido de que não existe pensamento no vácuo, que pensar (como comer e evacuar, que é também universal para certas espécies de organismos vivos) corresponde a necessidades materiais e locais. Assim, essa concepção de pensamento, ao mesmo tempo local e universal, é uma forma de conceitualizar a partir da perspectiva epistemológica do pensamento liminar, e não da perspectiva da distinção entre corpo e alma (ou mente), onde a “mente” foi apropriada por e para a epistemologia moderna e depois universalizada pelo próprio conceito de razão.

Esse esquema, incidentalmente, emergiu paralelamente à racionalidade econômica que hoje chamamos de capitalismo e com as três principais línguas do conhecimento moderno: inglês, francês e alemão. As teorias itinerantes, em outras palavras, têm de passar pela tradução. A necessidade de tradução já está enraizada numa estrutura de poder que não apenas se relaciona com a “gramática” de uma certa língua, mas também com sua história e seu lugar no sistema mundial colonial/moderno. Por que o espanhol e o português, por exemplo, não são línguas poderosas nas modernas culturas do conhecimento acadêmico? Por que a pesquisa moderna é traduzida, em geral, do inglês para o árabe, mas não o contrário? Essas são perguntas simples, freqüentemente esquecidas, que têm a ver com o dilema de Chakrabarty e a distinção de Coronil entre o cânone e as teorias. Os cânones, na literatura ou nas disciplinas de conhecimento, proporcionam os pontos de referência, as fundações e a forma de controle nos estudos literários bem como em outras disciplinas, nas ciências humanas como nas naturais (Mignolo, 1989b). E, nesse sentido, Coronil tem razão quando diz que cânones, e não teorias, são atributos imperiais (1995, xlii). Entretanto, teorias podem ser canonizadas e, nessa condição, tornam-se veículos do vírus imperial. Até o ponto em que as teorias têm de ser expressas em certas línguas, o vírus é inevitável. Talvez uma “prática disciplinar transcultural” e um projeto de “provincializar a Europa” consistiria em empurrar o vírus até o ponto extremo se as teorias, canônicas ou não, se expressassem em línguas coloniais, o “pensamento transcultural” (isto é, o pensamento liminar) tornaria possível interferir nessas teorias, mediá-las, por meio de categorias de pensamentos suprimidas nas línguas eliminadas: daí, a importância da contribuição de Kusch e o fato inegável de que a revolução teórica dos “zapatistas” (Mignolo, 1997d; Mignolo e Sciwy, 2001) emerge da intervenção de categorias ameríndias de pensamento (Tojolabal, Tzotzil etc.) em categorias marxistas, traduzidas do alemão para o espanhol.

Mas voltemos à descrição de Quijano e à explicação da razão pela qual a Europa foi equacionada com a modernidade e com a “sede” do conhecimento e das teorias. Vamos insistir primeiro que, para Quijano, a “colonialidade” não pertence tanto aos períodos históricos ou a formas particulares de

dominação (colonialismo espanhol ou inglês; ou formação tardia de capital, identificada no princípio do século 20 como imperialismo, tanto na forma do imperialismo britânico como nas formas posteriores, norte-americanas ou soviéticas) quanto ao que ele chama de “imaginário” do lado repressivo da modernidade. Como Chakrabarty, Quijano tem o cuidado de observar que não se trata de negar o lado mais favorável da modernidade, em sua manifestação européia ou planetária, mas de não esquecer seu lado mais sombrio. Por exemplo, em relação ao conceito de “totalidade” Quijano observa:

No es necesario, sin embargo, recusar toda idea de totalidad para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/modernidad europeas (Quijano, 1992: 446).

[Não é necessário rejeitar toda idéia de totalidade para nos livrarmos das imagens e idéias nas quais se criou o conceito de totalidade dentro da modernidade européia. O que é necessário fazer é algo bem diferente: liberar a produção do conhecimento das formas de reflexão e comunicação bem como dos resquícios da modernidade/racionalidade européia.]

O projeto de Quijano é descrito por ele mesmo como uma descolonização intelectual que percebo como equivalente à “provincialização da Europa” de Chakrabarty, ou às “disciplinas transculturais” de Coronil, ou à “transmodernidade” de Dussel. E quando digo “equivalente”, quero dizer que cada projeto poderia e deveria ser traduzido para o outro, como formas diferentes de pensamento liminar (que, naturalmente, é também mutuamente traduzível), mas que também não podem e não devem se incluir num conceito universal, desligado de qualquer história local. “Provincializar a Europa” é tomá-la como uma entre outras histórias locais, sem esquecer (como seria possível?) seu papel hegemônico nos sistemas mundiais/coloniais modernos. O que estou tentando evitar é colocar uma dessas idéias como uma idéia mestra, um significante vazio contendo e acomodando todo o resto. Fazê-lo seria manter os termos da conversação, um conceito de totalidade (indicado por um significante vazio) que conterà o resto, mas

que deterá o controle e garantirá uma posição de poder para aqueles que com ela se alinharem. Se Quijano propõe manter o conceito de totalidade como totalidade heterogênea e não homogênea, seria também necessário imaginar essa totalidade heterogênea com várias cabeças, não apenas uma. Uma cabeça governando uma totalidade heterogênea está contida na idéia de um significante vazio, que manteria todos os problemas hoje apresentados pelo multiculturalismo. Uma totalidade que é ao mesmo tempo heterogênea e tem múltiplas cabeças exige o pensamento liminar como uma epistemologia orientadora e uma série de metáforas que substituam a imagem hegemônica do corpo humano, descrevendo a totalidade social e postulando a cabeça como o centro de controle. Quijano analisa essa imagem tanto em relação à estrutura do estado-nação quanto à colonialidade do poder: a linha imaginária que divide o planeta entre pagãos e cristãos, bárbaros e civilizados, nações desenvolvidas e subdesenvolvidas.

A análise de Quijano a respeito de como, sendo européia, constitui-se a idéia da modernidade, e como a idéia da modernidade como fenômeno europeu ligou-se à epistemologia e à colonialidade do poder é, na verdade, muito útil. Seu ponto de referência é a atual crise epistemológica fundada na relação estrutural entre um sujeito que conhece e um objeto a ser conhecido (por exemplo, ver também Rorty, 1982, para uma crítica semelhante vinda de uma perspectiva diferente e com um projeto diferente). Essa antinomia deveria ser citada como a quarta e talvez a única que proporciona a base para a outra, na análise de Wallerstein et al., que comentei anteriormente. Mas, seja como for, há dois pontos nevrálgicos na análise de Quijano que fornecem uma nova saída para críticas existentes e bem conhecidas ao mesmo problema.

A primeira questão envolve a correlação do sujeito que conhece/objeto conhecido, que, ao emergir, constituiu uma jogada epistemológica emancipadora para escapar à crença e à autoridade de Deus na teologia cristã. Foi também uma liberação do indivíduo da hierarquia social e das rígidas estruturas religiosas da Europa “pré”-moderna. Contudo, essa liberação caminhou junto com a formação de relações econômicas, com a consolidação da vida urbana e com uma classe econômica associada com o “burgo”. A instalação do sujeito conhecedor como autoridade final eliminava toda a possibilidade de

conceber o saber como uma empresa intersubjetiva, e, assim, o objeto tornou-se não apenas diferente, mas exterior ao sujeito. O objeto foi também definido por sua propriedade: exterioridade e propriedades intrínsecas diferenciam o objeto do sujeito que conhece. Isso é bem sabido e é também atribuído a Descartes, cuja filosofia estabeleceu as bases para esse alicerce epistemológico e o conceito de razão, no qual o sujeito que conhece alicerça seu saber. Contudo, os paradigmas da racionalidade e dos seres humanos como racionais já estavam estabelecidos nos séculos 16 e 17, por missionários como Bartolomé de las Casas (dominicano), José da Acosta (jesuíta), em suas investigações sobre a história e a natureza do ameríndio, bem como para os teólogos da Escola de Salamanca (dominicanos na maioria) ao discutirem os “direitos dos povos” e se os índios podiam ser escravizados (cf. Pagden, 1982: 142-197).

Ora, de acordo com a segunda questão, a emergência de um sujeito que conhece é correlativa, como Quijano enfatiza, com a emergência da idéia da propriedade privada, que também é a correlação entre um indivíduo e algo diferente, o objeto chamado “propriedade”: “O mesmo esquema mental subjaz a ambas as idéias, o conhecimento e a propriedade, e ambas coincidem com a emergência da sociedade moderna” (1992: 442). Mas, o que não foi suficientemente ressaltado é que, na ascensão do indivíduo como sujeito econômico e epistemológico, o processo não só foi articulado como “emancipação” de restrições dentro do próprio Ocidente, autodefinido como europeu e cristão, mas também desqualificou todas as outras formas de sociedade e de pessoas. Isso ocorreu exatamente durante o período no qual a idéia de uma Europa cristã e ocidental estava sendo articulada em sua diferença em relação a pagãos, infiéis e bárbaros fora da Europa e/ou na margem do Ocidente (como os ameríndios nas Índias Ocidentais); ou nos outros dois continentes, Ásia e África (terras de Ham e Shem). Quijano declara:

A ausência radical do “outro” não apenas postula uma existência social isolada em geral. Ela também nega a própria idéia da totalidade social. Como foi demonstrado pelas práticas coloniais européias, o paradigma econômico e epistemológico possibilita a obliteração de toda referência a qualquer outro “sujeito” possível fora do contexto europeu, isto é, torna invisível a ordem colonial como parte da totalidade, no exato momento em que

a própria idéia da Europa está em processo de se constituir em relação ao resto do mundo que está sendo colonizado. A própria idéia de “Europa” e “Ocidente” já é um reconhecimento de identidade e, portanto, da diferença com outras experiências culturais (Quijano, 1992: 442).

Quijano conclui que, com esse paradigma em gestação, no qual as diferenças culturais eram traduzidas em organizações hierárquicas e a razão era o critério primordial para a formação do sujeito, “só a Europa é racional e pode ter sujeitos. As outras culturas não são racionais” (1992: 443). Em resumo, o que é relevante na descrição feita por Quijano da crise da modernidade e de sua epistemologia é a correlação entre epistemologia e economia, por um lado, e, por outro, a existente entre epistemologia e colonização, na constituição da Europa como entidade geopolítica e econômica a partir da qual se mede, estuda e classifica o resto do mundo. Em outras palavras, esse é o quadro da colonialidade do poder e do conhecimento que, segundo Quijano, encontra-se ainda ativo além das faces cambiantes do velho colonialismo, do imperialismo moderno e da globalização pós-moderna. Esse é também o arcabouço no qual se originam a subalternização do conhecimento e o dilema de Chakrabarty. Essa é ainda a moldura na qual o pensamento liminar, em suas diferentes formas (o que também significa uma atualização das diferentes histórias locais nas quais estão emergindo), traz uma imagem diferente de totalidade: não uma totalidade homogênea, nem uma totalidade heterogênea com uma cabeça única, mas uma fragmentação de histórias coloniais locais nas quais os projetos globais, inclusive os epistemológicos, estão sendo constantemente refeitos. É apenas nas últimas décadas que uma forte consciência da crise da modernidade e do potencial epistemológico do pensamento liminar está sendo conceitualizada como tal e elaborada, não como formas marginais ou degradadas de conhecimento, mas como o próprio potencial de uma epistemologia liminar que emerge da diferença colonial.

## OBSERVAÇÕES FINAIS

Neste capítulo foram discutidos os estudos subalternos do Sul da Ásia bem como sua adaptação pela historiadora

latino-americana Florencia Mallon e pelo Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos e foram formuladas questões a respeito da correlação entre local geográfico e produção de conhecimento. Uma de minhas preocupações foi a forma como teorias itinerantes “atravessam” a diferença colonial. A esse respeito, é importante lembrar as diferenças entre o projeto original do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, formulado em termos de investigar “o fracasso histórico da nação em assumir o que é seu” e esclarecer que “é o estudo desse fracasso que constitui a problemática central da historiografia da Índia colonial” (Guha, 1988: 43). Embora se possa dizer que essa é a problemática que ocupa a adaptação de Mallon (1994) e do Grupo Latino-Americano, em ambos os casos desconsidera-se o fato de que a América Latina não é um país, como a Índia depois de seu desmembramento, e que muitos países da América Latina (sobretudo os países de colonização espanhola nos dois casos [Mallon e o Grupo Latino-Americano]) conquistaram sua independência no início do século 19 e não em 1947, data muito próxima de todos os membros do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia. Em segundo lugar, nos últimos trinta anos, aproximadamente, examinei diversas contribuições críticas na América Latina e nos Estados Unidos semelhantes às do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia (como está claro na recente tradução em espanhol, publicada na Bolívia, e organizada por Rivera Cusicanqui e Barragán). Essas contribuições foram ignoradas por Mallon, e, embora incluídas na antologia de Beverley, Oviedo e Aronna, *Postmodernism in Latin America* (1995), não foram reconhecidas em sua historicidade. Ainda menos reconhecidas foram as dimensões *coloniais* na história latino-americana (Rivera Cusicanqui, 1992) e a colonialidade do poder introduzida por Quijano. A persistência da colonialidade do poder que causou o dilema de Chakrabarty está sendo reproduzida nos Estudos Subalternos Latino-Americanos. A reflexão a partir do “método” de um “modelo” prevalece sobre a reflexão a partir do “problema”.

O próximo capítulo começa onde este termina: a colonialidade do poder e do conhecimento em relação aos valores nacionais e às línguas nacionais e coloniais como fundamento e garantia do conhecimento, bases para a modernidade/racionalidade (Quijano) e a fundação das ciências sociais



(Wallerstein et al.). Prosseguindo com o argumento deste capítulo, exploro as possibilidades abertas pela crise da língua nacional como alternativas complementares à “provincialização da Europa” (Chakrabarty), ao “conhecimento transcultural e transdisciplinar” (Dussel e Coronil) e à “descolonização do conhecimento” (Quijano). No Capítulo V focalizo as línguas e literaturas, no Capítulo VI, as línguas e epistemologias.

P A R T E

SUBALTERNIDADE E DIFERENÇA COLONIAL  
LÍNGUAS, LITERATURAS E SABERES



# "UMA OUTRA LÍNGUA"

## MAPAS DA LINGÜÍSTICA, GEOGRAFIAS LITERÁRIAS, PAISAGENS CULTURAIS

A primeira versão deste capítulo<sup>1</sup> foi lida em um congresso sobre questões teóricas de Estudos Hispânicos, em novembro de 1994. Lembro-me, e não me surpreendi com isso, que uma das questões levantadas no congresso foi a razão pela qual escolhi Michelle Cliff, uma autora jamaicana que escreve em inglês, para incluí-la em minha discussão. Quando submeti o texto ao exame do corpo editorial para publicação nos anais do encontro, um dos membros sugeriu que eu acrescentasse exemplos de Augusto Roa Bastos, do Paraguai, ou Miguel Angel Asturias, da Guatemala, pois a maior parte de seu trabalho trata de questões relacionadas com a minha discussão: Roa Bastos trabalhando a tensão entre espanhol e guarani e Asturias entre as raízes lingüísticas Espanholas e maias. O parecerista tinha certamente razão em sua observação, mas essa não era a questão, pois Roa Bastos ou Asturias teriam sido úteis para retomar o caso em diferentes histórias locais da colonização espanhola na América Espanhola que, no meu trabalho, foram discutidas através de José María Arguedas (do Peru). Eu poderia, naturalmente, ter mencionado casos semelhantes (como Asturias e Roa Bastos),

---

<sup>1</sup> A parte do título que está entre aspas vem de *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, de Alfred Arteaga (1994). O leitor pode já ter notado o paralelo com "um outro pensamento", que explorei no Capítulo I.

mas a repetição do mesmo não era (e não é) o meu objetivo. Estava tentando pensar a colonialidade e as Américas e afastar-me dos resquícios da ideologia do século 19, expressados por Francisco Bilbao, sobre as “duas línguas e duas raças”, conforme discuti no Capítulo III. A ideologia nacionalista sobre língua e literatura é tão difundida que mesmo críticos literários e culturais progressistas podem não enxergá-la. Pois, como foi possível, num congresso (e no melhor dos ambientes possíveis) sobre literaturas hispânicas e literaturas e culturas latino-americanas, ter como principais exemplos de minha discussão Frantz Fanon, da Martinica; Michelle Cliff, da Jamaica; Gloria Anzaldúa, chicana dos Estados Unidos, e José María Arguedas, do Peru? Já que não aceitei a recomendação do parecerista (porque levaria minha argumentação para um terreno contrário a ela), recusei o convite de publicar minha fala no congresso, como *paper* nos anais. Logo após esse acontecimento, solicitaram-me uma contribuição para um número especial de *Modern Language Quarterly* (Mignolo, 1996d) dedicado a “regionalismo na América Latina”. Achei que minha fala sobre “mapas lingüísticos e geografias literárias” seria apropriada. Dessa vez o parecerista só pediu que eu passasse Arguedas para o início do artigo, pois na versão original era exatamente o último exemplo. Aceitei a sugestão e o artigo foi publicado (1996d), embora eu sentisse que, por trás do pedido, estava o inconsciente “espanhol”, e não tudo o que Arguedas fizera para recuperar o quíchua após séculos de repressão “espanhola” (americana). Essa anedota é um bom exemplo de como a colonialidade do poder atua dentro de nós, ocultando a diferença colonial e ressaltando os valores das línguas nacionais e uma concepção nacional da América Latina subcontinental. Este capítulo pretende mergulhar na colonialidade do poder e focalizar a diferença colonial em ação na língua, na literatura e na contribuição delas para um domínio da cultura tangencial às indústrias culturais.

Enquanto decorria o processo que acabei de delinear, li a interessante coleção de Alfred Arteaga intitulada *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands* (1994), e, mais recentemente, o romance de Rosario Ferré em inglês, *The House in the Lagoon* (1995), *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming-of-Age in America*, de Gustavo Pérez-Firmat e as memórias de Ariel Dorfman, também em inglês, *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey* (1998). Essas leituras permitiram ampliar minha argumentação. Mas qual é minha argumentação? No Capítulo III, desenvolvi-a parcialmente,

indicando como nasceram as imagens das duas Américas e a sobreposição da Anglo-América e da América Latina. Basicamente, à independência da Espanha e da Inglaterra, que foi um caso especial de descolonização, seguiu-se o processo de construção da nação numa nova ordem imperial. Uma das armas poderosas para a construção de comunidades imaginadas homogêneas foi a crença numa língua nacional, ligada a uma literatura nacional, que contribuisse, no domínio da língua, para a cultura nacional. Ademais, a cumplicidade entre língua, literatura, cultura e nação relacionava-se também com a ordem geopolítica e as fronteiras geográficas. Língua e literatura faziam parte de uma ideologia de Estado, apoiada por seus intelectuais orgânicos (Poblete, 1997). Essa ideologia foi o alicerce de departamentos de línguas e literaturas, nacionais ou estrangeiras, em países ao redor do mundo. Meu argumento é, então, que a história, especialmente nos últimos vinte anos, está transformando as configurações geopolíticas de nações, da forma como foram construídas, sobretudo no decorrer do século 19. Naquela época, ocorreu a interseção de nações que eram impérios (a Inglaterra) ou domínios poderosos (a França), por um lado, e, por outro, nações em luta contra o velho colonialismo (Espanha, Portugal) e em negociação com novas nações (Inglaterra, Espanha, Portugal). Em vez de presumir a unidade de uma literatura e cultura hispano-americana baseada na língua espanhola, volto-me para as Américas, incluindo o Caribe, dentro da história do sistema mundial colonial/moderno e dos horizontes coloniais da modernidade. Assim, este capítulo pressupõe um ponto de partida que já mencionei no Capítulo II, mas que repito aqui para conveniência dos leitores:

O sistema mundial moderno nasceu no longo século 16. As Américas, enquanto construto social, nasceram no longo século 16. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia mundial capitalista já existente. Sem as Américas não poderia ter havido uma economia mundial capitalista (Quijano e Wallerstein, 1992a: 549).

O objetivo deste capítulo é armar o palco para uma reflexão sobre as línguas (e, naturalmente, suas implicações para a literatura, cultura acadêmica, política linguística, educação etc.) em

um mundo transnacional, contra o cenário de ideologias nacionais que associam língua, literatura, cultura e território para a constituição de um todo homogêneo. Presumo que os modelos teóricos para o estudo das línguas tenham sido construídos em cumplicidade com a expansão colonial. Os modelos lingüísticos e filosóficos do século 20, sobretudo os popularizados nos anos 60 e 70, são pouco úteis para tratar a dimensão transnacional do plurilinguajamento, pois, no discurso acadêmico, aparecem como um sujeito de fala universal. O plurilinguajamento capta melhor uma situação definida na perspectiva das ideologias nacionais, na oposição entre “línguas estrangeiras” e educação bilíngüe (especialmente nos países do Terceiro Mundo). Curiosamente, o sujeito falante foi modelado a partir das experiências e da idéia de línguas nacionais que eram, ao mesmo tempo, línguas imperiais. Meu argumento implica as heranças dos períodos inicial moderno e colonial (modernidade e colonialidade) e une forças com a luta pela descolonização e desmodernização do conhecimento, juntamente com os discursos da esfera pública que emergiram na teorização pós-moderna e pós-colonial após a Segunda Guerra Mundial. Nessa genealogia, a modernidade e a colonialidade pressupõem a coexistência do Estado moderno e dos domínios imperiais de forma ainda não articulada no início do período moderno, sob os impérios espanhol e português. É precisamente ao comparar as práticas lingüísticas e a política pública do período inicial moderno (séculos 16 e 17) com a fase atual da colonialidade global, que testemunhamos um redirecionamento significativo quanto à forma pela qual as línguas são conceitualizadas em relação ao controle colonial e às ideologias nacionais, por um lado, e ao conhecimento e à razão, por outro. Essas são na verdade as duas faces da mesma moeda. O que testemunhamos, agora, como ilustram os argumentos que se seguem, é uma recolocação de linguagens e culturas possibilitada pelo próprio processo da interconexão global.

Vale notar, paralelamente ao que acabo de escrever, que o processo colonial inicial projetado para “modernizar”, cristianizar e civilizar o mundo, transformou-se no último quartel do século 20 em um processo que objetivava “mercadizar” o mundo, e não mais civilizá-lo ou cristianizá-lo. Nesse domínio global, a colonialidade continua a ser uma silenciosa e anônima força motriz de modernização e de mercado. Paradoxalmente,

a ênfase no consumismo, nas mercadorias e nos crescentes centros mercadológicos atua em direção contrária ao controle imposto pelos primeiros programas religiosos e civis. Em primeiro lugar, línguas não ocidentais como o quíchua, e línguas ocidentais minoritárias como o catalão estão reemergindo da repressão a que foram submetidas durante o período nacionalista, na América Latina como na Europa. Em segundo lugar, línguas ocidentais como espanhol, francês e inglês estão sendo fragmentadas por práticas emergentes nas ex-colônias. Finalmente, os processos resultantes da hierarquia interna dentro da expansão ocidental e a partir da reclassificação do espanhol como língua de segunda classe (pois foi considerado inadequado para a linguagem filosófica e científica) vêm suas intervenções estimuladas pelos movimentos migratórios originários de áreas colonizadas pelos impérios espanhol e britânico e pelas configurações nacionais contemporâneas e posteriores ao século 19. Se uma palavra se faz necessária para identificar o lócus desses fenômenos e processos, essa palavra é “transculturação” (ver minha Introdução). A transculturação inclui a ênfase em fronteiras, migrações, plurilinguajamento e multiculturação e a crescente necessidade de conceitualizar as línguas, os processos de escrita e leitura, e literaturas transnacionais e transimperiais. O pensamento liminar nos ajudará a pensar as línguas de outro modo (ver também a Introdução e o Capítulo VI). A transculturação, em outras palavras, contamina o local da enunciação, e não apenas como fenômeno social que permite a celebração do “impuro” no mundo social, em uma perspectiva “pura” vazada numa língua nacional e em uma epistemologia “científica”.

As transformações sócio-históricas também exigem modificações disciplinares. Os desafios à pesquisa lingüística e literária representados pelos processos lingüísticos transnacionais e transimperiais são epistemológica e pedagogicamente graves, pois influenciam a própria concepção das humanidades como sede da pesquisa e do ensino. Isso ocorre especialmente quando as reavaliações são contempladas na perspectiva de nações com línguas coloniais e não na perspectiva da modernidade européia. Tais desafios modificam a crença comum de que os estudos lingüísticos e literários tratam somente de textos e autores literários, da formação e transformação de cânones, e de julgamentos estéticos e interpretações textuais. Os



processos transnacionais de linguajamento exigem teorias e filosofias de produção simbólica humana, baseadas em categorias e processos lingüísticos, transnacionais e transimperiais, em uma nova filologia alicerçada no pensamento liminar, que poderia substituir e deslocar “a” tradição clássica, segundo a qual a filologia e a filosofia se abrigavam nas línguas clássicas (grego, latim) e modernas/coloniais (inglês, francês, alemão). O embaçamento das fronteiras nacionais exige também repensar, senão demolir, as fronteiras disciplinares. Nos últimos dez anos, vem ocorrendo um intercâmbio substancial entre teóricos da literatura, críticos e cientistas sociais, especialmente nos campos da antropologia e da história. Os estudos transimperiais, transcoloniais, transnacionais e culturais poderiam servir como um novo espaço inter- e transdisciplinar de reflexão. Nesse espaço, poder-se-iam redefinir os estudos literários e discutir as questões resultantes da expansão ocidental e das interconexões globais desde o fim do século 15. Com o prefixo *trans-* quero, pois, indicar algo além das línguas e literaturas nacionais e dos estudos comparatistas que presupõem as línguas e as literaturas. A literalidade (palavra ausente e cúmplice entre línguas e literaturas) e o linguajamento (conceito difícil de captar na filosofia de linguagem ocidental, denotativa) estão sendo transportados para o primeiro plano desse discurso transdisciplinar.

## O PROBLEMA:

### “PARA QUE SERVEM AS LÍNGUAS NACIONAIS” NUM MUNDO TRANSNACIONAL?

No início do mundo moderno as línguas eram ligadas a territórios, e as nações se caracterizavam pelos elos “naturais” entre elas. Coulmas (1988, 10-11) formulou o problema e a cumplicidade entre língua, nação e Estado da seguinte forma:

Enfatizar a identidade de língua e nação é uma coisa, exigir política e autonomia para um grupo definido lingüisticamente é, evidentemente, algo bem diferente. As línguas sempre foram usadas para estabelecer ou reivindicar uma esfera de influência. Como línguas imperiais, foram impostas a grupos étnicos dominados por quem quer que tivesse o poder de fazê-lo. O uso de

um código uniforme tem geralmente sido considerado uma questão de comodidade administrativa para governar um país ou império. Contudo, ideologizar uma língua é algo diferente; e se a língua pode ser usada por um grupo dominante como símbolo da nacionalidade, os grupos dominados podem, evidentemente, exercer a mesma lógica e fazer exigências políticas baseadas em sua identidade. *Então, se é possível dizer que a idéia da língua nacional e sua imposição política atuam como força coesiva, a recíproca é também verdadeira. Como qualquer marcador cultural, a língua pode ser uma força desagregadora e é claro que a ideologia da língua nacional tem gerado lutas dentro das comunidades e, em certo sentido, criado minorias em muitos países que se estabeleceram como estados nos tempos modernos* (Coulmas, 1988: 11, grifos nossos).

Após a Segunda Guerra Mundial, as línguas e territórios foram redefinidos quando os estudos de área emergiram em conseqüência da divisão hierárquica entre o Primeiro, o Segundo e o Terceiro Mundo. Depois dos anos 70, a migração maciça criou uma nova forma de apoiar a crença “natural” nos elos entre línguas e territórios. Em contraste com isso, os estudos de área constituíram uma divisão do trabalho científico entre pesquisadores situados no Primeiro Mundo, cujo objetivo era assegurar (tanto em termos de guerra como em termos de produção de conhecimento) sua primazia na ordem da economia e do saber. Nessa perspectiva, as línguas precisavam ser associadas a “culturas” e “territórios”. Assim, até o ponto em que a configuração dos estudos de área coincidiu com o período mais recente da globalização (1945-1989), essa configuração trouxe para o primeiro plano um novo entendimento para “outras línguas”, de um lado, e “culturas estrangeiras”, de outro. Compreender a diversidade e as línguas e saberes subalternos torna-se assim o problema fundamental, pois implica não apenas a atitude do sujeito que procura compreender, mas também pressupõe a noção de que essas línguas e saberes são compreensíveis. “Compreender a diversidade”, por sua vez, passa a integrar um paradigma no qual encontramos expressões como diversidade étnica ou diversidade cultural. Em tais casos, “a compreensão da diversidade” pode ser interpretada como equivalente a “a diversidade da compreensão”, contanto que possamos entender expressões como “etnicidade da compreensão” e “culturas da compreensão”. E com isso quero dizer duas coisas: a compreensão da

diversalidade global, da qual o universalismo faz parte como entidade cultural particular e distinta; e a compreensão da diversidade além das ideologias das línguas nacionais/imperiais. Comentarei primeiro casos particulares (Arguedas, Cliff, Becker, Anzaldúa) antes de voltar ao linguajamento e à diversidade/diversalidade.

## AS TEORIAS ESTÃO ONDE PODEM SER ENCONTRADAS

O que é concedido à literatura não é permitido às culturas acadêmicas. As culturas acadêmicas (que discuto no próximo capítulo) podem tomar o hibridismo como um tópico de estudo interessante, mas o discurso que relata o resultado do estudo não pode, ele próprio, ser híbrido! Não se pode, por exemplo, ser sociólogo e publicar um artigo em uma prestigiosa revista de sociologia (ou de qualquer outra disciplina) com corpo editorial e escrever da forma que Anzaldúa escreveu *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* (1987). A “sociologia indígena”, por exemplo, seria muito provavelmente escrita em inglês, mas não numa língua “indígena”. A língua da disciplina deve ser tão pura como o sangue dos primeiros cristãos na Espanha. O linguajamento deve ser controlado por regras, deve-se respeitar a estrutura gramatical, a coerência do discurso e a lógica argumentativa. Isso tudo é certamente ótimo. Mas não é nem o único nem o melhor modo de produzir, transplantar e transformar o conhecimento. O problema é que as regras restritivas que operam nas culturas acadêmicas baseiam-se na crença de que a literatura é ótima, mas não constitui conhecimento sério. E isso é consequência tanto da diferença imperial (ciência versus literatura) como da diferença colonial (literatura versus folclore). Glissant, por exemplo, como escritor e ensaísta, escreve sobre o Caribe e o crioulo com uma argumentação que, embora conservando o francês como “veículo”, é um argumento sobre a “crioulização”: bilinguajando em crioulo, incorporando a ele o francês, em vez de traduzir o crioulo para o francês! Anzaldúa pode escrever sobre a consciência liminar e a nova consciência mestiça, incorporando o inglês e o espanhol e produzindo conhecimento liminar e pensamento liminar.

O antropólogo e crítico cultural Nestor García Canclini ([1989] 1995) descreve a hibridez da fronteira, mas sem se envolver com o pensamento liminar. A hibridez de Tijuana é transmitida num discurso que não é híbrido ele próprio, que mantém a homogeneidade da língua e das regras estabelecidas em culturas acadêmicas. Na próxima seção tento sugerir uma outra visão de literatura, examinando-a da perspectiva do conhecimento teórico que ela gera. Minha discussão visa criar, através do pensamento liminar (isto é, pensamento situado entre as ciências humanas e a literatura) um arcabouço no qual a prática literária não seja concebida como objeto de estudo (estético, lingüístico ou sociológico), mas como produção de conhecimento teórico; não como “representação” de algo, sociedade ou idéias, mas como reflexão à sua própria moda sobre problemas de interesse humano e histórico. Isso, naturalmente, inclui o aspecto da língua — não necessariamente em termos de gramática ou fonética, mas em termos da política da língua. Isso tem a ver com a forma pela qual as práticas literárias, no sistema mundial colonial/moderno, vêm sendo associadas de diversos modos com a colonialidade do poder, tanto em sua versão colonial quanto na nacional. A língua também envolve o problema da formação do cânone, a forma como os valores nacionais e ocidentais vêm sendo entrelaçados para produzir os mapas lingüísticos, as geografias históricas e as paisagens culturais do sistema mundial colonial/moderno, dentro de sua lógica interna (por exemplo, conflitos imperiais) bem como em suas fronteiras externas (por exemplo, conflitos com “outras” culturas; a diferença colonial).

## A DESVINCULAÇÃO ENTRE LINGUAJAMENTO E LITERATURA NACIONAL

A introdução de José María Arguedas a sua *Tupac Amaru Kamaq Taytañchisman*, (1962) intitula-se “Não lamento escrever em quíchua” e destina-se a explicar sua decisão. Prevendo objeções de “quichuólogos” que gostariam de conservar a pureza da língua quíchua, Arguedas diz que usou palavras castelhanas com declinações quíchuas e também palavras castelhanas escritas da forma que os índios e “mestizos” as pronunciam. Observa que em seu texto há apenas uma

palavra quíchua que pertence a um registro sofisticado do quíchua e que há também palavras tomadas ao dialeto huancaconchucos. Apesar desses poucos obstáculos, Arguedas afirma que o livro de poemas é acessível à população de falantes do quíchua no mapa lingüístico de Runasimi, do Distrito de Huancavelica a Puno, no Peru, até toda a região quíchua na Bolívia. Acredita, ademais, que o livro que escreveu em quíchua poderia ser perfeitamente compreendido no Equador.

Arguedas menciona também que o *Haylli-Taki* foi originalmente escrito no quíchua que ele fala, sua língua nativa, chanca. Depois de escrever o livro de poemas, traduziu-o para o castelhano. Na introdução observa que um “impulso ineludible” o forçou a escrever os poemas em quíchua:

A medida que iba desarrollando el tema, mi convicción de que el quechua es un idioma más poderoso que el castellano para la expresión de muchos trances del espíritu y, sobre todo, del ánimo, se fue acrecentando, inspirándome y enardecíendome. Palabras del quechua contienen con una densidad incomparable la materia del hombre y de la naturaleza y el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno y lo otro. El indígena peruano está abrigado, consolado, iluminado, bendecido por la naturaleza: su odio y su amor, cuando son desencadenados, se precipitan, por eso, con toda esa materia, y también su lenguaje.

[Enquanto desenvolvia meu tema, fiquei cada vez mais convencido, inspirado e animado com a idéia de que o quíchua é uma língua mais adequada e poderosa do que o castelhano para expressar momentos críticos da alma, *trances del espíritu*, e, sobretudo, momentos críticos da mente. As palavras quíchuas envolvem a dimensão humana e natural com uma densidade inigualável e, sobretudo, também envolvem a relação que felizmente ainda existe entre a humanidade e a natureza. Os povos indígenas do Peru são abrigados, consolados, iluminados, abençoados pela natureza: quando seu amor e ódio são liberados, movem-se rapidamente para agarrar a humanidade e a natureza com uma força que também inclui sua língua.]

Sin embargo, aunque quisiera pedir perdón por haberme atrevido a escribir en quechua, no sólo no me arrepiento de ello, sino que ruego a quines tienen un dominio mayor que el mío sobre este idioma, escriban. Debemos acrecentar nuestra literatura quechua, especialmente en el lenguaje que habla el pueblo; aunque el otro, el señorial y erudito, debiera ser cultivado con la misma dedicación. *Demostremos que el quechua actual es un*

*idioma en el que se puede escribir tan bella y conmovedoramente como en cualquiera de las otras lenguas perfeccionadas por siglos de tradición literaria. El quechua es también un idioma milenario* (grifos nossos).

[Contudo, e mesmo se quisesse desculpar-me por ousar escrever em quíchua, teria de confessar que não o lamento de forma alguma; pelo contrário, gostaria de ir mais longe e suplicar àqueles que dominam melhor o quíchua que eles próprios escrevam. Devemos expandir nossa literatura quíchua, especialmente na língua falada pelo povo sem esquecer o outro quíchua, erudito e nobre, que deve também ser cultivado com a mesma intensidade. *Provaremos que o quíchua é uma língua na qual é possível escrever com a mesma beleza e com um efeito tão comovente como em qualquer outra língua aperfeiçoada por séculos de tradição literária. O quíchua também é uma língua milenar* (Arguedas, 1962: 5).]

Na América Latina, diferentes manifestações das tensões entre mapas lingüísticos, geografias literárias e paisagens culturais podem ser associadas com a desqualificação das línguas indígenas durante a expansão colonial e ocidental. Para o leitor não familiarizado com a vida e trajetória interlínguas de Arguedas, com a cor de sua pele e as lembranças inscritas “sob” ela, será útil ler um pouco de sua narração dessas experiências:

Minha mãe morreu quando eu tinha dois anos e meio. Meu pai casou outra vez — com uma mulher que tinha três filhos... [e] que era proprietária de metade da cidade. Tinha muitos empregados indígenas, bem como o tradicional desprezo e ignorância do que era um índio, e porque me desprezava e odiava tanto quanto a (seus) índios, resolveu que eu viveria com eles na cozinha, e lá comeria e dormiria (Arguedas, 1962: 247, traduzido e citado por Sandoval, 1998: xxii).

A necessidade e decisão por parte de Arguedas de escrever em quíchua, traduzir seu poema para o espanhol e escrever uma justificativa comparando o quíchua com o espanhol, articula claramente essas tensões. Ele lutou com as forças milenares e as lembranças de uma língua cravada no corpo dos que moravam e morriam no mapa lingüístico e na geografia literária de Runasimi (a quem dirige seus poemas) e também com as forças centenárias e institucionais de uma língua transplantada, fundada no corpo e nas lembranças de castelhanos

que viviam e moravam na Espanha, bem como em um Novo Mundo construído sobre as ruínas de Runasimi.

Há outras experiências que complementam as de Arguedas e prefiguram a questão da língua e do colonialismo, área em que colidem mapas lingüísticos, geografias literárias e paisagens culturais e na qual transformações sociais e culturais se reforçam mutuamente. Comparemos agora os Andes com o Caribe e com a fronteira México-EUA, trazendo para a discussão uma jamaicana, Michelle Cliff (1995) e uma escritora mexicana-americana, Gloria Anzaldúa (1987).

Cliff, que sublinha as diferenças entre o inglês metropolitano e o inglês colonial das Índias Ocidentais, preocupa-se mais com as dimensões políticas e culturais da língua do que com assuntos de sotaque e léxico. Gostaria de lembrar o leitor das principais variedades de línguas crioulas do Caribe: o crioulo de léxico francês falado na Guiana Francesa, na Martinica, em Guadalupe e no Haiti; “papiamentu”, a língua crioula de léxico castelhano e português, falada no Caribe holandês; e o crioulo inglês, falado em Barbados, Jamaica, Trinidad, Tobago e outros lugares (Citarella, 1989). Cliff menciona essa última variedade em seu texto.

Filha de uma família próspera, Cliff fez cursos de pós-graduação no Instituto Warburg de Londres. Sua dissertação sobre jogos na Renascença Italiana levou-a a Siena, Florença e Urbino, viagem que terminou com sua participação no movimento feminista e com o resgate da identidade que aprendera a desprezar.

Deixarei que Cliff fale por si mesma, nesta longa citação de *The Land of Look Behind*:

Sou originalmente do Caribe, especificamente da ilha de Jamaica, e embora tenha residido nos Estados Unidos e na Inglaterra, viajo como jamaicana. É a Jamaica que molda a maior parte de minha escrita e formou a maior parte de mim mesma. Embora sinta muitas vezes o que Derek Walcott expressa em seu poema “The Schooner Flight”: “Não tinha então outra pátria senão a imaginação.” É um assunto complicado. Simplificando, a Jamaica fica a meio caminho entre a África e a Inglaterra, embora historicamente uma cultura (adivinha qual) tenha sido prestigiada e a outra denegrada (ambas as afirmações foram atenuadas), pelo menos entre aqueles que controlam a cultura

e a política da ilha, os afro-saxões. Criança entre eles, na verdade parte deles, uma deles, recebi a mensagem do anglocentrismo, da supremacia branca, e a internalizei. Como escritora, como ser humano, tive de aceitar essa realidade e lidar com seu efeito sobre mim, além de descobrir o que ficou perdido para mim de meu lado mais escuro, e o que pode estar oculto, a ser dragado do fundo da memória e do sonho. E que lá está para ser roçado. À medida que minha escrita mergulhava mais fundo nessa parte de mim, comecei a sonhar e a divagar...

Um dos efeitos da assimilação, da doutrinação, da entrada nesse anglo-centrismo da cultura das Índias Ocidentais Britânicas é a crença absoluta na hegemonia do Inglês padrão e na forma como deve ser utilizado. Se não usá-la, a escrita não é literatura; é folclore e folclore nunca pode ser arte. Leia a poesia de alguns escritores das Índias Ocidentais — alguns, não todos — e verá o que quero dizer. Tem-se de dissecar uma após outra estrofe estranhamente anglicana até chegar à verdade caribenha — e pode ser que nunca se chegue. Mas essa foi nossa educação. O ideal anglicano — Milton, Wordsworth, Keats — nos foi exibido com a garantia de que não seríamos capazes, e nunca chegaríamos a sê-lo, de compor uma obra igualmente correta. Nada de reggae por aqui (Cliff, 1985: 12-13).

Cliff deixa claro que a literatura colonial será sempre considerada inferior, quando confrontada com a prática definida e exemplificada pelo cânone literário da metrópole. A mesma língua, as mesmas regras sintáticas, mas jogo jogado em circunstâncias diferentes resulta em práticas verbais distintas: folclore não é literatura, tal como mito não é história. Em ambos os casos, a “sabedoria popular” foi inventada para distinguir “o gosto e o conhecimento do gênio e da minoria culta”, estabelecendo uma hierarquia de práticas culturais paralelas aos regulamentos econômicos e políticos e ao governo.

É o *linguajamento*, o ato de pensar e escrever entre as línguas, que Arguedas e Cliff nos permitem enfatizar, afastando-nos da idéia de que a língua é um fato (isto é, um sistema de regras sintáticas, semânticas e fonéticas), em direção à idéia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais de interação. A conceitualização lingüística e as práticas literárias, tanto de Arguedas quanto de Cliff, abrem fendas dentro das línguas (o espanhol na Espanha e no Peru; o inglês na Jamaica) e entre línguas (o espanhol na Península Ibérica em contato com “dialetos”



espanhóis e nos Andes em contato com as “línguas ameríndias”; o inglês na Inglaterra e no Caribe, em contato com as línguas crioulas). Elas revelam os aspectos coloniais das paisagens lingüísticas, literárias e culturais. O próprio conceito de literatura pressupõe a língua oficial de uma nação/império e a transmissão da literalidade cultural nela embutida. Portanto, não basta reconhecer os elos entre a emergência da literatura comparada com o campo de estudos e a cumplicidade da literatura com a expansão imperial e a construção da nação, além de todas as complexidades envolvidas no processo. É necessário manter o horizonte colonial e a diferença de poder entre, por exemplo, a construção da nação (como no caso da Argentina) e a construção da nação como Império (como no caso da Inglaterra). Nem é adequado denunciar a pretendida universalidade de um observador europeu que não reconheça a regionalidade de outras literaturas (Said, 1993). É o próprio conceito de literatura, como as conceitualizações filosóficas e políticas da língua, que deveria ser deslocado da idéia de objetos (isto é, gramática da língua, obras literárias e história natural) para a idéia de linguajamento como prática cultural e luta pelo poder. A expansão colonial e as heranças coloniais, no sistema mundial moderno e na dupla face da modernidade/colonialidade, criaram condições para se inventar um discurso sobre línguas que situa o linguajamento das potências coloniais acima de outras práticas lingüísticas e culturais.

Continuemos a explorar a questão do linguajamento e do colonialismo passando a *Borderlands (Fronteiras)*, de Anzaldúa. Ler *Borderlands* é ler simultaneamente três línguas e três literaturas, o que é também uma nova forma de linguajamento. Seria útil ter em mente a articulação da idéia de linguajamento feita por Alton Becker, a partir de sua experiência com o inglês e o burmês:

*Penetrando em outra cultura, outra forma de interações, enfrentamos o que é basicamente um problema de memória. É aprender uma nova forma de linguajamento, não aprender um novo código, nos quais as unidades de meu domínio de discurso são recodificadas, embora o processo possa começar desse modo; e se a nova forma de linguajamento tem uma história comum com a minha, as exuberâncias e deficiências podem não perturbar as interações simples. Contudo, em algum momento os silêncios perturbam, sim, e o uso das palavras*

fica lento e difícil. *Um novo código não é tão difícil de aprender. Uma nova forma de estar no mundo é que é* (Becker, 1991: 227, grifos nossos).

Cito Becker não como autoridade lingüística (embora ele o seja), mas associando-o aos escritores Arguedas, Cliff, e Anzaldúa: teorizar é uma forma de linguajamento, tal como o linguajamento implica sua própria teoria: teorizar línguas dentro de estruturas sociais de dominação é lidar com as condições “naturais” plurilinguais do mundo humano “artificialmente” eliminadas pela ideologia monolingual e a hermenêutica monotópica da modernidade e do nacionalismo. Em *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa refaz o mapa das práticas lingüísticas e literárias, articulando três memórias lingüísticas (espanhol, inglês e nahuatl). O Capítulo VI, por exemplo, intitula-se “Tilli, Tlapalli: o Caminho da Tinta Vermelha e Preta”. Anzaldúa explica o título:

Para os antigos astecas, em tilli, em tlapalli, la tinta negra y roja de sus códices (a tinta preta e vermelha de seus códices) eram as cores que simbolizavam escritura y sabiduría (a escrita e a sabedoria)... Uma imagem é uma ponte entre a emoção evocada e o saber consciente; as palavras são cabos que sustentam a ponte. As imagens são mais diretas, mais imediatas que as palavras, e mais próximas do inconsciente. A linguagem pictórica precede o pensar com palavras; o espírito metafórico precede a consciência analítica...

Escrevo o mito em mim, nos mitos que sou, os mitos em que quero me transformar. A palavra, a imagem e o sentimento têm uma energia saborosa, uma espécie de poder.

Con imágenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro. Con palabras me hago piedra, pájaro, puente de serpientes arrastrando a ras del suelo todo lo que soy, todo lo que algún día seré.

Los que está mirando (leyendo),

los que cuentan (o refieren lo que leen).

Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices la tinta negra y roja (la sabiduría)

y lo pintado,

ellos nos llevan nos guián,

nos dicen el camino.

[Com imagens domestico meu medo, atravessando meus abismos mais fundos.

Com palavras torno-me pedra, pássaro, ponte de serpentes que  
arrastam  
    ao rés do solo tudo o que sou, tudo o que um dia serei.  
Os que olham (lêem)  
Os que estão sempre contando (ou narrando o que lêem).  
Os que ruidosamente viram as páginas dos códices  
    a tinta negra e a vermelha (a sabedoria),  
    e o que está pintado,  
Esses são os que nos levam e conduzem  
    nos mostram o caminho (Anzaldúa, 1987).]

Esses dois parágrafos mostram a justaposição de várias memórias. A citação espanhola em verso vem dos *Colloquios y doctrina christiana*, um diálogo entre os primeiros doze frades franciscanos e representantes da nobreza mexicana, que chegaram ao México em 1524 depois da queda de México-Tenochtitlan. O diálogo foi registrado em nahuatl, coligido e depois traduzido para o espanhol por Bernardino de Sahagún por volta de 1565. A citação narra as respostas da nobreza mexicana à solicitação dos franciscanos, pedindo que aceitassem a doutrina cristã. O excerto citado por Anzaldúa relata o momento em que os nobres mexicanos mencionam Tlaminime (os sábios, os que sabem ler a tinta negra e vermelha da escrita nos códices). O linguajamento de Anzaldúa entrelaça o espanhol, o inglês e o nahuatl (os dois primeiros com uma forte tradição “literária” mantida viva após a conquista; o terceiro, que era e ainda continua sendo uma forma oral de linguajamento, foi conturbado e marginalizado depois da conquista). O linguajamento da escritora invoca dois tipos de escrita: a escrita alfabética do centro metropolitano e a escrita pictográfica das civilizações pré-colombianas mexicanas (e também mesoamericanas).

Mas há ainda outras configurações que abalam a crença profunda nos laços familiares naturais entre língua e territórios (Mignolo, 1989a). Convido o leitor a lembrar que não estou questionando a importância de “nascer” em uma língua, como diz o escritor cubano Edmundo Desnoes (1994) e, gostaria de acrescentar, de “viver em” uma ou mais línguas, como vários escritores do passado (Nabokov, Beckett, Conrad) e latino-americanos/as de hoje que conheço tão bem. Pelo contrário, essa foi uma de minhas presunções quando argumentei a favor da lógica e das sensibilidades dos locais geoistóricos, concebendo

também o exílio como um local. Pode-se ter ou não uma “língua materna”, como argumenta Derrida (ver Capítulo I), mas não se pode evitar “nascer” em uma ou mais línguas, tê-las inscritas em seu corpo, como argumentarei no próximo capítulo. As ideologias nacionais conseguiram naturalizar uma língua, defendendo sua pureza, associando-a a um território, e construindo sensibilidades monotópicas que apoiaram conclusões que influíram sobre a lingüística enquanto ciência e sobre uma longa tradição ocidental de filosofia da linguagem (Aarsleff, 1982). Venho sustentando que o estágio atual da globalização questiona diariamente — através da expansão do capital, de novos circuitos financeiros, do tecnoglobalismo e de migrações maciças — ideais e princípios nacionais sobre a pureza da linguagem, a homogeneidade da literatura e o caráter distinto das culturas nacionais.

A revista *Temas* (10 [1977]), publicação cubana sobre cultura, ideologia e sociedade, dedicou parte significativa de um número recente à questão da produção cultural em espanhol e em inglês. Ambrosio Fonet, cuja integridade intelectual tenho em alta conta e cuja obra crítica admiro, coloca-se numa posição difícil ao tentar encontrar critérios para decidir o que deve ser considerado literatura cubana após 1959, quando uma produção significativa passa a ser escrita em inglês ou espanhol e algumas vezes nos dois idiomas (Aparicio, 1996, 1997). Um dos pontos da discussão é o acoplamento inconsciente de língua e território, do espanhol e da “cubanidade”. O mesmo problema que, no século 19, estimulou os intelectuais do Sul e do Norte a conceber as duas Américas em termos de duas línguas. Não questionaram o fato de que esse laço entre língua e território e esse conflito entre o inglês e o espanhol tinham-se estabelecido antes da independência, nos conflitos entre a Inglaterra e a Espanha. A derrota da “Armada Invencible”, em 1588, foi um ponto significativo para a reordenação do sistema mundial moderno e das formas pelas quais se associaram línguas, culturas subcontinentais e nações. Incluído no problema língua/literatura discutido por Fonet, há mais do que a presença de Cuba nos Estados Unidos, como há mais do que a questão entre o México e os Estados Unidos quando se chega ao mesmo problema entre chicanos/as nos Estados Unidos. Há os conflitos imperiais entre a Espanha e a Inglaterra desde o século 17, e os entre a Espanha e os

Estados Unidos articulados de formas diferentes em 1848 (com o México) e 1898 (com Cuba e Porto Rico). A primeira fissura do sistema mundial colonial/moderno foi causada pelos conflitos entre a Espanha e a Inglaterra, quando o campo de forças e o conteúdo de seu imaginário começou a mudar. A segunda desenvolveu-se em torno de uma rearticulação poderosa e complexa do sistema mundial colonial/moderno. Esses conflitos imperiais envolveram um império em decadência e outro em ascensão. Mas envolviam também, sobretudo, um país de fala inglesa formado após sua independência em fins do século 18, e dois países de fala espanhola, que, em fins do século 19, ainda estavam lutando por uma independência que outros países de fala inglesa já haviam conquistado quase um século antes. Foi, em outras palavras, um deslocamento substancial no campo de forças para o Hemisfério Ocidental, noção que acompanhou a conquista da independência pelas Américas e a luta por seu lugar no imaginário da ordem mundial colonial/moderna.

Gostaria de insistir sobre a preocupação de Ambrosio Fornet com a “cubanidade” de certo tipo de literatura escrita em inglês nos Estados Unidos. Como ele próprio reconhece, a questão é nacional, e uma questão nacional na perspectiva de uma nação sitiada desde 1959. Fornet sustenta que não é o lugar de nascimento de escritores que lhes dá uma determinada “nacionalidade”, mas sim a língua habitada por eles que lhes confere um lugar próprio. A questão principal continua sendo o local do escritor dentro de um dado grupo de pessoas que se identificam com uma língua nacional. Mas, basicamente, toda a questão tratada por Fornet deve-se ao fato de que ele mantém os elos entre língua, território, literatura e cultura (nacional). Em outras palavras, Fornet está tratando do problema do cânone, o cânone das literaturas nacionais. Contudo, embora esses problemas pudessem ter sido rapidamente resolvidos há cinquenta anos, dentro dos critérios não problemáticos da língua nacional e da história homogênea da nação, depois de 1970 as transformações sociais e históricas revelaram os limites de tais critérios.

Mas voltemos à principal linha de argumentação de Fornet. Em primeiro lugar, ele presume o princípio de monolingua-jamento e sustenta que os escritores bilíngües têm, na verdade, uma “escolha” entre línguas e a possibilidade de resolver qual das duas se adapta melhor às suas necessidades (1997: 5).

Contudo, insiste Fornet, ao passo que esse cenário é teoricamente viável, na prática o escritor nem sempre pode se valer das possibilidades de uma língua sem sacrificar a outra. Ele tem razão ao salientar que o bilinguismo nunca é simétrico, mas erra ao presumir que o bilinguajamento tem de ser simétrico. Na assimetria entre as línguas, não se trata de saber se alguém sabe uma melhor do que outra, mas sim uma questão de poder dentro das estruturas diacrônicas internas do sistema mundial moderno e de suas fronteiras históricas externas (a diferença colonial). Tratei dessa questão no primeiro capítulo, quando discuti a posição de Khatibi vis-à-vis o árabe e o francês, contra o fundo histórico do início do período moderno, quando o árabe foi deslocado para a margem exterior de um novo circuito comercial emergente (que hoje chamamos de moderno sistema mundial) associado com o espanhol, o latim e o cristianismo. No caso de Arguedas, é óbvia a assimetria entre o espanhol e o quíchua, como é óbvio e necessário lembrar que foi a colonialidade do poder e do conhecimento no sistema mundial moderno que criou essa situação. Ora, a questão não é manter a pureza de ambas as línguas e com isso sua assimetria: aceitar que o quíchua, por exemplo, é melhor para a poesia e o espanhol para a narrativa, mas que, quando se trata de teoria e produção de saber, o espanhol está para o inglês, o francês ou o alemão, assim como o quíchua para o espanhol. A questão é como “contaminar” a ambos, o espanhol e o quíchua (e, no caso de latino-american(os)as, o espanhol e o inglês) injetar o quíchua no espanhol e o espanhol no inglês, conforme o caso. O bilinguajamento, em outras palavras, não é precisamente o bilinguismo, em que ambas as línguas são conservadas em sua pureza, mas ao mesmo tempo em sua assimetria. O bilinguajamento, como em Arguedas, Anzaldúa, Cliff, e no “crioulismo” (como veremos depois), ou o bilinguajamento dos “zapatistas” que escrevem em espanhol, inserindo estruturas e conceitos das línguas ameríndias, não é uma questão gramatical mas política, até o ponto em que o foco do próprio bilinguismo é corrigir a assimetria das línguas e denunciar a colonialidade do poder e do saber.

Espero estar deixando claro que não estou tentando discutir com Fornet, nem pretendo intervir no debate focalizado por seu artigo. Considerei tanto o debate como o artigo de Fornet crucialmente significativos e minha intenção, aqui,

é examinar a questão da perspectiva da colonialidade do poder e não de pertencer a uma nação — considerar essas questões na história conflituosa do sistema mundial moderno (no construir e reconstruir de suas margens externas e internas) e a possibilidade de transcender e deslocar os valores associados à pureza da língua e os problemas subseqüentes que tal presunção implica. Citarei novamente Fonet para a melhor compreensão dos termos em que o problema está sendo colocado, e o quanto esses termos têm a ver com os limites da ideologia nacional para explicar uma estratégia social e histórica, visando a configurações transnacionais. Não se trata, novamente, de estar contra ou a favor da nação; trata-se de considerar criticamente que os valores nacionais depositados nas línguas e literaturas já não correspondem à experiência transnacional de uma parte significativa da população. Nem correspondem à experiência translingüística em países como a Bolívia, onde o modelo importante não é a migração atual, mas a colonização no século 16, que arma o cenário conflituoso entre a língua e o território:

Una ensayista há descrito así a los dos principales contendientes: los defensores del inglés desdeñan la posición marginal que ocupa el español en la sociedad y tratan, por consiguiente, de insertarse en el mainstream por la vía del idioma, como han hecho o tratado de hacer numerosos escritores chicanos, puertorriqueños y, en general, "latinos". Los defensores del español, en cambio, han "sacralizado su idioma y califican de herejía cualquier transgresión lingüística" (Fonet, 1997: 8).

[Uma ensaísta descreveu a posição dos dois contendores da seguinte forma: os que defendem o inglês desprezam o espanhol e a posição marginal ocupada por ele. Conseqüentemente, tentam situar-se na corrente dominante por meio da língua e usam o inglês. Vimos essa estratégia adotada por muitos escritores mexicanos, porto-riquenhos e latino-americanos em geral. Aqueles que defendem o espanhol reverenciam, em vez disso, a pureza de sua língua e qualificam de heresia "qualquer transgressão lingüística".]

A defesa da pureza da língua deve ser contextualizada, tendo em vista o fato de que os que defendem a pureza do espanhol nos Estados Unidos não participam necessariamente da mesma ideologia que a Academia Espanhola de Madrid, no que diz respeito à política lingüística. Fonet observa que

a questão da língua situa-se no terreno onde está em jogo o poder cultural. Mas quem está lutando por poder cultural? Os próprios cubanos, segundo Fonet, pois “os que escrevem em inglês são excluídos e marginalizados das antologias e dos estudos sobre a cultura cubana no exílio”. Contudo, Fonet insiste na “nacionalidade como categoria literária” e no papel do Estado de proteger os autores nacionais. Acrescenta que, em princípio, “um autor nacional é, simplesmente, o que nasceu no país ou aquele que se naturalizou e portanto tem o direito de ser reconhecido e promovido pelo sistema” (1997: 9). Em outras palavras, sendo a “nacionalidade” reconhecida como categoria, todos os tipos de artifícios têm de ser inventados com o objetivo de decidir quem incluir e quem excluir. Por esse motivo, prefiro o conceito geral de “histórias locais”. Dentro dessa conceitualização, a “nação” é uma versão particular da história local. É, com certeza, historicamente poderosa pois foi implantada no imaginário do sistema mundial colonial/moderno e exportada além de suas fronteiras, de tal forma que ficou difícil imaginar uma organização social além da nação. Gostaria agora de continuar a discussão com um exemplo de Porto Rico e outro do Chile. Esses dois exemplos nos ajudarão a situar a questão da língua, da literatura e da nação em um nível diverso, e também a comparar histórias locais particulares (como Cuba, Porto Rico e Chile) nas quais essas relações assumem uma configuração diferente.

Pensemos agora em novos desenvolvimentos que vêm ocorrendo no domínio da literatura, criados por membros da população crioula nos países de língua espanhola, que estão mudando a imagem da “divisória continental” e, conseqüentemente, as geografias literárias. Entendo por “crioula” a população de ascendência européia e de afiliação cultural ou, se quiserem, os “nativos” criados pela colonização, que conquistaram a independência e assumiram o poder depois dela. Rosario Ferré, escritora muito conhecida, membro de uma família rica e politicamente influente em Porto Rico, escreveu seus dois últimos romances (*The House in the Lagoon*, 1995; *Eccentric Neighborhoods*, 1998) em Porto Rico, mas em inglês. Vamos ler dois parágrafos do primeiro romance:

Naquela época, Porto Rico aparecia com freqüência no noticiário; era descrito pela imprensa como uma possessão exótica



e longínqua, em extrema necessidade de obras públicas. A ilha fora colônia da Espanha durante quatrocentos anos e, como sempre comentavam os jornais de William Randolph Hearst, afundava na pobreza. A situação justificava plenamente que os Estados Unidos assumissem a ilha depois da guerra hispano-americana. Noventa por cento da população era analfabeta e a bilharziase e a ancilostomíase espalhavam-se por toda parte. Havia uma lista de projetos a serem empreendidos pelo governo federal para melhorar a sorte da população (Ferré, 1995: 42).

Em Porto Rico, *nós* somos todos apaixonais em questões de política. Temos três partidos e três cores com os quais *nós* identificamos: O Partido do Estado e o Novo Partido Progressista são azuis, o Partido da Comunidade e o Popular são vermelhos; o da Independência é verde; ou você é a favor de Porto Rico como Estado ou da Independência, não pode ser dos dois ao mesmo tempo. Alguém tem de ser salvo, alguém tem de arder no inferno, e se você for da Comunidade fica flutuando no limbo (Ferré, 1995: 42, grifos nossos).

Suponhamos que o romance fosse escrito por, digamos, Rebecca James, cidadã de Boston que se casou com um porto-riquenho e se dedicou à história da ilha. Resultaria numa leitura diferente, quer Rebecca James “acreditasse” ou não no que dissesse sobre a política em Porto Rico e que Rebecca se envolvesse na política como sabemos que Ferré faz. Mas Rebecca James, diferentemente de Rosario Ferré, não teria “lembranças em espanhol” sobre a história e as paixões das ilhas, e nem estaria escrevendo “memórias em espanhol” na língua inglesa. Há muitos problemas interessantes para discutir aqui, aos quais não vou me dedicar. Só estou interessado num deles, que coloco da seguinte forma: no próximo semestre vou dar um seminário, para a graduação ou a pós-graduação, não importa, sobre a literatura espanhola ou latino-americana, como preferirem. Minha lista de leitura incluirá os dois romances de Ferré, mais *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey* (1998), originalmente escritos em inglês, e *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming-of-Age in America* (1995), também escrito em inglês, de Gustavo Pérez-Firmat. Como vêem, esses dois textos “representam” três países hispano-americanos: Chile, Cuba e Porto Rico. Ora, devo dar esse seminário em inglês ou em espanhol? E como vou justificar meu seminário? Dizendo, por exemplo, que a “nova literatura espanhola ou latino-americana” é escrita em inglês? Ou devo esquecer isso e só

escolher literatura escrita em espanhol, mesmo se essa literatura for escrita nos Estados Unidos, pois já temos casos assim entre os que receberam o prêmio Casa das Américas (de Cuba) na categoria do conto? Um, caso de uma cubana residente em Miami, Lourdes Tomás Fernández de Castro (1998) recebeu o prêmio na categoria do ensaio artístico e literário; o outro é o escritor chicano Rolando Hinojosa.

A situação de Ferré é diferente, tanto da de Dorfman quanto da de Pérez-Firmat, pois ela escreve em inglês em Porto Rico, ao passo que Dorfman e Pérez-Firmat escrevem em inglês nos Estados Unidos. A configuração geopolítica da história dos três países é também diferente. O Chile, por exemplo, não está ligado historicamente aos Estados Unidos, como Porto Rico e Cuba desde 1898. Contudo, todos estão escrevendo “memórias espanholas” em “língua inglesa” e ao fazê-lo rompem os elos naturais entre língua e território. Os três, além do mais, são, nesse aspecto, diferentes do/a escritor/a chicano/a cujas lembranças são tanto em espanhol quanto em inglês e para quem a questão de pertencer a um país é, se não igualmente definida, pelo menos mais complicada. Em sua introdução aos ensaios coligidos em *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands* (1994), Alfred Arteaga, justificando sua opinião sobre a relação entre língua, subjetividade e nação, observa:

Essas questões de subjetificação afetam-me pessoalmente na forma pela qual concebo a mim mesmo em relação à *nação* e ao *ethnos*. Defino-me como chicano. Nasci na Califórnia e sou cidadão dos Estados Unidos, mas minha relação com esta nação é problemática. Os nacionalistas anglo-americanos dos Estados Unidos definem sua nação excluindo meu povo. Hoje na Califórnia, por exemplo, o governador republicano e as duas senadoras democratas aliam-se ao gerar uma histeria anti-imigrante (isto é, de mexicanos nos Estados Unidos): que a xenofobia norte-americana me estrangeiriza é um fato de meu cotidiano. Minha nação não é o México, contudo sou etnicamente mexicano e racialmente mestiço. Mas meu povo existe nas bordas que atravessam as fronteiras nacionais dos Estados Unidos e do México. *É óbvio para nós aqui que a língua que falamos tanto reflete quanto determina nossa posição em relação às duas nações...* Ser mexicano na Califórnia ao fim do século 20 significa ser constantemente um Outro oprimido dentro dos discursos de raça, etnia e nação numa sociedade racista, etnocêntrica e nacionalista (Arteaga, 1994: 4).

Não faz muito tempo, ouvi um colega do Cone Sul refutando argumentos semelhantes aos de Arteaga. Declarou taxativamente que as questões dos latino-americanos e chicanos eram um problema dos Estados Unidos e não “nosso”. O “nosso” referia-se a seu conceito de “Nossa América”, que, para ele, é a América de fala espanhola e (talvez incluindo o Brasil) portuguesa. Novamente estava vinculando língua e territorialidade. Pois é verdade que a questão latino-americana pode não ser um problema particular do Uruguai, da Argentina ou do Chile como nações específicas, mas isso não significa que não seja um problema “espanhol ou latino-americano”. A questão latino-americana envolve tanto a língua espanhola e a “latinidade” quanto um conflito geopolítico e imperial que foi articulado no século 19 na encruzilhada da América do Sul e dos interesses imperiais espanhóis, franceses e norte-americanos. O paradigma nacional prevalece tanto para Fernet quanto para meu colega do Cone Sul, mas, enquanto para Fernet a presença de cubanos/as/latinos(as) nos Estados Unidos constitui um problema, para o meu colega uruguaio, isso não acontece talvez devido ao fato de que não existe migração maciça do Uruguai para os Estados Unidos.

Venho sustentando que os fortes elos entre língua, literatura e território, concebidos como uma configuração neutra no século 19, estão sendo constantemente desatados por transformações sociais e também por práticas culturais. Decisões recentes contra a educação bilíngüe no estado da Califórnia falam por si mesmas. Manter os elos entre língua, literatura, cultura e território implica em reproduzir alocações imperiais de configurações culturais e, no caso da “América Latina”, é algo que permanece fechado e associado com uma forma de identificação que coincide com a organização imposta pela ordem imperial mundial. Encontram-se problemas semelhantes na Bolívia e no Peru, no que diz respeito ao aimará/quíchua e ao espanhol, em vez de ao espanhol e ao inglês. O pensamento liminar no horizonte colonial da modernidade poderia contribuir para a compreensão das heranças coloniais enraizadas nos atuais conflitos culturais cotidianos e para o tratamento dessa questão. Onde agir? Na educação, na mídia, em todos os espaços possíveis onde e quando a “cultura” se transforma em uma questão de poder, dominação e liberação. O fato, por exemplo, de que nos Estados Unidos a “educação

bilíngüe” implica o espanhol e o inglês e não, por exemplo, inglês/francês ou inglês/alemão é também um fato carregado da história do conflito imperial e do imaginário repressor da modernidade/colonialidade no domínio da língua, da “cultura” e do saber. Mas levemos adiante o argumento e examinemos a “créolité” nesse contexto.

## O LINGUAJAMENTO ALÉM DOS ESTADOS-NAÇÕES

O cenário que acabei de esboçar encaixa-se em um quadro mais amplo, que introduzi na primeira parte deste capítulo. Situa-se no lugar de encontro das heranças coloniais com os atuais processos globalizantes. O processo crescente de integração econômica e tecnológica global e algumas de suas conseqüências (como as migrações maciças) estão nos forçando a repensar as relações entre as línguas (nacionais) e os territórios. A rearticulação do status das nações, como resultado do fluxo global de integração econômica, está formando um mundo de linguajamento interligado e de identidades cambiantes. À medida que as pessoas se tornam políglotas seu sentido de história, nacionalidade e raça fica tão emaranhado quanto seu linguajamento. Zonas intermediárias, diáspora e relações pós-coloniais são fenômenos diários da vida contemporânea, que forçam o linguajamento a transcender a nação onde a língua estava presa à ideologia da pureza e da unidade.

A maneira como a migração modifica o linguajamento relaciona-se com sua direção geopolítica. Enquanto no século 19 as migrações partiam da Europa para a África, a Ásia, e as Américas, no fim do século 20 tomaram a direção contrária. Assim, os movimentos migratórios estão desarticulando a idéia do linguajamento nacional e, indiretamente, das literalidades e literaturas nacionais, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Por outro lado, a ascensão das comunidades indígenas e sua participação na esfera pública (tal como os recentes acontecimentos em Chiapas, ou a política governamental cultural boliviana) complementam os movimentos migratórios em seu desafio à idéia da língua nacional e da relação unívoca entre língua e território. A noção de culturas nacionais homogêneas e a transmissão consensual de tradições históricas e literárias, bem como da transmissão de comunidades étnicas inalteradas, estão passando por um processo de profunda revisão e redefinição.

É necessário refletir seriamente sobre os processos pelos quais o linguajamento e a atribuição de sentido a grupos supostamente dotados de traços comuns (por exemplo, “cultura étnica”, “cultura nacional” etc.) estão sendo recolocados e como seus mapas lingüísticos, geografias literárias e paisagens culturais estão sendo redesenhados.

O processo de globalização em curso não é um fenômeno novo, embora a forma pela qual está ocorrendo não tenha precedentes. Em escala maior, a globalização do fim do século 20 (que ocorre sobretudo através de corporações transnacionais, da mídia e da tecnologia) é a configuração mais recente de um processo que remonta aos anos 1500, com o início da exploração transatlântica e a consolidação da hegemonia ocidental. Paradoxalmente, o início dos períodos moderno e colonial (aproximadamente 1500-1700, com a supremacia dos impérios espanhol e português), bem como os períodos moderno e colonial (aproximadamente 1700-1945, com a supremacia do império britânico e o colonialismo francês e alemão), foram aqueles em que ocorreu a consolidação das línguas nacionais, concomitantemente com as migrações fomentadas pela exploração transatlântica e por melhores meios de transporte. Esse progresso criou as condições necessárias para solapar a pureza de *uma* língua unindo *uma* nação. A construção do primeiro navio a vapor gigante (entre 1852 e 1857) possibilitou migrações transatlânticas até então impensáveis. Milhões de pessoas migraram da Europa para as Américas entre 1860 e 1914, complicando o mapa lingüístico colonial e fazendo exigências crescentes às geografias literárias nacionais. Na Argentina, por exemplo, os intelectuais se inquietavam no fim do século 19 e início do 20, quando a comunidade nacional foi agitada pela maciça migração italiana. As migrações de indivíduos e a internacionalização de capitais durante a segunda metade do século 19 influenciaram a difusão da cultura impressa e da educação geral, enfatizada pelos construtores das nações nas duas Américas. Assim, em fins do século 19, os legados ameríndios tornavam-se relíquias de museu, mais uma realidade do passado do que uma força crítica do presente. O nahuatl, entre outras, foi eliminado por lingua(jamento) nacional e tornou-se uma língua (isto é, um objeto) do passado, em vez de uma atividade de linguajamento de milhões de pessoas.

Os fatores migratórios introduziram um elemento de desordem no horizonte, sob outros aspectos tranqüilo, da homogeneidade lingüística, literária e territorial. A paisagem de Arguedas apresenta o conflito entre práticas de linguajamento anteriores às migrações de colonização espanhola e à introdução de novas práticas trazidas pelos movimentos colonizadores migratórios, ao passo que Cliff e Anzaldúa desenham um mapa diferente: a migração em sentido contrário, dos territórios coloniais que receberam a denominação de Terceiro Mundo (depois de 1945) para o Primeiro Mundo (os antepassados de Cliff emigrando para a Europa; os de Anzaldúa, para os Estados Unidos). Poder-se-ia dizer que Arguedas, por um lado, e Cliff e Anzaldúa, por outro, são os dois extremos do espectro cujo início cronológico eu situo por volta de 1500. Arguedas viveu a herança do conflito lingüístico criado pelas migrações dos centros metropolitanos para os domínios coloniais e as fraturas da língua local introduzidas pelas línguas coloniais. Para Cliff e Anzaldúa, pelo contrário, as práticas de linguajamento fendem a língua colonial. Nos textos de Cliff, essas fraturas resultam da transformação das práticas de linguajamento de duas comunidades lingüísticas deslocadas: o nahuatl, deslocado pela expansão espanhola, e o espanhol, deslocado pela crescente hegemonia das línguas coloniais do período moderno (o inglês, o alemão e o francês).

As observações de Anzaldúa sobre as futuras geografias das práticas de linguajamento são relevantes para o meu argumento:

Ao fim deste século, os falantes do espanhol constituirão o maior grupo de minorias nos Estados Unidos, país onde os estudantes de nível secundário e universitário são estimulados a estudar francês porque o francês é considerado mais "culto". Mas, para que uma língua permaneça viva, ela tem de ser usada. Ao fim deste século, o inglês, não o espanhol, será a língua materna da maior parte dos chicanos e latino-americanos nos Estados Unidos (Anzaldúa, 1987).

*The Last Generation: Prose and Poetry*, de Cherrie Moraga (1993), articula uma idéia semelhante: o inglês, não o espanhol, será a prática de linguajamento de chicanos/as e latino-americanos/as. Não tenho condições de desconfiar de tais previsões,

ou de contradizê-las. Gostaria, entretanto, de expressar algumas dúvidas baseadas em outras experiências. Essas dúvidas justificam o desejo implícito expressado por Anzaldúa e Moraga de descarrilar o processo que ambos profetizam. O medo de Anzaldúa, por exemplo, de que o inglês se torne o linguajamento nacional de descendentes de chicanos/as e de que o francês seja a língua estrangeira da cultura pode não parecer, em 1994, o mesmo que parecia em 1987. Tenho duas razões para expressar essas dúvidas: uma é o número decrescente de estudantes que estudam francês em nível universitário nos últimos anos. A outra é o interesse crescente por *la francophone*, com os mapas lingüísticos e literários do francês em processo de transformação fora da França e a consciência cada vez maior no discurso social e acadêmico da relação entre língua e raça. O linguajamento francófono tem tanto em comum com o linguajamento francês na França quanto o linguajamento espanhol, nos Estados Unidos, tem com o linguajamento castelhano na Espanha: as mesmas *línguas* resultam em prioridades de linguajamento, sentimentos e saberes bastante diferentes.

As reflexões de Frantz Fanon ([1952] 1967) sobre as heranças e políticas coloniais do francês fora da França e as complicações entre ideologia lingüística e raça são importantes para esta discussão. A Europa do século 19 inventou o conceito de raça e esse conceito preencheu o espaço entre a “pureza de sangue” do século 17 e a “cor de sua pele” do século 20. Conseqüentemente, pode-se argumentar que o lugar da ideologia lingüística no imaginário do sistema mundial colonial moderno pode ser facilmente rastreado até o ponto em que a Língua foi racializada (ver Capítulos VI e VII). O método para classificação de espécies animais proporcionou a base para a hipótese de que as “raças humanas” se baseavam numa herança que transcendia a evolução social (von Humboldt [1836] 1988). Ao mesmo tempo, a nova ciência da lingüística encontrou inspiração para classificar as línguas pelo método das ciências biológicas, associando, da mesma forma, o caráter supostamente único dos povos com as características de suas línguas. Os hiatos entre as línguas indo-européias e semíticas (hebreu e árabe) foram interpretados como oposições lingüísticas com implicações raciais. Essa interpretação é conhecida

dos que se instruíram no discurso colonial espanhol, por causa da avaliação das línguas ameríndias pelos missionários e letrados espanhóis. Ernst Renan (1863), por exemplo, falava sobre o caráter monstruoso e atrasado das línguas semíticas, em contraste com a perfeição das línguas européias, de uma forma que ecoava os antigos missionários e letrados espanhóis. Hoje a crença em uma hierarquia de inteligência humana baseada no linguajamento-como-etnia continua viva e saudável, mesmo nos círculos acadêmicos, embora nem sempre se expresse dessa forma.

O primeiro capítulo de *Black Skins, White Masks* ([1952] 1967), de Fanon, resposta indireta a Renan, intitula-se “O Negro e a Língua”. Afirma Fanon: “Atribuo importância primordial ao fenômeno da língua. É por isso que julgo necessário começar com esse assunto, que nos proporciona um dos elementos da compreensão que o negro tem da dimensão do outro. Pois está implícito que falar é existir absolutamente para o outro.” (17) As especulações de Fanon giram em torno dos povos negros das Antilhas Francesas em relação à língua metropolitana, e, mais, em relação às distinções entre as línguas faladas pelos povos da Martinica e de Guadalupe, no Caribe, e as das Antilhas e do Senegal, no contexto da diáspora africana. A mímica colonial consistia, no primeiro contexto, em adquirir status de branco ao falar bem o francês. No segundo, os naturais da Martinica sentiam que eram “melhores” que os de Guadalupe e os negros das Antilhas, e “melhores” do que os do Senegal, devido às formas de sua relação com a língua francesa. É por isso que, no começo, Fanon declara que “o Negro tem duas dimensões. Uma com os outros negros, a outra com o Branco.” Assim, o receio de Anzaldúa de que nos Estados Unidos a superioridade concedida ao francês venha a prevalecer sobre a subalternidade do espanhol pode dar uma reviravolta interessante, se considerarmos a força crescente do francês fora da França (isto é, o chamado *francophone*, embora a própria França também seja um país francófono!), semelhante ao espanhol fora da Espanha e ao inglês fora da Inglaterra e dos Estados Unidos. De qualquer forma, a aura moderna do francês falado na França está assumindo uma posição paralela aos mapas lingüísticos, às geografias literárias e às paisagens culturais.



## A “CRÉOLITÉ” E O PENSAMENTO LIMINAR

No que diz respeito à “créolité” a diferença colonial não precisa ser enfatizada, pois, sem a diferença colonial, não haveria “créolité”. Essa é a base do “pensar crioulo” e do “pensar em crioulo”. Há uma questão de gênero, entretanto, que vou deixar de lado, mas o leitor interessado pode consultar os artigos de Maryse Condé e James Arnold (Arnold, 1995; Condé, 1998). Meu foco será na língua, na etnicidade e na geopolítica do Caribe insular, na encruzilhada dos conflitos imperiais — isto é, onde as fronteiras internas e externas do mundo colonial/moderno foram articuladas através dos séculos, do antigo colonialismo espanhol até a recente intervenção dos Estados Unidos, passando pelas intervenções britânica, francesa e holandesa na enseada do Caribe.

O sentido de “crioulo” no Caribe Francês e no Caribe Inglês é diferente da mesma palavra na ilha do Caribe Espanhol e também no continente. O interessante é que a diferença de sentido situa-se na interseção da primeira e segunda fase do sistema mundial moderno: o “crioulo” gerado pelo colonialismo espanhol e o “crioulo” gerado pelos colonialismos inglês e francês. Além do mais, em espanhol, “crioulo” remete a um determinado grupo de indivíduos de descendência européia, que falam espanhol. No Caribe Francês e no Caribe Inglês, “crioulo” é uma língua. Como é óbvio nesse caso, as duas etapas não existem “uma após a outra”, com a segunda substituindo a primeira. Pelo contrário, coexistiram e coexistem. Os “crioulos” da Bolívia e do México são os “mestizos” que detêm o poder. Seja qual for sua composição sangüínea, culturalmente adotaram a cosmologia ocidental. Na Espanha Americana, em vez de serem caracterizados racialmente, são ocidentais marginais que vivem na América Espanhola, radicados na língua e nas memórias da Espanha, mas apartados da Europa. Definem-se pela ideologia nacional que construíram para si. Em lugar disso, os “crioulos” do Caribe descendem dos escravos, e, ao contrário de seus equivalentes hispano-americanos, não desfrutam do poder. Por outro lado, “crioulo” no Caribe é o nome de uma língua subalterna equivalente ao aimará na Bolívia. É irrelevante discutir aqui se o crioulo emergiu como uma modificação do francês, criada nas ilhas pelos próprios franceses que viviam muito longe da metrópole e foi aprendido e

adaptado por escravos, ou se foi uma modificação do francês pelos próprios escravos, ao negociar sua primeira língua com o francês. O ponto essencial é que não há equivalente em espanhol para o crioulo francês ou inglês. Ao contrário dos casos já vistos até aqui de duas línguas distintas e diferentes entre si (isto é, espanhol e inglês ou espanhol e aimará), o “crioulo” no Caribe é tanto a língua matriz quanto a língua a ela relacionada. Mas, de qualquer forma, o “crioulo” era, até há pouco tempo, considerado um dialeto inferior, e não uma língua (ver o Capítulo VI sobre a relação entre língua, dialeto, nacionalismo e colonialidade).

Os três autores de *Éloge de la créolité/In Praise of Creoleness* ([1989] 1993), Bernabé, Chamoiseau e Confiant, estabeleceram distinções entre “créolité”, “negritude”, “americanité” e “antillanité”. Essas distinções separam, por um lado, a língua da etnia, e, por outro, a língua da territorialidade. A primeira operação (a separação entre língua e etnia) foi principalmente de expansão colonial; a segunda (a separação entre língua e território) de criação do Estado. “Créolité”, por um lado, não é apresentado de forma progressista, como um novo conceito que suplante o anterior, mas como um conceito que os integra em sua diferença entre si e em sua diferença em relação ao crioulisto. “Negritude”, introduzida por Aimé Césaire, foi uma recuperação da condição do negro africano em confronto com a brancura européia, uma articulação georracial. Para os autores de *Éloge*, “americanité” remete a todos os imigrantes, em todas as Américas, da Argentina à Nova Inglaterra, incluindo o Caribe.

Essas distinções têm implicações muito sérias para a discussão geohistórica do Capítulo II. A dimensão ontológica de língua, território e raça, bem como sua correlação natural, presumida pelos intelectuais do século 19, dividiam as Américas entre espanhóis e anglo-saxônicos e deixavam de lado o Caribe. Países de fala espanhola (São Domingos, Porto Rico e Cuba) ligavam-se naturalmente à imagem territorial da América Espanhola. Contudo, Barbados ou Jamaica não poderiam ter sido ligados da mesma forma ao imaginário dos Estados Unidos, só porque sua língua oficial era o inglês. Por outro lado, e já que as ideologias dominantes nas Américas do século 19 eram as construídas por intelectuais dos países que conquistaram a independência da Inglaterra e da Espanha, o Caribe Francês

ficou mais isolado ainda, mesmo sendo, ao mesmo tempo, “latino”! Um bom exemplo do mesmo tipo é o fato de que a Revolução Haitiana foi esquecida, pelo menos até os anos 70. Permaneceu não apenas isolada da França, mas também dos ideólogos da independência nos países de fala hispânica ou anglo-saxônica. Naturalmente, o Canadá deveria aqui ser levado em consideração, especialmente agora que o Nafta rearticulou a América do Norte de um modo que Bilbao ou Jefferson não poderiam ter previsto. A fundação do imaginário geopolítico do sistema mundial colonial/moderno e o lugar das Américas dentro dele remonta ao século 16. No século 19, entretanto, começou a ser organizado por uma intelligentsia de origem “americana”, expressando-se em inglês e espanhol. Chegou agora a vez do Caribe com a emergência de uma intelligentsia negra. Mas não é só isso, porque as vozes dos intelectuais ameríndios que temos escutado desde os anos 70 estão também complicando o quadro apresentado e defendido da perspectiva de “crioulos” hispano-americanos: a ausência dos ameríndios, geralmente situados na Costa do Pacífico durante o período dominado pelo imaginário Atlântico, deve ser acrescentada à “ausência” do Caribe.

Mas voltemos ao crioulisto e ao Caribe. Demorarei mais agora explorando o potencial epistemológico do crioulisto como forma particular de pensamento liminar, oriundo de uma história local particular do sistema mundial moderno, que atravessa as três fases: do mercado inicial de escravos no império espanhol, até seu prolongamento no colonialismo francês e as repercussões da presença dos Estados Unidos no Caribe no longo século 20 (desde 1898). Eis as distinções entre “americanidade” e “caribidade”:

Em primeiro lugar, os processos sócio-históricos que produziram a americanização são em sua natureza diferentes dos que atuaram na crioulistização. A americanização, e seu corolário, *o sentimento de americanidade*, descreve a progressiva adaptação, sem interação real com outras culturas, das populações ocidentais num mundo que batizaram como novo. Assim, os anglo-saxões que formaram as treze colônias, embrião do futuro Estado americano, exibiram sua cultura em um ambiente novo, quase deserto, se considerarmos o fato de que os índios nativos, que foram aprisionados em reservas ou massacrados, virtualmente não influenciaram sua cultura inicial... Do mesmo

modo que os italianos, que emigraram em massa para a Argentina durante o século 19, ou os hindus, que substituíram os escravos negros nas plantações de Trinidad, adaptaram sua cultura original a novas realidades sem modificá-las totalmente. *A americanidade é, portanto, em muitos aspectos, uma cultura migrante, em esplêndido isolamento* (Bernabé et al., [1989] 1993: 92-93).

Crioulos, caribidade e crioulisto são ainda categorias que se interpenetram, mas pertencem a níveis diferentes. Ser ou definir-se como crioulo significa identificar-se com um grupo de pessoas e diferenciar-se de outros. Assim, dizer que “nós, não sendo nem europeus, nem africanos, nem asiáticos, nos proclamamos crioulos” ([1989] 1993: 75) constitui uma identificação em relação a um território, e aos processos históricos que criaram esse território. Mas, acima de tudo, define-se por uma “atitude interior”, por um modo de ser mais que por uma aparência. Define-se o “crioulismo” descrevendo esse modo de ser que é, na história local particular na qual se define e concebe, primeiro e acima de tudo resultado da colonização francesa num Caribe ampliado, onde se sobrepõem caribidade e americanidade:

Poderíamos encontrá-las (a caribidade e a americanidade) justapostas ou interpenetrando-se dentro do mesmo país: assim, nos EUA, a Louisiana e o Mississippi são predominantemente crioulos, ao passo que a Nova Inglaterra, inicialmente habitada apenas por anglo-saxões, é apenas norte-americana. Depois da abolição da escravidão, contudo, e a ascensão dos negros no Norte, e durante a chegada de italianos, gregos, chineses e porto-riquenhos no século 20, poder-se-ia razoavelmente pensar que a situação amadureceu para possibilitar em breve o início de um processo de crioulisto na Nova Inglaterra (Bernabi et al., [1989] 1993: 93).

Assim, se o crioulisto se define pelo modo de ser gerado pela colonização francesa no Caribe, é também projetado mais além de forma a caracterizar o crioulisto como uma experiência mundial. A “periferia em crioulisto”, segundo o antropólogo finlandês Ulf Hannerz (1987a; 1987b; 1991) caracterizou os fenômenos atuais de misturas lingüísticas e saberes como conseqüências da descolonização, de migrações crescentes e da presença cada vez maior da mídia, em lugares onde os indivíduos não emigram. Hannerz descreveu um

cenário socioistórico iniciado com uma metáfora que tem um local histórico e geopolítico bastante preciso: o colonialismo francês. O mesmo pode ser feito com outras metáforas de igual tipo, como margens (da forma pela qual as venho usando como ponto de partida), dupla consciência, transculturação. Contudo, é importante distinguir a maneira pela qual “crioulização” é usada por Hannerz da empregada pelos intelectuais negros caribenhos. “Crioulização”, para Hannerz, assemelha-se a transculturação para Ortiz: é uma descrição de “genes” e “memes” na história social, mas não uma mistura de *loci* antropológicos de enunciação, a partir dos quais em outras ocasiões se descrevem crioulização, transculturação ou hibridez. Ortiz empregou o termo para descrever a nação. Cinquenta anos depois, Hannerz o usa para descrever um fenômeno mundial.

Para os intelectuais caribenhos, crioulismo é algo que lhes acontece, arraigado em seu próprio ser e em seu próprio pensamento. É, em outras palavras, um fenômeno arraigado no próprio pensamento, oculto na história da modernidade/colonialidade e não, com certeza, em qualquer tipo de essência caribenha. É um caso particular de “pensamento liminar”, semelhante em sua lógica, mas diferente em sua história da experiência de chicanos/as nas fronteiras geoistóricas. Difere também da dupla consciência das heranças escravas nos Estados Unidos, e mais ainda de “um outro pensamento” postulado por Khatibi na interseção do francês e do árabe, com as antigas lembranças de conflitos entre espanhóis e mouros. Em vez disso, o crioulismo descreve um local territorial e geoistórico. Como tal, define-se como o “único processo de americanização de europeus, africanos e asiáticos no arquipélago caribenho” (Bernabé et al., [1989] 1993: 93). Mais especificamente, o crioulismo se define como um modo de ser associado com a economia, e, mais especificamente ainda, com a economia de plantações a partir da experiência do colonialismo francês no Caribe, aplicável a experiências semelhantes em todo o mundo: “europeus e africanos nas pequenas ilhas do Caribe; europeus, africanos e indianos nas Ilhas Mascarenhas; europeus e asiáticos em certas áreas das Filipinas ou no Havaí; árabes e negros africanos em Zanzibar” todas são experiências históricas criando condições para um modo de ser definido como “crioulismo”, que não se liga a um

território ou a uma língua, mas sim a uma territorialidade dispersa e interligada: “Geralmente baseadas numa economia de plantações, *essas populações são chamadas a inventar novos projetos culturais que permitam uma relativa coabitação entre eles.*” (Bernabé et al., [1989] 1993: 92).

O cruzamento de povos, territórios, nacionalidade, memórias, religiões, tudo volta à língua como componente básico do “crioulismo”: nossa riqueza primordial, nossa, dos escritores crioulos, é sermos capazes de falar diversas línguas, “crioulo, francês, inglês, português, espanhol etc.” (Bernabé et al., ([1989] 1993: 104). Como “um outro pensamento” de Khatibi, o crioulismo é uma forma de pensar em línguas, ultrapassando, naturalmente, a pureza monotópica das línguas nacionais (por exemplo, “todos os que vêm para este país têm de falar X, porque X é *a língua deste país*”, afirmação corrente em várias partes do mundo hoje em dia, particularmente nas nações centrais do sistema mundial moderno). Evidentemente, a língua crioula é o que define um modo de ser. Entretanto, o programa e projeto do crioulismo não é apenas reconhecer e celebrar o crioulo como língua diferente do francês, mas escrever e pensar em crioulo, apropriando-se do francês — daí o potencial epistemológico do pensamento liminar enquanto perspectiva subalterna do crioulismo. Pensar e escrever em crioulo já não implica conservar o mesmo princípio de pureza e coerência do francês como língua hegemônica e colonial; embora possa implicar isolamento por causa do número limitado de falantes do crioulo em relação ao francês. Mas pensar e escrever em crioulo, a partir do crioulo, incorporando o francês, significa “usar” uma língua veicular como o francês, invadindo assim um modo de ser dominante na perspectiva do subalterno. Isto é, em geral, o que o pensamento liminar vem a ser, em uma perspectiva epistemológica e em termos de linguajamento na perspectiva da língua subalterna no mundo colonial/moderno. Assim, até o ponto em que o crioulo é um modo de ser, de pensar e de escrever em uma língua subalterna, na perspectiva subalterna e usando e incorporando uma língua hegemônica — tudo isso não apenas não se limita a uma história local particular, mas assemelha-se a diversas histórias locais criadas na interseção de projetos globais, da colonialidade do poder e da expansão do sistema mundial moderno. Como tal, o crioulismo oferece uma visão

diferente da “universalidade” e inaugura a dimensão da “diversalidade” como os próprios autores do *Éloge* definem o domínio da convivialidade e da hospitalidade.

As pretensões mais importantes do *Éloge* são programáticas, pois definem não apenas uma nova estética, mas uma estética que é também uma epistemologia. Em primeiro lugar, a própria base do crioulisto exige uma complexidade de pensamento tão completa quanto o próprio crioulisto enquanto fenômeno (“Explorar nosso crioulisto deve ser feito num pensamento tão completo quanto o próprio crioulisto.” Bernabé et al., 1993: 90). Há aqui uma diferença significativa e ilustrativa, como já observei no Capítulo III, entre *estudara* hibridez como um complexo de fenômenos em uma perspectiva interdisciplinar (por exemplo, dos estudos culturais) — que conserva, entretanto, o princípio epistemológico das ciências sociais, pressupondo a universalidade do observador — e *pensá-la* como uma epistemologia que ultrapassa sua definição disciplinar. Para o último, o crioulisto é concebido e formulado como “um aniquilamento da falsa universalidade, do monolingüismo e da pureza” ([1989] 1993: 90). Assim, a possibilidade e a necessidade de produzir conhecimento sem manter princípios disciplinares e um monolingüismo das línguas hegemônicas do conhecimento (por exemplo, inglês ou francês) é o que propõe o crioulisto (como a “nova consciência mestiza” de Anzaldúa). Por essa razão, os autores do *Éloge* (na época em que foi escrito) limitaram sua proposta à arte, mas com a convicção de que com o tempo a ultrapassaria. Pois, na verdade, como definir e praticar uma epistemologia complexa que vai além de sua disciplinaridade normativa (“a necessidade de clarificação baseada em duas ou três leis de normalidade fez com que nos julgássemos seres anormais” (Bernabé et al., [1989] 1993: 90)? A arte permite essa anormalidade. “Por isso parece que, no momento, o *conhecimento pleno do crioulisto será reservado para a Arte*, para a arte absolutamente... Mas é desnecessário dizer que o crioulisto tende a irrigar todas as nervuras de nossa realidade para, gradualmente, tornar-se o seu princípio maior.” (Bernabé et al. [1989] 1993: 90).

O crioulisto nos ajuda a ampliar diversos pontos que andei assinalando anteriormente. Em primeiro lugar, o crioulisto como modo particular de ser em relação a uma dada

formação lingüística (o crioulo) implica “habitar a língua”, não apenas “nascer na língua”. Essa afirmação não contradiz o argumento de Desnoes, que comentei anteriormente, mas tão-somente sua conceitualização. O que Desnoes diz a respeito do espanhol evidentemente abrange mais do que nascer nessa língua; significa habitá-la. Conseqüentemente esse habitar uma língua não se limita ao crioulisto; mas é da experiência do crioulisto que se forjou a própria noção de habitar a língua. Essa experiência é muito diferente do “residir” em Hegel e Heidegger e também da experiência no pensamento aimará. A diferença resulta, por um lado, da historicidade do ser na história ocidental, e, por outro, da diversidade das histórias coloniais. A filosofia da linguagem, da forma como é concebida pela tradição ocidental, de Platão a Wittgenstein, sublinha a relação entre a língua e o mundo, o significado e a significância e sua lógica interna, a estrutura gramatical (Taylor, 1985, 1: 213-292). “Nascer numa língua” e “habitar uma língua” nunca fizeram parte dessa tradição (com exceções como as de Heidegger e Levinas), especialmente não a partir do século 17, quando um paradigma de conhecimento científico e disciplinar baseava-se na distinção entre qualidades primárias e secundárias. As qualidades primárias pertenciam ao objeto, e as secundárias ao sujeito. Isto é, o sujeito é transparente e incontaminado pela historicidade e pela história do corpo (Taylor, 1985: 146). Numa tal epistemologia não há lugar para a noção de nascer em uma língua e habitá-la como fonte de conhecimento. Essa, sugiro, é a dificuldade que Derrida encontra em tratar com Khatibi. Enquanto “um outro pensamento” em Khatibi (como o “crioulismo” para os autores de *Éloge*) é uma epistemologia fundada na “habitação” de uma língua (crioulo ou arábico) em tensão com uma língua colonial (francês nos dois casos), para Derrida a experiência de “habitar” uma língua parece estranha. Ele faz seu jogo de crítico da tradição filosófica ocidental que acabei de mencionar dentro dessa mesma tradição. Ele habita uma tradição filosófica que acha difícil aceitar uma reflexão sobre a língua baseada no princípio de que é possível “habitar” uma língua na diferença e na subalternidade colonial.

Em segundo lugar, o crioulisto convida a uma volta ao “dilema de Chakrabarty” e à questão da história e dos estudos subalternos. O crioulisto literário toma o lugar da



historiografia, já que a historiografia, enquanto prática disciplinar, não pode atingir a fonte do crioulisto. “Nossa história (ou mais precisamente nossas histórias)”, declaram os autores do *Éloge*, “naufraga na história colonial”. Essa formulação, como diversas outras do *Éloge*, deve muito a Glissant. Nesse caso, a dívida é para com a distinção feita por Glissant entre Literatura e literatura; História e história, estabelecida em seu “Le discours antillais” ([1981] 1989: 61-77). Como criadores de literatura, os autores de *Éloge* invocam os silêncios da história oficial. “O que acreditamos ser a história caribenha”, continuam, “é apenas a história da colonização do Caribe.” (Bernabé et al., ([1989] 1993: 98). O que está faltando é “a resistência opaca dos quilombolas aliada à sua desobediência. O novo heroísmo daqueles que se levantaram contra o inferno da escravidão, revelando alguns códigos obscuros de sobrevivência, algumas qualidades indecifráveis de resistência, a incompreensível variedade de artifícios, as sínteses inesperadas de vida” ([1989] 1993: 98). Ora, tal formulação seria provavelmente aprovada como termo disciplinar pela historiografia e seus praticantes. Talvez não fosse aceita, entretanto, como formulação disciplinar do problema. Se for esse o caso, então Chakrabarty tem razão: a história enquanto disciplina é a história européia até o ponto em que a história recuperada pela literatura não tem valor epistemológico. Mas prossegue a busca da história colonial pelos autores do *Éloge*:

Nossa história (ou nossas histórias) não é pois totalmente acessível aos historiadores. Sua metodologia os limita ao terreno da crônica colonial. Nossa crônica precede as datas, precede os fatos conhecidos: *somos as Palavras atrás da escrita*. Só o saber poético, o saber ficcional, o saber literário, em resumo, o saber artístico pode descobrir-nos, compreender-nos e trazer-nos, evanescentes, de volta à ressurreição da consciência (Bernabé et al., [1989] 1993: 99).

O crioulisto oferece outra “metodologia”, o pensar nas encruzilhadas e nas margens da história colonial, o que, como a língua francesa para o crioulo, não pode ser evitado, mas, por assim dizer, tem de ser incorporado e depois virado pelo avesso. O que não consta dos registros, o que não seria prontamente aceito em uma perspectiva historiográfica normativa, tem de ser concebido de outra forma. Glissant propôs cenários como

método, e os autores do *Éloge*, acompanhando Glissant, o “silêncio” como destino da viagem:

Quando aplicada a nossas histórias (a essa memória-areia, vagando pela paisagem, pela terra, nos fragmentos das cabeças dos negros velhos, feita de riqueza emocional, de sensações, de intuições) a visão interior e a aceitação de nossa criouldade nos permitirá cercar *essas áreas impenetráveis de silêncio onde se perderam os gritos* (Bernabé et al., [1989] 1993: 99).

O crioulisto transcende a distinção entre história e literatura, distinção prontamente aceita na perspectiva das ciências sociais, até o ponto em que a literatura é literatura e não história. O crioulisto, entretanto, desconfia dessa distinção, arraigada na epistemologia territorial. *Éloge* trata explicitamente dessa questão: “o crioulisto é a destruição da falsa universalidade, do monolingüismo, e da pureza” (Bernabé, 1993: 90), uma configuração na qual a literatura e a história podem ser igualmente aceitas. A “História” enquanto disciplina é “universal” não necessariamente por causa de sua temática, mas por causa de seu próprio fundamento, como no dilema de Chakrabarty. Os autores do *Éloge* propõem o crioulisto como “libertação”, nesse caso, da historiografia, da universalidade e da pureza. Atualizar a memória, além da *universalidade* da historiografia da história colonial, leva à *diversalidade global* como anseio e como projeto político; e a *diversalidade global*, concebida a partir do pensamento liminar e do crioulisto, leva a um desejo e a um projeto de convivialidade e de hospitalidade além das fronteiras estabelecidas pelo universalismo, a pureza e o monolingüismo — totalidade que não é um *uni-verso*, mas um *di-verso global*. Essa postura é resumida no parágrafo abaixo, de singular importância para o meu argumento:

Nossa diversidade primária será parte da diversidade mundial; reconhecido e aceito como permanente, nosso crioulisto terá de recuperar-se, estruturar-se e preservar-se, ao mesmo tempo em que mude e absorva. *Terá de sobreviver na Diversidade*. Aplicar essa dupla jogada favorecerá automaticamente nossa vitalidade criativa. *Também nos impedirá de voltar à ordem totalitária do velho mundo, fixada pela tentação do unificado e do definitivo* (Bernabé et al., [1987] 1993: 115).

*A diversidade global*, enquanto anseio e projeto político, assemelha-se ao que o teólogo latino-americano da libertação Franz Hinkelammert (1996: 238) denominou “fragmentação como projeto universal”. A palavra “fragmentação” tem uma reverberação pós-moderna, embora o argumento de Hinkelammert e seu horizonte histórico, alicerçado na colonialidade, aproxime-se de fato mais do criouliismo do que dos pensadores pós-modernos. O interesse de Hinkelammert reside na necessidade de uma “nova lógica” que nos libere do “universal abstrato”, que é a lógica do universalismo, do purismo, do monolinguísmo. Para Hinkelammert, uma outra lógica não pode ser um outro ou antônimo de universalismo abstrato (isto é, a lógica do mundo neoliberal ou de um neo-socialismo utópico), mas uma “lógica do plural” (1996: 238). Ele concebia a plurilógica (a versão de Hinkelammert da *diversidade global*) como *fragmentação*. A “fragmentação/pluralização como projeto implica uma resposta universal. A fragmentação não pode ser fragmentária”, mas plural (1996: 238) e descentrada. Enquanto para os autores de *Éloge* o francês como língua e cultura é o agente da efetivação do monismo e do universalismo, para Hinkelammert é a lógica global do capitalismo no fim do século 20. O criouliismo como lógica da diversidade e a fragmentação enquanto projeto universal da pluralização constituem reações em busca de uma outra lógica e de um outro pensamento, que não pode ser outro senão o pensamento liminar na perspectiva do subalterno, como venho tentando argumentar a partir de “um outro pensamento”, proposto por Khatibi, da “dupla consciência” de Du Bois, do criouliismo/diversidade dos autores de *Éloge* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant) e de Glissant, bem como da “nova consciência mestiza” de Anzaldúa e da “fragmentação/pluralidade” de Hinkelammert. Quando examinamos esses conceitos individualmente, vemos que cada um emerge como uma reação, originada em um lugar subalterno — de histórias locais muito específicas — contra projetos globais enquanto forma de efetivar a subalternização. E esses conceitos não nascem da vitimização, mas todos instauram uma posição de “celebração” (isto é, de louvor ao criouliismo), de uma outra lógica articulada da perspectiva e da experiência da subalternidade, incorporando em si o saber hegemônico.

## OBSERVAÇÕES FINAIS

Deixem-me concluir voltando à diversidade da compreensão, associando-a com a *diversalidade global e a diferença colonial*. Até o ponto em que os mapas lingüísticos associam-se não apenas a geografias literárias, mas também à produção e difusão do saber, mudar as cartografias lingüísticas implica uma reordenação da epistemologia. O conhecimento “sério” e a produção literária “séria” vêm sendo endossados desde o século 16 nas línguas coloniais da modernidade e seus fundamentos clássicos (grego e latino). As interconexões globais estão agora exigindo que examinemos criticamente a questão da “pureza das línguas” e que reconheçamos a importância de línguas milenares (como chinês, arábico, hindi e hebraico) antes relegadas à condição de segunda classe (durante o período moderno e seu início); a importância de línguas eliminadas sob as bandeiras da nação, como o quíchua e o aimará na Bolívia e no Peru, o nahuatl e o maia no México e na América Central. Assim as línguas, o linguajamento e a diversidade de compreensão caminham de mãos dadas com o saber subalterno e com a compreensão da diversidade enquanto diversidade global e não como “diferença” dentro do “universal”.

Neste capítulo, explorei as implicações das ideologias nacionais no domínio das línguas e das literaturas, entremeadas com a diferença colonial. Formulei a pergunta: Para que servem as línguas nacionais num mundo transnacional? As ideologias nacionais, no sistema mundial colonial/moderno, têm diferentes momentos e perfis. “Nação”, no século 16, não tinha o mesmo significado que “nação” depois da independência norte-americana e da Revolução Francesa. “Nação”, como projeto descolonizador após a Segunda Guerra Mundial, significa o mesmo que “nação” e “república” no início do século 19, quando “independência” tornou-se a primeira onda dos projetos descolonizadores. Mas “nação”, desde o antigo *Orbis universalis christianus* até a versão secular da “razão” como libertação humana de sua “auto-imposta minoridade”, na conhecida expressão de Kant ([1790] 1973), mudou tanto seu sentido quanto sua configuração social. O moto de Kant é em si mesmo apropriado para a emergência dos discursos e

interpretações subalternos que vimos neste capítulo (e, assim, uma “grande” contribuição do “Iluminismo”). Contudo, é necessário associar tais afirmações filosóficas com a ideologia cristã preexistente e a história da colonização do século 16 ao 18. A associação entre pagãos e bárbaros, bárbaros e ameríndios, e com africanos e escravos, projeta para o primeiro plano a noção da “missão civilizadora”.

Sem que Kant o soubesse ou planejasse, sua tremenda recomendação “tenha a coragem de usar seu próprio raciocínio” (Kant, [1790] 1973) tornou-se privilégio dos poucos que se outorgaram a tarefa humanitária de civilizar os outros povos e de lhes dizer como ter a coragem de usar seu próprio raciocínio. A análise feita por Michel-Rolph Trouillot da Revolução Haitiana, como conseqüência direta da cegueira da mentalidade iluminista, mostra que não se reconheceu a coragem e a visão desses haitianos que fizeram a Revolução Haitiana usando seu próprio raciocínio. Diversamente da independência nas Américas e da Revolução Francesa, a Revolução Haitiana foi uma realização de indivíduos cujo status humano não foi tão claramente reconhecido pelos revolucionários americanos e franceses. Os afro-americanos ou ameríndios (como no fracassado levante de Tupac Amaru, na segunda metade do século 18 no Peru) não entraram no quadro da idéia iluminista de “homem” e “cidadão”. A independência de afro-americanos e ameríndios estava associada à descolonização, ao passo que a conquista da independência pelos “primeiros americanos” do norte ou dos “crioulos” no sul foi simplesmente isso, a independência de indivíduos em relação a seus antepassados europeus. A universalidade da razão tornou-se a justificativa para a diferenciação cultural, que, no caso das Américas, tinha seu fundamento na antiga configuração de comunidades ameríndias, afro-americanas e européias.

O eficiente silenciamento da Revolução Haitiana na história das Américas acabou gerando duas ideologias geopolíticas e lingüísticas dominantes: a Anglo-América e a América Hispânica, atribuindo-se ao Brasil o papel de coadjuvante todas as vezes que a “latinidade” precisava ser encenada nos conflitos imperiais que emergiram por volta de 1848. Em outras palavras, as comunidades ameríndias e afro-americanas permaneceram excluídas do quadro na construção das “Duas Américas”. A Revolução Haitiana é um momento importante dentro da

história do sistema mundial colonial/moderno e da reconfiguração da modernidade/colonialidade. A Revolução Haitiana é tão importante na história do mundo moderno como a independência anglo-americana, a Revolução Francesa e a independência dos países latino-americanos. E a Revolução Haitiana é crucial também para a previsão de um novo cenário de configurações geopolíticas e para a compreensão da função das línguas nas intervenções políticas e na construção de comunidades. “Uma outra língua” é a condição necessária para “um outro pensamento” e para a possibilidade de ultrapassar a defesa das línguas e das ideologias nacionais — ambas vêm atuando em cumplicidade com as potências e com os conflitos imperiais (como o silêncio sobre a Revolução Haitiana mostra claramente na construção do imaginário das “Américas”).

A emergência dos latino-americanos nos Estados Unidos complica ainda mais o quadro, particularmente nos três momentos do poder nacional e imperial que criaram as condições de sua emergência: 1848 (fronteira México-Estados Unidos); 1898 (Guerra Espanha-Estados Unidos, independência tardia de Cuba e Porto Rico) e 1959 (Revolução Cubana). Se 1848 sinalizou que a fronteira continental era um sonho na perspectiva dos projetos globais, 1898 e 1959 romperam também com a fronteira continental e incorporaram ao quadro os caribenhos e, com eles, o Caribe Francês e o Caribe Britânico. Embora as configurações territoriais fossem complementares às línguas e aos mapas lingüísticos (coloniais e nacionais) como bases das geografias literárias e das paisagens culturais, neste momento a história exige “uma outra língua” e “um outro pensamento” fundado na diferença colonial e não nos territórios nacionais e imperiais.

No próximo capítulo continuo uma discussão semelhante, mas no nível da língua e da epistemologia, em vez da língua e da literatura/cultura.

BILINGUAJANDO O AMOR  
PENSANDO ENTRE LÍNGUAS

Menardo *amara* (grifos nossos) as histórias que seu avô contava sobre o velho que bebia cerveja fedorenta e falava *com* (grifos no original) os antepassados. Menardo *amara* (grifos nossos) as histórias até o sexto ano da escola quando um dos padres, seu professor, *dera uma longa aula* (grifos nossos) sobre os pagãos e as histórias pagãs.

Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*

As vidas na fronteira (De Vos, 1994) são concebidas e experimentadas em e de perspectivas diferentes: como a autenticidade de culturas nativas atormentadas pela globalização, como a autenticidade da cultura do Atlântico Norte (ou Ocidental) em perigo ou ainda em sua triunfal marcha planetária. A celebração do bi ou do plurilinguajamento é precisamente a celebração, da brecha no processo global, entre histórias locais e projetos globais, entre “mundialización” e globalização, de línguas a movimentos sociais, e uma crítica da idéia de que a civilização se associa à “pureza” do monolingüajamento colonial e nacional. Assim, neste capítulo, volto à distinção entre globalização e “mundialización” que introduzi no início destas reflexões e questiono a distinção clássica entre saberes especializados e não especializados.

Gostaria de continuar explorando a diferença colonial epistêmica pensando a possibilidade de uma epistemologia bilíngüe ou de bilingüajamento ou plurilingüajamento (como

explicarei neste capítulo).<sup>1</sup> No mundo moderno, a razão e o saber pressupunham a pureza e a gramática de uma língua, e, sem mencionar o fato, a epistemologia se entrelaçou com as ideologias nacionais. O latim era a língua do conhecimento e da sabedoria, desde a Renascença. As realizações científicas num mundo secularizado relacionavam-se com um determinado país e uma determinada língua. A filosofia era também regional e a filosofia “continental” tornou-se o paradigma da prática filosófica, apoiada em supostos antecessores gregos. A subalternização do conhecimento não foi possível apenas porque um dado conceito de “razão” tornou-se hegemônico e ponto de referência para avaliar outras lógicas e formas de pensamento, ao mesmo tempo em que se impuseram as línguas hegemônicas (ver Capítulo VII). No processo de difundir o cristianismo ou a missão civilizadora e as linhas correspondentes a esses projetos globais, ocorreram as transformações das histórias locais (tanto as hegemônicas quanto as subalternas) e a “mundialización” emergiu como o outro lado da globalização, paralela aos dois lados da modernidade/colonialidade. As barras entre as duas palavras (globalización/mundialización, que deixo em espanhol e sem aspas) e entre modernidade/colonialidade sinalizam, pois, os espaços liminares criados em todo o planeta, durante vários séculos de expansão ocidental, religiosa, econômica e epistêmica. Por muito tempo, os saberes e línguas subalternos foram vistos como algo natural. Mesmo os líderes das histórias subalternas locais acreditavam na superioridade da epistemologia ocidental, tanto nas Américas como na Ásia e na África. Hoje, e na última metade do século 20, com a influência crescente da segunda onda de descolonização após a Segunda Guerra Mundial (a primeira onda ocorreu aproximadamente entre 1776 e 1821, nas colônias britânicas da América do Norte, na colônia francesa de Haiti, no Caribe, e em diversos países de fala espanhola, incluindo a Argentina, o Chile, o Peru e o

---

<sup>1</sup> Este capítulo resultou de um seminário que coordenei com Miriam Cooke, no primeiro semestre letivo de 1995 (na Universidade de Duke) intitulado “Mapas Lingüísticos, Geografia Literária, Paisagens Culturais”. Devo muito de meu argumento e de meus exemplos a Miriam Cooke e aos alunos da pós-graduação que participaram do seminário (K. Barnes, J. Baskin, J. Beasley-Murray, D. Carson, C. Chia, T. Devine, A. Curtis, G. Dobbins, F. Gómez, A. Karim, P. Mishra, I. Nwankwo, C. Parra, A. Prabhu, A. Sommer, W. Villalba).



México), novas formas de conhecimento que revelam os limites da epistemologia ocidental estão emergindo nas fronteiras da globalización/mundialización, da modernidade/colonialidade, fronteiras habitadas pela diferença colonial. O pensamento liminar exige, além de planejamento econômico e organização social, uma epistemologia de bilinguajamento e não de território, como a que sustentava as antigas religiões e a ciência, sua versão leiga ocidental. Este capítulo explora essa possibilidade.

ITEMS, órgão do Conselho de Pesquisa da Ciência Social, publicou uma versão abreviada da conferência proferida por Immanuel Wallerstein na Universidade de Stanford, para comemorar a publicação de *Open the Social Sciences*. Ele observou que “pelo menos 95% de todos os pesquisadores e de toda a produção acadêmica do período de 1850 a 1914 e, provavelmente, mesmo até 1945, origina-se em cinco países: França, Grã-Bretanha, as Alemanhas, as Itálias e os Estados Unidos. Há minúsculas contribuições em outros lugares, mas basicamente, não apenas a produção acadêmica vem desses cinco países, como a maior parte da produção de todos os pesquisadores é sobre seu próprio país” (Wallerstein et al., 1996). Em uma publicação anterior, Wallerstein já havia adiantado o ponto que acabei de mencionar, embora tivesse incluído também as línguas do conhecimento acadêmico. Dissera nessa ocasião, depois de referir-se aos locais geostóricos das ciências sociais: “Cinco países, quatro línguas. A geopolítica da época colocava pelo menos três dessas línguas — inglês, francês e alemão — no mesmo plano em termos de prestígio e influência (isto é, muitos falantes não nativos que tinham aprendido a língua como sua principal segunda língua).” (Wallerstein, 1996: 2). Mais adiante, após examinar as mudanças sofridas pelas ciências sociais nos últimos 150 anos, Wallerstein observou que “nesse meio tempo, entretanto, alterou-se a demografia acadêmica. O número de pesquisadores falantes do espanhol aumentou significativamente, e eles exigiram a remodelação de seus estatutos em 1994, tornando o espanhol a terceira língua oficial da associação.” (1996: 3).

Neste capítulo, tento ligar a política das línguas e culturas que explorei no anterior à política da língua e do conhecimento. A diferença colonial e a colonialidade do poder situam-se aqui no âmago da gnosiologia, da epistemologia e da hermenêutica, das ciências nomotéticas e ideográficas (Wallerstein,

1991b: 237-256). Quais são as implicações epistemológicas do fato de que “cinco países, quatro línguas” permeiam a produção acadêmica, embora a “geopolítica da época colocasse três dessas línguas — inglês, francês e alemão — em pé de igualdade de prestígio e influência”? Examinio o quadro mais amplo das conseqüências epistemológicas da geopolítica da distribuição lingüística no sistema mundial moderno no Capítulo 7. Aqui, concentro-me na exploração dos limites da política do saber, articulada em torno da língua, e as principais línguas do mundo moderno, segundo as observações de Wallerstein.

Conseqüentemente, meu interesse aqui é pela língua e pelos signos e memórias inscritas no corpo, mais do que pelos signos inscritos no papel. Explorei algures (Boone e Mignolo, 1994; Mignolo, 1995a) a questão da escrita e do saber e não vou aqui repetir o argumento. Em vez disso, dou prosseguimento ao esforço, iniciado no capítulo anterior, de pensar além da língua. Aprofundo a idéia do linguajamento, o momento entre fala e escrita antes e depois da língua, possibilitado pelas línguas. Em vez de língua e conhecimento, falo agora do linguajamento e do conhecer. Espero que essa exploração me permita convencer o leitor da validade do conhecimento fora das “três línguas” — conhecimento que, em cumplicidade com a epistemologia moderna e o conceito moderno de razão, as “três línguas” contribuíram para eliminar. O linguajamento não é aqui usado para detectar situações de bi- ou plurilinguajamento. Pelo contrário, o bilinguajamento revela a ideologia do monolinguajamento (e especialmente a idéia das línguas nacionais no imaginário dos Estados modernos), isto é, de falar, escrever, pensar *dentro* de uma única língua controlada pela gramática, de modo semelhante ao controle exercido pela constituição sobre o Estado (Volde der Valde, 1997). No fim do século 15, Antonio de Nebrija escreveu a primeira gramática de uma das línguas do sistema mundial moderno (espanhol) associando claramente a gramática à colonização (Mignolo, 1992b; 1992c; 1996d). Enquanto os estranhos objetos que atraíram Nebrija lhe possibilitaram ordenar o caos do linguajamento cotidiano, Anzaldúa encontrou-se numa situação em que o bilinguajamento cotidiano em regiões fronteiriças revelou as estruturas desagregadoras que faziam da língua um objeto não mais controlado e contido dentro de uma gramática, mas do linguajamento (bilinguajamento)

encrustado em seu corpo. Enquanto, logo no início do sistema mundial moderno, Nebrija deu como contribuição a idéia da capacidade de imaginar a língua como um objeto estruturado e um símbolo nacional, Anzaldúa contribuiu, ao alvorecer do sistema, com a noção da capacidade de revelar o linguajamento atrás das línguas e o bilinguajamento como condição fundamental do pensamento liminar. Em outras palavras, enquanto o imaginário do sistema mundial moderno se detinha em fronteiras, estruturas e o estado-nação como espaço dentro de fronteiras com uma língua nacional, linguajamento e bilinguajamento, como condição do pensamento liminar a partir da diferença colonial, abre-se para um imaginário pós-nacional. Conseqüentemente, no quadro mais amplo do sistema mundial moderno, o pensamento liminar é pós-ocidental e é pós-colonial na história da política da língua. O leitor precisa lembrar que, tal como a pós-modernidade é a transformação da modernidade, a pós-colonialidade é seu outro lado, a transformação da colonialidade.

No prefácio a *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa afirma:

Neste livro, a mudança de códigos do inglês para o castelhano e deste para o dialeto do norte do México e para o Tex-Mex, com umas pitadas de nahuatl e uma mistura de tudo isso, reflete minha língua, uma nova língua — a língua das fronteiras. Aí, na encruzilhada das culturas, as línguas se revitalizam e mutuamente se fecundam. Morrem e nascem. No momento, essa língua infante, essa língua bastarda, o espanhol mexicano, não é aprovada por sociedade alguma. Mas nós mexicanos não mais sentimos que temos de implorar admissão, que temos sempre de dar o primeiro passo — traduzir para os anglo-americanos, mexicanos e latino-americanos, com um pedido de desculpas saltando de nossas bocas a cada passo. Hoje, pedimos que nos encontrem a meio caminho. Este livro é um convite a vocês — feito por uma nova mestiza (Anzaldúa, 1987: Prefácio).

Gostaria de acrescentar que este capítulo (e o livro que estou escrevendo) aceita esse convite e visa pensar o conhecimento e a epistemologia a partir do linguajamento e do bilinguajamento, e tocar em suas conseqüências para a política e a educação pública. Na verdade, como discuti no capítulo anterior, meu próprio argumento — aqui, neste livro —

é uma dupla articulação de minha primeira sensibilidade formada na América Hispânica e a chegada do inglês na minha vida madura. Gostaria de dizer, então, com Humberto Maturana e Francisco Varela (1987) e, aceitando o convite de Anzaldúa, que um número significativo de seres humanos, ou, se preferirem, de organismos vivos, atuam dentro da língua; e acrescentaria que a língua não é um objeto, algo que os seres humanos possuem, mas um processo contínuo que só existe no linguajamento (Maturana e Varela, 1987: 206-215). Martin Heidegger ([1951] 1977; [1954] 1977) dizia que a língua é a morada do Ser. Poder-se-ia dizer, em vez disso, que a língua é a morada do Linguajamento. O conceito de Ser está entranhado numa filosofia denotativa de linguagem que isola a noção de “idéia” como o resultado do pensamento de acordo com a singularização “da essência da pessoa” e do “eu”. O linguajamento, entretanto, situa a interação entre indivíduos, entre seres humanos em vez de idéias preexistentes. É precisamente na interseção entre a pessoa, o eu, seres humanos, organismos vivos — seja o que for — que o linguajamento se situa como condição da possibilidade de língua. O dito de Richard Rorty — que, enquanto o conceito filosófico paradigmático no século 19 era a idéia, no século 20 é o “texto” (1982: 90-109) — pode ser suplantado (ou no mínimo desafiado) pelo conceito de “linguajamento”. A possibilidade de conceber e desejar pensar além de pensamentos e do linguajamento, na verdade além da língua, demonstra a capacidade recursiva do linguajamento: o linguajamento na língua nos permite descrever-nos interagindo, tanto quanto descrever as descrições de nossas interações.

As línguas nacionais surgiram em cumplicidade com o Estado e com instituições que regulavam os usos e os abusos da língua. A colonialidade do poder e a diferença colonial trabalharam e continuam trabalhando em todas as partes do planeta onde a construção da nação (na América Latina do século 19 ou na Ásia e na África de meados do século) se associou à diferença colonial. Pergunto-me como a idéia de uma língua, um território, teve tanto êxito que deslocou a diversidade do plurilinguajamento (ou, em nível mais perceptível, do plurilinguismo). Como foi que a literalidade e as gramáticas escritas demarcaram as fronteiras entre línguas e controlaram o fluxo natural do linguajamento, que atuava sem o policiamento

das gramáticas escritas e a política natural da língua? Entretanto, por volta de 1970, começaram a aparecer sinais de que as línguas nacionais não eram tão naturais como se pensava. Chamaram a atenção para a diversidade da língua em um determinado território nacional. Não é de surpreender que esses sinais viessem do chamado Terceiro Mundo, em uma época em que os movimentos sociais ocorriam paralelamente a um repensar da educação bilíngüe dentro do campo da política lingüística e a uma erupção de pesquisa sociolingüística sobre o bilinguismo e línguas subalternas (por exemplo, o trabalho de Labov (1972) sobre o “inglês negro”). Foi também durante os anos 70 que o movimento dos chicanos começou a se fazer notar na esfera pública norte-americana, trazendo à luz e articulando um processo e uma prática que eu chamaria de bilinguajamento (explico mais adiante por que não era apenas bilíngüe).

Foi ainda nos anos 70 que surgiu a idéia da incapacidade do Terceiro Mundo para expressar ideologias convincentes, articulando o pluralismo lingüístico com o nacionalismo. Isso ocorreu enquanto os conflitos entre as línguas imperiais e indígenas constituíam um obstáculo ao processo de descolonização. Por outro lado, parecia que as potências coloniais não estavam preparadas para abandonar a ideologia nacional das línguas nem a idéia de culturas a elas associadas. A exibição maciça, empreendida pelo governo espanhol antes, durante e depois do ano de 1992, para reivindicar a glória da “descoberta” da América, ainda está viva em nossa memória. Ainda hoje a Espanha prossegue com seus esforços de “vender” a cultura espanhola através de universidades nos EUA, luxo que não se permite à Bolívia, por exemplo. Testemunhamos agora o fluxo de francos franceses para os Estados Unidos e para a América Latina, para manter viva as heranças da cultura francesa nas Américas e no mundo, luxo que não é permitido à Martinica, Guadalupe ou Marrocos. Enquanto isso, o inglês americano torna-se cada vez mais a língua das transações internacionais e, paradoxalmente, desafia a unidade lingüística da comunidade européia, onde o inglês americano obscurece a herança do inglês como a língua do Império Britânico. Não é apenas a gramática da língua que está em jogo, mas a geopolítica da língua: projetos globais traçam mapas lingüísticos, cartografias literárias e epistemológicas. Um paradoxo

curioso é que, à medida que o inglês se desassocia mais de seu território, seu terreno é substituído por uma dimensão transnacional. Finalmente, o inglês torna-se uma língua que permite identidades e identificações nacionais, transnacionais e intranacionais. A globalização possibilitou tanto migrações maciças quanto a visibilidade dos movimentos sociais locais. Da mesma forma, possibilitou o ressurgimento de línguas indígenas eliminadas pela expansão colonial e imperial e pelo crescimento de línguas imperiais fraturadas dentro e fora dos territórios nacionais (ver Capítulo IV). Essa situação nos convida a perguntar como foram descritos os elos entre línguas e territórios no século 19 e como “o linguajamento em línguas naturais e imperiais” tornou-se um terreno natural de conflitos nacionais e imperiais (culturais).

Tal tarefa poderia ser empreendida em diversas frentes. Eu gostaria de focalizar a própria fundamentação de uma filosofia da linguagem, que foi também uma explicação da linguagem, bem como justificativa para usar a língua como objeto de desejo e instrumento de dominação colonial e nacional. O cenário anterior bem pode ser examinado da perspectiva de grupos situados na extremidade receptora da expansão colonial, que perceberam as línguas da perspectiva da ideologia imperial e presumiram que a língua do império era/é preferível a suas próprias línguas nativas. Ou, no caso do espanhol ou do inglês nas Américas, a versão imperial poderia ser preferível à local. Esse foi o debate entre Andres Bello (um venezuelano residente no Chile) e o argentino Domingo F. Sarmiento, na primeira metade do século 19 (Ramos, 1989). O uso da língua, como instrumento de dominação, a constrói como objeto de desejo, já que a educação e a literalidade nas colônias baseiam-se no modelo e na história do império. O paradoxo de que a descolonização após a Segunda Guerra Mundial caminhou de mãos dadas com a construção da nação, quando a construção da nação fazia parte do próprio projeto da modernidade, pode ser compreendido na perspectiva da literalidade e da transmissão às colônias dos ideais europeus. Se, então, a reconceitualização das línguas e sua cumplicidade com a nação pode ser perseguida em várias frentes, eu gostaria de tentar — como disse — examinar os alicerces (que não existiam, mas eram postulados como tais) de uma filosofia que é tanto uma conceitualização da

natureza da língua como uma conceitualização das complicitades entre línguas, impérios e nações. Ao repensar a questão, tentarei também uma eliminação e uma reconfiguração projetiva.

## LÍNGUA LIMINAR, PENSAMENTO LIMINAR

A questão é, como proceder com esse repensar e essa eliminação? De “onde” repensarei? A partir das heranças dos próprios alicerces que estou tentando destruir? Basta descrever a heterogeneidade ou hibridez do enunciado, mantendo ao mesmo tempo a homogeneidade e pureza da enunciação? Será possível construir sobre um alicerce que não seja o próprio alicerce que permitia a justificação das línguas imperiais e sua complicitade com o saber? Talvez pudesse partir dos centros que se tornaram margens devido à hegemonia das principais línguas associadas a territórios e nações. Poderíamos talvez começar a pensar a partir das línguas marginais em vez das línguas nacionais. Assim, começo com dois capítulos de *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa (1987), “Como domesticar uma língua selvagem” e “Tlilli, Tlapalli [:] O caminho da tinta vermelha e negra”:

Tenho sido objeto de acusações por parte de vários latino-americanos e latino-americanas. Pelo purista e pela maior parte dos latino-americanos, o espanhol chicano é considerado deficiente, uma mutilação do espanhol...

Mas o espanhol mexicano é uma língua liminar que se desenvolveu naturalmente. Mudança, evolução, enriquecimento de palabras nuevas por invención o adopción vêm criando variantes do espanhol mexicano, un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir. O espanhol mexicano não é errado, é uma língua viva (Anzaldúa, 1987: 55).

A observação de Anzaldúa reverbera, talvez involuntariamente, com a história do castelhano, que surgiu do linguajamento de fronteiras, entre o latim, falado no norte da península, e do árabe, falado nas regiões centrais e sulistas. Reverbera também com a história de Castilha, de Antonio de Nebrija à própria Anzaldúa, passando por Andres Bello, na América Espanhola — o ideólogo da língua espanhola para

as colônias independentes da América — (ver Ramos, 1989; Cussen, 1992).

Em 1492 — ano da vitória final do Reino de Castilha contra os mouros — quando disse à rainha Isabella da Espanha que as línguas eram a companheira do império, Nebrija respondeu à pergunta da rainha sobre o objetivo de uma gramática de uma língua vernácula. Cerca de trezentos anos depois, quando os intelectuais românticos europeus reagiram contra a busca de universais lingüísticos (à la Leibnitz) e trouxeram a discussão de volta à região e ao povo, eles antecipavam uma filosofia de linguagem associada à política pública e à construção da nação (Aarsleff, 1982: 146-209). Em fins do século 19, essa filosofia iria criar a forte convicção de que há uma relação unívoca entre línguas e territórios, e que há uma relação unívoca entre povos que falam uma dada língua e seu senso de identificação consigo mesmos e com seu território (Hobsbawn, 1990: 14-45). A idéia de associar línguas e territórios não foi uma nova idéia introduzida pela filosofia do Iluminismo. Já tinha sido claramente articulada um século após Nebrija, quando José Aldrete, em Castela, escreveu a primeira história do castelhano em 1601 (Mignolo, 1992b; 1995a: 29-67). Esse foi o apogeu do império castelhano nas Índias Ocidentais, um império que se estendia do Caribe às Filipinas e às ilhas do Pacífico. Foi, na verdade, na história da língua que sua cumplicidade com o território foi explorado por Aldrete. Em aproximadamente cem anos, Castela tinha estendido seu domínio através do Atlântico e do Pacífico, tinha criado uma gramática para a língua do reino que na Europa se estendia além da Península Ibérica, e produzira uma história da língua ligada à geografia, localizada no centro do reino (Mignolo, 1992b; 1992c).

Para compreender as implicações de Nebrija para as culturas acadêmicas, é necessário compreender que seu argumento repousava sobre uma filosofia da linguagem que poderia resolver o problema de postular uma língua unificada, capaz de contrabalançar o efeito das pluralidades de línguas existentes. As raízes do argumento de Nebrija remontam, por um lado, a Santo Agostinho e à fusão das tradições platônica e cristã. Por outro lado, remetem à (Valla, 1406-1457) *Linguae latinae elegantiorum libri sex*, escrita para salvar a Roma cristã do analfabetismo lingüístico e cultural (“barbarus”).



Na Espanha, cerca de quarenta anos após Nebrija ter composto sua gramática, Luis Vives (conhecedor da obra de Santo Agostinho e responsável pela edição crítica de suas obras orquestrada por Desiderius Erasmus) estava delineando *la questione de la lingua* em termos do contraste entre a língua primordial, falada por Adão, e a Torre de Babel como o acontecimento que iniciou a diversidade lingüística (Vives, [1533?] 1964). A firme crença de Santo Agostinho numa língua original vem das Escrituras e também de seu arcabouço teórico platônico. Como neoplatônico e cristão, na leitura do Livro Sagrado, Santo Agostinho presumia os princípios metafísicos de uma unidade original, a partir da qual se poderia explicar a pluralidade e multiplicidade das coisas. Segundo Santo Agostinho, a língua original e unificada não poderia e não deveria ser nomeada porque não era necessário distingui-la de outras línguas humanas. Poderia ser chamada de língua humana ou locução humana (*De civitate Dei* 16.11.1). Contudo, a língua humana não bastou para manter felizes os seres humanos, livres da transgressão à lei, como no projeto de construir uma torre que alcançasse o céu. A divisão das línguas, que motivou a divisão dos povos e comunidades, gerou o número de setenta e duas, cada uma identificada por um nome especial. Foi nesse ponto que se tornou necessário encontrar um nome para distinguir a língua primeva das restantes. Santo Agostinho tinha boas razões para acreditar que a língua original (primeva) fosse o hebraico.

Embora Vives conhecesse Santo Agostinho e estivesse formulando uma filosofia da linguagem que poderia ser usada, direta ou indiretamente, pelos missionários que colonizavam línguas nativas, Nebrija estava de certa forma reescrevendo o programa de Valla, esboçado no prefácio de sua *Linguae latinae elegantiorum libri sex* ([1442?] 1952). Valla compreendeu que reconstruir um império não era um alvo que se alcançasse por meio de armas. Em vez disso, ele pretendia realizá-lo pelo expediente das letras. Valla contrastou o latim usado por seus antepassados com a expansão do império romano. Ele enfatizou o poder subjacente à língua de atuar sobre as conquistas geográficas como força unificadora. Valla previu a reconquista de seu poder perdido e, conseqüentemente, previu o papel central que a Itália estava destinada a representar no futuro. Certamente, em 1492, era difícil para Nebrija

prever muita coisa sobre a futura colonização do Novo Mundo. Deve entretanto ter visto com clareza que Castela tinha a oportunidade de tomar o lugar do Império Romano. Se o prefácio de sua *Gramática castellana* foi na verdade uma reescrita do prefácio de Valla, as condições históricas tinham mudado: enquanto Valla tentava salvar um império consolidado decadente, Nebrija previa a construção de um novo.

Há outras questões que merecem ser comparadas. A luta de Valla contra os bárbaros, sua crença de que a história da civilização é a história da língua (antecipando Vico) e a forte ligação que percebia entre língua e império são questões repetidas por Nebrija. Há, contudo, diferenças significativas. Nebrija visualizava o centro do império em Castela em vez da Itália e o castelhano como língua do império, em vez do latim. Segue-se naturalmente que as gramáticas das línguas ameríndias nativas foram escritas principalmente em castelhano, usando a gramática latina de Nebrija (não a castelhana) como modelo. É também interessante notar que as histórias do Novo Mundo foram escritas principalmente em castelhano. Dessas diferenças resulta a tensão entre o latim como língua da erudição e o castelhano como a língua da política e da conversão. Tinha chegado a hora de passar da escrita de gramáticas de línguas nativas à escrita de histórias das memórias dos nativos.

As primeiras histórias de culturas ameríndias conhecidas na Europa foram escritas por membros da cultura que introduziram a literalidade ocidental para os nativos (Mignolo, 1981; 1982). No processo, os métodos nativos de registrar o passado e transmiti-lo às gerações futuras sofreram as consequências da literalidade, tanto sob a forma de aprender um novo modo de escrita e leitura quanto de receber (talvez sem saber) narrativas feitas por aqueles que estavam introduzindo o alfabeto (Scharlau e Münzel, 1987; Mignolo, 1989a; 1992a; 1992b; Boone e Mignolo, 1994). Os historiógrafos espanhóis atuaram na crença de que o alfabeto era condição necessária para a escrita historiográfica. Reconheceram que os ameríndios tinham meios de registrar o passado (por narrativas orais ou em escrita picto-ideográfica), embora não a aceitassem como um equivalente ameríndio da escrita historiográfica. Depois de terem concluído que os ameríndios não tinham historiografia, os historiógrafos espanhóis se autodesignaram

para escrever e colocar de forma coerente as narrativas que, segundo eles, os ameríndios contavam de forma totalmente incoerente. Quando surge uma situação como essa, e em que o ato de escrever a história de uma comunidade significa tanto suprimir a possibilidade de que a comunidade possa ser ouvida quanto não confiar na voz dos “outros”, testemunhamos um bom exemplo da colonização dos gêneros (ou tipos) discursivos. O fato parece assemelhar-se ao da escrita de gramáticas. Enquanto em um caso as gramáticas tomam o lugar da implícita organização nativa das línguas, a escrita da história toma o lugar da explícita organização nativa da expressão oral passada e de formas não alfabéticas de escrita. No primeiro caso, organiza-se um saber implícito. No segundo, reescreve-se um saber explícito.

Conhecendo-se essa história, é surpreendente ler o pronunciamento de Fichte para a nação alemã (Fichte, [1808] 1922; Balibar, 1994: 61-84) e ponderar as implicações de sua distinção entre línguas mortas e vivas. Línguas mortas, para Fichte, não são as línguas que já não se falavam em seu tempo e sim as línguas isoladas, isto é, com tradições rompidas e misturadas. O francês, por exemplo, foi separado de suas raízes latinas antes de se tornar uma língua independente, e o inglês tornou-se uma língua mista após a conquista normanda. Em contraste, o alemão era a única língua através da qual podia-se encontrar um elo contínuo com o passado, até os tempos imemoriais. O alemão era uma língua viva e só as línguas vivas poderiam expressar a alma da nação. É também um fato surpreendente, embora talvez injustificado, que o espanhol não estivesse entre as preocupações de Fichte. Tendo o espanhol e o português sido descartados — e com o italiano no fundo do quadro, com sua gloriosa lembrança da Renascença — a questão ficou dividida entre o alemão, o inglês e o francês, as três línguas da modernidade e da expansão imperial desde o século 18, associadas por Wallerstein à emergência das ciências sociais. Essas foram as línguas do “coração” da Europa nas conferências de Hegel sobre a história universal, proferidas mais ou menos nos mesmos anos em que Fichte se dirigia à nação alemã para tratar a questão da língua.

A Espanha, nessa época, estava recuando no quadro da modernidade européia, durante a emergência de novas

nações e novos impérios. O castelhano, como o português e o italiano, estava se tornando uma língua subalterna entre dois conflitos imperiais e a construção de novas hegemonias lingüísticas e culturais. (Voltarei a esse momento histórico, que identificarei como o primeiro rebaixamento da língua espanhola na construção da modernidade européia.)

Quase dois séculos depois de Fichte, a articulação de línguas vivas e mortas foi revertida, e as línguas isoladas receberam o status de vivas:

O espanhol chicano não é errado, é uma língua viva, para pessoas que não são espanholas nem vivem num país onde o espanhol é a primeira língua; para um povo que não é anglo-saxônico, mas que vive num país onde o inglês é a língua reinante; para um povo que não se pode identificar inteiramente nem com o espanhol padrão (formal, castelhano) nem com o inglês padrão, que recurso resta senão criar sua língua? Uma língua à qual possam ligar sua identidade, capaz de comunicar as realidades e valores que lhes são fiéis — uma língua com termos que não são nem espanhóis nem ingleses, mas ambos. Falamos um patoá, uma língua bifida, uma variação de duas línguas (Anzaldúa, 1987: 55).

As semelhanças entre Anzaldúa e Fichte são óbvias: ambos falam da inscrição da língua em seus corpos, do linguajamento na língua até um estado-nação alemão emergente e uma comunidade anglo-mexicana emergente. Ambos se preocupam com fronteiras, embora em perspectivas e interesses muito distintos. Fichte examina as fronteiras como muros que protegem o interior de perigos estrangeiros (Balibar, 1994). Anzaldúa considera as fronteiras como lugares onde cai a distinção entre o interior e o estrangeiro: as próprias fronteiras tornam-se o lugar de reflexão e libertação de temores construídos pelos intelectuais nacionais sobre o que possa vir de fora. Historicamente, entretanto, as diferenças são enormes. O alemão tornou-se a língua de um poderoso estado-nação em fins do século 19; o espanhol tornou-se, nos Estados Unidos, a língua de minorias étnicas e sofreu um terceiro rebaixamento. O segundo, que não discuto aqui, ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial, quando o mundo foi dividido em três áreas hierarquizadas e o espanhol tornou-se a língua de uma parte significativa do Terceiro Mundo.

Faço agora uma breve referência à idéia de texto e tecido, o capítulo de Anzaldúa sobre a escrita asteca, “Tlilli, Tlapalli: o caminho da tinta vermelha e negra” (ver Capítulo V). Benedict Anderson ([1983] 1991), em seu livro clássico, presta grande e significativa atenção ao papel da imprensa na construção das comunidades nacionais. Antes do século 19, a imprensa foi também decisiva para o processo de expansão colonial, do controle territorial à literalidade e educação. A noção de “texto” ficou cada vez mais limitada à literalidade alfabética e ao livro, e certos livros contendo narrativas nacionais tornaram-se ícones nacionais. Todas as outras formas escritas foram automaticamente relegadas ao reino do folclore, à dimensão subalterna do conceito de cultura do estado-nação. Em “Tlilli, Tlapalli: o caminho da tinta vermelha e negra”, Anzaldúa traz à tona uma dimensão de “texto e nação” duas vezes suprimida: uma vez no início do sistema colonial de educação, e depois pela convicção dos construtores da nação de que a nação e a civilidade fundavam-se parcialmente na literalidade alfabética. A rearticulação de língua e escrita pelo estado-nação efetivou uma dupla subalternização da escrita: primeiro, ao elevar a escrita alfabética ao cume da civilidade e, segundo, ao manter uma divisão de gênero entre as práticas de escrita. “Homens de letras” controlavam a literalidade dentro do aparato estatal; os “texteis” ficaram nas mãos de mulheres e no reino do folclore. Ao resgatar os antigos sistemas de escrita, o “caminho da tinta vermelha e negra”, Anzaldúa renova a conceitualização de escrita e texto e escancara as portas para repensar as cumplicidades entre textos, nações, impérios e culturas do saber acadêmico.

## A EPISTEMOLOGIA E AS LÍNGUAS IMPERIAIS/NACIONAIS

Dos conflitos entre as línguas imperiais e entre as imperiais e as subalternas, passo agora às culturas do saber acadêmico, que também são culturas em conflito. Exploro dois aspectos: as cumplicidades entre as línguas imperiais e as estruturas do saber; e a dificuldade, se não impossibilidade, de certas línguas se tornarem línguas do saber acadêmico. Na língua estabelecem-se hierarquias. Examinar o linguajamento em vez

de examinar línguas pode ajudar a ver por trás do palco e conceber o saber além dos limites disciplinares e através dos gêneros discursivos, associados com as hierarquias lingüísticas nacionais e imperiais e as estruturas subseqüentes do saber.

Há um esplêndido momento em “Thinking about Limits” (1992), de Pierre Bourdieu, no qual ele se situa numa genealogia disciplinar/teórica e também lingüística. Como sociólogo interessado na educação, Bourdieu compreende o paradoxo implicado no próprio processo: “Se não somos cultos, *não podemos absolutamente pensar*, contudo, se formos cultos arriscamo-nos a ser dominados por pensamentos pré-fabricados.” É realmente verdade que não podemos pensar se não formos cultos? É apenas a educação que exige o pensar? Ou a educação é uma manipulação do pensamento? Para tratar dessas questões, vamos refletir sobre as línguas e a educação na expansão colonial e nas estratégias da construção de nações. Concentremo-nos nas heranças coloniais, nas línguas nacionais e nas bases disciplinares do sistema educacional que nos ensina a pensar (isto é, àqueles entre nós que têm acesso a esse tipo de educação). Vamos também seguir Bourdieu em seu trajeto de localização autodisciplinar.

Bourdieu confessa que a tradição epistemológica na qual começou a trabalhar foi para ele “como o ar que respiramos”, o que quer dizer que passou despercebida. Ele reconhece que sua tradição é bastante local, aliada a uma série de nomes franceses: Koyré, Bachelard, Canghilhaem, e, um pouco mais atrás, Duhem. Bourdieu explica também:

Deveríamos estudar as razões históricas de sua existência, pois não foi de forma alguma *um milagre nacional*, embora indubitavelmente *relacionado com condições favoráveis* dentro da estrutura do sistema educacional (grifos nossos). Essa tradição histórica da epistemologia associava fortemente a reflexão sobre a ciência com a história da ciência. Diversamente da tradição neopositivista *anglo-saxônica*, foi da história da ciência que ela isolou os princípios do conhecimento e os pensamentos científicos (Bourdieu, 1992: 41).

As culturas do saber acadêmico são colocadas em termos de legados textuais nacionais, pois é nos textos e por eles que se estrutura o sistema educacional, na moderna Europa

Ocidental (a Europa de Hegel e Fichte) e que se articula, condiciona, transmite e exporta a ciência.

Mas deixem-me explorar mais a equação textos-nações-culturas do saber acadêmico. No esforço de elucidar o arcabouço teórico de seu próprio pensamento, Bourdieu honestamente estabelece uma comparação (dessa vez) com a tradição filosófica alemã. A comparação é necessária para justificar a possibilidade de transferir o pensamento científico da ciência da natureza para as ciências humanas. Essa jogada é mais difícil de aceitar dentro da herança filosófica alemã porque — segundo Bourdieu — a distinção entre “Erklären-Verstehen” (explicação-compreensão) ergue uma muralha entre as ciências naturais e as humanas. As heranças francesas, conclui ele,

propõem, então, uma reflexão que é muito mais geral, da qual tirei um programa epistemológico que pode ser resumido em uma única afirmação: “O fato científico é conquistado, construído, confirmado.” A conquista do dado é um conceito central do pensamento de Bachelard, e ele o resume com a expressão *ruptura epistemológica*. Por que é importante essa fase da pesquisa científica, e por que separa, como parece ser o caso, a tradição que represento da tradição anglo-saxônica dominante? É porque dizer que o fato científico resulta de uma luta significa, nesse sentido, desafiar radicalmente todos os dados que os pesquisadores das ciências sociais encontram à sua frente (Bourdieu, 1992: 43).

Essa breve descrição de como Bourdieu se situa dentro dos parâmetros teóricos e epistemológicos das ciências humanas e das tradições nacionais lingüístico-textuais não visa descrever minhas próprias premissas teóricas. Interesse-me pelos elos subjacentes entre textos científicos e as nações, entre línguas e culturas do conhecimento acadêmico. Como seria a nossa reflexão a partir dos modelos e teorias proporcionados por pensadores chicanos/as como Gloria Anzaldúa ou Cherrie Moraga, entre outros? Como deveríamos atuar na língua a partir das bordas daquilo que as autodescrições disciplinares situaram como o exterior de um interior disciplinar? Como deveríamos apagar as distinções disciplinares entre formas narrativas externas, como o mito, e formas narrativas internas, como a história? Como rearticulá-las na esfera do linguajamento humano, além dos gêneros discursivos forjados em

línguas imperiais e estruturas epistemológicas de dominação? Há um ponto, contudo, em que concordo com Bourdieu, e que tomo como premissa teórica: “Se o Estado é tão difícil de pensar é porque somos os pensadores do Estado, e porque o Estado está na cabeça dos pensadores. Assim colocada, a expressão parece flutuar excessivamente no ar, mas pode-se sentir, nos textos de Durkheim, o quanto sua reflexão sobre o Estado deveu-se ao fato de que ele era um funcionário do Estado.” (Bourdieu, 1992:40) Assim, se o Estado é cúmplice da produção e da difusão do saber, é possível produzir reflexão teórica e científica à margem das principais línguas nacionais, entrenchadas no interior da expansão colonial desde o século 18? É possível ao Estado refletir a partir da diferença colonial? Em princípio, não, pois a colonialidade do poder está embutida no Estado e como tal *reproduz* a diferença colonial e reprime as possibilidades de *pensar a partir dela*.

## CULTURAS DO CONHECIMENTO ACADÊMICO, LÍNGUAS NACIONAIS, CONHECIMENTO TRANSNACIONAL

Neste ponto, poderíamos formular as seguintes questões: o que acontece com as línguas nacionais e as culturas do conhecimento acadêmico num mundo transnacional? Como fugir às ligações “naturais” entre as estruturas do conhecimento e as línguas nacionais-imperiais que Wallerstein indicou? Uma resposta óbvia está implícita em minha discussão anterior sobre Bourdieu: as línguas nacionais, associadas às nações européias modernas e ao colonialismo (inglês, francês, alemão) posterior ao século 18, continuam sendo as línguas principais da cultura do conhecimento acadêmico; o saber, e formas de saber, são exportados como qualquer outra mercadoria e, nesses tipos de transações, as línguas imperiais são as mediadoras, desde modelos para reestruturações econômicas até teorias de narrativas históricas, argumentos éticos e filosofias de línguas. Outra resposta possível estaria relacionada com a descrição, análise, explicação e compreensão da turbulência lingüística causada pelas migrações maciças para os centros imperiais, por um lado, e pelas conseqüências da descolonização, por outro.



O que essas transformações sociais geraram não foi uma nova forma de ciência ou de pensamento filosófico, mas “literatura” produzida ou nas ex-colônias ou às margens dos centros metropolitanos que recebem os maciços movimentos migratórios. São óbvias as conseqüências desse duplo movimento (isto é, [a] exportação do saber e dos padrões de conhecimento para as ex-colônias; [b] a descolonização e as migrações maciças das ex-colônias para os centros metropolitanos e industriais): espera-se que o chamado Terceiro Mundo (externo ou interno às chamadas nações do Primeiro Mundo) produza cultura, enquanto o Primeiro Mundo produza conhecimento e ciência: uma distribuição de trabalho científico que contribuiu para manter a hierarquia das línguas, implantada pelos colonialismos precedentes (ver Capítulo I).

Essa distribuição do trabalho científico poderia ser repensada a partir da literatura do bilinguajamento vinda das fronteiras e dos espaços liminares. Entretanto, para fazê-lo, é necessário reconceitualizar a literatura e o conhecimento e vê-los a ambos como diferentes formas de ação do linguajamento. No contexto do Estado, seus cidadãos são estimulados a respeitar as regras que tornam hegemônico o monolinguajamento (Fishman, 1996: 3-16) e fazem do bilinguajamento uma interação lingüística subalterna. Portanto, os fundamentos disciplinares são legalizados no reino do monolinguajamento, mas banidos no reino do bilinguajamento. Pode-se, então, tomar o bilinguajamento como fundamento teórico e Anzaldúa como referência intelectual para o conhecimento e a compreensão, de forma semelhante ao apelo de Bourdieu, em sua prática disciplinar e sociológica, para os franceses e os intelectuais franceses? O bilinguajamento e o pensamento liminar (bem como “um outro pensamento” de Khatibi e a “dupla consciência” de Du Bois) podem constituir o fundamento de uma epistemologia que evite alicerces epistemológicos em línguas nacionais e imperiais?

Para antever essa perspectiva é necessário aceitar que o linguajamento, como o pensamento, está além da língua e do pensamento: o linguajamento é o momento no qual uma “língua viva” (como diz Anzaldúa) se descreve como um estilo de vida (“un modo de vivir”) na interseção de duas (ou mais) línguas. Nesse ponto, tornam-se evidentes as diferenças entre o bilíngüe e bilingüismo/bilinguajamento, entre política lingüística e linguajamento: o bilingüismo não é um estilo de

vida, mas uma habilidade. Se o bilinguajamento não fosse estilo de vida, se não fosse existencial e politicamente dramático e, sim, uma habilidade, não poderíamos compreender José María Arguedas, no Peru, que se matou na tensão do bilinguajamento. Nem compreenderíamos Gloria Anzaldúa, nos Estados Unidos, cuja força sedutora é a força do bilinguajamento como o viver-entre-línguas e não apenas um exercício estético bilíngüe. Na verdade, a análise feita por Frantz Fanon sobre o deslocamento do francês no Caribe e na África, profundamente mergulhado em tensões raciais, é uma ilustração exemplar do bilinguajamento dentro da mesma língua, como na “epistemologia crioula” que emerge dos pensadores caribenhos comentados no capítulo anterior.

Além do mais, a razão pela qual prefiro o bilinguajamento e o bilinguagismo ao bilingüismo é que estou tentando tratar de algo que está além do som, da sintaxe e do léxico, e além da necessidade de ter duas línguas. Como testemunha o exemplo de Fanon, o bilinguajamento como estilo de vida é possível nas fraturas de uma língua hegemônica (nacional ou imperial), supera o medo e a vergonha daqueles que não dominam a língua principal. “Nós, chicanas que crescemos falando espanhol mexicano internalizamos a crença de que falamos mau espanhol, uma língua bastarda”, observa Anzaldúa (1987: 58). E acrescenta:

As chicanas se sentem desconfortáveis falando espanhol com as latino-americanas, temerosas de sua censura. A língua delas não foi proscrita em seus países. Tiveram toda uma vida de imersão na língua materna: gerações, séculos, durante os quais o espanhol foi a primeira língua, ensinada na escola, ouvida no rádio e na TV e lida nos jornais (Anzaldúa, 1987: 58).

O linguajamento deve levar não à alma do povo, refletida na língua (como queria Fichte), mas àquilo que possibilita a língua: sem linguajamento nenhuma língua é possível. O linguajamento não é uma substituição da *energeia* de Humboldt, mas sim um “estilo de vida” que envolve necessidades e desejos para realizar a política e a ética da libertação. Ora, já que o linguajamento interage *dentro* da língua e a língua é o que permite descrever e conceber o linguajamento, então o bilinguajamento seria precisamente um estilo de vida entre línguas, um processo dialógico, ético, estético e político de transformação social, e não *energeia* emanando de um falante isolado.

## LINGUAJAMENTO, EDUCAÇÃO E PENSAMENTO CRÍTICO

Gostaria de continuar nessa linha de pensamento, apresentando *Pedagogy of the Oppressed* (de Paulo Freire, ([1972] 1993) nesta seção e discutindo *The Last Generation: Prose and Poetry*, de Cherrie Moraga (1993), na próxima.

A noção de “pensamento dialógico” proposta por Freire permite elucidar um aspecto do linguajamento além da *energeia* de Humboldt e explorar o pensamento liminar em outro nível. Seu pensamento dialógico é mais do que um conceito analítico: também significa ação e libertação. Libertação de quê? pode-se perguntar. Da opressão social e econômica, mas também e sobretudo da colonização intelectual: não a emancipação universal “deles”, como no projeto Iluminista, mas seu complemento, “libertação” da colonialidade, o lado mais sombrio da modernidade. Embora a literalidade seja o principal agente do pensamento dialógico e da libertação humana, Freire não explora a língua explicitamente como questão relacionada com a dominação nacional e com a libertação humana. Entretanto, sua interpretação de pensamento dialógico mostra o caminho para um deslocamento de noções hegemônicas de conhecimento disciplinar ou acadêmico. Freire fala sobre o pensar *com* em vez do pensar *por* ou o pensar *sobre* as pessoas. Visando analisar os sistemas educacionais e as línguas nacionais, seu pensamento dialógico enquanto projeto educacional reformula o arcabouço de Bourdieu sobre sua própria tradição científica.

Bourdieu conserva uma tradição segundo a qual a ciência e a pesquisa são monológicas: trata-se de pensar *sobre*, não pensar *com*. O objetivo da ciência e da pesquisa é conquistar os fatos, percebidos quer como natureza humana quer como natureza natural. Conseqüentemente, se os que pensam as ciências humanas são os que pensam o Estado, existe um íntimo elo entre as ciências humanas e a impossibilidade de pensar *com*. Se o estado-nação e (parafraçando Freire) as elites dominantes pensassem *com* o povo, a contradição seria ultrapassada e terminaria a dominação. Em vez disso, o pensamento acadêmico *sobre* nações e línguas pode impedir os cidadãos de pensar sobre a nação de forma independente. Se esse for o caso, precisamos de um tipo diferente de pensamento

no reino da política lingüística e de projetos educacionais. O linguajamento deve ser incluído no quadro e o bilinguajamento, como forma de conhecimento e de vida, emergindo do entulho da expansão colonial e nacional, poderia contribuir para a luta que visa reconverter em locais de celebração as memórias subalternas e os locais de nostalgia.

O bilinguajamento e o pensamento dialógico, como práticas e como conceitualizações dessas práticas, deveriam também contribuir para a transformação das ciências humanas em formas de conhecimento que superem a generosidade humanitária do poder hegemônico e que reformulem as culturas acadêmicas pelo reconhecimento da diversidade do conhecimento superior ao pensamento e ao linguajamento monológicos. O pensamento dialógico de Freire encaixa-se com meu próprio conceito de bilinguajamento e com “une pensée autre” (um outro pensamento) de Abdelkebir Khatibi. Khatibi situou na interseção da chamada racionalidade ocidental e seu exterior essas formas de pensamento que se presumiam estar, em algum momento, integradas e transformadas em racionalidade ([1983] 1990). Ademais, sua dupla crítica situa-se na interseção das tradições ocidental e islâmica. Se o pensamento dialógico de Freire envolve a literalidade e caminha para a “conscientização” como forma de libertação, a dupla crítica de Khatibi busca a descolonização intelectual e acadêmica. É um terceiro lugar, uma terceira palavra, que é também um desligamento da razão ocidental e uma crítica de sua adaptação à *sociologie* do Maghreb. Segundo Khatibi, esse esforço é possibilitado pela ruptura com as críticas ocidentais da ciência, tecnologia e metafísica (Nietzsche, Heidegger, Derrida) e pela recolocação em nossa “situação de bilinguajamento” (57; Khatibi usa o termo bilíngüe, mas suas reflexões ultrapassam o terreno do propriamente bilíngüe). A situação de bilinguajamento a que alude Khatibi faz parte de duas formas de metafísica, na verdade uma bimetafísica, tanto ocidental quanto islâmica. Sua dramática busca tem a instabilidade do caminhar por fronteiras, as fronteiras do bilinguajamento. Representa a inevitável inscrição das heranças coloniais que deslocam a desconstrução da metafísica ocidental, de seus limites para um esforço descolonizador: a desconstrução torna-se descolonização no espaço fraturado do bilingüismo e do bilinguajamento.

Minha própria situação é totalmente diversa da de Khatibi. As duplas formas de metafísica para alguém nascido e educado na Argentina (ou na América Latina) têm uma configuração diversa. O entulho da razão ocidental está certamente presente, como no Maghreb, mas as heranças islâmicas permanecem estranhas à América Latina. As heranças ameríndias não têm uma tradição grega que seja comum ao Islã e à constituição do Ocidente. Nas Américas, as situações culturais e de bilinguajamento desconhecem a transfiguração, no mundo árabe e no cristianismo ocidental, da antiga máquina de pensar grega.

## PENSAMENTO LIMINAR, MENTE BICULTURAL – CONSCIÊNCIA DUPLA

As políticas e éticas do bilinguajamento de intelectuais mexicanos/as como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Ramón Saldívar e Norma Alarcón assemelham-se às de Khatibi. Em seu último livro (*The Last Generation: Prose and Poetry*, 1993), Moraga introduz a noção de “mente bicultural”, que percebo como membro da mesma família que a “Nova Mestiza” de Anzaldúa e de “um outro pensamento” de Khatibi. A genealogia discursiva criada por Moraga é uma construção genealógica baseada em memórias duais, memórias articuladas em duas ou mais línguas, e não por meio de uma tradição disciplinar. Constrói conhecimento, ainda que não disciplinar: um conhecimento que, como o bilinguajamento, constitui um estilo de vida e uma luta pela libertação, não da tirania mais sombria do pensamento teológico (luta com que a Renascença e o Iluminismo justificavam o conhecimento), mas, paradoxalmente, do controle da razão pela gramática disciplinar do conhecimento em culturas acadêmicas. Pode tal conhecimento produzir-se dentro de estruturas disciplinares (por exemplo, das ciências humanas)? Podem as disciplinas atuar em um espaço de epistemologias duais? Seria possível pensar na interseção bilinguajante do quíchua e do espanhol, por exemplo, ou do nahuatl e do inglês? Novas formas de saber podem ser geradas pelo bilinguajamento a partir de espaços de línguas inscritas em epistemologias diferentes (por exemplo, o francês e o árabe, ou o espanhol e o quíchua) — epistemologias saídas das

fraturas das línguas do conhecimento “científico” e “filosófico” na modernidade ocidental e sua descendência pelo mundo a fora? A resposta é simplesmente sim, embora seja difícil de aceitar, num mundo onde a epistemologia hegemônica dispõe do convincente poder da tecnologia apoiada por uma ideologia segundo a qual o sucesso é calculado em função da quantidade de objetos produzidos, consumidos, acumulados e vendidos. Ademais, dadas as cumplicidades entre estado-nação, línguas e configurações disciplinares, e consumismo, as epistemologias do bilinguajamento correm o mesmo risco que outras produções culturais rotuladas de “folclore”, “magia”, “misticismo” e semelhantes. Gostaria de insistir, entretanto, que o bilinguajamento em certas circunstâncias e em certas tradições coloniais poderia abrir caminho para uma transformação epistemológica radical.

A “mente bicultural” (em minha terminologia, a “mente bilinguajante”) é a “mente” inscrita e produzida por condições coloniais, embora diferentes heranças coloniais gerem “mentes biculturais” diversas. Conseqüentemente, o bilinguajamento e as nações serão moldados pelo lugar que a nação ocupa em relação às estruturas coloniais e imperiais. O local está inscrito no global. Moraga teoriza o dilema entre o local e o global no que diz respeito aos povos, ao corpo, e à sexualidade: “É historicamente evidente que o corpo feminino foi colonizado, como os chicanos. E qualquer movimento para descolonizá-los deve ser cultural e sexualmente específico.” (Moraga, 1993: 149). A articulação do local e do global inscreve-se numa determinada herança colonial: a colonização espanhola da América (com acento)<sup>2</sup> e as jogadas imperiais dos EUA em direção ao México e à América Latina. Moraga explora a data em que terminou o livro (1992), quinhentos anos após o reconhecido início cultural da globalização como expansão ocidental. Isto é, um lado da herança colonial construída de Moraga não se situa entre as heranças do Iluminismo europeu e da modernidade do Atlântico Norte, mas no início do período moderno e colonial e a expansão do império espanhol. Na verdade, para as feridas de Moraga, a modernidade e a colonização após o século 18, se não irrelevantes, são totalmente secundárias:

---

<sup>2</sup> A observação refere-se, evidentemente, ao fato de que a palavra inglesa America não tem acento. (N.T.)

A nação mexicana é uma nação *mestiza*, concebida em um duplo estupro: primeiro pelos espanhóis e depois pelo gringo. Em meados do século 19, a Anglo-América apossou-se de um terço do território mexicano. Um novo opressor, falante de inglês, assumiu o controle sobre os espanhóis, mexicanos e *mestizos* que habitavam aquelas terras. Não há como negar que os Estados Unidos roubaram Aztlán do México, mas ele já tinha sido inicialmente roubado dos índios pelos espanhóis, cerca de 300 anos antes (Moraga, 1993: 153-154).

Ora, o que significa esse duplo estupro em termos de línguas e linguajamento? Significa, primeiro a rearticulação das línguas ameríndias pelo sistema colonial espanhol de educação e, justamente por isso, a subalternização das línguas ameríndias em relação ao espanhol. Segundo, refere-se à rearticulação das próprias línguas coloniais (espanhol, português, italiano, francês, alemão, inglês), isto é, à crescente influência das línguas associadas à segunda onda de colonização (o alemão, o francês, o inglês) e principalmente ao papel hegemônico do inglês durante a terceira onda de globalização, de 1945 ao presente. O espanhol é tanto uma língua hegemônica que explica a subalternização das línguas ameríndias quanto uma língua subalterna da modernidade norte-atlântica. E, acrescentaria eu, é três vezes subalterna. O espanhol foi empurrado para uma posição subalterna dentro da comunidade européia pela primeira vez durante o século 17, quando Sevilha foi substituída por Amsterdã como centro da transação global, e quando o francês, o alemão e o inglês se tornaram as línguas da razão e da ciência. Em outras palavras, essas se tornaram as línguas das configurações disciplinares implicadas na genealogia de Bourdieu referente às práticas das ciências sociais. Pela segunda vez, depois da Segunda Guerra Mundial e da divisão do mundo em três áreas hierarquizadas, o espanhol tornou-se a língua de uma parte ponderável do Terceiro Mundo, a América Hispânica. O espanhol foi rebaixado uma terceira vez quando tornou-se a língua das comunidades latinas nos Estados Unidos.

Deixem-me explorar o assunto um pouco mais. Moraga afirma que terminou *The Last Generation* em 1992. A introdução está datada de 31 de dezembro de 1992. Ela explicita a significação da data: quinhentos anos após a chegada de Colombo às terras que mais tarde seriam chamadas de América,

e ela escreve América com acento no *e*. A segunda data é 1524, a data seguinte à queda do México-Tenochtitlan e à chegada dos doze franciscanos solicitados por Cortez a Carlos I da Espanha e a Carlos V da Europa, que então encaminharam o pedido ao papa. A ligação aqui é entre Moraga, os chicanos (em vez dos sociólogos) e o Tlamatinime anônimo (em vez de Bachelard, Koyré, Canghilleh):

Escrevo com o mesmo conhecimento, a mesma tristeza, reconhecendo o pleno impacto da “experiência” colonial sobre as vidas dos chicanos, *mestizos* e índios. Nossos códices — velhas páginas em branco — jazem fumegantes nas cinzas da desconsideração, da censura, do apagamento. *The Last Generation* emerge dessas cinzas. Escrevo contra o tempo, impulsionada por um sentido de urgência de que os chicanos são uma tribo em extinção, por um sentido desse desaparecimento em minha própria família (Moraga, 1993: 2).

Aztlán como um lugar, e a anônima *tlamatinime* como papel social, armaram o palco para o capítulo mais importante do livro: “Aztlán gay:<sup>3</sup> re-formação da tribo chicana”, no qual Moraga discute longamente a idéia da nação e dá um passo em direção a uma nova formação, uma re-formação da tribo chicana. Essa reformulação está sendo elaborada ao mesmo tempo em que os estados-nações de três países (México, Estados Unidos e Canadá) trabalhavam numa re-formação territorial por meio de uma integração regional (NAFTA). Moraga complementa *Almanac of the Dead* (1991) de Leslie Marmon Silko e dialoga com ela, especialmente com o mapa “de quinhentos anos” que a escritora inclui no início de seu romance (ver Figura 1).

O bilinguajamento adquire uma nova dimensão, não apenas a dimensão do lingüístico em si, ou do pensamento dialógico, mas linguajamento na esfera da sexualidade, da raça e das interações humanas. O bilinguajamento não se refere mais apenas à língua (espanhol, inglês), mas também à etnia, ao

---

<sup>3</sup> No original a expressão é “Queer Aztlan”. O adjetivo “queer” (traduzido como “gay”) explica-se pelo fato de que Cherrie Moraga, escritora chicana nascida na Califórnia em 1952, é lésbica, autora de *Loving in the War Years*, primeiro livro de poesias publicado por uma autora chicana declaradamente lésbica. (N.T.)



sexo e ao gênero. O espanhol e o inglês “recuam” como línguas nacionais, enquanto emerge a língua de uma nação chamada “Aztlán Gay”. Afinal de contas, ambas são línguas imperiais, e Aztlán Gay propõe, em última análise, uma articulação da nação. É discutível se seria irrelevante ser inglês ou espanhol, já que, por um lado, ambas são línguas hegemônicas do império e da nação, e, por outro, porque são inevitáveis, devido à globalização. Se o inglês for a escolha inevitável porque Aztlán Gay é uma nação subalterna, isso tem suas vantagens: a possibilidade de fraturar a configuração das línguas hegemônicas. O bilinguajamento seria aqui entendido como o deslocamento das línguas hegemônicas e imperiais (espanhol, inglês) e sua re colocação dentro da perspectiva das línguas ameríndias. Para fazê-lo, é necessário pensar o linguajamento além das línguas: o momento “anterior” à linguagem (não, evidentemente, numa história da língua desde o paleolítico até o presente, mas nas práticas linguísticas do cotidiano), quando a alienação discursiva daquilo que (na língua) chamamos de “consciência” ainda não foi articulada na estrutura discursiva do poder; e o momento “posterior” à língua, quando o linguajamento (e, nesse caso, o bilinguajamento) torna-se um processo de “conscientização” (à la Freire) como libertação dos discursos e epistemologias coloniais e nacionais (oficiais, hegemônicos). Os dois momentos do linguajamento (“anterior” e “posterior” à língua) permitem a Moraga reconceitualizar a territorialidade. A idéia de “terra” contraria o conceito nacional de “território” da forma como é mapeado pelo estado-nação. No terreno do linguajamento anterior à língua, “terra” inscreve-se no domínio primevo da interação de pessoas entre si e com o mundo; no domínio do linguajamento posterior à língua, “terra” reinscreve-se no movimento da conscientização e da articulação de novas comunidades, além das línguas (nacionais). Mas, evidentemente, essa perspectiva não será prontamente aceita em instituições educacionais (do Estado à universidade e da universidade à educação primária e secundária), dominadas pela crença numa epistemologia monotópica e pura apoiada pelo texto, seja ele sagrado ou secular.

Moraga parte do fato de que “a luta primeva para os povos nativos do globo é a luta pela terra” (1993: 168). Acrescenta: “Cada vez mais as lutas deste planeta não são por

'estados-nações', mas por nações de pessoas, ligadas pelo espírito, terra, língua, história e sangue... Os chicanos são também uma nação de pessoas, colonizados internamente, dentro das fronteiras do estado-nação dos EUA." (1993: 168-169).

Em um mundo global, "terra" torna-se a metáfora para locais particulares do espaço, "lugares" que deveriam ser reconquistados às desapropriações acarretadas pelas potências coloniais e nacionais:

A terra continua sendo o terreno comum de toda ação radical. Mas a terra é mais que pedras e árvores, a vida animal e vegetal que formam o território da nação Aztlán ou navajo ou maia mesoamericana. Tanto para o imigrante como para o nativo, terra são também as fábricas onde trabalhamos, a água que bebem nossos filhos, e o conjunto habitacional onde moramos. Para as mulheres, as lésbicas e os homossexuais masculinos, terra é essa massa física que denominamos nossos corpos. Em todas "las Americas", todas essas "terras" permanecem ocupadas por um Estados Unidos anglo-cêntrico, patriarcal, imperialista (Moraga, 1993: 173).

Presas entre duas heranças coloniais, temendo igualmente a "hispanização" e a "anglicização" dos chicanos, amando igualmente o inglês e o espanhol como línguas coloniais deslocadas e fraturadas, com certa nostalgia pelas histórias contadas por seus antepassados espanhóis, a insistência de Moraga sobre "terra" é, na verdade, uma retribalização e um esforço de *conscientização*, que se afasta igualmente do espanhol como língua oficial do México e do inglês como língua oficial dos Estados Unidos. Moraga reivindica dos Estados Unidos de hoje as heranças ameríndias para a atual América Central, enquanto assume a definição de Ward Churchill (1992) para "indigenista": alguém que "considera os direitos dos povos indígenas a maior prioridade", afirmando que, por essa definição, "muitos chicanos se considerariam indigenistas" (Moraga, 1993:165). Sua afirmação baseia-se no fato de que desde o início dos anos 70 (e a data é aqui importante em relação aos movimentos indígenas na América Latina), "os chicanos têm trabalhado em aliança com outras tribos indígenas norte-americanas e têm participado de reuniões intertribais, campanhas em favor de prisioneiros políticos, lutas pelo direito à terra e cerimônias religiosas" (165). Por que esse novo tribalismo?

É esse novo tribalismo uma busca do resgate da autenticidade que libertará a possibilidade de descolonização (no sentido de Khatibi)? Moraga sugere que a “tribo”, baseada nos modelos tradicionais dos índios norte-americanos, é uma estrutura socioeconômica alternativa consideravelmente atraente para aqueles entre nós que reconhecem as fraquezas da estrutura da família capitalista patriarcal isolada” (1993: 166).

O risco de romantizar o tribalismo inscreve-se na própria estrutura do poder hegemônico e do conhecimento subalterno, e Moraga tem consciência disso. Os modelos tribais “originais” foram corrompidos por quinhentos anos de interação com instituições coloniais e nacionais. Não há como voltar ao “autêntico”, mas há um esforço utópico de salvar as memórias ameríndias das salas escuras dos museus nacionais e colocá-las num espaço social onde novas comunidades possam começar a ser imaginadas. No romance de Leslie Marmon Silko, o tribalismo é reinscrito (ver, por exemplo, parte 6: “One World, Many Tribes”) na dialética entre as memórias territoriais locais e o mercado global. As reservas atuais e seus problemas são conseqüências de um modelo colonial arquitetado para fragilizar os povos nativos, causando grandes taxas de alcoolismo, violência doméstica e assim por diante. Na Mesoamérica e nos Andes, as línguas ameríndias e o saber foram mantidos à parte como vestígios curiosos de gloriosas civilizações passadas. A defesa do modelo tribal é necessária, então, como instrumento conceitual, como modelo de práticas de oposição e como novas formas de construir comunidades imaginadas pela restituição daquilo que foi eliminado pelos colonialismos e pelos estados-nações:

Essencialmente, entretanto, o modelo tribal é uma forma de construção de comunidade que pode acomodar o socialismo, o feminismo e a proteção ao meio ambiente. Em um mundo ideal, os membros tribais respondem e são responsáveis uns perante os outros e perante o ambiente. A cooperação é premiada, sendo preterida a competição. Ato de violência contra mulheres e crianças não ocorrem em segredo e os que os praticam respondem por isso diante do resto da comunidade. A “Família” não depende do domínio masculino e da união heterossexual. Os velhos são respeitados e a liderança das mulheres é encorajada, não temida (Moraga, 1993: 166-167).

As línguas (espanhol/inglês) foram deslocadas e recolocadas na esfera do linguajamento. O linguajamento é o lócus onde ocorre a “conscientização”, e essa forma particular de conscientização luta, por um lado, com as tensões entre formas coloniais e nacionais de opressão da consciência e, por outro, entre formas tribais de consciência reprimida e subjugada. O bilinguajamento torna-se, então, um ato de amor e um anseio de superação do sistema de valores como forma de dominação.

Moraga termina seu livro com um apelo em favor do amor e da transcendência, da nova América “onde a única ‘descoberta’ a ser feita é a redescoberta de nós mesmos enquanto membros de uma comunidade global” (174). Entendo que esse “nós mesmos” restringe-se igualmente ao movimento chicano, ou, pelo menos, àquele aspecto do movimento chicano com o qual Moraga se identifica, e a todas as comunidades oprimidas do mundo. O apelo é articulado na recolocação da lei como língua e do texto (colonial ou nacional) na lei enquanto linguajamento (talvez modelo para o sistema educacional superveniente ao projeto educacional): “À medida que inventamos novas formas de fazer cultura, fazer tribos, sobreviver e florescer enquanto membros da comunidade mundial no próximo milênio, devemos submeter-nos a uma autoridade ‘natural’ mais alta.” (1993: 174).

Há aqui um perigo — ao reivindicar a identidade, cair na armadilha que associa considerações raciais com resquícios de ideologia fascista. Para fazer frente a esse perigo haverá uma tendência entre os intelectuais esquerdistas a passar a considerações de classe e associar-se com o socialismo e o marxismo. Ora, aqui eu ouviria o pensador liberal venezuelano Carlos Rangel quando sublinha — seguindo o argumento de Hayek (Hayek, 1944) — o fato de que o fascismo e o socialismo não são necessariamente contrários. Baseado na experiência do estalinismo e da União Soviética e também de uma perspectiva do Terceiro Mundo alheia a Hayek, Rangel observa que

o socialismo marxista-leninista e o fascismo não são essencialmente pólos contrários e antagônicos, como eles talvez acreditassem, e insistentemente afirmavam (conseguindo convencer a toda uma geração), mas sim irmãos inimigos. O fascismo tem o mesmo ardor estatista do socialismo marxista e é igualmente antiliberal e portanto anticapitalista. Longe de ser um último

golpe do liberalismo burguês moribundo, ele se concebe como, e de fato é, uma filosofia política da família socialista ([1982] 1986: 6).

O ponto que aqui estou ressaltando, e é a essência do livro, é que os universais abstratos (o cristianismo, o fascismo liberal, ou o socialismo marxista) levados ao extremo tornaram-se autoritários e repressivos; e que, levados ao extremo, o (neo)liberalismo e o (neo)marxismo (como projetos civilizadores) têm os limites dos universais abstratos e de “irmãos inimigos”. Faço essa observação também em relação à América Latina, referindo-me ao (neo)zapatismo como a emergência de uma epistemologia liminar, que anuncia a diversidade como projetos universais em vez de um novo abstrato universal que proporcione uma alternativa para os anteriores (por exemplo, a democracia ou o socialismo). Minha tese neste livro, na esteira de Franz Hinkelammert (1996: 236-250), é que um novo universal abstrato é inaceitável. A diversidade como projeto universal (ou a diversalidade, na formulação de Glissant [1998]) é a estrada do futuro, e a “diversalidade” requer uma nova epistemologia, uma epistemologia liminar. Venho examinando esses traços no livro de Moraga sem a intenção de promover identidades essenciais apoiadas em fundamentos racistas.

## DIFERENÇAS COLONIAIS; BILINGUAJANDO O AMOR

Neste ponto minha intenção não é descrever ou imaginar como seria um sistema educacional emergente desse processo. Preocupa-me *trazer* para o primeiro plano a colonialidade do poder e *pensar a partir da* diferença colonial. Tenho, entretanto, condição de dizer que o bilinguajamento e os projetos educacionais tornam-se temas obrigatórios para a discussão de políticas públicas, para a conscientização em educação bilíngüe, para colaborar na construção de novas comunidades, e para explorar novas avenidas epistemológicas nas culturas do conhecimento acadêmico. O bilinguajamento como estilo de vida dentro de línguas num mundo transnacional, como projeto educacional e epistemológico, alicerça-se na crítica

da razão, das estruturas disciplinares e culturas do conhecimento acadêmico, cúmplices das línguas nacionais e imperiais. A distinção feita por Freire entre *educação sistemática* (sistema de educação, para Bourdieu) e *projetos educacionais* mostra-se útil aqui: os projetos educacionais (e, quero acrescentar, todos os tipos de projetos educacionais que incluem movimentos sociais) são projetos contínuos de resistência, e, como diria Freire, de *conscientização*. São paralelos e opostos à educação *sistemática* da administração colonial ou dos construtores da nação onde a violência foi instilada por meio da dominação econômica, lingüística e religiosa ou cultural. O amor é o corretivo necessário à violência dos sistemas de controle e opressão. Bilinguajar o amor é o horizonte utópico final para a libertação de seres humanos envolvidos em estruturas de dominação e subordinação além de seu controle.

Enquanto o estado-nação promove o amor para com as línguas nacionais, o amor do bilinguajamento nasce das e nas periferias das línguas nacionais e nas experiências transnacionais. O bilinguajamento é um tipo de amor mais próximo do previsto por Freire para a pedagogia dos oprimidos do que do amor às línguas nacionais encorajado pelos estados-nações:

Para os opressores, contudo, são sempre os oprimidos... que são hostis, que são “violentos”, “bárbaros”, “maus” ou “ferozes”, quando reagem à violência dos opressores. E contudo — por paradoxal que possa parecer — é precisamente na reação dos oprimidos contra a violência dos opressores que se pode encontrar um gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos... pode iniciar o amor. Enquanto a violência dos opressores impede os oprimidos de ser plenamente humanos, a reação deles a essa violência funda-se no desejo de buscar o direito de ser humano (Freire, [1972] 1993: 38).

Tal é o tipo de amor que venho tentando articular com a noção do amor inscrito no bilinguajamento: o amor pelo lugar entre línguas, o amor pela desarticulação da língua colonial e pelas línguas subalternas, o amor pela impureza das línguas nacionais, e o amor como corretivo necessário à “generosidade” do poder hegemônico que institucionaliza a violência. É o amor por tudo que é repudiado pelas culturas do conhecimento acadêmico, cúmplices com as heranças coloniais e com as hegemonias nacionais. Finalmente, esse amor é uma

restauração das qualidades secundárias (tais como paixões, emoções, sentimentos) e da impureza de linguagem que foram banidas da educação e da epistemologia desde o primeiro momento do início da colonização e da racionalidade moderna. Além desse anseio geral pela emancipação, o amor ao bilinguajamento é um movimento em direção à descolonização das línguas, desencadeado, inicialmente, pela expansão colonial e depois pelos construtores da nação e sua institucionalização das línguas nacionais. Talvez o que esteja tentando articular aqui seja o conceito de Heidegger de “desvelo” como o todo estrutural da existência, como as abundantes formas pelas quais a história se inscreve no corpo pelo nascimento, vida, projetos, inclinações — como preocupação pelos outros bem como pela consciência do próprio ser. Há, contudo, uma diferença essencial entre “o amor ao bilinguajamento” e a noção heideggeriana de “desvelo”: a inscrição de sinais no corpo a que me refiro, o corpo na história e o corpo no qual a história se inscreveu, são as inscrições das heranças coloniais e das estruturas imperiais de dominação e subordinação. Existe uma descontinuidade entre “desvelo” e “amor ao bilinguajamento” (uma tradição clássica, Mignolo, 1992b), uma ruptura irreparável entre Heidegger, por um lado, e Anzaldúa, Khatibi, Moraga e meu próprio discurso, por outro. Essa ruptura irreparável influi sobre a concepção de nação e etnia dentro das heranças da tradição clássica (por exemplo, Heidegger), bem como dentro das heranças das tradições coloniais e atual subordinação imperial (Anzaldúa, Moraga, Khatibi, Freire).<sup>4</sup>

## OBSERVAÇÕES FINAIS

Richard Lee esboçou um quadro útil das estruturas de conhecimento no século 20 que envolve duas etapas: de 1945 a 1967/73 e dessa data até 1990. O primeiro período foi demarcado pelo ano de 1945 e pela bomba atômica, que selou a hegemonia dos Estados Unidos, ao mesmo tempo que influía sobre a articulação e administração da produção de

---

<sup>4</sup> Agradeço a Homi Bhabha ter insistido nessa questão, forçando-me a expressar mais claramente minha percepção da descontinuidade entre o “desvelo” de Heidegger e minha própria concepção de “amor do (bi)linguajamento”.

conhecimento, tanto como reorganização de disciplinas quanto como criação de “estudos de área” ligados ao Departamento de Defesa. As conseqüências dessa reorganização para a produção, transformação e transmissão do conhecimento interferiram na distinção já estabelecida entre a hermenêutica e a epistemologia, as humanidades e as ciências, distinção feita por Wilhelm Dilthey, desde o fim do século 19. Essa distinção foi reconvertida nas “duas culturas” (Snow, 1959) e concretizada no domínio da literatura e das humanidades (filosofia, história da arte), de um lado, e das ciências naturais, de outro. Contudo, as ciências sociais assumiram um papel de liderança no período analisado por Lee, relacionando-se intimamente com os “estudos de área”. Apesar de a comunidade de cientistas sociais estar dividida em seu apoio e crítica aos estudos de área, o fato é que as humanidades tornaram-se párias nessa nova distribuição do conhecimento. Enquanto o “ocidentalismo” invadia os *studia humanitatis* (incluindo homens de letras e missionários), e mais tarde o “orientalismo” invadia as humanidades na nova área secular do conhecimento, “os estudos de área” tornaram-se província das ciências sociais e as ciências sociais moldaram-se pela herança do positivismo do século 19. Lee descreve diversos momentos de reação a essa herança (isto é, fenomenologia, existencialismo, vanguarda) no período de 1945 a 1973 e elabora com mais detalhe três aspectos críticos do segundo período, de 1973 a 1990. Os três aspectos são:

1 - A ambigüidade da idéia de progresso ligada à confiança na ciência, na tecnologia como garantia de progresso, modernização e desenvolvimento.

2 - O ataque contra as ciências clássicas (isto é, a racionalidade cartesiana e a física de Newton) e a emergência da teoria do caos e sua influência sobre as ciências sociais e as humanidades.

3 - O conseqüente desmoronamento de barreiras disciplinares e a emergência dos estudos culturais.

Ora, uma rápida reflexão sobre todos esses processos e transformações no período analisado por Lee indica que todos eles sem exceção, incluindo as artes, realizaram-se no interior do sistema mundial moderno. No que diz respeito às línguas,



ocorreram com as três principais, da segunda e terceira fases do sistema: inglês, francês e alemão. Neste capítulo, e mais geralmente neste livro, tentei priorizar os conflitos epistemológicos internos (por que, por exemplo, o espanhol, o português e o italiano estão praticamente excluídos) bem como os conflitos epistemológicos externos (já que o árabe, o aimará ou o chinês não são epistemicamente sustentáveis). Embora tenha focalizado as Américas (latino-americanos e ameríndios, afro-carilbenhos e latino-americanos nos EUA), a discussão de Khatibi sobre “um outro pensamento” e sua crítica à sociologia e ao “orientalismo” abriu um espaço de exploração além de minha competência. O processo de descolonização no período analisado por Lee traz para o primeiro plano a questão crucial das memórias e saberes suprimidos. As migrações maciças introduzem a questão do plurilinguajamento num mundo transnacional e a emergência de uma ideologia e um imaginário pós-nacional. O segundo período analisado por Lee ocasionou a ascensão e queda dos “estudos de área”. E com isso a pura consciência de que o “Terceiro Mundo” não só produz cultura para ser estudada, mas conhecimento que precisa ser “sustentado”. Do contrário, será reproduzida a colonialidade do poder e a “crise” do conhecimento será resolvida dentro do mesmo núcleo que a produziu. Esses são exemplos marcantes da cumplicidade entre a estrutura do conhecimento e o sistema mundial moderno. Revelam a silenciosa cumplicidade entre a estrutura do saber, a cultura do conhecimento acadêmico e as três línguas principais do sistema mundial moderno (como argumentei com o exemplo de Bourdieu). Contudo, podemos estar testemunhando o momento no qual a expansão do capitalismo para o Leste, o Sul e o Sudeste da Ásia gerará um imaginário além do sistema mundial moderno da forma como o concebíamos até agora.

Assim, o argumento principal deste capítulo focalizou a atual desarticulação de uma das principais crenças no imaginário do sistema mundial colonial/moderno: a cumplicidade entre língua, literatura/cultura e nação. Se essa desarticulação ocorre por várias razões históricas, incluindo as migrações maciças do antigo Terceiro Mundo para os países industrializados do Atlântico Norte e do tecnoglobalismo, tem havido — desde os anos 70 — várias experiências literárias e práticas que reagem contra essa desarticulação. Ao mesmo tempo, e

desde os anos 70 (como argumenta Hall), uma das maiores revoluções culturais de nossa época foi o nascimento de comunidades que clamam pelo direito de participar da criação da civilização planetária.

As culturas do conhecimento acadêmico estão sendo repensadas e recolocadas. A diferença colonial não pode ser evitada, como mostra claramente o dilema de Chakrabarty (ver Capítulo IV). Nesse processo, nós (pesquisadores, cientistas sociais e humanistas) estamos sendo convidados a buscar modelos e genealogias além das línguas coloniais do período moderno (inglês, francês, alemão, como vimos na genealogia lingüística e epistêmica de Bourdieu) e de suas bases autoritárias (grego e latim), em “nossas” inserções locais no sistema global. De qualquer forma, tais genealogias (à la Bourdieu) emergem de todas essas, no que Moraga chama as Américas (com acento no *e*), que sentem que os projetos educacionais e as fundações epistemológicas deveriam não apenas ser bilíngües (o que apenas arranha a superfície do problema), mas também visar ao bilinguajamento (viver e morrer nas tensões de um linguajamento conflituoso, com Arguedas, no Peru). Ultrapassar a diferença epistemológica colonial e resolver o dilema de Chakrabarty pode exigir, entre outras coisas, associar a pesquisa e o ensino a projetos específicos que tenham como destino final a rearticulação de valores além da diferença colonial. Se a crítica da cultura já não é, ou não é sempre, eficaz porque o valor de mercado transforma a cultura em mercadoria (Horkheimer e Adorno, [1947] 1995: 120-167), um dos lugares para o pensar dentro das humanidades bem pode ser a crítica dos valores que continuam a reproduzir a colonialidade do poder — uma crítica paradoxal, que deve assumir seu próprio status de mercadoria, na tentativa de assegurar sua intervenção política a partir da diferença colonial (isto é, a partir de uma posição subalterna). O bilinguajamento seria então o terreno móvel no qual possam situar-se os projetos educacionais e a descolonização do conhecimento; onde a cumplicidade entre as línguas coloniais e o conhecimento possa ser repensada. Onde Babel possa não ser tão ruim quanto julgavam os ideólogos da unificação e da pureza de sangue.

No próximo capítulo voltarei ao caso particular que discuti aqui, da perspectiva mais ampla da globalização, da colonialidade e da recolocação de línguas e saberes.

# GLOBALIZAÇÃO, "MUNDIALIZACIÓN"

## PROCESSOS CIVILIZADORES E A RECOLOCAÇÃO DE LÍNGUAS E SABERES

É óbvio que, até certo ponto, "civilização" relaciona-se com "globalização" e "sistema mundial colonial/moderno". A forma da relação é que não é óbvia. Minha sugestão é que a diferença colonial é um dos elos perdidos entre a civilização, a globalização e o sistema mundial colonial/moderno. Embora limitada à lógica do sistema mundial moderno e alheia à diferença colonial, a atenção que Wallerstein dedicou à "civilização" (Wallerstein, 1992) é de fato importante. Neste capítulo, tento remapear o conceito de civilização e tornar visível a diferença colonial na fissura entre globalização e "mundialización" (Ortiz, [1994] 1997; Glissant, [1990] 1997, 1998), e entre civilização e cultura (Béji, 1997). "Globalização" e "civilização", o leitor talvez se lembre, foram introduzidas no âmbito dos projetos globais e histórias locais *nos* quais se produzem e a partir dos quais se encenam. Em vez disso, "mundialización" e "cultura" são as histórias locais *nas* quais se encenam os projetos globais, ou onde têm de ser adaptados, adotados, transformados e rearticulados. As duas histórias locais são mediadas pela estrutura do poder — mais especificamente, pela colonialidade do poder, que articula as diferenças coloniais entre as histórias locais que projetam e exportam projetos globais e as histórias locais que os importam e transformam. A diferença colonial traz de volta o conceito de civilização para o sistema mundial colonial/moderno, onde

a noção foi inventada e onde serve como um poderoso instrumento para a reconstrução de seu imaginário.

Para começar, o termo “globalização” sugere um processo, “civilização” sugere algo realizado. Por esse motivo, Norbert Elias viu-se forçado a falar de “processo civilizador”, para enfatizar o devir e não o ser de civilização/ções. Por outro lado, a idéia de um “processo civilizador” foi formulada como um campo a ser analisado e como tal foi implicitamente diferenciada de “missão civilizadora”, que tinha um pedigree diferente: era o alvo e objetivo da expansão colonial. Em vez disso, a “globalização”, no jargão transnacional, concebe-se como o último de três estágios da transformação global a partir de 1945: o desenvolvimento e a modernização após o fim da Segunda Guerra Mundial; a ascensão da corporação transnacional e a morte do Estado após a crise mundial de 1968 (Tchecoslováquia, México, França, Estados Unidos) e, finalmente, a queda do muro de Berlim e o colapso da União Soviética. Num vocabulário mais sócio-histórico, a “globalização” poderia ser associada ao sistema mundial moderno (1974) do sociólogo norte-americano Immanuel Wallerstein e à sua geocultura (1990, 1991a); também, naturalmente, ao “processo civilizador” do sociólogo alemão Norbert Elias ([1993] 1982, 1978); e, finalmente, a um momento particular do processo civilizador em geral, estudado pelo antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1968, [1969] 1978): o momento em que emerge um novo tipo de mercantilismo, baseado na escravidão. Esse momento associa-se à “descoberta” da América e a uma missão cristã. Assim, neste livro, estou usando globalização de duas formas complementares: como referência ao meio século passado e como referência aos últimos quinhentos anos do sistema mundial moderno. Nesses quinhentos anos distingo quatro momentos coexistentes que, por razões discursivas e cronológicas óbvias, tive de citar um após o outro: Cristandade, Missão Civilizadora, Desenvolvimento e Mercado Global. Cada momento corresponde a um projeto global específico e, certamente, inaugura diferentes histórias locais que respondem aos mesmos projetos globais.

Em espanhol, português e francês faz-se uma distinção entre “globalización/globalização/globalization” e “mundialización/mundialização/mundialization”. Como mencionei na Introdução a este livro, o sociólogo e crítico cultural brasileiro Renato

Ortiz e o filósofo, ensaísta e escritor martinicano Edouard Glissant sugeriram essa distinção, independentemente um do outro. A distinção é importante em vários níveis. Primeiro, reinscreve a divisão entre a América Latina e a América Anglo-Saxônica que discuti no Capítulo III. Segundo, rearticula a diferença colonial em uma nova forma de colonialidade de poder, que já não se situa em um estado-nação ou grupo de estados-nações, mas como colonialidade global transnacional e transestatal. Dentro desse argumento, faz sentido ver o neoliberalismo como uma nova forma de civilização e não apenas como forma de organização econômica. “Globalização” torna-se, assim, a imagem de um novo projeto civilizador. Finalmente, a distinção entre “mundialización” e “globalização” nada mais é que uma nova forma de inscrever a colonialidade do poder na época da colonialidade global na qual se rearticula a diferença colonial. As histórias locais (“mundialización”) e os projetos globais (globalização) situam as diferenças coloniais nas interseções de ambas dentro da densa história e das memórias do sistema mundial colonial/moderno. Mas não é só isso. Os paralelos que estabeleci, na Introdução a este livro, entre “mundialización/globalización”, segundo a terminologia de Ortiz e Glissant, e “cultura/civilização”, nas palavras de Béji, juntam a cumplicidade entre “civilização” e “globalização”. A última é a ressemantização da primeira na transição da hegemonia do Império Britânico para a liderança norte-americana e a emergência da corporação transnacional. Nessa perspectiva, faz sentido dizer e insistir que o neoliberalismo não é apenas uma questão econômica e financeira, mas um novo projeto de civilização. Finalmente, a distinção entre “mundialización” e “globalização” nada mais é do que uma nova forma na qual se inscreve a colonialidade do poder e se rearticula a diferença colonial na era da colonialidade global.

As fronteiras entre globalização e “mundialización” de civilização e cultura, na conceitualização de Béji (1997), justificam plenamente que se desfaça o mapa desenhado durante a Guerra Fria pelos estudos de área. A descrição feita por Huntington (1996) da reorganização da ordem mundial após o fim da Guerra Fria proporciona um instrumento útil para pensar “civilização” em torno de novos eixos. Contudo, a mistura de critérios referentes a nove diferentes civilizações no mundo posterior aos anos 90 (Figura 9, p. 65) pode ser

considerada um utensílio pedagogicamente útil, mas não como uma classificação historicamente séria. As civilizações islâmica, hindu e budista parecem ser identificadas em função de fronteiras religiosas; a latino-americana e a africana em linhas subcontinentais, pois a África a que Huntington se refere é a África abaixo do Saara. Nesse mapa, a África do Norte não pertence à África, mas ao Islã. A civilização japonesa é identificada de acordo com critérios de formação nacional. O caso chinês é mais complexo, pois envolve critérios históricos, nacionais e políticos. E finalmente o Ocidente é identificado pela divisão cosmográfica do globo, fundida com a distinção colonial/moderno, Oriente/Ocidente. Mas o Ocidente é, ademais, identificado como o mundo cristão, por sua formação histórica, mas mundo cristão limitado à Europa. Em outras palavras, Huntington oferece uma remodelação da Europa como foi originalmente delineada no mapa cristão T/O quando a Europa era identificada com a Cristandade Ocidental, a terra de Jafé.

O primeiro impulso para a globalização e a constituição do sistema mundial colonial/moderno surgiu sob o ímpeto do *Orbis universalis christianus*, que foi consolidado com a derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a “descoberta” da América. O segundo momento substituiu a hegemonia da missão cristã pela missão civilizadora, quando um novo tipo de mercantilismo desenvolveu-se em Amsterdã e preparou o terreno para a emergência da França e da Inglaterra, como novas potências imperiais. Se a missão civilizadora foi a versão secular da cristã, a versão religiosa não desapareceu, mas coexistiu com a anterior num papel secundário. Desde o fim do século 19 até a Segunda Guerra Mundial, a missão civilizadora, em sua versão europeia, foi refeita nos Estados Unidos em sua ascensão como potência mundial e rearticulada como Destino Manifesto. Depois da Segunda Guerra Mundial, o desenvolvimento e a modernização tomaram a dianteira e relegaram a um plano secundário a missão civilizadora. E, finalmente, a eficiência e os mercados em expansão assumiram a dianteira e colocaram o desenvolvimento e a modernização como condição necessária para os objetivos finais do capitalismo transnacional. Mas, repito, missão cristã e missão civilizadora não são idéias do passado, embora possam não ter a mesma força que tiveram nos séculos 16 e 19, respectivamente. O que estou defendendo aqui é a coexistência dos

sucessivos projetos globais que integram o imaginário do sistema mundial colonial/moderno. A mudança de um para outro projeto global transformou a estrutura da colonialidade do poder dentro do conflito imperial e da lógica do sistema mundial moderno. Sucessivos projetos globais rearticularam o sistema, reorganizaram a estrutura do poder, redesenharam as fronteiras internas e traçaram novas fronteiras externas. A Ásia e a África, por exemplo, colonizadas pela França e pela Inglaterra no fim do século 18 e início do 19, estabeleceram uma nova ordem mundial referente às relações coloniais anteriores entre a França e a Inglaterra, na América do Norte e no Caribe. Por esse motivo, a Jamaica não é a Índia e a Martinica não é a Argélia. Finalmente, novas formas de colonialismo não territorial emergiram com a liderança dos Estados Unidos, juntamente com o colonialismo sem uma nação colonizadora, ou colonialidade global (que vimos no fim do século 20).

O termo “civilização” surgiu tarde no imaginário do sistema global colonial/moderno. No século 16, a palavra não tinha o mesmo sentido que adquiriu no fim do século 19 (Bull e Watson, 1984; Gong, 1984). A missão cristã era postulada como conversão do planeta ao cristianismo, enquanto a missão civilizadora se entrincheirava no conceito secular de razão, com os direitos de homens e cidadãos. “Civilização” entendida como missão civilizadora tem, pois, um duplo sentido. Bull e Watson (1984) informam que intelectuais e membros dos governos da China e da Pérsia expressaram grande indignação contra o que consideravam a arrogância européia ao lhes apresentar os padrões de civilização. Mas, em outras partes do mundo, como a América Latina, “civilização” foi o objetivo ideológico primordial da Argentina após a independência, posteriormente abraçado por toda a América Latina. Em 1845, Domingo Faustino Sarmiento publicou um livro influente que canonizou o grande conflito da história latino-americana: o conflito entre civilização e barbárie. Essa formulação explica porque a independência na América do século 19 não foi a descolonização e porque um projeto como o defendido por Sarmiento (presidente da República Argentina de 1872 a 1878) poderia ser melhor caracterizado como colonialismo interno.

Na Colômbia a situação não foi menos clara. A missão civilizadora no processo periférico de construção da nação (a frase, se não gostarem da metáfora, pode ser reformulada como:

“os processos de construção da nação cujos agentes não tiveram muita voz nas decisões imperiais que, no século 19, distribuíram o mundo entre si”) chocava-se com os princípios do *laissez-faire* e com o local de um país emergente como a Colômbia, no concerto internacional das nações (Rojas de Ferro, 1995: 150-173). Em nações que, se não periféricas, também não se encontravam no coração da Revolução Industrial, a missão civilizadora teve de lidar com a distribuição internacional do trabalho, instrumentalizada pelos próprios princípios da missão civilizadora. Em outras palavras, para civilizar o mundo era necessário aceitar primeiro que o mundo precisava ser civilizado e que, os que proclamavam isso, tinham o modelo certo (isto é, o projeto global correto) de civilização. Ora, países como a Colômbia no século 19 não estavam entre os representados na urdidura dos modelos civilizadores. Pelo contrário, os habitantes da Colômbia, em seu próprio país, encarregavam-se de se criticar em nome de uma missão civilizadora, que era um projeto global vindo de uma história local diferente. Florentino González, figura de proa nas reformas liberais, ilustra em seus discursos iniciais (1849) como o colonialismo interno atuava em nome da expansão da missão civilizadora:

Os cidadãos de Nova Granada não podem competir com os europeus e norte-americanos em termos de manufatura... A Europa, com uma população inteligente, que possui a tecnologia a vapor, já capacitada na arte da manufatura, cumpre dentro do mundo industrial a missão de transformar a matéria-prima. Não temos dúvida de que devemos cumprir a nossa, quando vemos a prodigalidade dos recursos naturais com que a Providência dotou nossa terra (Citado por Rojas de Ferro, 1995: 62).

A análise da Colômbia do século 19 feita por Rojas de Ferro (1995) complementa as observações posteriores de Coronil (1997) sobre a distribuição internacional dos recursos naturais, em seu estudo da configuração política e econômica da Venezuela a partir de 1930. A civilização caminha juntamente com a tecnologia e a urbanização, e as áreas do mundo que precisam ser civilizadas são aquelas cujas riquezas estavam no solo e cujas terras eram povoadas por povos “não civilizados”. Como observa Rojas de Ferro, o hiato tecnológico mencionado na citação de Florentino González não basta para



explicar a falta de inovação na produção têxtil da Colômbia após a independência. Isto é, o fenômeno não é inteiramente explicável em termos de tecnologia. Rojas de Ferro afirma que a resposta se encontraria mais no caráter “não civilizado”,

atribuído aos trabalhadores na produção têxtil e manual: *mestizos*, índios, negros e mulheres. Suas identidades foram definidas em termos de atributos “passionais”, que impediam a canalização de recursos para aumentar sua capacidade produtiva. Eram vistos como “bárbaros” que precisavam ser civilizados antes de serem incorporados ao mundo produtivo. A divisão internacional do trabalho, segundo a qual a Europa e os Estados Unidos se especializavam na manufatura e Nova Granada na agricultura, fortalecia a crença no caráter local “não civilizado” dos habitantes de Nova Granada (Rojas de Ferro, 1995: 162).

A diferença colonial atuava até sobre a mente dos liberais progressistas durante a construção da nação colombiana do século 19. A colonialidade do poder abria caminho, moldando um novo colonialismo: o colonialismo interno em países periféricos, após sua independência, durante o século 19 e na primeira metade do século 20.

Mas paremos um momento e voltemos ao século 16 para encontrar um novo imaginário emergente, que reconvertia e recriava uma nova moldura para associar línguas, saberes e os limites da humanidade.

## AS LÍNGUAS E OS LIMITES DA HUMANIDADE

Algumas décadas antes do advento (na perspectiva dos observadores europeus) de um continente que, como seus habitantes, era desconhecido, as fronteiras geográficas coincidiam com as fronteiras da humanidade. Acreditava-se que criaturas bizarras, com duas cabeças, três braços e assim por diante, habitavam as regiões além das fronteiras conhecidas. Os limites da geografia coincidiam com os limites da humanidade. Em questão de duas ou três décadas, entretanto, ambas as fronteiras (a do mundo e a da humanidade) começaram a transformar-se radicalmente. As estranhas criaturas que outrora habitavam os recantos desconhecidos do mundo foram

substituídas pelos selvagens (ou canibais) que habitavam o Novo Mundo. O imaginário do sistema mundial moderno estava a caminho. As fronteiras geográficas e as fronteiras da humanidade na cosmologia cristã foram recolocadas, tanto pela transformação do conhecimento gerado através das interações interculturais entre povos até então mutuamente desconhecidos, quanto pela consciência crescente da expansão da terra além dos limites conhecidos. Os canibais e selvagens foram situados num espaço que começou a ser concebido como um Novo Mundo.

Para o fim do século 19, entretanto, as fronteiras espaciais transformaram-se em cronológicas. No início do período colonial/moderno (século 16) deu-se uma transformação entre fronteiras humanas e geográficas; no fim do século 19, selvagens e canibais no espaço converteram-se em exóticos orientais e primitivos no tempo. Enquanto o século 16 foi o cenário de um caloroso debate sobre os limites da humanidade — tendo Las Casas, Sepúlveda e Vitoria como principais vozes da controvérsia —, no século 19 a questão não era mais se primitivos e orientais eram humanos, mas sim até que ponto estavam afastados do atual estágio civilizado da humanidade. A Joseph François Lafitau (1681-1746) (*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724) atribui-se o mérito de ser um dos pensadores referenciais nesse processo de converter selvagens/canibais em primitivos/orientais e de recolocá-los numa escala cronológica contrastante com a distância geográfica. A “negação da contemporaneidade” (Fabian, 1983; Mignolo, 1995a) foi o resultado final da recolocação de povos em uma hierarquia cronológica que substituiu a distância geográfica. A recolocação de línguas, povos e conhecimentos no tempo em vez de no espaço encontrou sua formulação mais sistemática nas *Palestras sobre a filosofia da história* (Hegel, [1822] 1955) que permaneceram incontestes até cinquenta anos atrás, quando intelectuais empenhados nos movimentos de libertação e descolonização pressionaram seus pressupostos.

De Lafitau a Hegel firmou-se o paradigma temporal, provocando uma reviravolta no imaginário do sistema mundial colonial/moderno, habilmente descrita na expressão criada por Johannes Fabian (1983) “negação da contemporaneidade”. A recusa da contemporaneidade como momento decisivo no

imaginário do mundo colonial/moderno assinala a diferença entre a visão espacial, no início da missão cristianizadora do Império Espanhol, e as primeiras jogadas imperiais da França e da Inglaterra no Caribe e no Canadá de hoje. No caso da França, intelectuais e historiadores compreenderam que a França perdera a oportunidade de tomar a frente no Novo Mundo e agora tinha de acompanhar a liderança dos espanhóis e portugueses, não apenas no Canadá de hoje, mas também na Flórida, na Louisiana e no Brasil (Lancelot Voisin, 1582). Quanto aos holandeses e ingleses, depois de saquearem a Espanha por um século ou mais, começaram a estabelecer-se no Caribe depois de 1620. Wallerstein (1980: 3-9) notara uma mudança significativa na economia do sistema mundial moderno entre os períodos de 1500 a 1650 e 1600-1750 (a superposição das datas é intencional). Ele observa que “por volta de 1600, o núcleo da economia mundial situava-se firmemente no noroeste da Europa, isto é, na Holanda e na Zelândia; em Londres, nos Home Counties e East Anglia; e ao norte e oeste da França” (1980: 37). Contudo, o conjunto do imaginário ainda era dominado pelo cristianismo. As fronteiras externas do sistema não eram percebidas como o espaço dos “primitivos”, mas dos “pagãos” e “infiéis”. “Civilização” ainda não era uma palavra-chave para situar povos dentro e fora do sistema. A palavra entrou juntamente com a ascensão do Estado secular, com a mudança do espírito intelectual introduzido pelo Iluminismo. A defesa apaixonada do “progresso” e a compulsão a desvalorizar a “tradição” eram típicos desse espírito. Embora o debate entre “les anciens et les modernes” precedesse o Iluminismo, foi para a mente filosófica do período que “modernidade” e “tradição” tornaram-se inimigas mútuas e que a Revolução Francesa se converteu no paradigma do imaginário do sistema mundial *moderno*. Em outras palavras, foi a autodescrição hegemônica do sistema mundial que fez do Iluminismo e da Revolução Francesa o principal ponto de referência da modernidade. Wallerstein cai na armadilha da autodescrição da “modernidade” (ou do imaginário autopoietico do sistema mundial moderno, segundo Maturana e Varela [1984] e Luhmann (1990: 1-20) quando, como observei em capítulo anterior, declara que a geocultura do sistema mundial passou a existir no século 18. Cito novamente Wallerstein: “No caso do sistema mundial moderno, parece-me

que a geocultura emergiu com a Revolução Francesa e depois começou a perder aceitação mundial com a revolução mundial de 1968” (1995b: 163).

Wallerstein, a meio caminho entre a reprodução da auto-descrição do sistema mundial moderno, fingindo ser ao mesmo tempo seu observador, compara o mito da modernidade e da tirania do tempo na imaginação da história mundial, a partir do interior do sistema mundial moderno (por exemplo, a história universal de Hegel). Em vez disso, Alain Touraine vê na Revolução Francesa a consolidação do “Ocidente”. Para ele, o “Ocidente”,

primeiro europeu e depois norte-americano, vem sustentando há séculos que a modernização nada mais é que a modernidade em ação, que seu objetivo não tem sido a mobilização efetiva de recursos, mas a substituição do costume pela razão. A modernização deve, portanto, ser endógena e o papel do Estado ou dos intelectuais deve limitar-se à remoção de obstáculos ao exercício da razão (Tourain, 1992: 128).

O espaço dominou o imaginário da etapa anterior da expansão colonial (séculos 16 e 17), impulsionada pela exploração do mundo e pela construção dos mapas mundiais. A partir do século 18, o tempo reordenou a história universal e tornou-se a “essência” da modernidade: Heidegger preocupava-se com o ser e o tempo, não com o “espaço”. Proust estava à procura de um *temps perdu* e não de um espaço desconhecido. O tempo linear da história universal entrenchou-se, ademais, na própria idéia da missão civilizadora: ser civilizado é ser moderno e ser moderno significa estar no presente. Assim, a negação da contemporaneidade tornou-se uma das estratégias mais poderosas para a colonialidade do poder na subalternização das línguas, saberes e culturas.

Se o primeiro impulso para a globalização na constituição do imaginário do sistema mundial moderno foi o *Orbis universalis christianus*, o segundo, seu herdeiro legal, foi o *Grau de civilização*, que associava a secularização a um novo projeto global. Quando Wallerstein afirma que “no caso do sistema mundial moderno, parece-me que sua geocultura emergiu com a Revolução Francesa” (1995b: 1.163), ele está ignorando:

1. A poderosa reconversão, no século 16, do *Orbis universalis christianus* em uma nova versão da lei universal, que acomodará os povos do Novo Mundo na comunidade cristã, resultado dos debates internacionais da Escola de Salamanca.
2. O fato de que, do século 16 ao 18, o cristianismo continuou a ser o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno (cristianismo, Ocidente e Europa sendo uma e a mesma coisa).
3. O fato de que a secularização associa-se realmente à Revolução Francesa, mas emergiu independentemente dela e seguiu seus caminhos paralelamente a ela (Gong, 1984).

Gong, em estudo sobre a elevação dos “padrões” de civilização e sobre a família das nações ao fim do século 19, mostrou sua conexão com a emergência de um sistema interestatal e, conseqüentemente, a necessidade de um código de direito internacional. Voltou ao século 18 para rastrear o movimento, desde a missão cristã até a missão civilizadora, mostrando ao mesmo tempo como a última pressupunha e fora construída sobre a primeira. Em sua história, esquemática mas útil, Gong observa como a consolidação da idéia da Europa ocorre como uma substituição da idéia da cristandade e se consolida, não apenas como idéia geográfica, mas também política. A tendência secular do Iluminismo “refletia-se nos novos tipos de cartografia, à medida que exploradores europeus conheciam e mapeavam o mundo não-europeu” (Gong, 1984: 46). Gong descreve diversas tendências nos séculos 18 e 19, consolidando a idéia de civilização e da missão civilizadora (incluindo a noção darwiniana da sobrevivência e do progresso da civilização, as etapas históricas do conhecimento de Comte, a afirmação de Gobineau sobre a desigualdade das raças humanas etc.). Mas deixem-me insistir em uma idéia que é a mais importante para meu argumento: a secularização da sociedade européia. Gong observa:

A tendência à secularização relaciona-se claramente, embora de formas complexas, com as longínquas origens das ciências modernas, os inícios da idéia de progresso, a primeira crítica histórica aos registros bíblicos, a descoberta da verdadeira

natureza de outras grandes religiões e culturas do mundo; relaciona-se, em resumo, com muitas das mesmas influências que contribuíram para a emergência do padrão de “civilização”. Essas influências puseram em xeque os elementos cristãos inicialmente implícitos na identificação da sociedade internacional com o cristianismo e contribuíram para o redirecionamento para um padrão baseado na noção de uma “civilização” moderna mais geral e abstrata.

*Um elemento da tradição cristã que a tendência para a secularização não apenas manteve mas acentuou foi a universalidade manifestada na exortação bíblica de levar a boa nova a todas as nações. As aspirações universalistas do cristianismo foram facilmente transformadas em noções de uma civilização universal que poderia progredir aderindo a princípios científicos. O progresso em direção à civilização viria à medida que se aplicassem as leis universais da física, da química e da biologia, apesar da miríade de manifestações superficiais das diferentes culturas.*

Assim nasceu a missão “civilizadora”. Continuou sendo uma cruzada moral, com toda a autoconfiança e zelo que muitos julgavam que os reformadores cristãos estavam perdendo, face ao desafio de uma ciência secular (Going, 1984: 51, grifos nossos).

A missão cristã não desapareceu no século 18; foi banida, deslocada e reconvertida em missão civilizadora secular. A formalização do “modelo de civilização” no início do século 20 foi realmente um momento crucial por duas razões principais:

1 - A aceitação do Japão (não-cristão, não-europeu) na família de nações que preenchiam o modelo de civilização.

2 - A aceitação dos Estados Unidos (cristão, mas não-europeu) na família das nações que preenchiam os padrões da civilização.

Ao mesmo tempo, novas tensões emergiam e velhas se intensificavam, envolvendo países não-europeus como a Rússia, a China, o Império Otomano e a Pérsia, entre outros, tensões que duraram até a Segunda Guerra Mundial, quando uma reviravolta no poder e na ordem mundial transformou o “modelo de civilização” numa instituição histórica. O movimento de descolonização contribuiu para esclarecer que o modelo de civilização era uma agressiva jogada política de todos os

países colonizadores europeus. O padrão da civilização era uma idéia local envolta em uma pretensão universal, que prolongava as aspirações universais do cristianismo, convertendo-o na história local da ciência, igualmente universal em sua autopercepção. O progresso foi, então, o aliado da civilização para organizar o planeta de forma linear e hierárquica. O progresso absorveu a missão salvadora espacial (que não estava implícita na idéia do próprio progresso) dominante pelo menos até meados do século 18, tanto no mundo católico, como no protestante. A conceitualização da linguagem e do conhecimento dependia da ideologia geral da missão civilizadora e do modelo de civilização. O estágio atual de globalização tem o poder do mercado como seu objetivo final. Esse objetivo pode dispensar os valores atribuídos à civilização, pois o objetivo de expandir o mercado não prevê a conversão dos povos ao cristianismo ou à cidadania. Embora os objetivos do mercado não possam ser separados da ideologia do desenvolvimento e da modernização (Escobar, 1995), eles são espaciais e não temporais. A questão é aumentar o número de consumidores em todo o planeta, mais do que caminhar em direção a um destino final, estabelecido pelo modelo de civilização criado numa história local (da Europa) e projetado como projeto global. Assim, o mercado está criando condições para o restabelecimento do espaço e para facilitar a tarefa intelectual de negar a negação de contemporaneidade (Fabian, 1983), arma secreta e natural da missão civilizadora, e do padrão da civilização durante a segunda fase da modernidade/colonialidade. A “civilização” está se tornando, como Darcy Ribeiro proclamou resolutamente, no fim dos anos 60, um assunto planetário decidido em escala planetária e não um projeto global a partir de uma história local particular: a história e o imaginário do sistema mundial moderno. [O Fórum Mundial de Porto Alegre, em janeiro de 2001, é um exemplo paradigmático desse cenário global.]

## MAPAS LINGÜÍSTICOS E O LOCAL DO CONHECIMENTO NA ORDEM GLOBAL

Examinemos agora como os elos entre as línguas e os limites da humanidade modelaram a idéia de literatura, culturas do

conhecimento acadêmico e de civilização na modernidade européia. A modernidade, o período de globalização que hoje testemunha uma transformação radical, caracteriza-se e estrutura-se por uma articulação particular de línguas (inglês, francês, alemão, italiano), literaturas dessas línguas (com sua herança em grego e latim) e culturas do conhecimento acadêmico, sobretudo em inglês, francês e alemão. O italiano continua a ser a base dos estudos renascentistas e mantém sua influência por causa de sua proximidade com o latim. Em relação às culturas do conhecimento acadêmico Wallerstein observou que

pelo menos 95 por cento de todos os pesquisadores e de todo o conhecimento acadêmico no período de 1850 a 1914, e provavelmente até 1945, se originam de cinco países: França, Grã-Bretanha, as Alemanhas, as Itálias e os Estados Unidos. Há alguma coisa em outros lugares, mas basicamente o conhecimento não apenas vem desses cinco países, mas também a maior parte da produção da maioria dos pesquisadores é sobre seu próprio país... Isso é em parte pragmático, e em parte pressão social e ideológica: *esses são os países importantes, isso é o que deveríamos estudar para aprender como o mundo funciona* (Wallerstein, 1996: 3).

Em outras palavras, as línguas e a produção de conhecimento dos países veio dos lugares por onde a civilização se espalhou. Observem que a Espanha e Portugal já não participam das línguas e do conhecimento acadêmico do mundo europeu moderno.

Vamos levar adiante a questão, explorando mais uma vez a conversão das diferenças humanas de espaço em diferenças humanas de tempo e introduzindo dois novos jogadores na partida: as línguas e literalidades, por um lado, e os laços entre os limites da humanidade, dos mapas lingüísticos e os processos da civilização, de outro. As cumplicidades entre línguas e os limites da humanidade ficaram claras desde o início da expansão ocidental no início do período moderno (Mignolo, 1992c). Se mergulharmos nos arquivos, poderemos encontrar exemplos semelhantes em que as línguas foram tomadas como uma das fundações sobre as quais encenamos a política da identidade: a língua servia para definir as fronteiras de uma comunidade, distinguindo-a de outras. A convivência



entre certas línguas, a escrita alfabética e os limites da humanidade não era novidade na Renascença/início do período moderno (Curtius, 1929; Mignolo, 1992c). O que era novo era a proporção planetária e a longa duração na qual essas cumplicidades começaram a se articular.

O mapa lingüístico mostrado na Figura 11 dá uma idéia melhor da correlação entre locais geográficos e produção teórica. Pode-se ver, primeiro, a correlação entre o local geocultural e o geolingüístico da modernidade (parte branca do mapa) e os domínios geoculturais onde a modernidade européia não foi importante ou foi recebida (de boa ou má vontade) como elemento a ser incorporado ou tornar-se objeto de resistência por parte das línguas e culturas vernáculas. Segundo, pode-se ver (linhas horizontais) que a maior parte do planeta (com exceção dos países europeus) compreende áreas culturais geoistóricas com mais de dez línguas cada uma. Embora a situação esteja sendo corrigida, permanece o fato de que, se os países europeus não foram considerados países com mais de dez línguas, é porque as línguas imperiais e nacionais foram as únicas a serem contadas como tais; as outras foram contadas como dialetos. O discurso sobre a missão civilizadora era dúplice: um para a construção da nação, outro para a expansão colonial.

O mapa mostra também (linhas diagonais) que na maior parte das áreas do mundo (com exceção dos países europeus) mais de quarenta por cento da população é analfabeta. Todos os tipos de conclusões podem ser tiradas dessa estatística. Uma delas poderia levar, por exemplo, à celebração do baixo índice de analfabetismo nos países europeus, como proeza do desenvolvimento intelectual natural dos povos que vivem nessa área específica do planeta, onde se situaram os agentes e a intervenção da missão civilizadora. Por outro lado, poder-se-ia associar menor diversidade lingüística e os níveis mais baixos de analfabetismo na Europa ao processo da expansão colonial global a partir de 1500. Essa data poderia também ser usada para situar o processo no qual intelectuais, morando na parte do planeta que começou a se autoconstruir como a Europa, e como um território onde a civilização humana atingiu o nível mais elevado, atribuíram um alto valor à "letra" como sinal distintivo do conceito de civilização que a Renascença e os intelectuais do Iluminismo forjaram para si próprios:

Guizot, por exemplo, evidentemente acreditava, e declarou explicitamente, que a “civilização” era um puro fenômeno europeu ([1828-1830] 1868).

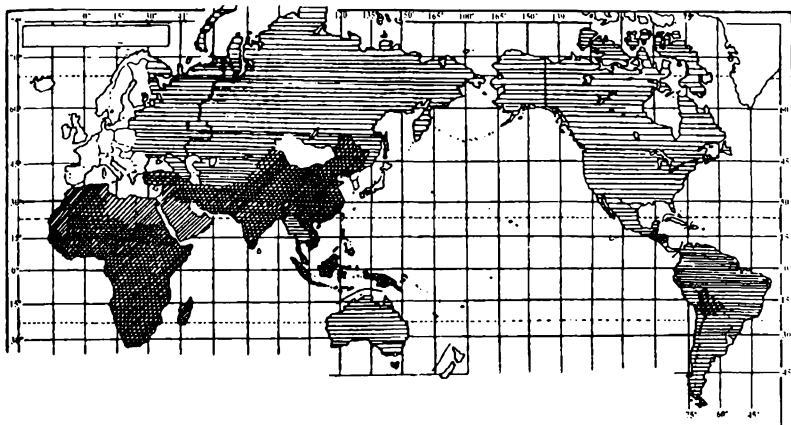
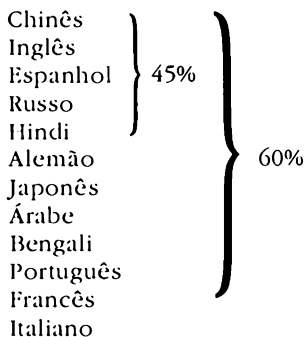


Figura 11. Este mapa lingüístico do mundo moderno foi traçado a partir da perspectiva introduzida por Mateo Ricci, um jesuíta italiano que viveu na China, no século 16 (ver MIGNOLO, 1995a, Capítulo 5). O Pacífico está no centro do mapa e as Américas à direita. Uma inversão e complicação instigante para o imaginário do mundo colonial/moderno que divide o planeta entre Ocidente e Oriente (ocidentalismo e orientalismo) e entre o Norte e o Sul. Curiosamente, a Europa é a única região do planeta com menos de dez línguas (Cf. COULMAS, Florian. *Linguistic Minorities and Literacy: Language Policy Issues in Developing Countries*. Berlin: Mouton Publishers, 1985. Usado com permissão de Mouton De Gruyter.)

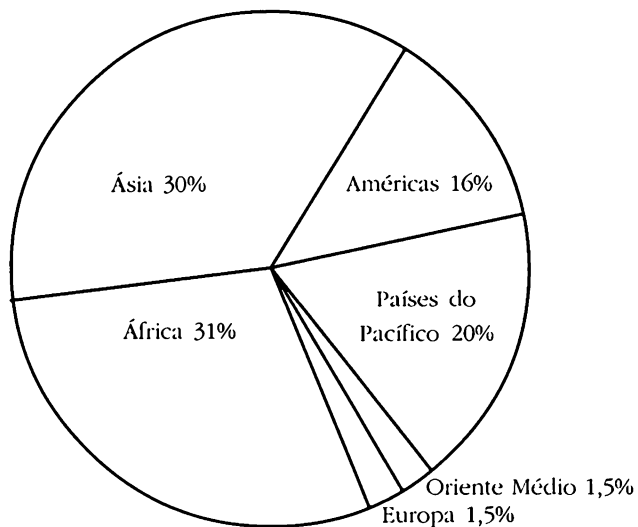
Focalizando agora a estatística complementar na Figura 12, vemos que há cerca de cem línguas respondendo por 95 por cento da população mundial. Dessas cem, 75 por cento da população mundial fala doze. Dessas doze, seis são coloniais e, portanto, as línguas da modernidade européia. A

ordem de acordo com o número de falantes é a seguinte: inglês, espanhol, alemão, português, francês, italiano. Chinês é a língua mais falada do planeta, acima do inglês, embora o inglês goze do poder, acompanhado e apoiado pelo local geohistórico do capitalismo durante o período do Império Britânico e, no último meio século, nos Estados Unidos. O espanhol, embora aliado como língua importante da modernidade (derrotado pelo francês, alemão e inglês) tem mais falantes do que o francês e o alemão. O russo, segunda língua descartada como língua importante da modernidade, conseguiu, entretanto, uma presença marginal através da literatura, e tem mais falantes do que o alemão. O hindi está entre o russo e o alemão. Finalmente, o japonês, o árabe e o bengali são línguas cujos números de falantes excede o do português, do francês e do italiano. Mas não é só isso. A globalização e a encenação da missão civilizadora através da intervenção das línguas coloniais possibilitou a essas línguas serem faladas além de seu lugar de “origem”. Assim, a dissociação entre línguas e territórios, a política dúplice das línguas (uma para a nação, uma para as colônias) e, finalmente, as migrações maciças crescentes, possibilitadas pela própria Revolução Industrial e pelos meios de transporte, revelam os esplendores e misérias das línguas coloniais: por um lado, a história de seu alcance planetário; por outro, a história da impossibilidade de controle pelas respectivas academias de línguas nacionais. Nesse ínterim, as três línguas da alta modernidade (inglês, alemão, francês) continuam sendo as línguas hegemônicas do conhecimento e da literatura mundial (Bourdieu, 1991: 37-65; Mannheim, 1990: 1-112). Certamente, línguas bem estabelecidas como o chinês, o japonês, o árabe ou o hebraico não foram eliminadas pelas línguas coloniais modernas, como ocorreu com o quíchua, o aimará ou o nathuatl, que sofreram o impacto do latim e do espanhol, apoiado pela infra-estrutura do que Darcy Ribeiro chamou de “impérios mercantis com uma missão salvacionista”, para distinguir o império espanhol (bem como o português e o russo) do “mercantilismo colonial-capitalista” (Holanda e Inglaterra, século 17) e do “imperialismo industrial” encenado pela Inglaterra no século 19 e pelos Estados Unidos na segunda metade do século 20.

## Línguas e a População Mundial



25 línguas correspondem a 75% da população mundial  
± 100 línguas correspondem a 95% da população mundial



DISTRIBUIÇÃO DAS LÍNGUAS NO MUNDO POR CONTINENTE (ligeiramente adaptado de Grimes 1978)

FIGURA 12 - Em relação à Figura 10, a Europa corresponde a 1,5% das línguas do mundo. Entretanto, as culturas acadêmicas no mundo colonial/moderno têm sido dominadas por línguas européias (ver também Capítulo VI). Cf. COULMAS, Florian. *Linguistic Minorities and Literacy: Language Policy Issues in Developing Countries*. Berlin: Mouton Publishers, 1985. Usado com permissão de Mouton De Gruyter.

TABELA 1  
Falantes das línguas majoritárias  
(Porcentagens da População Mundial)\*

Ano Língua	1958	1970	1980	1992
Árabe	2.7	2.9	3.3	3.5
Bengali	2.7	2.9	3.2	3.2
Inglês	9.8	9.1	8.7	7.6
Hindi	5.2	5.3	5.3	6.4
Mandarim	15.6	16.6	15.8	15.2
Russo	5.5	5.6	6.0	4.9
Espanhol	5.0	5.2	5.5	6.1

FONTE - Porcentagens calculadas a partir de dados compilados pelo professor Sidney S. Culbert, Departamento de Psicologia, Universidade de Washington, Seattle, sobre o número de falantes de línguas faladas por um milhão ou mais de pessoas, informados anualmente no *World Almanac and Book of Facts*. Os cálculos de Culbert incluem tanto falantes de “língua materna” quanto de “língua não-materna” e são tirados de recenseamentos, pesquisas de amostragem da população, pesquisas de rádio e televisão, dados sobre o crescimento populacional, estudos secundários e outras fontes.

\* Número total de falantes de línguas faladas por 1 milhão ou mais de pessoas.

Duas das sete línguas mais faladas são as do primeiro e último impérios coloniais do sistema mundial colonial/moderno. As outras cinco fazem pensar na diferença colonial *quanto à língua e ao conhecimento*. (De Samuel P. Huntington. 1996. *The Class of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Usado com permissão de Simon and Schuster.)

Vamos agora considerar o comentário de Huntington sobre língua e civilização nesta era global (ver Tabelas 1 e 2). Huntington (1996) contesta a idéia de que o inglês seja uma língua universal (ou esteja se tornando uma), a língua de uma civilização unificada. Tem razão ao dizer que quando

um homem de negócios coreano e um banqueiro chinês falam inglês não estão trazendo para a conversa o peso da civilização inglesa/americana. Ademais, há muito mais falantes de mandarim do que de inglês. Na verdade, o número total de falantes de línguas faladas na China é quase igual à totalidade dos falantes das línguas coloniais (ver Tabela 2). Se acrescentarmos o número de falantes de hindi, russo, bengali e árabe, o número de falantes de línguas não-coloniais ultrapassa em muito o número de falantes das línguas coloniais.

TABELA 2  
Falantes das principais línguas chinesas e ocidentais

Língua	1958		1992	
	Nº de Falantes (em milhões)	Porcentagem Mundial	Nº de Falantes (em milhões)	Porcentagem Mundial
Mandarim	444	15.6	907	15.2
Cantonês	43	1.5	65	1.1
Wu	39	1.4	64	1.1
Min	36	1.3	50	0.8
Hakka	19	0.7	33	0.6
Línguas Chinesas	581	20.5	1.119	18.8
Inglês	278	9.8	456	7.6
Espanhol	142	5.0	362	6.1
Português	74	2.6	177	3.0
Alemão	120	4.2	119	2.0
Francês	70	2.5	123	2.1
Línguas Ocidentais	684	24.1	1.237	20.8
Total Mundial	2.845	44.5	5.979	39.4

FONTE - Porcentagens calculadas de dados sobre línguas, compilados pelo professor Sidney S. Culbert, Departamento de Psicologia, Universidade de Washington, Seattle, e reproduzidos no *World Almanac and Book of Facts* de 1959 e 1993.

O número de falantes de línguas chinesas praticamente iguala o número de falantes de línguas ocidentais (do sistema mundial colonial/moderno). As culturas hegemônicas do conhecimento acadêmico, e, portanto, uma imagem de civilização associada ao saber, à ciência e à epistemologia, foram articuladas nas línguas ocidentais. (*The Class of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Usado com permissão de Simon and Schuster.)

Mas a questão não é tanto o número de falantes quanto o poder hegemônico das línguas coloniais no domínio do saber, da produção intelectual e das culturas do conhecimento acadêmico. No domínio da literatura, por exemplo, pode-se escrever em inglês e ainda adicionar a densidade das lembranças espanholas/latino-americanas, como os(as) latino-americanos(as) estão fazendo nos EUA. O inglês na Índia, após sua divisão, não transmite a mesma memória que o inglês nacional da Grã-Bretanha; como também o inglês falado na Inglaterra pelos imigrantes do Terceiro Mundo não tem o mesmo peso cultural e ideológico que o inglês padrão. Em outras palavras, o que o estágio atual da globalização está inconscientemente instaurando é o desatamento do laço “natural” entre línguas e nações, línguas e memórias nacionais, línguas e literatura nacional. Criam-se assim condições para a recolocação de línguas e a fratura de culturas — e elas estão sendo instauradas. É difícil sustentar o próprio conceito de cultura (e civilização, da perspectiva de Huntington) como espaço homogêneo para pessoas com interesses, objetivos, memórias, línguas e crenças comuns. É verdade, como Huntington enfatiza, que, depois da descolonização, as línguas “nativas” estão ganhando terreno, pois associam-se à política do Estado ou a movimentos sociais e à literatura. As culturas do conhecimento acadêmico também estão sendo recolocadas. Assim, embora o inglês esteja se tornando a língua internacional do conhecimento, não está levando consigo o peso e o valor conceitual do conhecimento acadêmico ocidental. Sustento, aqui, que algo semelhante ao que acontece na literatura está acontecendo nas culturas do conhecimento acadêmico: uma gnosiologia liminar está emergindo na interseção da epistemologia ocidental e do saber não ocidental, sendo caracterizada como “sabedoria” pela primeira.

Finalmente, examinemos a estatística anterior de um ângulo diferente, focalizando o número de “falantes nativos” e o dos que aprenderam a língua como “segunda/terceira língua”. Essa diferença é importante, não apenas para qualquer língua específica, mas por causa da discussão sobre “só o inglês”. A diferença pode ser difícil de quantificar, mas não é menos visível. Os exemplos incluem o aprendizado de uma língua “estrangeira” na escola ou outra instituição na terra “natal”; o aprendizado de uma língua “estrangeira” pelo imigrante no país no qual a língua “estrangeira” está sendo aprendida; uma

combinação dos dois, como ocorre em “programas de estudo no exterior”. A diferença é importante, não tanto por causa dos valores nacionais hoje embutidos em uma língua específica, mas em razão do fato de que a língua é o corpo e a sensibilidade (como discuti no capítulo anterior em relação ao conceito de “linguajamento”), nacional ou de outra natureza. Pode-se evidentemente pensar em cenários diferentes, de natureza transnacional, em que, desde o princípio, os “falantes nativos” não estão mais expostos a uma “língua materna”, mas a uma diversidade de linguajamento sem um cordão umbilical preso à mãe ou à terra natal. Mas mesmo nesse cenário e no futuro próximo, ainda será pertinente a questão da língua e da diferença colonial. Algumas línguas serão hegemônicas, outras, subalternas. Também outras línguas, hegemônicas, num contexto dado ou numa história local, serão ao mesmo tempo subalternas em relação a projetos globais e sua implementação.

TABELA 3  
Falantes de línguas mundiais (em milhões)

Língua	Falantes Nativos	Total de Falantes
Mandarim	853	999
Inglês	330*	487
Hindi	348	457
Espanhol	346	401
Russo	168	280
Árabe	195	230
Bengali	197	204
Português	173	186
Alemão	98	124
Francês	74	126

FONTE - *World Almanac and Book of Facts* (1997)

\* Note-se também que o número de “falantes nativos” de inglês é inferior ao de “falantes nativos” de hindi. Contudo, o inglês supera o hindi no “número total de falantes”.



A Tabela 3 fornece estatísticas sobre as línguas do mundo. Proporcionalmente, a diferença entre falantes “nativos” e o número total de falantes é maior para o inglês do que para o mandarim. Os 150 milhões de falantes “estrangeiros” do inglês são quase a metade do número de falantes “nativos”. Em vez disso, para o mandarim, a diferença de 166 milhões entre falantes “nativos” e “estrangeiros” é cerca de um quinto do primeiro. Outra estatística interessante diz respeito ao russo. O hiato entre “nativo” e “estrangeiro” é maior do que para o inglês. Contudo, o número total de falantes é inferior e o russo não goza da posição hegemônica do inglês. A terceira observação interessante que se pode fazer sobre essa tabela é que três das línguas coloniais/modernas (português, alemão e francês) têm um número de falantes significativamente inferior ao das outras sete línguas da tabela, das quais apenas duas (inglês e espanhol) são línguas coloniais/modernas. Essas estatísticas complementam o diagrama da Figura 12, no qual as línguas européias cobrem 1.5 do total de línguas e falantes do mundo, o que, estatisticamente, assemelha-se ao 1.5 atribuído ao Oriente Médio. Assim, essas estatísticas evidenciam a diferença colonial e revelam abertamente a colonialidade do poder na associação epistemológica entre línguas específicas e a estrutura do conhecimento. O direito das línguas não é apenas um item a mais pedindo o apagamento da diferença colonial. O direito das línguas revela a diferença epistemológica colonial e a esmagadora estrutura de conhecimento criada e reproduzida pela própria criação e reprodução do sistema mundial colonial/moderno. Aqui a proporção entre língua e civilização não se relaciona com o número de “falantes”, mas com o número de “leitores”. A questão não é apenas o número de falantes de uma língua dada, mas o índice de alfabetização em uma língua dada e a proporção entre as línguas de um determinado país e a língua da mídia. Quais são as línguas de publicação e distribuição do conhecimento?

## DIREITOS GLOBAIS DAS LÍNGUAS E A RECOLOCAÇÃO DOS SABERES

Em junho de 1996, realizou-se em Barcelona, na Espanha, uma Conferência Mundial sobre os Direitos das Línguas a

que compareceram mais de cem organizações não governamentais. Um dos principais objetivos da conferência foi aprovar uma declaração universal dos direitos das línguas, com a finalidade de complementar a resolução relativa aos direitos humanos. O objetivo final era a aprovação dessa declaração pela Unesco (Unesco, 1998). A conferência foi presidida por Rigoberta Menchú, a conhecida intelectual e militante maia-quiché, da Guatemala. Proponho a hipótese de que esse evento tenha resultado de uma transformação radical daquelas crenças coloniais que, desde as primeiras etapas da modernidade e da globalização, associavam as línguas aos limites da humanidade (Heath, 1972; Skutnabb-Kangas e Phillipson, 1995). Próximo aos anos 70, o poder dos estados nacionais começou a ser erodido pela configuração das alianças econômicas transnacionais (foram os anos da Organização dos Países Exportadores de Petróleo, da entrada do Japão no mercado mundial, da consolidação das corporações transnacionais). O enfraquecimento do Estado foi contrabalançado pelo fortalecimento das comunidades que tinham sido reprimidas precisamente nos anos de construção de nações e de consolidação dos Estados. A Ásia e a África foram os locais dos movimentos de descolonização. Os latino-americanos assistiram ao re florescimento dos movimentos indígenas reivindicando seus direitos, suas terras e suas línguas. Rigoberta Menchú emergiu desses processos. O que tudo isso significa, entre outras conseqüências importantes, é a clara e enérgica articulação de uma política e filosofia lingüística que suplanta a alocação que havia sido atribuída a línguas minoritárias pela filosofia de linguagem, subjacente à missão civilizadora e à política lingüística praticada pelo Estado, tanto dentro da nação, quanto nas colônias (Bonfil Batalla, 1982; Van Cott, 1994).

Mas deixem-me agora recuar um passo e retomar a questão do modelo de civilização na forma descrita por Gong. O que aconteceu ao modelo de civilização após a Segunda Guerra Mundial? Na verdade, essa mesma idéia foi questionada antes daquele momento, dentro da própria Europa, e por países com memórias e realizações mais extensas, como a China ou a Pérsia. De fato, Oswald Spengler ([1926-1928], 1950) já alertava para a visão entusiástica da civilização européia, indiretamente questionada pela Primeira Guerra Mundial. A Segunda

Guerra trouxe outra perspectiva quando países da África e da Ásia, que tinham sofrido o colonialismo europeu, criticaram a lei internacional associada ao modelo de civilização e à família das nações. Na esteira de R. P. Anand (1966), Gong observou que “o que era temido inicialmente, como a rejeição *in toto* da lei internacional pelo grupo afro-asiático, acabou sendo uma rejeição dos aspectos contaminados pelo passado colonial” (Gong, 1984: 90). Os modelos de civilização e a missão civilizadora começaram novamente a ser reconvertidos, dessa vez com um novo líder na ordem mundial. Não mais a Inglaterra e a França, não mais os ideais da Revolução Francesa ruindo nas duas guerras sucessivas do sistema mundial moderno, mas os Estados Unidos e um deslocamento do eurocentrismo para ideais mais abrangentes da civilização ocidental. Esses foram reconvertidos em duas direções.

A primeira mudança estabelecia os “direitos humanos” como novos padrões internacionais (dos quais os Estados Unidos se tornaram campeões, como se observa atualmente com a visita do presidente Clinton à China em 1998) e as Nações Unidas como um fórum internacional para evitar a discriminação internacional, em vez do controle da chegada ao modelo de civilização. Contudo, e uma vez mais, a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” foi pronunciada pelo protagonista de uma história local que apresentava projetos globais. Poder-se-ia perguntar se a resistência da China a isso deve-se a uma diferença de perspectiva ou ao fato de que a China não teve voz em algo que se denominava “Declaração Universal”. Em outras palavras, pode bem ser que a tradição da missão cristã e da missão civilizadora tenha produzido os padrões adequados à “Declaração dos Direitos Humanos”, com valores universais baseados em uma história local. Ou pode bem ser que esse não seja o caso, e que qualquer declaração “universal” tenha que ser uma conclusão consensual baseada em diferentes padrões e heranças de civilizações (Islã, China, comunidades indígenas do mundo etc.). Certamente, isso poderia ser difícil e “perigoso”, de uma perspectiva gerencial de democracia. Pode bem ser, em outras palavras, que os velhos modelos ocidentais de civilização permaneçam vivos, embora tacitamente, na “Declaração Universal dos Direitos Humanos”.

De acordo com Gong (1984: 92), o segundo candidato a sucessor do modelo de civilização é o “padrão de modernidade”, que se manifesta com máscaras diferentes. A pretensão da ciência a universalismo foi uma construção imaginária vitoriosa, alegando que a ciência não se prende a uma cosmologia e escondendo a possibilidade de se ver a “ciência” como uma nova espécie de cosmologia. As normas e valores da aldeia global estão se tornando universais, ao passo que padrões globais de qualidade de vida são defendidos e relacionados com saúde e ciências práticas, e também à medida que a cultura urbana é vista como padrão de cosmopolitismo.

Tendo em mente essa história em transição, gostaria de voltar ao tema da recolocação de línguas e conhecimento no estágio atual da globalização. A emergência de novos atores locais com uma agenda internacional é hoje óbvia. Esses novos atores sociais estão contestando a idéia de que projetos globais só podem emergir de uma determinada história local e estão reformulando as regras do jogo. A desigualdade do poder, entretanto, é ainda evidente. Os movimentos indígenas na América Latina evidenciam esse ponto.

Na América Latina, a influência e a internacionalização crescentes das organizações indígenas vêm tendo um impacto notável sobre a política lingüística e a educação. Evidentemente, a ascensão do que começa a ser chamado de “nova etnicidade” (Hall, 1991a, 1991b) não emergiu toda de uma vez. Atrás dessa evolução havia uma longa tradição de rebeliões, resistências e adaptações controladas por poderes ou coloniais ou nacionais (ou ambos), omitida no ensino das histórias, culturas e práticas literárias nacionais (Heath, 1972). O espanhol, língua subalterna na modernidade européia, tornou-se a língua oficial e hegemônica em áreas com uma densa população ameríndia como os Andes (Bolívia, Peru, Equador) e a Mesoamérica (México, Guatemala). Do ponto de vista da população ameríndia, as línguas foram um elemento crítico para a manutenção de um sentido de continuidade, desde os tempos coloniais até o período de construção da nação, chegando ao fim do século 20. As mudanças observadas nos anos 70, a emergência de uma nova consciência ameríndia, foram impulsionadas por ameríndios que tinham sido empregados pelo

Estado, como funcionários de desenvolvimento comunitário ou como professores primários. Estavam buscando não apenas uma nova identidade ameríndia, mas também a oportunidade de pressionar os detentores do poder e os governantes para influenciar o futuro da comunidade ameríndia. Por outro lado, a globalização tecnológica contribuiu para o processo, pois os militantes indígenas e aqueles que os apoiavam na esfera internacional puderam associar-se através da rede transnacional de informações. Um dos paradoxos da globalização é que ela permite às comunidades subalternas, dentro do estado-nação, criar alianças transnacionais além do Estado, de forma a lutar por seus próprios direitos sociais e humanos (Skutnabb-Kangas e Phillipson, 1995). O direito de ter e usar línguas colocadas numa posição subalterna, pelo discurso da missão civilizadora e pela política pública do Estado, faz parte das reparações exigidas como direitos humanos e lingüísticos. Isto é, os laços entre línguas e o limite da humanidade estão entrando num processo de desintegração, cujas conseqüências ainda não podemos prever. Paralelamente a movimentos sociais e à importância atribuída à questão da língua, ocorreu a emergência de intelectuais de ascendência ameríndia para quem a “língua materna” era, naturalmente, uma língua ameríndia (aimará, quíchua, maia, nahuatl). A emergência de uma nova comunidade de intelectuais na paisagem cultural da América Latina enquadra-se na descrição de “intelectual orgânico” feita por Gramsci, embora não necessariamente em cumplicidade com o Estado: “Todo grupo social, surgindo no terreno original de uma função essencial no mundo de produção econômica, cria, junto consigo mesmo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e uma consciência de sua própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político.” (Gramsci [1944] 1992). Por razões históricas, relacionadas à história do próprio colonialismo, os intelectuais de ascendência ameríndia na América Latina não têm, na esfera pública, a influência que os intelectuais afro-americanos ou latinos têm nos Estados Unidos. Uma área em que têm sido ativos e influentes é na educação e na contestação da ideologia do Estado no que diz respeito à

língua e à memória<sup>1</sup> (Hobsbawm, 1990). Mais do que a reintegração de um passado autêntico, a articulação intelectual da história e da educação deve ser entendida dentro do processo de construção da nação e da ordem mundial imperial. Para encurtar a história, no fim do século 19, quando estava no auge a institucionalização das línguas nacionais (Gong, 1984; Robertson, 1992) e os canibais do início do período colonial eram transformados nos primitivos da era da expansão colonial, e o modelo de civilização também era estipulado entre as principais potências europeias, a missão civilizadora e o conceito de “civilidade” tornaram-se um princípio regulador nos discursos interestatais, imperiais e neocoloniais das Américas.

Um exemplo é a noção de “fronteira” no fim do século 19, nos Estados Unidos e também na Argentina: a “fronteira” era o marco móvel (em direção ao Oeste) da marcha da missão civilizadora, a linha divisória entre a civilização e a barbárie. Entretanto, a “fronteira” não era apenas geográfica, mas também epistemológica: o local do primitivo e do bárbaro era a “terra vazia”, do ponto de vista da economia, e o “espaço vazio” do pensamento, da teoria e da produção intelectual. Como Barrán (1990) afirma persuasivamente:

A subjugação da sensibilidade “bárbara” foi simplificada pelo fato de que [a sensibilidade bárbara] servia mal à própria teorização, pois a teoria era exatamente sua negação. A ausência de uma reflexão autoteorizante não possibilitava a formação de uma contracultura “bárbara”, conscientemente programada. Teoria e planos pré-elaborados eram, pelo contrário, a essência da “civilização” e seus agentes eram os intelectuais da nova sociedade.

Assim, os intelectuais orgânicos dos movimentos sociais ameríndios (bem como latino-americanos, afro-americanos e as mulheres) são precisamente os agentes primários do

---

<sup>1</sup> Os intelectuais de ascendência indígena têm se mostrado ativos, sobretudo na Bolívia, Equador e Guatemala, tanto como pesquisadores quanto como líderes políticos. Victor Hugo-Cárdenas, ex-presidente da Bolívia, é um deles. Joanne Rappaport ([1990] 1998) estudou a vida e as realizações de vários intelectuais de ascendência indígena. O historiador Roberto Choque é uma importante figura da Bolívia atual, juntamente com Humberto Mamani, Esteban Ticona e outros (1992). No mundo islâmico, uma preocupação semelhante está sendo explorada por pesquisadores e intelectuais de ascendência islâmica/muçulmana. Ver Ahmed e Sardar (1990: 194-212).

momento, no qual o “bárbaro” se apropria das práticas teóricas e dos projetos elaborados, absorvendo e anulando o discurso da missão civilizadora e suas fundações teóricas. A “fronteira da civilização” em fins do século 19 tornou-se a “margem” do fim do século 20. Margens (Anzaldúa, 1987), ao contrário de “fronteiras”, não são mais as linhas onde se encontram e dividem a civilização e a barbárie, mas o local onde uma nova consciência, uma gnose liminar, emerge da repressão acarretada pela missão civilizadora.

A conceitualização do conhecimento em termos de “fronteiras” obedece à mesma lógica da fronteira espacial, onde se acreditava que a civilização acabasse e começasse a barbárie: um espaço a ser conquistado. Na verdade, com essas pressuposições, Lynn White Jr. publicou em 1956 um influente livro intitulado *Frontiers of Knowledge in the Study of Man*. As fronteiras do conhecimento são os limites a que haviam chegado as diferentes disciplinas, no momento em que o livro foi escrito, e o livro foi escrito com a pressuposição de que o conhecimento se limitava às disciplinas. Foi organizado de acordo com a seguinte divisão: genética, psicologia, antropologia cultural, arqueologia, história, sociologia, geografia, economia, história da ciência, filosofia etc. A conclusão indicava as mudanças comuns aos diferentes campos disciplinares. Um dos denominadores comuns foi uma mudança quanto ao conceito de pessoa, e, portanto, o objeto de estudo estava sendo redefinido; já não era o estudo do homem, mas de pessoas, de padrões culturais, de ação e interação entre as pessoas. Vale a pena lembrar as conclusões de White sobre as fronteiras móveis do conhecimento, no próprio início da Guerra Fria (epistemológica). A primeira conclusão refere-se às mudanças no cânone ocidental do conhecimento. Já não é sustentável a presunção de que a “civilização” seja evidentemente a civilização ocidental e de que a história seja uma sucessão linear de eventos que começa algures, em Tróia, e chega à América do Norte nos tempos modernos. Nesse esquema, o homem era o homem euro-americano e o resto eram “nativos”. O “cânone ocidental”, observa White, foi substituído por um “cânone universal (ou global)”. Nele, o Peru e o México (e aí ele inclui desde as antigas civilizações incas e astecas até os dias de hoje), o Islã, a Índia e a China, antigas e contemporâneas, entre outros, já não são vitrines de

curiosidades, mas acontecimentos na construção planetária da civilização.

E entretanto... as coisas têm mudado na ordem do conhecido, não na da produção do conhecimento. O mundo se expandiu, a civilização já não é ocidental e sim planetária, mas a organização e as normas disciplinares continuam dentro do parâmetro do conhecimento ocidental, como discuti no Capítulo I (cf. o caso da “filosofia” africana ou latino-americana). Mas como conceber uma mudança no “cânone ocidental do conhecimento”? Como podemos pensar além das disciplinas, promover um pensamento “transdisciplinar” que ultrapasse o nicho das disciplinas incluídas no livro de White? *Open the Social Sciences*, relatório da Fundação Gulbenkian que mencionei diversas vezes neste livro, menciona “estudos culturais” como um desafio e uma possibilidade de transpor fronteiras disciplinares. A discussão de “tradição”, “consenso” e “democracia” na filosofia africana (Wiredu, 1997; Eze, 1997c), a recuperação feita por Kusch de uma categoria indígena de pensamento que intervenha nos debates filosóficos e epistemológicos dos anos 60 e 70 (no Capítulo III), a discussão de Rivera Cusicanqui a respeito da democracia “liberal” e “ayllu” na Bolívia (Rivera-Cusicanqui, 1990), ou a revolução teórica dos “zapatistas” (Mignolo, 1997d) são casos em que as “fronteiras” do conhecimento já não dizem respeito ao que é conhecido, mas à produção do próprio conhecimento.

Mas deixem-me oferecer um exemplo mais concreto do que tenho em mente. Vocês talvez se lembrem da narrativa relatada por Kusch, em um de seus livros, sobre a bomba de água e a atitude do camponês aimará, que comentei no Capítulo III. As implicações da narrativa de Kusch são diversas: a subalternização do conhecimento indígena pelo conhecimento tecnológico; o conflito de conhecimento entre o filósofo-antropólogo e o camponês aimará; e, finalmente, a questão da filosofia desenvolvimentista (Escobar, 1995) nos anos 60. As situações emblemáticas descritas por Kusch, no fim dos anos 60, ainda estão sendo seriamente consideradas em projetos e na discussão sobre o desenvolvimento sustentável e alternativas ao desenvolvimento, em vez de desenvolvimentos alternativos. Encaixa-se aqui o Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec). Rengifo Vásquez (1991; 1998a; 1998b) defendeu energeticamente a descolonização do conhecimento na área do



desenvolvimento rural. Suas reflexões (para as quais, incidentalmente, Kusch oferece apoio teórico) são paralelas às desenvolvidas em diferentes áreas e em diferentes países. Ramachandra Guha (1996) tem explorado os resultados da subalternização do conhecimento camponês na Índia durante o século 19, como consequência da introdução da tecnologia britânica de irrigação, mais tarde reproduzida nos Estados Unidos no início do século 20. Gustavo Esteva (1996) explorou as mesmas preocupações através da história de vida de quatro camponeses mexicanos, muito semelhante à situação descrita por Kusch. O resultado final em todas essas análises e narrativas é o conflito entre o conhecimento “indígena” e o “moderno”. O conflito, em outras palavras, reside no próprio fato de se pensar que exista um conhecimento “indígena” contrastante com formas “modernas” de conhecimento, nesses casos, realizadas pela tecnologia — quando, na verdade, a oposição é estruturada em e por descrições epistemológicas daquilo que a tecnologia pode fazer por nós, descrições vazadas dentro da concepção de modernização e desenvolvimento.

Mas deixem-me fazer aqui uma pausa para esclarecer minha referência a um exemplo controverso como a Pratec. A Pratec teve uma recepção insidiosa por parte de respeitados antropólogos e intelectuais peruanos e também o entusiástico apoio de antropólogos não peruanos, residentes nos Estados Unidos (Apffel-Marglin, 1996: 1-30). Não é minha intenção mediar ambas as posições, mas sim salientar aquilo que, do meu ponto de vista, constitui a contribuição da Pratec, apesar da crítica convincente feita por Gregory e o excessivo entusiasmo manifestado por Apffel-Marglin. Agrada-me pensar a Pratec paralelamente ao projeto “Cultura da Transiência” iniciado por P. K. Garg e I. J. Parikh na Índia (Garg e Parikh, 1995: 172-211). Os projetos globais, cristãos, (neo)liberais, ou (neo)marxistas foram concebidos e realizados a partir de uma história local específica, geralmente identificada como “Ocidente” e, neste livro, como construção e reconstrução do sistema mundial colonial/moderno. Pode-se também falar de diversas histórias locais — por exemplo, o colonialismo espanhol nas Américas não foi o mesmo que o colonialismo britânico na Índia ou o colonialismo norte-americano em Porto Rico. Contudo, há alguns fios comuns ligando as abordagens espanhola, britânica e norte-americana no que diz respeito à vida, à sociedade

e ao mundo. Ao mesmo tempo, houve nos Andes do século 16 e na Índia do século 18 uma história local diferente, com um *ethos* diferente. Seria também possível considerar as diferenças entre os falantes e a cosmovisão aimará e quíchua, ou entre hindi e bengali, bem como entre os falantes do espanhol e do inglês. Ora, os falantes do espanhol e do inglês tiveram contato com falantes do quíchua e do aimará, por um lado, e com os do hindi e do bengali, por outro. Mas os falantes do aimará e do quíchua nunca tiveram contato com os povos hindi e bengali. Ademais, o contato entre falantes do espanhol e do aimará/quíchua, por um lado, e os do inglês e do bengali/hindi, por outro, foram contatos definidos pela colonialidade do poder e pela diferença colonial. E é a diferença colonial que define as fronteiras externas do sistema mundial colonial/moderno.

Uma “cultura de transiência” é um corretivo necessário à globalização do ponto de vista da “mundialización” à globalização. Não há muitas escolhas. Uma vez que se reconheça que a homogeneidade cultural sob os projetos ocidentais globais é tão contraproducente quanto a resistência fundamentalista justificada pela história local, faz-se necessária uma cultura de transiência. Mas seria também contraproducente passar a uma transitoriedade que mantenha a colonialidade do poder e na qual a transição seja regida apenas por projetos globais. Faz mais sentido pensar que a cultura da transitoriedade será regida pelas histórias locais, pela desubalternização do conhecimento local e por uma descolonização epistemológica como crítica radical à presunção de “benefícios para todos” que rege os projetos globais, tanto da perspectiva esquerdista quanto da direitista. É nessa interseção que não se pode descartar o projeto da Pratec. O que não se pode descartar é, para começar, a recuperação da filosofia de vida e a conceitualização da sociedade ameríndia — sem a intenção de realizar uma reconstrução arqueológica do “original” ou do “autêntico” e sem a intenção acadêmica e filológica de produzir conhecimento para ampliar o museu, mas sim como uma intervenção epistêmica e política na diferença colonial. Sem esse tipo de possibilidade que pode ser praticada em todo o mundo ou nas fronteiras externas do sistema mundial colonial/moderno, a única alternativa que resta é uma constante releitura dos grandes pensadores do

Ocidente à procura de novos caminhos para o saber e formas de conhecimento não associadas ao nome de uma pessoa, mas à energia epistêmica humana e à força política da diferença colonial. A Pratec, com todas as suas limitações, abre a possibilidade de se pensar a partir das ruínas da cultura ameríndia e de se inscrever o pensamento liminar no coração da diferença epistêmica colonial, como fizera Kusch (Mignolo, 1995b).

Arturo Escobar (1997) oferece uma saída semelhante à minha própria concepção de pensamento liminar. Primeiro, Escobar (1995) insiste em procurar alternativas para o desenvolvimento, em vez de desenvolvimentos alternativos. Em segundo lugar, distingue três regimes diferentes de “saberes” para ou sobre a produção da natureza: saber orgânico, capitalista e tecnonatural:

Em termos amplos, a natureza orgânica representa formas que não são estritamente modernas: na perspectiva da antropologia do conhecimento local, podem ser caracterizadas em função da relativa indissociabilidade dos mundos biofísico, humano e espiritual, das relações sociais vernáculas, dos circuitos não-modernos de conhecimento e formas de significados — utilizações da natureza que não significam sua sistemática destruição. A natureza capitalizada, pelo contrário, baseia-se na separação entre os mundos humano e natural, nas relações capitalistas e patriarcais. Na perspectiva do materialismo histórico, aparece como produzida pela mediação do trabalho. A tecnonatureza, finalmente, é a natureza produzida por novas formas de tecnociências, especialmente as baseadas nas tecnologias moleculares. Como argumentam, a respeito da ciência e da tecnologia, os estudos pós-estruturalistas e feministas, a natureza capitalizada parece produzida mais pela intervenção tecnocientífica do que pela produção de valor fundada no trabalho. Mas significados, trabalho e tecnociência são importantes para todos os três regimes (Escobar, 1997: 221).

Esses três regimes de saberes armam o palco para algo que Escobar chama de “política cultural” e que define como

o processo efetivado quando atores sociais que encarnam ou são formados por diferentes sentidos e práticas culturais entram em conflito uns com os outros. A noção de política cultural presume que os sentidos e práticas culturais — especialmente os teorizados como marginais, oposicionistas, minoritários, residuais, emergentes, alternativos, dissidentes e outros

semelhantes — podem ser fonte de processos que têm de ser aceitos como políticos (Escobar, 1997: 203).

Assim definida, a política cultural pressupõe uma epistemologia diferente, formas de conhecimento que articularão três regimes: orgânico, capitalista e tecnonatural. Esses regimes não são dispostos em ordem cronológica de tal forma que o mais recente desloque o anterior. Deslocar para o reino do mágico ou do primitivo a forma de conhecimento que Escobar chama de “orgânico” e que foi relegada às áreas colonizadas e ao Terceiro Mundo constituiu, precisamente, a estratégia das ciências da natureza associadas ao capitalismo. Mas, enquanto jogada política que visa celebrar a vida e combater o modo capitalista de produção como corrida para a morte, a nova epistemologia necessária para articular o conhecimento orgânico com a tecnonatureza pode não surgir de uma forma “pós-moderna” de pensar, e sim das que existem nas fronteiras externas do sistema mundial colonial/moderno. É a colonialidade do poder que parece estar em jogo, na “política cultural” defendida por Escobar, entendida como descolonização enquanto forma de desconstrução, ou como epistemologias liminares, que transcenderão normas e regimes disciplinares e preencherão o hiato entre as formas de conhecimento orgânico e da tecnonatureza. Em outras palavras, visam transcender a oposição entre o orgânico, como forma primitiva de conhecimento, e o capitalista, da tecnonatureza, como forma “civilizada”. A descolonização também trará movimentos sociais e intelectuais acadêmicos para um diálogo produtivo no terreno da política cultural.

O pensamento liminar não é uma contracultura, mas a negação da negação de “barbarismo”; não uma síntese hegeliana, mas a absorção dos princípios “civilizadores” pela “civilização do barbarismo”, uma “fagocitose” da civilização pelo bárbaro (como quer o filósofo argentino Rodolfo Kusch) e não o bárbaro se curvando e entrando na civilização. É também um ato de “antropofagia”, como o chamam dois brasileiros, o escritor Mário de Andrade e o poeta e crítico Haroldo de Campos. O que enfrentamos aqui não é mais o entrelugar ou a hibridez, nas imagens conviviais das zonas de contato. Pelo contrário, as forças da teorização e da racionalidade “bárbaras”, para as quais este capítulo gostaria de

contribuir, estão integrando e vencendo a lógica restritiva atrás da idéia de “civilização” e propiciando o que a missão civilizadora suprimiu: a auto-apropriação de todas as boas qualidades negadas aos bárbaros. O “pensamento liminar”, com toda a sua complexidade (geoistórica, sexual, racial, nacional, diaspórica, de exílio etc), é uma forma de pensamento que emerge como reação às condições de vida cotidiana criadas pela globalização econômica e pelas novas faces da diferença colonial.

## LÍNGUAS HEGEMÔNICAS E O LOCAL DOS SABERES

Neste ponto, eu gostaria de voltar à observação de Wallerstein (1996) sobre as culturas do conhecimento acadêmico, entre 1850 e 1945, à distribuição do trabalho científico no momento da alta modernidade e da expansão capitalista global e acompanhar sua transformação após 1945, quando o centro das culturas do conhecimento acadêmico começou a se deslocar para os Estados Unidos. Mas, antes de examinar a transformação do trabalho científico após 1945, vamos brevemente introduzir Elias no contexto, de forma a estabelecer elos entre os dois períodos que acabo de mencionar. De acordo com seu modelo neomarxista, há um momento na evolução da espécie humana no qual emergiram, como papéis sociais específicos, o “guerreiro” e o “sábio” (Elias, 1987; Mennel, 1990: 359-372; Robertson, 1992: 211-228; Kilminster, 1998: 257-283). Esse momento é também, de acordo com Elias, aquele em que a comunidade se organiza e sobrevive de excedentes, em vez da mera produção e conservação de alimentos. Se dermos agora um salto quântico e associarmos a versão simples do modelo ao perigo da guerra nuclear (preocupação posterior de Elias) e às culturas do conhecimento acadêmico, seremos forçados a enfrentar novamente a cumplicidade entre a “missão civilizadora” articulada no discurso colonial e os “processos civilizadores” articulados como objetos de estudo das ciências humanas, em conluio com a ideologia da “missão civilizadora” — isto é, uma configuração de conhecimento cujo poder consistiu em negar aos bárbaros possibilidades epistemológicas. As culturas do conhecimento acadêmico foram

precisamente o que faltou aos povos fora da Europa (como os astecas ou os incas), ou, se acaso as tinham (como a China, a Índia, ou o Mundo Islâmico) tornaram-se objetos de estudo (como na ascensão do “Orientalismo”). Nos quinhentos anos de expansão ocidental e da criação de faculdades e universidades, nas áreas colonizadas após o início do século 16, essa crença fortaleceu-se tanto que conseguiu fazer com que os povos duvidassem de seu saber, se esse saber não se articulasse em línguas e instituições educacionais ocidentais. Quando os estudos comparativos de civilizações tornaram-se uma disciplina prestigiada nas instituições de pesquisa européias, fez-se uma distinção entre civilizações que se converteram em objetos de estudo e as que tinham culturas de conhecimento e o arcabouço mental necessário para sediar o estudo de outras civilizações. Depois da Segunda Guerra Mundial, embora adaptadas às novas necessidades do terceiro estágio da globalização, as culturas do conhecimento acadêmico foram remodeladas de acordo com essas tradições.

No início do que chamei o terceiro estágio da globalização (após 1945), a descolonização caminhou de mãos dadas com a Guerra Fria e a divisão do mundo em três áreas hierarquizadas (Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo). Essa divisão geostórica também implicava uma divisão de trabalho acadêmico e científico, como já observei. *Loci* de enunciação científica e erudita foram também estabelecidos, depois que os países foram classificados em três grupos: (a) tecnologicamente avançados e livres de repressões ideológicas; (b) tecnologicamente avançados, mas atravancados com uma elite ideológica, que impedia o pensamento utilitário; e (c) países tradicional, econômica e tecnologicamente subdesenvolvidos, com uma mentalidade tradicional que obscurecia a possibilidade do pensamento utilitário e científico. O mapa da produção de conhecimento entre 1850 e 1945, traçado por Wallerstein, localizava a pesquisa na Europa e o resto do mundo como cenário de realizações humanas interessantes para o estudo e a compreensão, mas antimodernos e congelados no tempo, ou de culturas onde a missão civilizadora tinha exatamente a missão de civilizar. O primeiro constituía a província dos estudos civilizadores (por exemplo, o orientalismo), o segundo a província da antropologia. As culturas dominantes de conhecimentos coloniais estavam na França, na Inglaterra e

na Alemanha. Após 1945, a paisagem anterior foi ligeiramente modificada.

Uma vez aceita a nova ordem mundial, a distribuição do trabalho intelectual foi reorganizada de acordo com ela. “Cultura”, e não mais “civilização”, foi o termo usado para situar uma imensa área do planeta dentro do pré-moderno, isto é, o Terceiro Mundo. Estamos chegando aqui, de um ângulo diferente, a um ponto crucial deste livro, que tenho sublinhado continuamente: a genealogia da etnologia comparativa no século 16 (Pagden); o orientalismo nos séculos 18 e 19 (Said); a antropologia nos séculos 19 e 20; até às ciências sociais e os estudos de área após 1950. A gnose liminar emerge como um deslocamento dessa genealogia e como esforço para restaurar o local como configuração geopolítica e epistemológica da produção do saber. Para compreender o que estou sugerindo pensem na exportação das ciências sociais para o Terceiro Mundo, examinada criticamente pelo Relatório Gullbenkian (Wallerstein et al., 1996). E pensem novamente no “dilema de Chakrabarty”. O que está em jogo nesses casos são as limitações das ciências sociais e culturas do conhecimento acadêmico, para preencher as necessidades de histórias locais que são a meta de projetos globais, sejam econômicos ou intelectuais, da direita ou da esquerda. O “dilema de Chakrabarty” deixa claro que as culturas do conhecimento acadêmico não podem ser “exportadas” e “adaptadas” a uma situação nova, sem levar em consideração a diferença colonial e a subalternização do conhecimento. O que as culturas do conhecimento acadêmico exportam é, sobretudo, um “método”, pois os problemas de que tratam são problemas específicos de seu próprio lugar de origem. O que o pensamento liminar, a partir da diferença colonial, tem a contribuir é confrontar o “problema” enraizado na diferença colonial (o problema local) com o “método”. Partir do problema e não do método, presumir a diferença colonial como genealogia conceitual e não a genealogia das ciências sociais (ou culturas do conhecimento acadêmico em geral) liberta o conhecimento das normas disciplinares. Mas, sobretudo, evidencia que a produção do conhecimento a partir da diferença colonial tem que lidar com os “silêncios” da história e com a “diferença” da colonialidade, isto é, com a diferença colonial. O pensamento liminar emerge, então, historicamente, no fim da Guerra Fria como

crítica à distribuição científica do planeta. E emerge, lógica e conceitualmente, da percepção dos saberes e línguas subalternizados no exercício da colonialidade do poder.

As humanidades não estiveram ausentes dessa distribuição de trabalho, embora não ocupassem nela uma posição central. Para ficar num único exemplo: o estudo de línguas e literaturas foi moldado dentro da mesma estrutura epistemológica. As línguas da literatura foram principalmente as línguas coloniais do período moderno com suas heranças ilustres, grego e latim. Os estudos literários permaneceram dentro da tradição. No período moderno, a literatura foi cada vez mais projetada como “literatura nacional” e, naturalmente, escrita numa língua nacional. Os estudos literários (em sua fundação histórico-filológica antes de 1945, bem como em suas formulações estruturalistas e pós-estruturalistas dos anos 70) focalizavam a literatura dos cinco países detentores do conhecimento, mencionados por Wallerstein. “Outras literaturas” foram consideradas parte integrante da civilização e não dos estudos literários. Tenho certeza de que todos notamos que a Espanha não estava entre os cinco países do conhecimento moderno. E, naturalmente, o espanhol não contava como língua do conhecimento acadêmico. Essa brecha imperial do período moderno colocou a Espanha e o espanhol em um lugar ambíguo entre as “civilizações orientais” e a “Europa moderna”. Quando se chega à América Latina, a localização da Espanha entre o mundo árabe do Norte da África e o mundo europeu da Europa Ocidental fica ainda mais complicada por causa das relações, no período moderno, entre o espanhol e as línguas ameríndias e pelo fato de que, no século 19, as civilizações andinas e mesoamericanas não faziam parte dos estudos europeus sobre civilizações (Coe, 1992). As “civilizações” estavam no Oriente. A América Latina tornou-se, no século 19, extensão e substituto da Europa. A América Latina oferecia, pois, interesse particular para a compreensão da questão de línguas, literaturas e estudos literários na variável distribuição do trabalho científico e das práticas culturais, a partir de 1850. O espanhol, na América Latina, era duas vezes subalterno: já não era nem mesmo o espanhol da Espanha, ele próprio marginalizado na modernidade européia iniciada no século 17. Por outro lado, as línguas ameríndias, com suas ricas e complexas relações entre o oral e o escrito (Boone e



Mignolo, 1994), não faziam parte das reflexões sobre línguas e literaturas, mas dos estudos pré-colombianos (versão particular de estudos de civilizações situados dentro da história e das heranças do colonialismo espanhol), do folclore e da etno-história, ou, mais recentemente, dos estudos culturais coloniais (Mignolo, 1992a; 1992c; 1992d). Em resumo: as línguas e os estudos literários mantiveram-se dentro da moldura epistemológica da prática cultural e da academia da modernidade do Atlântico Norte e da configuração cultural moldada pela idéia da civilização e da missão civilizadora, juntamente com o processo da globalização econômica.

A posição que venho articulando em todo o livro (bem como no anterior; ver Mignolo, 1995a) passa quase naturalmente a uma conceitualização da ordem mundial, próxima à descrita por Samuel P. Huntington (1996): “Os agrupamentos mais importantes de Estados já não eram os três blocos da Guerra Fria, mas sim as sete ou oito maiores civilizações do mundo.” (Huntington, 1996: 21) Podemos, naturalmente, discutir a categorização de Huntington e sua lista das chamadas “sete ou oito” civilizações (ocidental, latino-americana, africana, islâmica, chinesa, hindu, ortodoxa, budista, japonesa) e até suas localizações territoriais, mas esse não é o ponto que eu gostaria de desenvolver aqui. O que me interessa mais é o seguinte:

As sociedades não ocidentais, especialmente na Ásia Oriental, estão desenvolvendo sua riqueza econômica e criando as bases de crescente poder militar e influência política. À medida que aumentam seu poder e autoconfiança, as sociedades não ocidentais cada vez mais afirmam seus valores culturais e rejeitam os “impostos” pelo Ocidente. O “sistema internacional do século XXI”, observou Henry Kissinger, “... incluirá no mínimo seis potências — os Estados Unidos, a Europa, a China, o Japão, a Rússia e provavelmente a Índia — além da multiplicidade de países de dimensões menores e médias” (Huntington, 1996: 28).

Se, de acordo com Huntington, as seis maiores potências de Kissinger pertencem a cinco civilizações diferentes, e há importantes Estados islâmicos cuja localização estratégica, grandes populações e/ou reservas petrolíferas os tornam influentes nas questões mundiais; se, ademais, nessa nova ordem mundial, a política local está se tornando a política da etnicidade e a política global é a política da civilização, qual

seria a rearticulação das ciências sociais e das humanidades? As ciências sociais, a arte e a literatura conservariam o mesmo foco e posição central que ocuparam no sistema mundial colonial/moderno (a Europa Ocidental, a Rússia e os Estados Unidos), ou serão descentralizadas da mesma forma que o capitalismo está sendo descentrado? Quais seriam as relações e cumplicidades dentro das culturas do conhecimento acadêmico e a produção “artística” dentro das seis maiores potências que rearticulam a ordem tripartite que prevaleceu durante a Guerra Fria? Os cientistas sociais e os teóricos da arte e da literatura manteriam sua fé incorpórea no status incorpóreo e universal do conhecimento científico e acadêmico, de tal forma que, digamos, as ciências sociais e a arte na Índia do século 21 conservarão e importarão a tradição clássica ocidental na arte e nas culturas do conhecimento acadêmico? Devemos acreditar no relatório da Gulbenkian Foundation, segundo o qual a universalidade das ciências sociais, embora atenuada pela contribuição interdisciplinar dos estudos culturais, será ao mesmo tempo incorporada à tipicidade de cada uma das “sete ou oito civilizações” de que fala Huntington? Ou manterão uma configuração universal que transcenda cada “civilização”?

## AINDA O PENSAMENTO LIMINAR

Sugeri que as condições econômicas criadas pela globalização contribuíram para a ascensão da “teorização bárbara” (isto é, gnose liminar, dupla consciência), não como oposição a uma “teorização civilizada” (com sua dupla referência à civilização e à cidadania), mas como deslocamento e ruptura. Nesse aspecto, seria útil comparar o estudo de Norbert Elias e o de Darcy Ribeiro sobre os processos civilizatórios. Há três aspectos da comparação que eu gostaria de destacar. Primeiro, enquanto Elias concebe o processo da civilização como um fenômeno particularmente europeu dos últimos cinquenta anos, Ribeiro o concebe como um longo, diversificado e complexo conjunto de processos da espécie humana. Segundo, enquanto Elias se concentra no processo civilizador, que é ao mesmo tempo a consolidação da Europa (Ocidental) como potência mundial hegemônica, Ribeiro considera a Europa

um resultado recente dos processos civilizadores humanos que foram precedidos por potências hegemônicas anteriores e que será também transformada e dissolvida num futuro governado pelo que Ribeiro chama de “revolução termonuclear e sociedades futuras”. Terceiro, embora tanto Elias quanto Ribeiro permaneçam prisioneiros do arranjo temporal das histórias humanas implantados na modernidade, a preocupação de Ribeiro com a colonização e com a expansão européia lhe permite abrir as portas para uma conceitualização espacial dos processos civilizadores e das histórias locais dispostas em torno de centros sucessivos e sobreviventes de hegemonia mundial. Quarto, e finalmente, o fato de que as preocupações e o foco geocultural de Ribeiro são as Américas e não a Europa (caso de Elias) obriga-o a analisar o processo da civilização européia como um processo de subalternização das culturas do mundo: “Nada no mundo”, declara Ribeiro, “ficou imune às forças desencadeadas pela expansão européia. Nela encontramos a base da reorganização da natureza, cuja flora e fauna foram normalizadas em todo o planeta. Ela [a expansão colonial européia] é o principal agente do desaparecimento de milhares de comunidades étnicas, de misturas raciais e da extensão lingüística e cultural dos povos europeus. No processo dessa expansão, as tecnologias modernas bem como as formas de organização social e os corpos de valores culturais relevantes, na e para a Europa, foram disseminados e generalizados. O resultado desse processo é o mundo moderno, unificado pelo comércio e pela comunicação, ativado pela mesma tecnologia, inspirado por um sistema básico e comum de valores (Ribeiro e Gómes, 1996: 41-52). Essa, num brevíssimo resumo, é a visão de Ribeiro a respeito do que Elias chamou de “processo civilizador”.

Ora, o que é relevante nessa comparação para entender a “teorização bárbara” como uma gnose liminar e como uma epistemologia que emerge das condições criadas pela última e talvez mais radical etapa da globalização é a possibilidade (para alguém como Ribeiro) de teorizar da margem (margem no sentido de limiar e liminalidade, como dois lados ligados por uma ponte, como um local geográfico e epistemológico): de ter não apenas uma formação em “teorização civilizada”, mas também a experiência de alguém que habita e vivencia, tendo inclusive formação em “teorização civilizada”, precisamente

em comunidades que foram subalternizadas e colocadas à margem pelo próprio conceito e expansão da civilização européia. Assim, um *antropólogo* é alguém que se formou como antropólogo, sendo, ao mesmo tempo, parte do “outro”. O conhecimento comum de que Ribeiro é um “teórico do Terceiro Mundo”, implícito em Meggers (1991) em sua introdução à primeira edição de *O processo civilizatório*, foi claramente destacado por Sonntag no prefácio à edição alemã:

O mero fato de que há uma teoria *vinda de e sobre* o Terceiro Mundo *para* o Terceiro Mundo constitui uma censura àqueles que continuam a acreditar que o umbigo do mundo situa-se entre Viena, Berlin, Bonn, Moscou, Washington ou Roma. O fato de que Ribeiro não atribua ao Primeiro Mundo um papel importante na formação das sociedades futuras... implica claramente um desafio que tem de ser confrontado pela teoria crítica do mundo desenvolvido, “a teoria civilizada”, de forma imediata e séria, se não quiser correr o risco de desaparecer ([1996] 1978: 216).

A única mudança que eu faria nesse parágrafo é que a teoria de Ribeiro sobre o “processo civilizatório” é certamente uma teoria *vinda de e sobre* o Terceiro Mundo, *mas não apenas para o Terceiro Mundo*. Sonntag, com bastante boa vontade, mantém a abrangência regional da teorização do Terceiro Mundo para o Terceiro Mundo, como uma espécie de contracultura “bárbara” perante a qual a teorização do Primeiro Mundo tem de reagir e acomodar-se. A teorização do Terceiro Mundo é também para o Primeiro Mundo no sentido de que a teoria crítica é absorvida e incorporada num novo local geocultural e epistemológico.

## OBSERVAÇÕES FINAIS

Em resumo, minha argumentação é que a globalização está criando condições para a espacialização dos processos civilizacionais, e, ao fazê-lo, negando a negação da contemporaneidade que foi uma das principais estratégias epistemológicas da expansão imperial/colonial. A globalização está criando condições para a “teorização bárbara”: a teorização do/sobre Terceiro Mundo (expressão aqui usada metaforicamente) para

o (Primeiro/Terceiro) planeta inteiro. Este capítulo identifica algumas das instâncias — movimentos sociais e direito das línguas, emergência de novas sedes de pensamento entre as disciplinas e entre as línguas, por exemplo, a auto-recuperação do barbarismo como um lócus teórico e uma força progressista que oferece corretivos valiosos para os abusos da razão, da ciência e da disciplinaridade pós-iluminista — nas quais a negação à negação da contemporaneidade se concretiza pela restauração e implementação de forças, sensibilidades e racionalidades duradouras, reprimidas pela ideologia unilateral da “missão/processo civilizadora”, e sua cumplicidade com a subalternização do conhecimento e da produção cultural em todo o planeta. Remapear a nova ordem mundial implica remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os *loci* acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o mundo. A crise dos “estudos de área” é a crise de velhas fronteiras, entre nações ou entre civilizações. É também a crise da distinção entre saberes hegemônicos (centrados em disciplinas) e subalternos (centrados em áreas), como se os saberes centrados em disciplinas fossem geograficamente desincorporados. O pensamento liminar permite remapear culturas do conhecimento acadêmico em termos de “saber disciplinar centrado em áreas”, unindo e apagando as fronteiras entre saber *sobre* e saber *a partir de*. A gnose liminar ajudará a imaginar um mundo sem fronteiras rígidas (de nações ou civilizações) ou um mundo no qual as *civilizações* terão de defender *sua unidade e sua pureza*; esse conhecimento, em última análise, não começou com os gregos, mas simplesmente com a vida.

Em última análise, o pensamento liminar situa-se na interseção das histórias locais encenando projetos globais e as histórias locais que com eles lidam. É por isso que o pensamento liminar só pode constituir-se em uma perspectiva subalterna, já que a encenação de projetos globais é impulsionada pelo desejo de homogeneidade e pela necessidade implícita de hegemonia. O marxismo proporcionava uma alternativa para a força hegemônica e a ideologia do liberalismo. Mas era também um projeto global — alternativo e oposicionista, mas ainda assim um projeto global. O pensamento liminar acena com uma espécie diferente de hegemonia, uma hegemonia múltipla, como em um novo medievalismo (Tanaka, 1997) no qual um mundo de centros múltiplos não seria

dominado por qualquer deles. Em outras palavras, a diversidade como projeto universal permite imaginar alternativas para o universalismo. O “Ocidente e o resto” (The “West and the rest”), na frase de Huntington, proporciona o modelo a ser vencido à medida que o “resto” transforma-se em locais onde o pensamento liminar emerge em sua diversidade, onde a “mundialización” cria novas histórias locais refazendo e readaptando os projetos globais ocidentais (cristianismo, desenvolvimento liberal e neoliberal, modernização e mercado, ascendência marxista-socialista da classe trabalhadora) e onde se transformam histórias locais (européias) das quais emergiram tais projetos globais. A globalização/“mundialización” está reencenando velhas histórias locais, projetando-as em direção a um futuro no qual o pensamento liminar será importante para a criação do que Glissant (1998) chama “La diversalité de la mondialisation” interagindo com a “homogeneidade da globalização”.

A queda do comunismo e a crise do marxismo podem ser uma forma de compreender o “fim da história”, não no sentido em que Francis Fukuyama o entende (1994), mas como o “fim” do sistema mundial colonial/moderno da forma como foi reconvertido no século 19. A queda do comunismo não implica a vitória do (neo)liberalismo, mas o sintoma da crise dos princípios filosóficos e epistemológicos que subtendiam a ambos, o liberalismo e o marxismo, como os dois lados da mesma moeda. Nesse sentido, a crise é do sistema mundial colonial/moderno e não de um de seus aspectos. Leonard Woolf pôde dizer, em 1928, que entre 1800 e 1900 “a Europa passou por uma revolução tanto interna como externa” e que “essa tremenda mudança na constituição interna da Europa e no tecido da civilização foi acompanhada... por uma mudança igualmente importante em relação à Europa face ao resto do mundo” (Woolf, 1928: 7-8). Samir Amin, no fim do século 20, diria em vez disso que

nunca, mais do que hoje, a humanidade partilhou o sentimento de que a Terra é una e indivisível e que todos os povos do planeta pertencem a um único sistema, não obstante as posições extremamente divergentes que ocupam dentro dele; um sistema natural integrado, como ilustra a interdependência ecológica: um sistema econômico integrado, de tal forma que os países

do bloco oriental abandonaram sua tradição de relativa autarquia; até mesmo um sistema cultural integrado, trazido pela extraordinária intensificação das comunicações, que resultou na chegada de uma das mais avançadas formas de tecnologia ocidental até a aldeia mais remota do planeta (Amin, 1996: 10; 1995a; 1995b; Gonzalez Casanova, 1996: 10).

“Interdependência” pode ser a palavra que resume o afastamento da idéia de *totalidade* e cria a idéia de *redes*, cuja articulação exigirá princípios epistemológicos que, neste livro, chamei de “pensamento liminar” e gnose “liminar”, como rearticulação da diferença colonial: a “diversalidade como projeto universal”, o que significa que os povos e comunidades têm o direito de ser diferentes precisamente porque “nós” somos todos iguais em uma ordem *universal* metafísica, embora sejamos diferentes no que diz respeito à ordem *global* da colonialidade do poder.

# UMA OUTRA LÍNGUA, UM OUTRO PENSAMENTO, UMA OUTRA LÓGICA

## I

No Capítulo II tentei delinear a noção de razão pós-ocidental e situá-la nas fronteiras da modernidade/colonialidade. O argumento manteve em seu horizonte as fronteiras internas do sistema mundial colonial/moderno, a densidade histórica de sua criação (Arrighi, 1994) e a diversidade de suas fronteiras, tornando-se mais complexo em razão da diversidade histórica na interseção das histórias locais das potências imperiais com aquelas histórias locais sobre as quais se exercia a colonialidade do poder, com sua constante reconversão. A construção da nação, tanto no século 19 nas Américas (ver Capítulo III) quanto no século 20 na África (Mandani, 1996) e na Ásia (Chaterjee, 1993), foi uma reconversão da colonialidade do poder de seu exercício no Estado colonial para sua nova forma sob o estado-nação. É precisamente essa reconversão que se poderia adequadamente descrever como “colonialismo interno”. O colonialismo interno é a colonialidade do poder inserida no estado-nação após a descolonização, seja na América Latina do século 19 ou na África e na Ásia na segunda metade do século 20.

Nos Capítulos V e VI, a argumentação versou sobre a diferença colonial na língua, literatura e epistemologia. Começando no Capítulo II, o Capítulo VI levou o argumento um passo à frente. Isto é, enquanto no Capítulo II fez-se uma distinção entre o pós-moderno e o pós-colonial ocidental, no Capítulo VI fez-se um esforço para imaginar cenários



possíveis para uma epistemologia já não mais aprisionada e forçada a “começar” de sua articulação moderna, dando as costas à diferença colonial. Poder-se-ia naturalmente associar Benedict Spinoza com a colonização das Américas, remontando através dele à transformação do imaginário etno-religioso, começando com José de Acosta no fim do século 16 (MacCormack, 1991: 434-455). Era natural que Spinoza tivesse mais consciência do colonialismo religioso e criticasse a imaginação moderna, podendo ser considerado um caso paradigmático de crítica radical da epistemologia e da política moderna (Balibar, 1985). Mas, ainda assim, pensar a partir da diferença colonial implica pensar a partir de um outro lugar, imaginar uma outra língua, argumentar a partir de uma outra lógica. Os pensadores canônicos do cânone ocidental não mais podem oferecer um ponto de partida para a epistemologia exigida pela diferença colonial.

Deixem-me acrescentar um novo cenário. No Capítulo II, fiz uma distinção entre pensamento pós-moderno e pós-ocidental enquanto crítica da modernidade a partir das margens internas (pós-modernismo) e das margens externas do mundo colonial/moderno (pós-ocidentalismo). Essa observação poderia ser estendida à desconstrução (que exploro no Capítulo I) e à análise do sistema mundial, implícita em diversos argumentos meus, mas nunca tratada diretamente. A análise do sistema mundial é, na verdade, uma crítica ao eurocentrismo (Wallerstein, 1997), mas uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo, como as teorias pós-modernas e a desconstrução. Em seu discurso presidencial dirigido ao Décimo Quarto Congresso Mundial de Sociologia, Wallerstein identificou seis desafios às ciências sociais, quatro deles relacionados mais diretamente com a sociologia. Dois dos desafios são importantes para meu argumento. Um vem das margens externas do sistema colonial mundial (Abdel-Malek, 1981) e poderia ser acrescentado aos muitos exemplos sobre os quais construí meu argumento. Gostaria aqui de dedicar um parágrafo ao desafio da teoria feminista. Evelyn Fox Keller, com formação em biofísica matemática, Donna J. Haraway, com formação em biologia de homínídeos, e Vandana Shiva (Shiva, 1994; Shiva e Mies, 1993), com formação em física teórica, são os exemplos de Wallerstein (1998a: 38). Há uma notável diferença entre a crítica epistemológica que encontramos

em Fox Keller e Donna Haraway, por um lado, e em Vandana Shiva, por outro. Como observa o próprio Wallerstein, “a crítica de Vandana Shiva concentra-se menos em métodos científicos propriamente ditos do que nas implicações políticas que se derivam da posição da ciência na hierarquia cultural. Ela fala como mulher do sul, e assim sua crítica retruca à de Abdel-Malek” (1998a: 42). Isto é, Abdel-Malek e Vandana Shiva estão criticando a epistemologia, nas ciências sociais e naturais, a partir da diferença epistêmica colonial e da experiência dos saberes subalternos. Deixem-me complementar os exemplos de Wallerstein, que ele não leva às últimas conseqüências, com um dos meus: a crítica de Paula Moya na perspectiva feminista pós-moderna (e, mais especificamente, da apropriação feita por Donna Haraway do discurso de chicanas), em uma perspectiva chicana:

No campo dos estudos literários e culturais norte-americanos, a institucionalização de um discurso do pós-modernismo gerou uma abordagem da diferença que ironicamente apaga o caráter distintivo e relacional da própria diferença. Tipicamente, os teóricos pós-modernos ou internalizam a diferença de forma que a própria mulher é vista como “fragmentada” e “contraditória”... ou tentam “subverter” a diferença mostrando que “diferença” é apenas uma ilusão discursiva... Em qualquer dos casos, os pós-modernistas reinscrevem, embora involuntariamente, uma espécie de *mesmice* universalizante (agora somos todos marginais!) que sua celebração da “diferença” tanto tentara evitar (Moya, 1997: 126).

Moya complementa sua própria observação com outra feita por Linda Alcoff (Alcoff, 1995), em que ela observa que “a influência ascendente do pós-modernismo teve um claro efeito debilitante sobre o projeto de reconhecer a força das mulheres como produtoras de conhecimento, inspirando uma rajada de ataques críticos sobre relatos não problematizados de experiências e sobre a política da identidade”. E Moya acrescenta a essa observação que “esses ataques críticos serviram, de acordo com o saber teórico convencional, para deslegitimar *todos* os relatos de experiências e para minar *todas* as formas de política de identidade — problematizadas ou não” (Moya, 1997: 127). Estou alinhando esses exemplos com os de Vandana Shiva e Abdel-Malek até o ponto em que são

gerados a partir da diferença colonial. Por outro lado, a crítica pós-moderna da modernidade, bem como a análise do sistema mundial, é gerada a partir das margens internas do sistema — isto é, ambas oferecem uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo. A diferença epistêmica colonial situa-se alhures, não na interioridade da modernidade definida por seus conflitos imperiais e autocriticada a partir de uma perspectiva pós-moderna. Pelo contrário, a diferença colonial epistêmica emerge na *exterioridade* do mundo colonial/moderno e naquela forma especial de exterioridade que inclui chicanos/as e latino-americanos/as nos EUA, como consequência dos conflitos nacionais entre o México e os Estados Unidos, em 1848, e dos conflitos imperiais entre os Estados Unidos e a Espanha, em 1898. Contudo, o que é importante ressaltar aqui é que os desafios feministas à epistemologia moderna ocorrem da seguinte forma: enquanto as feministas pós-modernas mostram os limites da “epistemologia masculina” (Harding, 1998), as mulheres de cor e o feminismo do Terceiro Mundo (Mohanty, Russo e Torres 1991; Haraway, 1997) mostram os limites também da “epistemologia branca”, das quais os críticos pós-modernos feministas continuam prisioneiros, como sugere a crítica de Moya a Haraway (Moya, 1997). Na percepção de Wallerstein, os dois desafios às ciências sociais aqui mencionados não chegam a compreender a diferença colonial. Ele percebe a crítica de gênero feita à epistemologia, não seu componente racial. No caso de Abdel-Malek, Wallerstein percebe uma noção diferente de tempo além dos limites do sistema mundial, mas não vê que a elaboração das diferenças na conceitualização do tempo por Abdel-Malek está, na verdade, entranhada na diferença epistêmica colonial. *É a diferença epistêmica colonial que exige o pensamento liminar.*

## II

Como europeu, orgulho-me especialmente de duas rupturas pelas quais a Europa é responsável e que parecem de importância decisiva para o futuro: a formulação do projeto de ciência moderna, no século 17, e a promulgação do ideal de democracia. Os europeus vivem na interseção de pelo menos dois sistemas

diferentes de valores — a racionalidade científica, por um lado, e a racionalidade de comportamento coletivo, por outro. Essa polaridade imposta pela evolução histórica só poderia causar alguma tensão, que foi sentida em boa parte do pensamento europeu. É muito importante, particularmente no presente, que alcancemos uma harmonia melhor entre as diferentes nacionalidades envolvidas nas ciências, na democracia e na civilização.

É o que sugere Ilya Prigogine (1986), fazendo lembrar a citação de Weber nas primeiras páginas deste livro.

Se eu fosse europeu também me orgulharia da *Radio Tarifa*, um conjunto musical do Sul da Espanha cujo grande impacto e criatividade reside no estilo no qual os músicos articulam lembranças musicais espanholas e árabes, do século 14 aos dias atuais, através do Mediterrâneo e do Atlântico. Oferecem uma música poderosa cujo poder emana, naturalmente, da qualidade dos músicos, mas também e, talvez, sobretudo do remapeamento e da transcendência da diferença colonial através do pensamento liminar. Esse tipo de produção cultural é relevante para o futuro da diversidade democrática planetária que não mais dependerá de valores e credos do conceito local de “democracia” inaugurados na Europa do século 18. O pensamento “bom” sobre organizações sociais justas provenientes de todos os saberes sociais, passados e presentes, do sul e do norte, do Oriente e do Ocidente, é tão importante quanto os legados do Iluminismo europeu. O mesmo se pode dizer sobre a ciência. O futuro do saber planetário exige que se transcenda a diferença colonial, superando a fé no privilégio de alguns locais geoistóricos e o orgulho que eles inspiram, sem examinar as condições históricas que possibilitaram seu privilégio. É crucial transcender a diferença colonial epistemológica, tendo no pensamento liminar uma forma de fazê-lo, uma vez que compreendamos que os esplendores das ciências ocidentais são inseparáveis de suas misérias. Há algo além da dialética do Iluminismo que Walter Benjamin julgava justo objeto de nosso orgulho e que os outros membros da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer) tinham dificuldade em compreender — uma dimensão do saber além da lógica da ciência e da dialética do Iluminismo. Esse “algo”, no caso de Benjamin (também de Adorno e Horkheimer), foi a experiência da diferença imperial (interna) da forma em que foi vivida e suportada pelas comunidades judaicas na rearticulação

das diferenças raciais-religiosas no século 16, no início do ocidentalismo como o imaginário do mundo colonial/moderno.

O elo entre saber e locais geostóricos constituiu uma das preocupações principais deste livro. Como alguém que se criou e educou na América Latina, que não teve escolha senão internalizar o fato de que as Américas são um sub-produto do mundo colonial/moderno, reconheço, naturalmente, a contribuição da ciência. Contudo, não posso orgulhar-me dela da mesma forma que Prigogine, porque não sou europeu. A ciência, Prigogine me diz, não é uma realização humana, e sim européia. Suspeito, contudo, que a questão não é a qualidade da inteligência dos europeus que inventaram a ciência, mas as condições favoráveis em que o fizeram. Essas condições, em grande parte, se deveram à emergência das Américas no horizonte colonial da modernidade, ao trabalho forçado de escravos e ameríndios que extraíram o ouro e a prata das minas americanas e o algodão, o açúcar e o café do Caribe: tudo isso possibilitou a ascensão econômica da Europa e as condições de sua produção intelectual. As crenças que reforçavam a razão secular e o domínio do “homem” sobre a “natureza” contribuíram também para essas condições. Não posso celebrar o orgulho europeu de Prigogine sem pensar no lado sombrio da Renascença e do Iluminismo. Mas orgulho-me certamente dos feitos da “espécie humana” e das civilizações do mundo, da China antiga à contemporânea; da antiga Mesoamérica e dos Andes à América Latina contemporânea, da Europa moderna à contemporânea; do mundo muçulmano ao sul do Mediterrâneo à complexa civilização da Índia. Quanto aos ideais da democracia, preocupa-me o fato de que a proclamação universal da democracia mostrou-se cega às histórias locais nas quais essa mesma proclamação estava acontecendo, no que diz respeito aos quase trezentos anos de colonialismo e à constituição do sistema mundial colonial moderno. Preocupa-me, em geral, que a legitimação da verdade social que é proclamada não leve em consideração as responsabilidades daqueles que fazem a proclamação, mas, sim, apóie-se no mesmo valor transcendental supostamente independente daqueles que o invocam. A democracia, todos sabemos, foi invocada por Pinochet para justificar o golpe militar que destituiu Salvador Allende; foi invocada por

Stalin em nome do socialismo; foi constantemente mencionada pelos presidentes Ronald Reagan e George Bush como o imponderável espírito que mantém viva a civilização ocidental.

A cegueira não é um traço que possa ser atribuído aos que vivem e que fazem histórias locais, gerando e praticando projetos globais como modelos universais. Talvez um dos traços mais marcantes do fim do século 18 tenha sido o fato de que a Europa projetava um idéia de vida e sociedade a partir de histórias locais hegemônicas. A confluência da Revolução Industrial na Inglaterra com a revolução social na França, unida à poderosa contribuição filosófica de Kant, Hegel e Marx, tornou-se um modelo desejável para outros e esse modelo foi abraçado e julgado digno de ser imitado por histórias locais que se tornaram subalternas, incluindo estados-nações (como nas Américas), Estados imperiais em decadência (como a Espanha), nações periféricas do mundo colonial moderno (como a região do Atlântico Norte) e países que aderiram aos padrões de civilização no fim do século 19 (como a China e o Japão). A Espanha é um caso interessante para o meu argumento. Gostaria de citar a descrição feita por Leopoldo Zea da situação da Espanha, na virada do século 18, vis-à-vis a ordem global e o conflito interior e as margens do mundo colonial/moderno:

A primeira metade do século 19 testemunhou uma luta constante pelo liberalismo na Espanha, que, repetidas vezes reprimido, buscou transformá-la numa nação moderna. Tratava-se de uma versão do liberalismo perpetuamente em luta contra as forças da Espanha teocrática e os interesses da Europa Ocidental que, em benefício do Ocidente, estavam transformando a Espanha em uma nova colônia econômica. Os liberais lutaram em vão para estabelecer uma burguesia nacional, uma classe média que, como na Europa Ocidental [isto é, França, Inglaterra, Alemanha, Holanda] contribuiria enormemente para a nova nação espanhola...

O que o liberalismo já não podia fazer era executar as reformas sociais, políticas e econômicas necessárias para transformar a Espanha numa nação moderna. Na Espanha, como na América Espanhola durante o mesmo período, os velhos privilégios continuaram atuando e impediram o estabelecimento de uma classe média que poderia ter funcionado como trampolim para o progresso da nação (Zea, [1957] 1992: 129).

Entretanto, não é só isso, como demonstraram Philip Silver (1998: 3-41) em sua análise do romantismo espanhol e a reação dos intelectuais à invasão da Espanha no início do século 19. Os espanhóis caíram num beco sem saída: visavam a uma modernização da Espanha seguindo (e imitando) o modelo (francês e espanhol) do norte, mas evidentemente não podiam endossar a invasão de Napoleão. A decisão de imitar a França e elevar a Espanha ao mesmo nível dela foi decisão deles, não de Napoleão. Assim, apanhados entre uma invasão estrangeira e as forças teocráticas do passado da Espanha, os intelectuais espanhóis do início do século 19 enfrentaram um dilema diferente do dos intelectuais pós-coloniais da América Espanhola no mesmo período.

Esteban Echeverría, ideólogo da Argentina após a independência, abraçou a “democracia” como era definida na França. Não gastou muito tempo refletindo sobre a diferença colonial e sobre como ela modelou as histórias da França, na Europa, e da Argentina, na América Espanhola, nem deu atenção aos duzentos anos de conflitos imperiais do Atlântico Norte que precederam a Revolução Francesa. Quanto a mim, nascido e educado na América Latina, preocupam-me as pressuposições ideológicas das observações de Prigogine, nas quais mais uma vez se reproduz a diferença colonial, obscurece-se o aspecto colonial da modernidade e não se toma conhecimento da contribuição de outras histórias locais do planeta. Os asiáticos, africanos e (latino)-americanos não devem se sentir menos orgulhosos do que Prigogine por ter atingido este ponto na história do universo, da vida na terra. Contudo, o imaginário do mundo colonial/moderno é tal que as observações de Prigogine brotam de uma crença “natural” e de um desenvolvimento “natural” da história. O cosmopolitismo não pode se realizar insistindo num orgulho continental forjado pela história do sistema mundial colonial/moderno. O nativismo ou o regionalismo do centro é tão pernicioso quanto um nativismo ou regionalismo da periferia. O pensamento liminar, como projeto intelectual e político, chama a atenção para o fato de que as realizações localizadas na Europa (e não na África, na Ásia ou na América [Latina] são uma consequência histórica da formação e transformação do mundo colonial/moderno. Não repetirei aqui o que atravessou o Atlântico de leste a oeste enquanto a crença geral era que a civilização marchava

de oeste para leste. Nem mencionarei, mais uma vez, o tráfico de escravos que paradoxalmente seguiu a mesma direção geográfica que a difusão da civilização, de leste para oeste.

O potencial epistemológico do pensamento liminar é contribuir para o apelo de Dussel para que se transcenda o eurocentrismo, reconhecendo as realizações e revelando as condições da geopolítica do conhecimento no mundo colonial/moderno — reconhecendo e revelando a colonialidade do poder entranhada na geopolítica do conhecimento. Como alguém educado e residente na América (Latina) durante a metade da vida e recolocado na América (anglo-saxônica) depois de três anos de intervalo na França, orgulho-me (repetindo Prigogine) da Revolução Haitiana. Orgulho-me porque mostrou os limites da democracia liberal alguns anos após sua própria promulgação e foi baseada localmente nas experiências de uma “nova” ordem européia na qual a França, a Inglaterra, a Holanda e a Alemanha estavam deslocando e substituindo ordens imperiais anteriores. Mais recentemente, quase duzentos anos após a Revolução Haitiana e seu fracasso “natural” (Trouillot, 1995), os “zapatistas” estão novamente mostrando os limites da democracia em sua definição regional do século 18, reformulando-a com base nos quinhentos anos de histórias locais específicas das Américas (Mignolo, 1997d). Eles retiraram a “democracia” do domínio dos projetos globais e a reconverteram às necessidades da história local de Chiapas, onde interagem sabedoria indígena e ocidental — onde se considera a diferença colonial e se exerce o pensamento liminar. “O governo do povo, pelo povo, para o povo” coloca-se hoje ao lado de outra frase: “Governar, ao mesmo tempo que obedecer.” (Dussel, 1995; Mignolo, 1997d). Se a palavra “democracia” é o ponto de encontro entre Pinochet, os “zapatistas” e Prigogine, não deveríamos perder tempo tentando defini-la, descrevendo seu sentido universal (e talvez transcendental). Em vez disso, dever-se-ia pensar em colocar todos os povos e comunidades que se dizem democráticas no domínio de interação onde a organização social resultará das decisões e compreensões de todos eles. O gerenciamento da democracia pelos detentores do poder e o direito à interpretação da palavra não resolverá o problema das sociedades unidas pela persuasiva linguagem e pela sedução das armas. Exigem-se novos modos de pensar que, transcendendo a diferença



colonial, possam ser construídos às margens das cosmologias rivais, cuja articulação atual deve-se, em não pequena parte, à colonialidade do poder inserida na construção do mundo colonial/moderno.

### III

Em minha discussão falei das diferenças entre “crioulos” na América do Sul continental e no Caribe. Quando me refiro à América do Sul, os povos “indígenas” são na verdade tanto ameríndios quanto crioulos. O próprio sentido da palavra crioulo implica uma relação especial com o território que esses povos habitam ou habitaram. A imigração complicou a questão pois os imigrantes foram assimilados e seus filhos foram e são “nativos”, embora não descendentes dos colonizadores espanhóis. A “descoberta” da América deu aos ameríndios uma leitura particular do fato de serem “nativos”. A “descoberta” foi de fato crucial para redistribuir e classificar os povos e comunidades em sua relação com as Américas e dentro do mundo emergente colonial/moderno. Os ameríndios são “nativos” da terra, presumivelmente descendentes das migrações asiáticas através do Pacífico antes do encontro de europeus que atravessaram o Atlântico. “Crioulo” na América do Sul aplica-se apenas a “nativos” da terra descendentes de espanhóis ou portugueses, enquanto no Caribe aplica-se tanto a pessoas de ascendência europeia (britânica, francesa, holandesa) quanto africana. Conseqüentemente, “crioulo” no Brasil tem todas as ambigüidades de referir-se a descendentes não só de europeus, mas também de africanos. Em vez disso, “ameríndios” aplica-se aos povos “nativos” que habitavam a terra quando chegaram os espanhóis e portugueses. Conseqüentemente, “nativo” não é uma categoria muito significativa se não se especificar sua dimensão histórica. E aqui a dimensão histórica implica a diferença colonial e a colonialidade do poder.

A palavra “nativo” evoca toda uma história. Ela também contém um bom mapa da fundação racial do mundo colonial/moderno, tanto em suas margens interiores (britânicas/espanholas) quanto nas exteriores (britânicas/espanholas por um

lado, e ameríndias e de escravos africanos por outro). Primeiro, “crioulo” foi usado para referir-se a “nativo” (na América do Sul e no Caribe) de ascendência européia e africana. Se os “nativos” mencionados implicavam “métissage/mestizaje” é outro problema. A Revolução Mexicana, em 1910, por exemplo, adotou “mestizaje” como a ideologia nacional atuando como um oxímoro significativo: foi a mistura que se tornou emblema e imagem de uma nação homogênea, uma nação homogênea de povo misturado, a pureza do impuro, por assim dizer. Ora, “crioulo” de ascendência européia poderia ser legalmente registrado pela certidão de nascimento. A questão do sangue era, naturalmente, mais difícil de medir quando “crioulo” se associava a *mestizo* (mistura de europeu com ameríndio) ou “mulato” (mistura de europeu com africano). Contudo, a proporção do sangue e a pigmentação da pele per se não era e ainda hoje não é o problema real. A questão é que no imaginário do mundo colonial/moderno emergiu um discurso no qual “crioulo” foi definido em relação à ascendência, ao sangue e à pigmentação da pele. O resultado foi que um grupo de pessoas começou a sentir-se “americanas” (em qualquer região), a identificar-se e a reivindicar seu direito à autonomia, livre do gerenciamento e da governança européia. No Caribe, a palavra “crioulo” em francês e inglês referia-se à língua de uma forma que não se sustentava em espanhol. E tendo “créolité”, referente à língua, começado a estender-se ao reino da cultura e do conhecimento, o termo assumiu a definição anterior de créolité/métissage baseada em configurações biológicas. A publicação de *Éloge de la créolité* (Bernabé et al., [1989] 1993) que comentei no Capítulo V, foi, nesse aspecto, crucial por duas razões:

1 - Ampliou o sentido de “créolité” além da língua e abriu caminho para questionar a epistemologia. Embora esse último aspecto não tenha sido desenvolvido, emerge a pergunta óbvia quando se considera que “cultura” é prontamente aceita como “crioula”, mas “saber” encontra mais dificuldade em ser aceito como tal. O “conhecimento” é branco (e masculino, naturalmente), especialmente o conhecimento acadêmico, tem de ser puro, não misturado. E quando “conhecimento” é misturado (na transdisciplinaridade) já não é mais considerado “conhecimento”, mas cultura, pessoal ou ensaístico.

2 - Foi uma identificação que poderia ser assumida por pessoas de ascendência européia, mas não africana. *Éloge de la créolité* agora permite que “crioulo” e “créolité” sejam reivindicados pela população de ascendência africana nascida na América.

Igualmente interessante aqui é a diferença entre “crioulo” na Bolívia, por exemplo, e na Martinica, ou lugares semelhantes. Se “crioulo” na Martinica aplica-se a pessoas de ascendência franco-africana, é interessante observar que a “créolité” foi orgulhosamente reivindicada pelos descendentes afro-caribenhos, mas não pelos de ascendência francesa. Nesse sentido, *Éloge de la créolité* (com as limitações apontadas por Conde [1998] e Arnold [1995]), é um passo importante para a apropriação de “créolité” e para torná-la um lugar de celebração, em vez de um lócus da subalternidade instaurado pela colonialidade do poder. A distinção não é historicamente irrelevante. Henry Cristophe e Toussaint L'Overture, dois heróis da Revolução Haitiana, eram crioulos negros, enquanto Sans Souci, o rebelde radical, era africano, presumivelmente do Congo (Rolph-Trouillot, 1995). Tupac Amaru e Tupac Katari, no Peru e na Bolívia, respectivamente, foram identificados como ameríndios. Essas distinções não estão sendo feitas para estabelecer um código de privilégios. Os ameríndios não têm mais privilégios que os “crioulos” ou espanhóis de viver onde vivem. Entretanto, os ameríndios *têm direitos iguais* (como povos, homens e cidadãos, ou, na última versão, direitos humanos e indígenas; ver Stavenhagen e Iturralde, 1990) *e esses direitos nunca foram reconhecidos, nem pelos espanhóis nem pelos crioulos*. O mesmo poderia ser dito a respeito do Caribe, apesar do fato de que o equivalente aos ameríndios do continente seria seu oposto simétrico. Os grupos de ascendência africana (que, como os espanhóis, franceses ou ingleses, não são originários do continente) e os crioulos encontram-se na extremidade oposta do espectro no que diz respeito aos povos indígenas, embora não se achem numa situação subalterna semelhante. Se, como disse, o sangue e a pigmentação da pele não são o problema, é porque o problema é a colonialidade do poder que estabelece e naturaliza a diferença colonial e coloca uma marca no sangue ou na pele.

## IV

Gostaria de explorar mais profundamente observações sobre a desconstrução/descolonização (introduzidas no Capítulo I) e ampliar a transdisciplinaridade e a cultura da transitoriedade, no sentido em que Pulin K. Garg e Indira J. Parikh (1995) usam a palavra: os problemas envolvidos na transição da sociedade indígena agrário-rural para a tecnológica industrial. Gostaria de ampliar a exploração das implicações do pensamento liminar na articulação de saberes subalternos e hegemônicos na perspectiva do colonial subalterno. A transdisciplinaridade e a cultura da transitoriedade podem não ser uma adaptação do “saber tradicional” à “moderna” epistemologia, mas uma transcendência da diferença colonial implicada na distinção. Aqui estão em jogo não apenas as mudanças no “tempo”, mas também no espaço das modernidades coloniais. O pensamento liminar poderia também ser associado ao momento de transitoriedade disciplinar no qual a gnosiologia moderna é remodelada em termos de saberes subalternos, na perspectiva do conhecimento subalterno. Alguns dos pressupostos básicos dos quais emerge o projeto da cultura da transiência são os seguintes:

A teoria ocidental, que tem sido a única teoria disponível para a universalização, é definitivamente específica da cultura e baseia-se em presunções judaico-cristãs e greco-romanas sobre o homem, a coletividade e suas relações. Podem ter sido internalizadas por grupos cultos de pessoas, mas não pelas massas. E de qualquer forma não foram introjetadas. Por isso não foram ainda vivificadas e energizadas pela energia psíquica contida na identidade cultural da Índia (Garg, 1986: 8).

Os problemas que impelem a cultura da transitoriedade são reveladores tanto da diferença colonial quanto da colonialidade do poder. A questão é como rearticular esses dois ethos que vêm lutando na Índia, desde a chegada dos britânicos. O ethos britânico na Índia, com certeza, não é o mesmo que o ethos britânico na Inglaterra. Essa complexidade informa a complexidade dos fenômenos da transitoriedade. Garg observa que o preâmbulo à Constituição da República foi formulado a partir da internalização consciente de princípios

ocidentais. Garg enfrenta esses conflitos com três opções possíveis: duas são perniciosas. A terceira envolve alguma esperança. A primeira opção, que produziu o crescimento econômico e uma ressurreição do nacionalismo indiano, foi estabelecida em 1830 pelo Rajá Ram Mohan Roy. Mas também abriu as portas para a corrupção e a alienação, a violência e problemas de lei e ordem e “toda uma gama de práticas não éticas nas transações cotidianas que atuam descontroladamente” (Garg, 1986: 9). A insistência nessa opção resultará, segundo Garg, na ascensão de regimes militares ditatoriais ou na ascensão do fundamentalismo, que também poderia conduzir a regimes ditatoriais. A segunda opção é continuar operando conforme o ethos do Ocidente e acreditar que a tecnologia resolverá todos os problemas. Garg opõe a essa alternativa os amplos efeitos de qualquer “teoria tomada de empréstimo” ao Ocidente ou de qualquer outro lugar sem pensar nas condições nas quais o empréstimo seja implementado. A terceira opção é a cultura da transiência e sua dinâmica.

A cultura da transiência envolve uma revisão realista do ethos que introjetamos em nossa socialização primária. Como qualquer ethos, o ethos introjetado também tem conteúdos e processos. As presunções e processos subjacentes ao ethos tendem a se deixar marcar pelo conteúdo, por formas e rituais ossificados. Não podem ser revividos e desenvolvidos no presente. Esse seria o caminho do fundamentalismo. Sugerimos que através de uma revisão realista a primeira necessidade é uma separação do conteúdo e dos processos subjacentes. A identificação das presunções básicas e processos de nosso próprio ethos pode tornar-se a melhor âncora para formular uma nova identidade cultural relevante para os tempos bem como desenvolver formas e processos que visem a transações dinâmicas e criativas entre os sistemas individuais e nossos sistemas sociais. Essa opção também envolve recuar para avançar. O passado está para sempre presente em nosso ethos introjetado. É uma herança e fonte de dinamismo, mas é também patologia e fonte de imobilidade e degeneração. *O ethos passado pode ser regenerativo se pudermos decodificar os processos e usá-los para desencadear a energia contida na identidade cultural.* Como indiano, acredito que a terceira opção é a única escolha para sobrevivermos como sociedade dotada de auto-respeito (Garg, 1986: 10).

Cito Garg com algum detalhe porque sua conclusão e seus projetos estão muito próximos de Martín-Barbero. Barbero,

intelectual espanhol que residiu muito tempo na Colômbia após 1963, pratica os estudos culturais em uma forte perspectiva de hegemonia/subalternidade, devido a uma leitura de Gramsci e Benjamin fundada na história latino-americana e em debates atuais. Martín-Barbero, como Garg, preocupa-se intensamente com a produção de conhecimento e sua implementação numa política pública. Barbero, como Garg, enxerga o dilema da identidade cultural: ao mesmo tempo potencial de fortalecimento e de legitimização do conservadorismo. Barbero, como Garg, resgata o potencial transformacional da formação da identidade e não um esforço suplementar para conservar um ideal mítico de essência nacional ou de pureza indígena. Diferentemente de Garg, Martín-Barbero pensa na e a partir da América Latina, onde o ethos “crioulo” predominou sobre o ameríndio e ambos tiveram de sobreviver ao projeto de lidar com a modernidade, convivendo explícita ou implicitamente com a diferença colonial e a colonialidade do poder (Martín-Barbero, [1986] 1997; 1993; 1998).

Assim, a emergência de conceitos como crítica dupla e um outro pensamento, transculturação e criouliização, consciência dupla e nova consciência mestiça não são estranhos à cultura da transiência (Garg e Parikh, 1995). Conseqüentemente, vejo a descolonização encaixada no pensamento liminar e a epistemologia de transitoriedade como diferentes formas de transcender a diferença colonial. Diversamente, vejo a desconstrução como uma crítica de e a partir da epistemologia moderna, mais preocupada com as construções ocidentais hegemônicas do que com a diferença colonial. Deixem-me ser mais específico.

Primeiro, no que diz respeito à desconstrução/descoloniização, não se trata de silêncio, mas também de silêncios no nível básico de construir “fatos”. O segundo nível está além do arquivo e da tradução de fatos para o imaginário público. Postdam e Sans Souci, por exemplo, por diversas razões, dificilmente serão considerados iguais. O primeiro diz respeito à Alemanha e à Europa do século 17; os escravos negros e um crioulo revolucionário do Haiti não estavam no mesmo nível que o Império Prussiano na estrutura da colonialidade do poder (ver Trouillot, 1995). Assim, a desconstrução dentro da metafísica ocidental precisa ser descolonizada dos silêncios da história. A descolonização precisa ser

desconstruída na perspectiva da colonialidade do poder. A lógica da conversação precisa mudar, não apenas os termos.

Segundo, é necessário enfatizar o silêncio da história ao dilema de Chakrabarty e, até certo ponto, seus diferentes níveis de significado. Se a história é um conjunto instrumental europeu no que diz respeito ao conteúdo da conversação, a memória deve tornar-se uma prática de reparação que mergulhe nos silêncios do passado, transcendendo a disciplinaridade da história enraizada na diferença colonial e na colonialidade do poder. De Hegel a Hayden White certamente encontramos uma constante transformação da história como disciplina ocidental, mas não sua descolonização, como propôs Edouard Glissant (ver Capítulos I e V). Desconstruir a “história” do interior da “historiografia” e do “logocentrismo ocidental” é sem dúvida uma tarefa necessária. Mas a descolonização da história é também uma tarefa necessária e distinta, que não se pode reduzir ou associar à primeira. Na descolonização, uma jogada transdisciplinar é acompanhada, diferentemente da desconstrução, de uma perspectiva a partir das margens exteriores do mundo colonial/moderno onde a diferença colonial foi definida e mantida (ver a seção final deste capítulo) — daí a necessidade de transcender as disciplinas, além da interdisciplina, até o conhecimento como empresa transdisciplinar. Tendo a disciplinaridade nas ciências sociais e nas humanidades sido reconfigurada no século 19, em uma nova ordem nacional e colonial emergente (Wallerstein et al., 1996), a descolonização não pode propor ao Terceiro Mundo uma adaptação do saber disciplinar (por exemplo, a historiografia subalterna). Em vez disso, é o movimento em direção às práticas transdisciplinares (Dussel, [1993] 1995; 1996a: 49-64) e a historicidade dos sujeitos conhecedores das margens (Fanon, Khatibi, Anzaldúa) que coloca a descolonização como um pensamento liminar em complementaridade paralela à desconstrução, empregando as disciplinas como formas de “desenvolvimento” (intelectual) e “modernização” (sociocultural). Tenho defendido o pensamento liminar como uma articulação dessa dupla operação do ponto de vista da diferença colonial — a perspectiva silenciada no imaginário do sistema mundial colonial/moderno. Vale notar, aqui, que Henri Lefebvre ([1974] 1991: 411-412), bem como Soja (1996: 26-53), também usaram o conceito de transdisciplinaridade.

A diferença entre Dussel e Lefebvre é a seguinte: enquanto Lefebvre usou a transdisciplinaridade estritamente como transcendência da interdisciplinaridade (que pressupõe as disciplinas), Dussel usou-a para alcançar as margens externas do mundo colonial/moderno, onde a diferença colonial eliminou todas as espécies de conhecimento que poriam em risco a fundação epistemológica da modernidade. A transdisciplinaridade de Dussel implica uma geopolítica do conhecimento que o próprio Lefebvre reconheceu como fora de sua esfera. Ele o mencionou diversas vezes em sua soberba análise de *The Production of Space* (Lefebvre, [1974] 1991), quando se referiu à conceitualização mesoamericana e andina do espaço, mas não teve condição de pensar a diferença colonial. Nessa linha de raciocínio, a análise das três faces de Sans Souci feita por Trouillot é uma ousada articulação de acontecimentos que não correspondem à rígida gramática cronológica e nacional da historiografia ocidental. Sans Souci, em Postdam, dificilmente se relaciona cronológica e nacionalmente com Sans Souci, no Haiti. Trouillot (1995) mostra sua relação através da colonialidade do poder e do conhecimento e oferece um bom exemplo das promessas do pensamento liminar como descolonização da cultura acadêmica.

Se tomarmos como ponto de referência uma definição de desconstrução oferecida por Derrida nos primeiros momentos de sua influente obra, a desconstrução se concebe não como ciência ou disciplina, mas como posição crítica vis-à-vis o conhecimento científico e disciplinar:

Pode-se dizer a priori que em toda proposição ou em todo sistema de pesquisa semiótica... pressuposições metafísicas coexistem com motivos críticos. E isso pelo simples fato de que, até certo ponto, habitam a mesma linguagem. Sem dúvida, a gramatologia é menos uma outra ciência, uma disciplina nova, carregada de novo conteúdo ou novo domínio, do que as práticas vigilantes dessa divisão textual (Derrida, [1972] 1981).

A gramatologia é uma prática vigilante, uma visão da desconstrução que evita neutralizar as oposições binárias da metafísica e simplesmente “*residir* dentro do campo fechado dessas oposições, confirmando-o assim” ([1972] 1981: 41). E a desconstrução é o espaço onde a visão da gramatologia se



articula numa “double séance”, uma ciência dupla (que já não é ciência) ou um duplo registro:

Por um lado, devemos atravessar uma fase de *subversão*. Fazer justiça a essa necessidade é reconhecer que numa oposição filosófica clássica não estamos lidando com a coexistência pacífica de um *vis-à-vis*, mas com uma violenta hierarquia. *Um dos dois termos governa o outro (axiologicamente, logicamente etc.) ou fica em posição superior*. Desconstruir a oposição, em primeiro lugar, é inverter a hierarquia num momento dado. Negligenciar essa fase de subversão é esquecer a estrutura conflituosa e subordinadora da oposição (Derrida, [1971] 1981: 43).

O segundo momento da “double séance”, após subverter a oposição de forma a não permanecer dentro do sistema subvertido, é o momento de disseminação das oposições à medida que se dissolvem, sem *jamais constituir um terceiro termo* (1981: 43). Ora, depois que o discurso colonial se estabeleceu na constante e carregada construção das oposições hierárquicas, desconstruir o discurso colonial é, na verdade, uma tarefa necessária. Há, contudo, outra tarefa correlata que transcende a análise e a desconstrução do discurso colonial e o princípio da metafísica ocidental subjacente. Refiro-me aqui à diferença colonial, à interseção entre a metafísica ocidental e os múltiplos princípios não-ocidentais que regem os modos de pensar das histórias locais. Eles têm entrado em contato e conflito com os pensamentos ocidentais nos últimos quinhentos anos, nas Américas, e nos últimos duzentos anos, na Índia, de onde Garg pensa e projeta a cultura da transitoriedade. O Sol e a Lua, nas categorias de pensamento ameríndias, não são opostos, contrários ou contraditórios; são complementares. Ampliar a desconstrução além da metafísica ocidental ou presumir que nada existe senão a metafísica ocidental seria uma jogada semelhante à dos projetos globais colonizadores, fingindo aperfeiçoar a humanidade tornando-nos todos iguais. A gramatologia e a desconstrução têm *vis-à-vis* a experiência colonial as mesmas limitações que o marxismo *vis-à-vis* a raça e as comunidades indígenas no mundo colonizado: a diferença colonial lhes é invisível. A descolonização deveria ser pensada como complementar à desconstrução e ao pensamento liminar, complementar à “double séance” dentro da experiência e das sensibilidades da colonialidade do poder.

A dupla consciência, dupla crítica, uma outra língua, um outro pensamento, a nova consciência mestiça, a crioulianização, a transculturação e a cultura da transiência tornam-se categorias necessárias para eliminar a subalternização do conhecimento e para procurar formas de pensamento além das categorias do pensamento ocidental, da metafísica à filosofia e à ciência. Nos últimos vinte anos, os projetos de Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha têm sido cruciais para uma crítica à subalternização do conhecimento. Said mostrou, através de Michel Foucault, a construção do Oriente como uma formação discursiva. Bhabha descreveu, através de Lacan, a hibridiz e o terceiro espaço do discurso colonial. Spivak levou a desconstrução do discurso colonial até Derrida. Contudo, além dessas genealogias conceituais, onde o pós-colonial emerge sobre os ombros de teorias pós-modernas (ou pós-estruturalistas), houve também, emergindo de modo paralelo, manifestações semelhantes de pensamento liminar, que explorei neste livro, ligadas a *lugares* específicos, resultantes de e produzidas por histórias coloniais/modernas locais. Neste livro, minha própria conceitualização seguiu a jogada de Said, Bhabha e Spivak, mas baseia-se na obra de Wallerstein, sociólogo anglo-americano, não em filósofos ou psicanalistas franceses. Mas também divergi de Wallerstein, introduzindo a diferença colonial e a colonialidade do poder e assim associei meu trabalho com o de Anibal Quijano no Peru e Enrique Dussel na Argentina e no México, ambos atuantes desde o fim dos anos 60 e início dos anos 70 — mais ou menos os mesmos anos em que Wallerstein, Foucault, Derrida e Lacan estavam causando seu impacto intelectual. Uma das razões nada triviais de minha decisão de seguir Wallerstein e daí passar a Quijano e Dussel foi minha necessidade de refletir a partir do lado sombrio da Renascença, ir além do Iluminismo, que é a referência e o ponto de partida da teorização pós-estruturalista e da pós-colonial em seu início. Para minhas reflexões, precisei do século 16 e da Renascença, da emergência das Américas no horizonte colonial da modernidade, uma história local a partir da qual crescemos, Quijano, Dussel, Anzaldúa e eu próprio (entre muitos outros, naturalmente). O que eu precisava defender era uma forma de pensar nas e a partir das margens dos projetos globais implementados e daqueles que estão sendo desejados; os limites entre

transformar projetos globais recebidos em projetos locais; os limites entre saberes subalternos e saberes hegemônicos, rearticulados da perspectiva dos subalternos.

Onde se situa então o pensamento liminar, em termos disciplinares? Na filosofia, porque invoquei a gnosiologia? Na epistemologia e na hermenêutica? Na sociologia, porque a situei nas margens externas do mundo colonial/moderno? Na história, porque meu argumento se construiu historicamente e na perspectiva da colonialidade? Na antropologia, porque lidei com questões que têm sido província da antropologia, que é a disciplina que mais se aproxima da diferença colonial? Nos estudos culturais, porque não se inclui em nenhuma dessas disciplinas? Eu diria que a dimensão transdisciplinar do pensamento liminar é crítica cultural no sentido preciso em que Stuart Hall define estudos culturais, como transdisciplinares e transnacionais:

Em certo sentido, se há algo a ser aprendido dos estudos culturais britânicos é a insistência em que estudos culturais sempre versam sobre a articulação — em diferentes contextos, evidentemente — entre cultura e poder. Falo em termos da formação epistemológica do campo, não no sentido de praticar estudos culturais (Hall, 1992: 395).

## V

Há realmente notáveis diferenças entre as noções de civilização ocidental, ocidentalismo e o sistema mundial colonial/moderno. A civilização ocidental não é nem sinônimo de ocidentalismo, nem do sistema mundial colonial/moderno. Entende-se que a civilização ocidental, como também a metafísica ocidental, é algo “alicerçado” na história grega. Essa leitura implícita na Renascença foi explicitada no Iluminismo. O ocidentalismo é basicamente uma grande metáfora do discurso colonial desde o século 16 e especificamente em relação à inclusão das Américas como parte e margem do Ocidente. É uma metáfora ambígua no sentido de que, do século 16 ao Iluminismo, a América tem tido um papel ambíguo no discurso colonial. Por um lado foi retratada e concebida como filha e

herdeira da Europa, constituindo, pois, seu futuro. Por outro lado, como filha e herdeira, ocupou uma posição subalterna na geopolítica do conhecimento e na colonialidade do poder: as Américas, do ponto de vista dos intelectuais europeus e até após a Segunda Guerra Mundial, foi o mesmo subalterno. Há certamente outra história paralela aqui, que é a recolocação das Américas (a Hispânica e a Anglo-América) depois de 1848 e 1898. Mas esse processo parecia ter sido abandonado (talvez com exceção de Tocqueville) pela intelligentsia européia. Ademais a situação foi complicada pelo fato de que na rearticulação da geopolítica do poder colonial, os ameríndios e afro-americanos, com toda sua diversidade nas Américas, foram deixados fora do quadro de um ocidentalismo atualizado.

No século 15, a civilização ocidental não era ainda (não poderia ter sido) concebida como uma entidade cultural. Naquele momento, o cristianismo localizava-se geohistoricamente numa Europa ainda vagamente definida (Tawantinsuyu ou Anahuac estavam ainda vagamente definidos à época), terra dos cristãos ocidentais (em certo sentido, terra de Jafé). Por outro lado, *era precisamente o imaginário do mundo colonial/moderno que começava a construir a idéia da civilização ocidental sem a qual não haveria (não poderia ter havido) um sistema mundial colonial/moderno*. Assim, o imaginário do mundo colonial/moderno foi o local do alicerce da própria idéia da civilização ocidental. *Defino o ocidentalismo, então, como a versão ocidental da civilização ocidental (sua própria autodescrição) entranhada no imaginário do mundo colonial/moderno*. A idéia da civilização ocidental, da metafísica ocidental, do logocentrismo ocidental etc. é consequência e necessidade do mundo colonial/moderno como foi articulada no imaginário crescente da civilização ocidental. É realmente interessante notar que *De la grammatologie* de Derrida (1967) deixou em branco o momento no qual a própria idéia da civilização ocidental e da metafísica ocidental tornou-se semente do sobranceiro imaginário do sistema mundial colonial/moderno.

*De la grammatologie* (1967) inclui três enxertos: um da Antigüidade e da escrita do povo (*l'écriture du peuple* [EP]), o segundo de Rousseau, e o terceiro de Hegel. Nada de intermediário existe nesse diagrama da história universal da Grécia antiga à França e à Alemanha moderna — nada no

intervalo e nada de lado, no espaço de configurações geográficas paralelas, do Oriente ao noroeste do Mediterrâneo. Do Oceano Índico ao Pacífico; do Mediterrâneo ao Atlântico, no século 16. Não estou sugerindo que esse arcabouço deveria ser corrigido em nome da verdade da história universal. Estou apenas dizendo que, para Derrida, Rousseau e Hegel são as referências dos tempos “modernos”, enquanto para Quijano, Dussel, Marmon Silko e para mim mesmo, a história universal tem uma referência diferente: os quinhentos anos resumidos no mapa histórico de Marmon Silko (ver minha Introdução). Essa é uma das histórias silenciadas, paralelas e interligadas, que foram descartadas pela cegueira da diferença colonial.

E há certamente mais, muito mais. Da perspectiva da China e do Japão, há outras histórias e variadas perspectivas sobre a diferença colonial. Mas a diferença colonial lá está, escondendo quase todo o tempo a interação da China e do Japão com o mundo colonial/moderno (o do Atlântico Norte). Há também a história do Islã e dos Países Árabes depois do século 16, articulando uma zona de violentos conflitos. E, evidentemente, não existe apenas a “história” de que falo aqui. Estou falando sobre os “saberes” ocultos sob a reprodução da civilização ocidental e a metafísica ocidental. Todas essas histórias são tangenciais à metafísica ocidental e a metafísica ocidental lhes é tangencial. A colonialidade do poder e a diferença colonial são o que as une de formas problemáticas e conflituosas. Dizer que elas são exteriores à metafísica ocidental só faria sentido a partir da hegemonia da metafísica ocidental, que é onde se esconde a colonialidade do poder. Não faz sentido na perspectiva das histórias locais para as quais a metafísica ocidental não é uma totalidade, mas um projeto global. É precisamente o nascimento de uma consciência histórica e crítica, tanto do campo global da metafísica ocidental como instrumento de colonização (da religião à razão) quanto dos saberes por ela subalternizados, que traz ao primeiro plano as consciências das margens e do pensamento liminar. Não há nada fora da totalidade, evidentemente, mas a totalidade é sempre projetada a partir de uma determinada história local. Portanto, nada existe fora da totalidade de uma dada história local, a não ser outras histórias locais, talvez produzindo totalidades alternativas ou uma alternativa para a totalidade. Uma cosmologia não-ontológica, como

ilustram as cosmologias ameríndias do século 16 ao fim do século 20, é uma alternativa à cosmologia ontológica ocidental enquanto fundamento da totalidade (seja ela a fé cristã ou a razão secular). O aspecto interessante disso tudo é que esse imaginário, uma parte da história do próprio sistema mundial colonial/moderno, tenha justificado decisões econômicas, projetos e implementações de políticas públicas, guerras e outras formas de controle, exploração e manipulação dos povos.

## VI

Entre 1950 e 1970 realizou-se uma discussão interessante na América Latina e no Caribe sobre o ocidentalismo e a descolonização. Esse tipo de discussão começou a esmorecer no fim dos anos 60, com a explosão do estruturalismo francês e do pós-estruturalismo. Saussure foi “descoberto” e tornou-se influente para a antropologia (Lévi-Strauss), a filosofia (Derrida) e para a psicanálise (Lacan). O sistema lingüístico de Saussure foi questionado, nos anos 50, por Mikhail Bakhtine na União Soviética e por Ortega y Gasset na Espanha, em nome de interações dialógicas (Bakhtine) e da fala das pessoas (Ortega y Gasset). Finalmente, o sistema lingüístico foi questionado e estendido às interações discursivas e às formações discursivas (Foucault). Essas transformações e debates convenciam a todos que a modernização do conhecimento acadêmico significava aderir ao carro do estruturalismo e do pós-estruturalismo. As obras de Lyotard (1983) e Bourdieu (1982) foram acrescentadas à lista, introduzindo uma dimensão mais sociológica, que complementava o campo lingüístico e discursivo dos autores precedentes. O debate dos anos anteriores, na América Latina, sobre o ocidentalismo (O’Gorman, 1958; Fernández Retamar [1974] 1975), dependência (Cardoso e Faletto, 1979), descolonização (Fanon, [1959] 1967; 1961; Dussel, 1973; Delich, 1964; Fernández Pardo, 1971) e a consciência nacional (Hernández Arregui, 1973) tornou-se um sintoma de uma comunidade intelectual do Terceiro Mundo um tanto obsoleta, que precisava atualizar-se entrando num novo e instigante debate intelectual moderno. E instigante é que certamente foi.

Ora, cerca de vinte e cinco anos após esses acontecimentos, pode-se examinar o momento de interseção entre os

debates originais, por um lado, e depois considerar as novas perspectivas sobre o ocidentalismo, a descolonização, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, por outro. Podemos comparar, não para reverter o curso da história e jogar o primeiro contra o segundo, mas sim para ouvir novamente aquelas vozes e preocupações soterradas sob “nobres” projetos intelectuais globais que estavam desconstruindo o ocidentalismo a partir de seu interior e do centro da produção do conhecimento, em uma das três línguas mais importantes da modernidade (o francês, no caso). A produção de conhecimento subalterno à margem do mundo colonial moderno associava-se a línguas subalternas, línguas antes coloniais (espanhol, português) ou às que emergiram da diferença colonial (francês crioulo, francês da Martinica, ou inglês de Barbados). No caso da América Latina continental, e, mais particularmente, da América Espanhola, as margens estavam ocupadas pela “inteligencia criolla” (intelligentsia crioula — no sentido descrito antes) e pelos intelectuais ameríndios, menos visíveis devido à ação do colonialismo interno. Depois das comunidades ameríndias, os integrantes da intelligentsia crioula sofreram as conseqüências de um forte colonialismo interno implantado por eles próprios (a intelligentsia crioula) ao construir o estado-nação associado aos novos colonialismos emergentes no século 19. Minha discussão das explorações críticas de Rodolfo Kusch a respeito do legado conceitual aimará é um caso particular dessas tensões dentro da própria margem. Minha discussão do conceito caribenho de “créolité” no Capítulo VI evidenciou uma tensão semelhante entre uma intelectualidade caribenha negra em ascensão depois dos anos 50 (Lamming, Césaire, Fanon), embora entranhada em diferentes histórias locais, moldadas pelo forte contingente de escravos africanos no “novo” continente. O resultado interessante da comparação é mostrar uma situação reversa no Caribe vis-à-vis a América Latina continental.

Três exemplos desdobrarão um amplo espectro dos problemas e debates entre 1950 e 1970, relacionados com o conhecimento e a colonialidade do poder que venho discutindo neste livro e que podem ajudar a delinear políticas culturais associadas a futuros projetos de ensino e pesquisa. Omito o caso do historiador e filósofo mexicano Edmundo O’Gorman, que discuti alhures (Mignolo, 1992a; 1993b) e concentro-me

em três exemplos da Argentina, país a que não dediquei grande atenção. É crença comum pensar que na Argentina a colonialidade não é tão importante como a modernidade por causa da baixa porcentagem de população ameríndia e da porcentagem ainda menor de negros americanos. Essa espécie de visão é estrábica — expressão usada em homenagem à do conhecido romancista e crítico literário Viñas, “los dos ojos del romanticismo” (Viñas, 1982). Viñas analisou a ideologia da pós-independência na Argentina (mais ou menos de 1810 a 1850) e afirmou que os poetas românticos e os intelectuais argentinos tinham um olho voltado para a Europa e o outro para (aquilo que eles acreditavam ser) o autêntico espírito do país e da América. Essa dicotomia fundacional gerou um dos livros clássicos da história intelectual da América Latina, *Facundo: Civilization and Barbarism* ([1845] 1998), de Domingo Faustino Sarmiento, que se tornou presidente da Argentina no período 1872-1878, como já mencionei no Capítulo VII. *Civilization and Barbarism* resumia e projetava para o futuro a visão que os crioulos latino-americanos tinham de si próprios, seu país e o subcontinente. Essa visão foi rearticulada no fim do século 19 e início do 20 por Euclides da Cunha (González Echeverría, 1990. Ver também Capítulo III deste livro), ensaísta brasileiro conhecedor da geografia e dos debates da época, estimulados pela crescente influência da ideologia da “missão civilizadora”.

Na Argentina, os debates intelectuais entre 1860 (ano da “Organização Nacional”) e 1950 focalizaram a construção do estado-nação. No centro da discussão estavam o presente e o futuro da economia argentina na interseção de dois imperialismos rivais (a Inglaterra e os Estados Unidos); a produção e exportação da carne na nova ordem global; a extensão das fronteiras ocidentais e suas implicações para satisfazer as exigências imperiais. Finalmente, a questão mais importante relacionada com a anterior dizia respeito aos grandes contingentes de imigrantes europeus que geraram uma transformação demográfica radical do país, entre 1875 e 1914, enredada com a construção de uma Argentina “moderna” em consonância com os modelos imperiais da modernidade e da civilização. O populismo tornou-se a ideologia estatal universal no país de 1930 a 1960 (Martín-Barbero, [1986] 1997, parte 3) e criou condições para os regimes militares de 1975 a 1982. Depois de 1950,



entretanto, a questão do Ocidente e da América emergiu e complementou a energia dedicada à história e à identidade argentinas. Problemas dessa importância foram considerados, à época, uma fuga às verdadeiras questões que os argentinos tinham de enfrentar para resolver seu futuro. Em retrospecto, poder-se-ia especular que o princípio da Guerra Fria estava estimulando uma reconsideração de questões maiores sobre o ocidentalismo e o local das Américas dentro dele. Bernardo Canal Feijóo (historiador e sociólogo que até aquele ponto só tinha escrito sobre a história argentina) publicou então o que é hoje um livro surpreendente embora esquecido: *Confines de occidente. Notas para una sociologia de la cultura americana* (1954), no qual, com *americana*, ele queria dizer hispano-americana. Nos “confines” do Ocidente o que encontramos no argumento de Canal Feijóo é a tensão histórica, após a conquista, entre espanhóis, crioulos hispano-americanos, e ameríndios. A distinção entre *ser* e *estar* (que Kusch explorará mais tarde) foi introduzida por Canal Feijóo nesse livro, talvez com um viés que Kusch não pôde ou não quis explorar. Para Canal Feijóo *ser* (estar em existência) é o que caracteriza uma cultura dada e a condição cultural de uma pessoa. *Estar* é transitório. Assim, sua visão dos latino-americanos era que *están* onde *no son*. Traduzida para o inglês, que só tem um verbo correspondente aos dois, *ser* e *estar*, a frase acaba dando uma espécie de sentido sem sentido: “They are where they are not.”

O diagnóstico de Canal Feijóo é, evidentemente, um diagnóstico dos anos 50, uma rearticulação da identificação latino-americana como reação às novas exigências da modernização e do desenvolvimento, depois da Segunda Guerra Mundial. A Europa, mais do que os Estados Unidos, era o ponto de referência. A Espanha, vista do meio do século 20, era comparada com a França e a Inglaterra, o arquétipo “espanhol” com o “francês” e o “inglês”. Apesar das suspeitas que argumentos baseados em arquétipos possam hoje despertar, no caso de Canal Feijóo o arquétipo era sintoma de um problema maior: os conflitos imperiais, as margens internas e externas do mundo colonial/moderno. Canal Feijóo percebia nos “homens” ingleses ou franceses, enquanto arquétipos, uma autoconfiança que não encontrava paralelo nos arquétipos espanhóis e latino-americanos. Percebia, na verdade, uma questão maior que não se pode explicar por diferenças nacionais e sim por

conflitos imperiais e pelas margens internas do sistema mundial colonial/moderno: pelas longas lembranças de cada história local que estava sendo rearticulada no sistema. Canal Feijóo observava que a Espanha é menos “helenística” do que a França e a Inglaterra no horizonte das nações modernas já consolidadas, e que as interações da Espanha católica com o mundo islâmico e as comunidades judaicas davam a seu povo uma abertura para misturas com ameríndios e afro-americanos nas Américas. Assim argumentando ele está, na verdade, falando de histórias locais, de longas memórias e apontando para diferenças da Espanha com a Inglaterra e a França na rearticulação do sistema mundial colonial/moderno. Na verdade Feijóo está discutindo a rearticulação no sistema mundial colonial/moderno, ao qual certamente não dá esse nome, pela ascensão de novas potências coloniais. Finalmente, Canal Feijóo, insistindo que a “descoberta” da América foi um encontro do Ocidente com o Oriente, repetia uma hipótese levantada no século 16 pelo jesuíta espanhol José de Acost ([1590] 1962), recentemente relatada por Enrique Dussel (1998a) da perspectiva de um sistema mundial que data de 5000 anos (Frank e Gill, 1993). Recuar no tempo, antes da formação do sistema mundial colonial/moderno, permitiu a Dussel corrigir o imaginário colonial dos povos ameríndios e da história que foi estabelecida pelos missionários espanhóis e homens de letras no século 16. Canal Feijóo trouxe para o primeiro plano a história do Pacífico, antes da “descoberta” e das migrações através do Estreito de Behring, que constituíram a atual população ameríndia e de índios norte-americanos, do Labrador à Patagônia.

A afirmação de Canal Feijóo, que usava a expressão “nós americanos”, foi na verdade uma voz marginal e fraturada dos intelectuais crioulos na América Espanhola. Era semelhante, embora vinda do sul há quarenta anos, à atual afirmação de Richard Rorty (1998) invocando um “nós americanos”, que é uma imagem especular invertida em relação à de Canal Feijóo. A diferença é que a última é mais alta que a primeira. E não estou comparando, evidentemente, a inteligência individual das duas pessoas. Refiro-me à língua, conhecimento, e à colonialidade do poder entranhada no imaginário do mundo moderno e à maneira como a diferença colonial é realçada ou embaçada em cada um dos casos.

Os intelectuais crioulos hispano-americanos lutaram para definir seu lugar no entrelugar do que alhures chamei de “falar fora do lugar” (Mignolo, 1995d). Durante o século 16, os discursos ameríndios e espanhóis estavam ambos fora do lugar. Os primeiros porque tinham de articular sua fala em frente de pessoas que os haviam subjogado e rompido sua organização social. Por outro lado, os discursos dos espanhóis no Novo Mundo estavam fora de lugar por duas razões. Quando escreviam a história ameríndia escreviam sobre um passado a que não pertenciam e escreviam também num lugar para o qual sua própria história local era uma história remota contada em outro lugar, do outro lado do Atlântico. A intelligentsia crioula encontrou seu lugar entre os dois, falando fora de lugar em relações complexas e assimétricas de conhecimento e compreensão mútuos. As falas dos ameríndios e o espanhol dos europeus ficaram fora de lugar por razões diferentes. Os legados espanhóis lhes deram sua base, mas ela tornou-se o poder opressor do qual queriam libertar-se. A intelligentsia crioula teve de definir-se na interseção das vozes ameríndias, que lhes eram estranhas, e as vozes espanholas, que se tornaram sua identidade na diferença. Conseqüentemente, a intelligentsia crioula começou a se modelar imitando e seguindo os modelos das novas potências emergentes, a Inglaterra e a França.

Canal Feijóo saiu-se com uma fórmula esclarecedora para captar esse deslocamento, jogando com a diferença entre *ser* e *estar* na língua espanhola: os (latino)-americanos “*no són donde ellos están*”. O argumento de Canal Feijóo, em 1954, oscilava entre uma perspectiva essencialista sobre o ser americano e uma perspectiva histórica da construção das Américas, nas encruzilhadas dos conflitos imperiais, e de memórias anteriormente apagadas (as imigrações da Ásia, formando a população ameríndia). Nessa tensão, a descrição feita por Canal Feijóo dos latino-americanos como não sendo capazes de ser onde estão foi pronunciada com uma conotação negativa. Hoje, é possível ler o argumento histórico de Canal Feijóo e esquecer o essencialista, transformando assim a nostalgia em celebração, “não ser capaz de ser onde se está” torna-se a condição fundamental do pensamento liminar. Ademais, o deslocamento que se considera é um deslocamento da diferença colonial tal como foi experimentado pela intelligentsia

branca/mestiça (isto é, não pela ameríndia nem pela afro-americana). Estar nessa posição em 1954, quando Canal Feijóo publicou o livro, tinha como uma de suas conseqüências um sentido de inferioridade porque ingleses e franceses eram “homens arquetípicos” certamente, *eram capazes de ser onde estavam*. Por assim dizer, a diferença colonial estava em suas costas, invisível para sua experiência. Na perspectiva de 1999 as coisas mudaram. *Não poder ser onde se está é a promessa de um potencial epistemológico e de um transnacionalismo cosmopolitano que poderia superar os limites e condições violentas geradas por poder sempre estar no lugar onde se deve estar. Sou onde penso.*

## VII

Pouco depois que Canal Feijóo escreveu seu livro, a sociologia foi oficialmente incluída como disciplina no currículo da Universidad Nacional de Buenos Aires, num programa de pós-graduação. Essa introdução simbólica das ciências sociais na América Latina deslocou a força e a popularidade do ensaio como gênero discursivo na produção do conhecimento. A análise “científica” da história e da sociedade na e da América Latina nas ciências sociais reproduziu a análise “pessoal” da história e da sociedade no ensaio, gênero não associado a qualquer disciplina, que se move livremente entre as ciências sociais, as humanidades e a própria literatura. Criou-se um novo espaço onde os especialistas das ciências sociais subalternizaram a produção intelectual fora das normas científicas. Essas exigências epistemológicas foram parte da ideologia da modernização e do desenvolvimento. Tornar-se moderno implicava incluir-se numa disciplina; o conhecimento era considerado rigoroso não por causa do rigor do pensamento, mas por causa dos rigores das normas disciplinares. Pensar bem implicava pensar de acordo com as normas e regras disciplinares. Emergiu um novo perfil: o perfil do intelectual especialista em algum dos domínios das ciências sociais. A teoria da dependência foi talvez a primeira produção intelectual da América Latina na qual especialistas com formação em economia e sociologia eram, ao mesmo tempo, intelectuais engajados em transformações sociais e não apenas acadêmicas.

Mas esse foi também o período da emergência de uma nova espécie de intelectual, o intelectual pós-colonial à la Frantz Fanon. Assim, o aparecimento do intelectual pós-colonial na segunda metade do século 20 é considerado diferente de seu correspondente no início do século 19, à la Esteban Echeverría ou Domingo Faustino Sarmiento, na Argentina, e Thomas Jefferson, nos Estados Unidos. Entre eles, e também na segunda metade do século 20, as ciências sociais chegaram à América Latina quando a revolução e a descolonização chegavam à Índia, à Argélia e à Indochina. As margens ou os confins do Ocidente, na expressão de Canal Feijóo — mas ainda assim Ocidente — tinham um ritmo diferente em suas histórias locais. Os legados do intelectual crioulo da América do início do século 19 tiveram de adaptar-se para corresponder às preocupações do Terceiro Mundo, que a América Latina vivenciava depois da Revolução Cubana. Com a Revolução Cubana, o cenário mudou em três diferentes e significativas direções. Por um lado, uma nova forma de colonialismo, sem posse territorial, semelhante ao dos Estados Unidos quanto à lógica, mas contrária quanto ao conteúdo, invadiu a história da América Latina. Por outro lado, forçou a se repensar a Rússia e a União Soviética na construção do sistema mundial colonial/moderno. Finalmente, possibilitou enxergar os limites na América Latina tanto do imperialismo cristão e liberal quanto do imperialismo socialista da União Soviética. E os limites revelaram a diferença colonial, que permanecera invisível e despercebida tanto dos (neo)liberais quanto dos (neo)marxistas. Não houve uma adaptação fácil, digamos, entre os intelectuais marxistas que apoiavam a Revolução Cubana e uma posição como a de Frantz Fanon. Havia, evidentemente, um forte sentimento de solidariedade, mas uma diferença quase invisível, embora muito importante, entre os dois: a classe como a preocupação básica dos primeiros (liberais e marxistas); a raça e a diferença colonial enraizada no mundo colonial/moderno (e reemergindo, como no conflito francês/cristão e Argélia/muçulmano). Mas, sobretudo, uma rearticulação da “negritude”, baseada na experiência de Fanon na Martinica, não longe de Cuba, mas longe dos intelectuais marxistas cubanos para os quais o componente afro-cubano não havia ainda sido claramente processado, constituindo, sim, algo ininteligível. Mais uma vez confrontamo-nos aqui com a cegueira para com a diferença colonial.

Na Argentina, Frantz Fanon teve grande influência entre um grupo de intelectuais que estava explicitamente teorizando a descolonização entre 1966 e 1975, aproximadamente. Fanon contribuiu para dividir o movimento da nova esquerda argentina e latino-americana. O claro aparecimento desse movimento poderia ser associado à criação de *Past and Present*, publicado por um grupo de jovens intelectuais (José Aricó, Oscar del Barco, Hector Smuchgler) do Partido Comunista. A revista foi publicada em Córdoba, não em Buenos Aires, e o primeiro número saiu em 1963. Houve, contudo, uma distinção clara entre a nova esquerda fanonista e a marxista. A última preocupava-se com a revolução e as classes sociais. A primeira, com a descolonização e o racismo. Contudo, na própria Argentina, a nova esquerda marxista teve mais peso nos anos da “Guerra Suja” (1976-1982) e acabou no exílio (José Aricó, Oscar del Barco e Juan Carlos Portantiero, três das maiores figuras intelectuais da nova esquerda estavam no México durante esses anos). A nova esquerda fanonista não teve força para se igualar ao marxismo e é difícil achar artigos e discussões sobre Fanon, depois de 1976. As conclusões parecem ser evidentes e serão depois exploradas com mais detalhes: a ditadura assumiu o lugar da descolonização e implantou um feroz colonialismo interno, introduzindo algumas mudanças fundamentais em relação à situação colonial interna descrita por Pablo González Casanova (1965) e Rodolfo Stavenhagen (1965): “o inimigo” mudou de rosto e a repressão tornou-se mais violenta. O inimigo já não era mais classificado por raça (negros, judeus, ameríndios), mas por ideologia (comunistas), revelando assim a nova face da civilização ocidental. Essa figura de linguagem foi freqüentemente pronunciada durante a “Guerra Suja”, aliada ao apoio que a “junta” militar argentina recebeu de Washington. Rumo paradoxal dos acontecimentos, realmente. O socialismo e o comunismo, claramente parte da ideologia ocidental e parte da metafísica ocidental, foram construídos pela hegemonia ocidental liberal e neoliberal como projetos antiocidentais. Nessa jogada paradoxal, na qual a diferença colonial foi mais uma vez apagada, as lutas étnicas, de gênero e de geração se uniram e homogeneizaram sob a rubrica classificatória ideológica de “comunismo”. Quando alguém se tornava suspeito de ser comunista (ou qualquer uma das versões argentinas) era perseguido, preso, assassinado ou forçado a exilar-se.

A questão pós-colonial na América Latina será recolocada em termos de pós-ocidentalismo e do período pós-ditatorial. Esse é um dos paralelos e diferenças significativos entre a descolonização na África, na Ásia e na América Latina. A descolonização na Argentina e no Cone Sul não adotou o modelo do Estado nacional ocidental como seu ponto de chegada. Como mostrei no Capítulo III, o período de construção da nação na América Latina não ocorreu depois da consolidação do estado-nação na Europa, mas foi constitutivo do projeto da modernidade. A questão não é se os estados-nações foram mobilizados mais cedo na América que na Europa (como sustentou Benedict Anderson, [1983] 1991), mas o fato de que a construção do estado-nação nas Américas foi constitutivo com o projeto da modernidade. A descolonização, durante a Guerra Fria, implicava a construção da nação como ponto de chegada (Fanon, 1961; [1964] 1988), com todos os fracassos que estão sendo reconhecidos hoje (Béji, 1982; Mamdani, 1996). A descolonização no início do século 19 não teve o mesmo significado para a construção da nação pois o estado-nação não era algo já constituído na Europa, mas algo que estava sendo feito tanto na Europa como na América Latina. O enorme hiato foi, contudo, a diferença colonial da qual, mais uma vez, Anderson ([1983] 1991) se esqueceu.

## VIII

Houve um tempo em que estive convencido de que não existe algo como “dentro e fora”. Ainda hoje ouço essa afirmação, na qual já não acredito. Não estou, evidentemente, dizendo que “há” dentro e fora, mas sim que nenhuma dessas proposições se sustenta e que ambas apóiam-se na mesma pressuposição epistemológica: que uma asserção referencial possa ser feita a respeito do mundo e que as asserções possam ser julgadas por seu verdadeiro valor referencial. Entendo que a asserção “não existe tal coisa como dentro e fora” merece outro tipo de reserva. A questão não é se algo existe ou não existe. Dizer que “há um lado de dentro e um de fora” é tão absurdo quanto dizer que não há. Pois quem, além de Deus, pode realmente dizer qual das duas é verdadeira? Por outro lado, ambas as proposições — como acabei de colocá-las —

apóiam-se num princípio altamente questionável: que seja realmente possível afirmar o que realmente existe e o que não existe. O que seriamente acredito que “existe” é alguém afirmando que “existe” algo. O fato inegável é a própria asserção, não importando se o conteúdo da asserção corresponda àquilo que a asserção afirma. Creio, conseqüentemente, que o copo na verdade tanto está meio cheio quanto meio vazio.

Contudo, há outra advertência em relação à asserção de que “não existe algo como fora e dentro”. O que a proposição afirma é que deveríamos eliminar dicotomias de nosso vocabulário. E nesse princípio eu realmente creio, pois o discurso colonial foi uma das estratégias mais poderosas no imaginário do sistema mundial colonial/moderno, produzindo dicotomias que afirmam que não existe “fora” e “dentro” no mundo exterior. Acho ótimo eliminar dicotomias que justificavam a vontade de poder colonial. Historicamente, esse é o fato. Acho ótimo afirmar que, no mundo exterior não há dentro e fora, ou pelo menos tentar fazê-lo. O que é mais difícil é esquecer ou eliminar as dicotomias históricas que o discurso e a epistemologia colonial impuseram ao mundo, inventando diferenças coloniais.

Interesso-me mais pelo argumento histórico que pelo lógico. Se falarem em margens internas e externas (por exemplo, em exterioridade) no sistema mundial colonial/moderno, de alguma forma estarão pressupondo que na verdade existe um lado de fora e um lado de dentro. Se afirmarem, ademais, que o “Ocidente” é a metáfora dominante do imaginário colonial/moderno, estarão de certa forma afirmando que o “Ocidente” define o interior, pressupondo também que há um exterior, seja ele o que for. Naturalmente, pode-se dizer que a “totalidade” é a soma do interior e do exterior do sistema e, portanto, que não há lado de fora da totalidade. Tudo bem, mas é historicamente perigoso e irrelevante. Historicamente, e no mundo colonial/moderno, as margens foram colocadas pela colonialidade do poder em oposição à diferença colonial.

Historicamente, e no quadro do sistema mundial colonial/moderno, ouço hoje afirmações equivalentes à lógica metafísica, “não há lado de fora e de dentro”. Acontece que tal afirmação é feita por colegas que claramente estão se colocando de “dentro” e, ao fazê-lo, esquecendo o “lado de fora”. Ouvi, por outro lado, colegas (mais claramente, colegas em



algum canto do Terceiro Mundo) que realmente crêm nas distinções dentro/fora. Ora, poder-se-ia explicar esse fato dizendo que é uma pena, mas eles estão teoricamente atrasados, subdesenvolvidos, pois não sabem ainda que a última descoberta das humanidades nos centros de pesquisa metropolitanos é que, na verdade, não existe tal coisa: dentro e fora. Seria bom ter tal explicação, se ela não contrariasse os fatos. Colegas do Terceiro Mundo que afirmam veementemente a distinção entre dentro e fora (que aparece como centro e periferia, ou centro e margem, ou Primeiro e Terceiro Mundo) são os mais sofisticados e “desenvolvidos” teoricamente. Também conheço colegas do Terceiro Mundo que sem dúvida afirmarão enfaticamente que não há dentro e fora. Pode ser que sejam teoricamente menos sofisticados e mais colonizados intelectualmente, repetindo proposições dominantes originárias de uma intelligentsia acadêmica de vanguarda, e respondendo a histórias locais no “interior” do mundo colonial/moderno.

Dentro e fora, centro e periferia são metáforas dúplices que dizem mais sobre os *loci* da enunciação do que sobre a ontologia do mundo. Há e não há dentro e fora, centro e periferia. O que realmente existe é a fala de agentes que afirmam ou negam essas oposições dentro da colonialidade do poder, da subalternização do conhecimento e da diferença colonial. O último horizonte do pensamento liminar não está atuando apenas em direção a uma crítica de categorias coloniais; está atuando também no sentido de reverter a subalternização dos saberes e a colonialidade do poder. Também indica uma nova maneira de pensar na qual as dicotomias podem ser substituídas pela complementaridade de termos obviamente contraditórios. O pensamento liminar poderia abrir as portas para uma outra língua, um outro pensamento, uma outra lógica, superando a longa história do mundo colonial/moderno, a colonialidade do poder, a subalternização dos saberes e a diferença colonial.

B I B L I O G R A F I A

AARSLEFF, Hand (1982). *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ABDEL-MALEK, Anouar (1981). *Social Dialectics: Civilizations and Social Theory*. London: Macmillan. v. 1

ABU-LUGHOD, Janet L. (1989). *Before European Hegemony: The World System, A. D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.

ADAM, I.; TIFIN, H. (Ed.). (1990). *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. Calgary, Alberta: University of Calgary Press.

ADAMS, Hazard (1988). Canons: Literary Criteria/Power Criteria. *Critical Inquiry* 14: 748-764.

ADORNO, Rolena; MIGNOLO, Walter (Ed.). (1989). *Colonial Discourse*. Special issue *Dispositio/n* 36-38.

ADORNO, Theodor W. ([1966] 1995). *Negative Dialectics*. New York: Continuum.

AHMAD, Aijaz (1987). Jameson's Rhetoric of Otherness and the National Allegory. *Social Text* 16: 3-25.

\_\_\_\_\_. (1992). In: *Theory: Classes, Literatures, Nations*. London: Verso.

AHMED, Akbar; SARDAR, Ziauddin (1990). *Islam, Globalization and Postmodernity*. New York: Routledge.

ALARCÓN, Norma (1990). The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism. In: ANZALDÚA, Gloria (Ed.). *Making Face/Making Soul*. San Francisco: Aunt Lute Foundations Books. p. 356-369.

ALARCÓN, Norma (1994). Conjugating Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance. In: ARTEAGA, A. (Ed.). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 125-138.

AL-AZMEH, Aziz (1993). *Islams and Modernities*. London: Verso.

ALBÓ, Xavier (1994). And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia. In: VAN COTT, D. L. (Ed.). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press. p. 55-82.

\_\_\_\_\_. (1995). Our Identity Starting from Pluralism in the Base. In: BEVERLEY, J. Oviedo; ARONNA, M. (Ed.). *The Postmodern Debate in Latin America*. Durham, N. C.: Duke University Press. p.18-32.

ALBÓ, Xavier; BARRIOS, R. (Ed.). (1993). *Cultura y política*. v. 1: Violencias encubiertas en Bolivia. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.

ALCOFF, Linda (1995). The Elimination of Experience in Feminist Theory. *Paper* presented at the Women Studies Symposium. Cornell University, February 3.

AMIN, Samir (1995a). Introducción. Mundialización y acumulación capitalista. In: AMIN, S.; CASANOVA, P. González (Ed.). *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*. v. 1: Mundialización y acumulación. Barcelona: Anthropos. p. 11-50.

\_\_\_\_\_. (1995b). El debate sobre la mundialización. In: AMIN, S.; CASANOVA, P. González (Ed.). *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*. v. 1: Mundialización y acumulación. Barcelona: Anthropos. p. 367-390.

\_\_\_\_\_. (1996). Reflections on the International System. In: GOLDING, P.; HARRIS, P. *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, Communication and the New International Order*. London: Sage. p. 10-24.

ANAND, R. P. (1966). Attitude of the Asian-African Countries towards Certain Problems of International Law. *International Comparative Law Quarterly* 15: 55-75.

ANDERSON, Benedict ([1983] 1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. Rev. ed.

ANGENOT, Mard Jean Bessiere; FOKKEMA, D.; KUSHNER, E. (Ed.). (1989). *Théorie littéraire: Problèmes et perspectives*. Paris: PUF.

ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster/Aunt Lute.

APARICIO, Frances (1996). Whose Spanish, Whose Language, Whose Power? An Ethnographic Inquiry into Differential Bilingualism. *Paper* presented at the conference Relocation of Languages and Cultures. Duke University, May 10-12.

\_\_\_\_\_. (1997). On Sub-Versive Signifiers. Tropicalizing Languages in the United States. In: APARICIO, E.; CHÁVEZ-SILVERMAN, S. (Ed.). *Tropicalizations: Transcultural Representations on Latinidad*. Hanover, N. H.: University Press of New England. p. 194-212.

APEL, Karl-Otto (1996). Discourse Ethics before the Challenge of Liberation Philosophy. In: DUSSEL, Enrique (Ed.). *The Underside of Modernity: Apel, Rorty Taylor and the Philosophy of Liberation*. Trans. Eduardo Mendieta. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press. p. 163-204.

APPFEL-MARGLIN, F.; MARGLIN, S. A. (Ed.). (1990). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. (Ed.). (1996). *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.

APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPIAH, Kwame Anthony (1991). Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonial? *Critical Inquiry* 17: 336-357.

\_\_\_\_\_. (1996). Against National Culture. In: PFEIFFER, P. C.; GARCIA-MORENO, L. (Ed.). *Text and Nation*. Columbia, S. C.: Camden House. p. 175-190.

ARDAO, Arturo (1980). *América Latina y la latinidad*. México: UNAM.

\_\_\_\_\_. (1993). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios "Romulo Gallegos".

ARENDT, Hannah ([1948] 1968). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.

ARGUEDAS, José María (1962). *Tupac Amaru Kamaq Tayta-chisman*. Lima: Ediciones Salqantay.

\_\_\_\_\_. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.

- ARICÓ, José (1980). *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- \_\_\_\_\_. (1988). *La cola del diablo*: itinerario de Gramsci en América Latina. Buenos Aires: Nueva Sociedad.
- ARNHEIM, Rudolf (1988). *The Power of the Center: A Study of Composition in the Visual Arts*. Berkeley: University of California Press.
- ARNOLD, James (1995). The Gendering of Créolité. The Erotics of Colonialism. In: CONDÉ, M.; CONTNET-HAGE, M. (Ed.). *Penser la créolité*. Paris: Editions Karthala. p. 19-40.
- ARRIGHI, Giovanni (1994). *The Long Twentieth Century*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_. (1998). Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Nondebates of the 1970's. *Review* 21, n. 1: 113-139.
- ARTEAGA, Alfred (Ed.). (1994). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- ASAD, Talal (1988). The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. p. 141-164.
- BAKER, Houston (1988). The Promised Body: Reflections on Canon in an Afro-American Context. *Poetics Today* 9, n. 2: 339-356.
- BALIBAR, Etienne (1985). *Spinoza et la politique*. Paris: Press Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*. Trans. J. Swenson. New York: Routledge.
- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. ([1988] 1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
- BALUTANSKY, K. M.; SOURIEAU, M. A. (1998). *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*. Barbados: University Press of the West Indies.
- BARKER, F.; HULME, P.; IVERSEN, M. (Ed.). (1994). *Colonial Discourse/ Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- BARRAGÁN, Rossana (1997). The Spirit of Bolivian Modernity. Citizenship, Infamy and Patriarchal Hierarchy. *Economic and Political Weekly* 32, n. 30: 58-67.

BARRÁN, José Pedro (1990). *Historia de la sensibilidad en Uruguay*. v. 2: El disciplinamiento, 1860-1920. Montevideo: Facultad de Ciencias y Humanidades.

BAUZON, Leslie E. (1997). *Comments on the Borderless State of Indigenous Culture in the Process of Globalization*. Globalization and Indigenous Culture. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics. p. 122-133.

BECKER, Alton (1991). A Short Essay on Languaging. In: STEIER, Frederick (Ed.). *Research and Reflexivity*. London: Sage. p. 226-234.

BEHDAD, Ali (1994). *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*. Durham, N. C.: Duke University Press.

BÉJI, Hélène (1982). *Désenchantement national*. Paris: Maspéro.

\_\_\_\_\_. (1997). *L'imposture culturelle*. Paris: Stock.

BENHABIB, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

BERGER, Mark T. (1993). Civilizing the South: U. S. Rise to Hegemony in the Americas and the Roots of "Latin American Studies", 1898-1945. *Bulletin of Latin American Research* 12, n. 1: 1-48.

\_\_\_\_\_. (1995). *Under Northern Eyes: Latin American Studies and U. S. Hegemony in the Americas, 1898-1990*. Bloomington: Indiana University Press.

BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphael ([1989] 1993). *Éloge de la Créolité/In Praise of Creoleness*. Paris: Gallimard.

BERNASCONI, Robert (1997). African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. p. 183-196.

BEVERLEY, J. (1996). Sobre la situación actual de los estudios culturales. In: MAZZOTTI, J. A.; AGUILAR, U. J. Zevallos (Ed.). *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.

BEVERLEY, J.; OVIEDO, J.; ARONNA, M. (Ed.). (1995). *The Postmodern Debate in Latin America*. Durham, N. C.: Duke University Press.

BEUCHOT, Mauricio (1981). *El problema de los universales*. México: Universidad Autónoma de México.

BIHABIA, Homi (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.

BHADRA, Gautama (1989). *The Mentality of Subalternity, Kantanama or Rajdharma* (microform). Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences.

BILBAO, Francisco ([1862] 1988). *La América en peligro*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

\_\_\_\_\_. ([1864] 1988). *El evangelio americano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BLANCO, José Felix; AZPURÚA, Ramón (1875-1878). *Documentos para la historia del Libertador*. Caracas: Impr. De "La Opinión Nacional".

BOLÍVAR, Simón ([1783-1830] 1985). *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BONFIL, Batalla Guillermo (1982). *Etnodesarrollo y etnocidio*. México: FLACSO.

BONILLA, F.; MELÉNDEZ, E.; MORALES, R.; TÓRRES, M. de Angeles (Ed.). (1998). *U. S. Latinos, Latin Americans, and the Paradox of Interdependence*. Philadelphia: Temple University Press.

BOONE, Elizabeth; MIGNOLO, Walter D. (Ed.). (1994). *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, N. C.: Duke University Press.

BORNHOLDT, Laura (1944). The Abbé de Pradt and the Monroe Doctrine. *Hispanic American Historical Review* 24: 201-221.

BOURDIEU, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

\_\_\_\_\_. (1991). *Language and Symbolic Power*. THOMPSON, John B. (Ed.). Cambridge: Polity/Blackwell.

\_\_\_\_\_. (1992). Thinking about Limits. In: FEATHERSTONE, M. (Ed.). *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage.

\_\_\_\_\_. (1998a). L'essence du néolibéralisme. *Le Monde Diplomatique*, n. 548: 3.

\_\_\_\_\_. (1998b). *Contre-feux*. Propos pour servir á la résistance contre l'invasion néo-libéral. Paris: Raison d'Agir.

BOUYSSÉ-CASSAGNE et al. (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*. La Paz: Hisbol.

BOYARIN, J. (1996). *Thinking in Jewish*. Chicago: Chicago University Press.

BRATHWAITE, Edward Kamau ([1977] 1993). La criollización en las Antillas de lengua inglesa. In: ZEA, L. (Ed.). *Fuentes de la cultura Latinoamericana* 3: 251-272. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1983). *Third World Poems*. Essex: Longman.

\_\_\_\_\_. (1984). *History of the Voice: The Development of National Languages in Anglophone Caribbean Poetry*. London: New Bacon.

\_\_\_\_\_. (1992). Reading of His Poetry. *Paper* presented at the workshop The Inventions of Africa: Africa and the Literature of the Continent and the Diaspora. Center for Afroamerican and African Studies. University of Michigan, Ann Arbor, April 17.

BRUNS, Gerald L. (1984). Canon and Power in the Hebrew Scriptures. *Critical Inquiry* 10: 463-479.

BULL, H.; WATSON (Ed.). (1984). *The Expansion of International Society*. New York: Oxford University Press.

BURGESS, John William (1890). *Political Science and Comparative Constitutional Law*. Boston: Ginn.

CALDERÓN, H.; SALDÍVAR, J. (Ed.). (1991). *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham, N. C.: Duke University Press.

CALHOUN, Craig (1995a). *Critical Social Theory*. New York: Blackwell.

\_\_\_\_\_. (1995b). *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press.

CANAL FEIJÓO, Bernardo (1954). *Confines de Occidente*. Notas para una sociología de la cultura americana. Buenos Aires: Editorial Raigal.

CANDIDO, Antonio (1995). *Essays on Literature and Society*. In: BECKER, Howard S. (Ed.). Princeton, N. J.: Princeton University Press.

CAPRA, Fritjof (1975). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. New York: Bantam Books.

CAPUTANO SCARLATO, Francisco et al. (Ed.). (1994). *O novo mapa do mundo*. Globalização e espaço Latino-Americano. São Paulo: Editora Hucitec.

CARDOSO, Fernando Henrique (1977). The Consumption of Dependency Theory in the United States. *Latin American Research Review* 12, n. 3.



- CARDOSO, Fernando Henrique (1993). *As idéias e seu lugar*. Petrópolis: Editora Vozes. p. 125-150.
- CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, E. (1969). Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- CASSIRER, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- CASSIRER, E.; KRISTELLER, P. O.; RANDALL Jr., J. H. (Ed.). (1984). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: Chicago University Press.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1989). Language Policy in Peru: A Historical Overview. In: HORNBERGER, N. H. (Ed.). Bilingual Education and Language Planning in Indigenous Latin America. Special issue *International Journal of the Sociology of Language* 77, p. 11-33.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo (1985). *América hispánica (1492-1898)*. Madrid: Labor.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992a). Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts? *Representations* 37: 1-26.
- \_\_\_\_\_. (1992b). Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History. *Cultural Studies* 6, n. 3: 337-357.
- \_\_\_\_\_. (1993). Marx after Marxism: History, Subalternity and Difference. *Meaning* 52 n. 3: 421-434.
- \_\_\_\_\_. (1993). Marx after Marxism: Subaltern Histories and the Question of Difference. *Polygraph* 6-7: 11-16.
- CHAMBERS, Ian; CURTI, Lidie (Ed.). (1996). *The Post-Colonial Question*. New York: Routledge.
- CHATTERJEE, Partha (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). Talking about our Modernity in Two Languages. In: *A Possible India: Essays in Political Criticism*. New Delhi: Oxford. p. 263-285.

- CHEN, Kuan-Hsing (1992). Voices from the Outside: Towards a New Internationalist Localism. *Cultural Studies* 6, n. 3: 476-484.
- CHEN, Xiao-mei (1995). *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. Oxford: Oxford University Press.
- CHOQUE, Roberto; MAMANI, Humberto; TICONA, Esteban et al. (1992). *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* Prologue by Victor Hugo-Cárdenas. La Paz, Bolivia: Aruwiyiri.
- CHURCHILL, Ward (1992). I am Indigenist. In: *Struggle for the Land: A Land Rights Reader*. Monroe, Maine: Common Courage.
- \_\_\_\_\_. (1997). *A Little Matter of Genocide Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books.
- CITARELLA, Lucía (1989). Problemas de educación y modelos de desarrollo: el caso de los criollos del Caribe. In: LOPEZ, Luis Enrique; MOYA, Ruth (Ed.). *Pueblos indios, estados y educación*. Lima: Proyecto EBI. p. 167-188.
- CLIFF, Michelle (1985). *The Land of Look Behind*. Ithaca, N. Y.: Firebrand Books.
- CLIFFORD, James (1989). Notes on Travel and Theory. *Inscriptions* 5: 177-188.
- \_\_\_\_\_. (1997). Travelling Cultures. In: *Routes: Travel and Translation in the Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. p. 17-46.
- CLINE, Howard F. (1966). The Latin American Studies Association: A Summary Survey with Appendix. *Latin American Research Review* 2, n. 1: 57-79.
- COE, Michael D. (1992). *Breaking the Maya Code*. New York: Thames and Hudson.
- COLMENARES, Germán (1987). *Las convenciones contra la cultura*. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- COLTELLI, Laura (1990). *Winged Words: American Indian Writers Speak*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- CONDÉ, Maryse (1998). *Créolité* without Creole Language? In: BALUTANSKY, K. M.; SOURIEAU, M. A. *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*. Gainesville: University Press of Florida. p. 101-109.

CONDÉ, Maryse; COTTENET-HAGE, M. (Ed.). (1995). *Penser la créolité*. Paris: Editions Karthala.

CONDE, Roberto Cortés; GALLO, Ezequiel (1967). *La formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Paidós.

CONSTABLE, Olivia Remie (Ed.). (1997). *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CORNEJO POLAR, Antonio (1989). *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP.

\_\_\_\_\_. (1994). *Escribir en el aire*. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte.

CORONIL, Fernando (1995). *Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint*. Introduction to *Cuban Counterpoint*, by Fernando Ortiz. Durham, N. C.: Duke University Press.

\_\_\_\_\_. (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology* 11, n. 1: 52-87.

\_\_\_\_\_. (1997). *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.

COULMAS, Florian (1985). *Linguistic Minorities and Literacy: Language Policy Issues in Developing Countries*. Berlin: Mouton Publishers.

\_\_\_\_\_. (1988). What is a National Language Good For? In: COULMAS, F. (Ed.). *Forked Tongues: What Are National Languages Good For?* Singapore: Karoma Publishers. p. 1-25.

CUMING, Bruce (1997). Boundary Displacement: Area Studies and International Studies during and after the Cold War. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 29, n. 1: 6-26.

CURTIUS, Ernst-Robert (1929). *L'idée de civilisation dans la conscience française*. Trans. Henri Jourdan. Paris: Publication de la Conciliation Internationale.

\_\_\_\_\_. (1953). *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trans. W. R. Trask. Princeton: Princeton University Press. Originally published as *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: A. Francke, AG Verlag, 1948.

CUSSEN, Antonio (1992). *Bello and Bolívar: Poetry and Politics in the Spanish American Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DAS, Veena (1989). Subaltern as Perspective. *Subaltern Studies* 6: 310-324.
- DE ACOSTA, José ([1590] 1962). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DE IPOLA, Emilio (1997). José Aricó: pensar entre reflejos. In: *Las cosas del creer: Creencia, lazo social y comunidad política*. Buenos Aires: Ariel.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. ([1987] 1996). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELICH, Francisco (1964). La teoría de la revolución en Frantz Fanon. *Pasado y Presente* 4: 23-41.
- DELORIA Jr., Vine (1978). Civilization and Isolation. *North American Review* 263, n. 1: 11-14.
- \_\_\_\_\_. (1990). Vision and Community. In: PETER-RAOUL, Mar et al. (Ed.). *Yearning to Breathe Free: Liberation Theologies in the United States*. New York: Orbis Books. p. 71-79.
- \_\_\_\_\_. (1999). *For this Land: Writings on Religion in America*. New York: Routledge.
- DE NEBRIJA, Antonio (1481). *Introductiones latinae*. Salamanca: [s.n.], [s.d.].
- \_\_\_\_\_. (1482). *Gramatica de la lengua castellana*. Salamanca: [s.n.], [s.d.].
- \_\_\_\_\_. (1517). *Reglas de orthografía en la lengua castellana*. Alcalá de Henares: [s.n.], [s.d.].
- DEPESTRE, René ([1969] 1993). Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas. In: ZEA, L. (Ed.). *Fuentes de la cultura latinoamericana* 1: 231-241. México: Fondo de Cultura Económica.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_. ([1972] 1981). *Positions*. Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Points*. WEBER, E. (Ed.). Trans. P. Kamuf et al. Stanford, California: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilee.

DERRIDA, Jacques. (1998). *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin*. Trans. Patrick Mensah. Stanford, California: Stanford University Press.

DESNOES, Edmundo (1994). Nacer en Español. In: ARTEAGA, A. (Ed.). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham, N. C.: Duke University Press.

DE VOS, Jan (1994). *Vivir en frontera*. La experiencia de los indios de Chiapas. México: Secretaría de Educación Pública.

DIRLIK, Arif (1994). The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry* 20, n. 2: 328-356.

DISSANAYAKE, Wimal; NICHTER, Mimi (1987). Native Sensibility and Literary Discourse. In: SMITH, Larry E. (Ed.). *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*. New York: Prentice-Hall. p. 114-122.

DJAÏT, Hichem ([1980] 1990). *Europa y el islam*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, S.A.

DORFMAN, Ariel (1998). *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.

DU BOIS, W. E. B. ([1905] 1990). *The Souls of Black Folk*. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_. (1995). In: LEWIS, D. Levering. *A Reader*. New York: Henry Holt.

\_\_\_\_\_. (1996). In: BELL, B. W.; GROSHOLZ, E. R.; STEWART, J. B. *On Race and Culture*. New York: Routledge.

DURAND, Gilbert (1969). On the Disfiguration of the Image of Man in the West. *Eronos* 38: 45-93.

DURING, Simon (1985). Postmodernism or Postcolonialism? *Landfall* 155: 366-380.

DUSSEL, Enrique ([1973] 1976). *History and the Theology of Liberation: A Latin American Perspective*. Trans. J. Drury. New York: Orbis Books.

\_\_\_\_\_. (1973). *Caminos de la liberación latino-americana*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros. v. 1.

\_\_\_\_\_. ([1974] 1985). *Philosophy of Liberation*. Trans. A. Martinez; Ch. Morkovsky. New York: Orbis Books.

\_\_\_\_\_. (1975). *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

- DUSSEL, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1988). *El capital: los Grundrisse (1857-1858)*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. ([1992] 1995). *The Invention of the Americas*. Trans. Michael D. Barber. New York: Continuum.
- \_\_\_\_\_. ([1993] 1995). Eurocentrism and Modernity. *Boundary 2*: 20-23. Reprinted in BEVERLEY, J.; OVIEDO, J.; ARONNA, M. (Ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*, edited by 65-76. Durham, N. C.: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). (1994a). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1994b). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- \_\_\_\_\_. (1995). Ethical Sense of the 1994 Maya Rebellion in Chiapas. *Journal of Hispano-Latino-Theology* 2-3: 41-56.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). (1996a). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Translated and edited by E. Mendieta. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- \_\_\_\_\_. (1996b). World System, Politics, and the Economic of Liberation Philosophy. In: MENDIETA, Eduardo (Ed.). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Translated and edited by E. Mendieta. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press. p. 213-239.
- \_\_\_\_\_. (1998a). Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity. In: JAMESON, E.; MIYOSHI, M. (Ed.). *The Cultures of Globalization*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 3-30.
- \_\_\_\_\_. (1998b). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- DUVIOLS, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial (L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660)*. Paris: Institut Français d'Études Andines.
- ELIAS, Norbert ([1937] 1982). *The Civilizing Process*. The History of Manners. v. 1. Trans. E. Jephcott. New York: Pantheon Books.

- ELIAS, Norbert. (1978). *The Civilizing Process*. State Formation and Civilization. v. 2. Trans. E. Jephcott. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. (1987). The Retreat of Sociologists into the Present. *Theory, Culture and Society* 4, n. 2-3: 223-247.
- \_\_\_\_\_. (1998). In: MENNELL, Stephen; GOUDSBLOM, Johan (Ed.). *On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- ENGELS, Frederick; MARX, Karl (1959). *On Colonialism*. Moscow: Progress Publishers.
- ESCOBAR, Arturo (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital, and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia. In: LOWE, L.; LLOYD, D. (Ed.). *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 201-226.
- ESTEVA, Gustavo (1996). Hosting the Otherness of the Other: The Case of the Green Revolution. In: APFFEL-MARGLIN, F.; MARGLIN, S. A. *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press. p. 185-248.
- ÉTIENNE, Bruno (1987). *L'islamisme radical*. Paris: Hachette.
- EZE, C. E. (Ed.). (1997a). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (1997b). The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. p. 103-140.
- \_\_\_\_\_. (1997c). Democracy or Consensus? A Response to Wiredu. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. p. 313-322.
- \_\_\_\_\_. (1997d). Toward a Critical Theory of Postcolonial African Identities. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, p. 339-346.
- EZLN C. G. (1995a). *Documentos y comunicados*. v. 1: Prólogo de Antonio García León. v. 2: Crónica de Carlos Monsivais. México: Era.

EZLN C. G. (1995b). *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*. Trans. Frank Bardacke; Leslie Lopez; Watsonville, California, Human Rights Committee. Introduction by John Ross. New York: Montly Review Press.

\_\_\_\_\_. (1995). Declaration of the Lacandon Jungle: Today We Say "Enough". In: *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*. Trans. Frank Bardacke; Leslie Lopez; Watsonville, California, Human Rights Committee. Introduction by John Ross. New York: Monthly Review Press. p. 51-54.

FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

FANON, Frantz ([1952] 1967). *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.

\_\_\_\_\_. ([1959] 1967). *A Dying Colonialism*. Trans. H. Chevalier. New York: Grove Press.

\_\_\_\_\_. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro.

\_\_\_\_\_. ([1961] 1963). *The Wretched of the Earth*. Trans. C. Farrington. New York: Grove Weidenfeld.

\_\_\_\_\_. ([1964] 1988). *Toward the African Revolution*. Trans. H. Chevalier. New York: Grove Press.

FARÍAS, Victor (1987). *Heidegger et le nazisme*. Paris: Verdier.

FERNÁNDEZ DE CASTRO, Lourdes Tomás (1998). *Espacio sin frontera*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

FERNÁNDEZ PARDO, Carlos A. (1971). *Frantz Fanon*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto ([1973] 1989). *Caliban and Other Essays*. Trans. E. Baker. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. ([1974] 1995). Nuestra América y Occidente. In: *Para el perfil definitivo del hombre*. Cuba: Editorial Letras Cubanas. p. 222-250.

\_\_\_\_\_. (1981). *Para el perfil definitivo del hombre*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas.

FERRATER MORA, José ([1944] 1969). *Diccionario de filosofía*. México D.F.: Editorial Atlante.



- FERRÉ, Rosario (1995). *The House in the Lagoon*. New York: Plume Book.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Eccentric Neighborhoods*. New York: Farrar/Straus/Giroux.
- FICHTE, Johann Gottlieb ([1808] 1922). *Addresses to the German Nation*. Trans. R. F. Jones; G. H. Turnbull. Chicago: Open Court Company.
- FISHMAN, Joshua (1996). Perfecting the Perfect: Improving the Beloved Language. In: PFEIFFER, P. C.; GARCIA-MORENO, L. (Ed.). *Text and Nation*. Columbia, S. C.: Camden House. p. 3-16.
- \_\_\_\_\_. (1997). *In Praise of the Beloved Language: A Comparative View of Positive Ethnolinguistic Consciousness*. The Hague: Mouton de Gruyter.
- FISHMAN, Joshua; CLEVEDON, Avon (1989). *Language and Ethnicity in a Minority Sociolinguistic Perspective*. Philadelphia: Multilingual Matters.
- FISKE, John (1902a). *American Political Ideas Viewed from the Standpoint of Universal History*. Three Lectures Delivered at the Royal Institute of Great Britain in May 1880. New York: Harper & Brothers.
- \_\_\_\_\_. (1902b). *The Discovery of America with Some Account of Ancient America and the Spanish Conquest*. Boston: Houghton Mifflin.
- FONTANA, Joseph (1994). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- FORNET, Ambrosio (1997). Soñar en cubano, escribir en inglés: una reflexión sobre la triada lengua-nación-literatura. *Temas* 10: 4-12.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. ([1972-1977] 1980). *Power/Knowledge*. GORDON, C. (Ed.). New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. ([1976] 1980). Lecture One: 7 January 1976. In: GORDON, C. (Ed.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- FRANCO, Carlos (1980). Presentación. In: ARICÓ, J. (Ed.). *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación. p. 9-36.

- FRANK, Andre Gunder; GILLS, Barry K. (Ed.). (1993). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* New York: Routledge.
- FRANKENBERG, Ruth; MANI, Lata (1993). Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location. *Cultural Studies* 7, n. 2: 292-310.
- FREIRE, Paulo ([1972] 1993). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- FUKUYAMA, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor ([1989] 1995). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Trans. C. L. Chiappari; S. L. Lopez. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- GARCÍA RODRIGUEZ, Gloria (1996). *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*. México: Centro de Investigación Científica Ing Jorge L. Tamayo.
- GARG, Pulin K. (1986). Keynote Address. In: PARIKH, I. K.; GARG, V. K.; GARG, P. (Ed.). *Proceedings of the International Conference on Transcience and Transitions in Organization*. v. 1: Corporate Culture in India: Perspectives of Chief Executives. New Delhi: ISISD.
- GARG, Pulin K.; PARIKH, Indira J. (1995). *Crossroads of Culture: A Study in the Culture of Transcience*. New Delhi: Sage.
- GARVIN, P. (Ed.). (1970). *Cognition: A Multiple View*. New York: Spartan Books.
- GEERTZ, Clifford (1973). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books. p. 3-32.
- \_\_\_\_\_. ([1976] 1983). Art as a Cultural System. *Modern Language Note* 91. Rept. in *Local Knowledge*. New York: Basic Books. p. 94-120.
- GERBI, Antonello ([1955] 1982). *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GERHOLM, Tomas (1994). Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West: Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar. In: AHMED, A. S.; DONNAN, H. (Ed.). *Islam, Globalization and Postmodernity*. New York: Routledge. p. 190-212.

- GIDDENS, Anthony (1994). *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford, California: Stanford University Press.
- GILROY, Paul (1990-1991). It Ain't Where You're From, It's Where You're At: The Dialectics of Diasporic Identification. *Third Text* 13: 3-16.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GLISSANT, Edouard ([1981] 1989). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Trans. J. M. Dash. Charlottesville: University Press of Virginia.
- \_\_\_\_\_. ([1990] 1997). *Poetics of Relation*. Trans. Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Le divers du monde est imprevisible*. Keynote address at the conference Beyond Dichotomies. Stanford, California: Stanford University, May 8-10.
- GOBINEAU, Arthur comte de ([1853-1855]). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Philadelphia: Lippincott, 1856. Rept. as *The Moral and Intellectual Diversity of Races*. New York: Garland, 1984.
- GOLLNICK, Brian (1994). Modernity and the Discourse of Allochronism in the Rain Forest of Chiapas. *Paper* presented at the conference The Wisdom of the Maya. University of Florida, Gainesville, March.
- GONG, Gerrit W. (1984). *The Standard of 'Civilization' in International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- GONZALBO AIZPURÚ, Pilar (1990). *Historia de la educación en la época colonial*. La educación de los criollos y la vida urbana. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ, Andrew (1987). Poetic Imperialism or Indigenous Creativity? Philippine Literature in English. In: SMITH, Larry E. (Ed.). *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*. New York: Prentice-Hall. p. 141-156.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development* 1, n. 4: 27-37.
- \_\_\_\_\_. (1996). El colonialismo global y la democracia. In: AMIN, S.; GONZÁLEZ CASANOVA, P. (Ed.). *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*. v. 2: El estado y la política del Sur del Mundo. Barcelona: Anthropos. p. 11-144.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (1990). *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz (1985). *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

\_\_\_\_\_. (1987). *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Cuba: Casa de las Americas.

GOROSTIAGA, Xabier (1993). Latin America in the New World Order. In: BRECHER, J.; BROWN CHILDS, J.; CUTLER, J. (Ed.). *Global Visions: Beyond the New World Order*. Boston: South End Press. p. 67-86.

GRAMSCI, Antonio ([1944] 1992). *Prison Notebooks*. BUTTIGIEG, Joseph (Ed.). Trans. Joseph A. Buttigieg and Antonio Callari. New York: Columbia University Press.

GREENFELD, Liah; MARTIN, Michel (1988). *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.

GRILLO, E. F. (1993). La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. In: *Desarrollo o descolonización en los Andes?* Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).

GROSFUGUEL, Ramón (1996). From Cepalismo to Neoliberalism. A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America. *Review* 19, n. 2: 131-154.

\_\_\_\_\_. (1997a). A Time Space Perspective on Development. Recasting Latin American Debates. *Review* 20, n. 3-4: 465-540.

\_\_\_\_\_. (1997b). Migrations and Geopolitics in the Greater Antilles. From the Cold War to the Post-Cold War. *Review* 20, n. 1: 115-145.

\_\_\_\_\_. (1998). Introduction to the Workshop on Historical Capitalism, Coloniality of Power and Transmodernity. Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations. State University of New York at Binghamton, December 5.

GRUZINSKI, Serge (1988). *La colonization de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1990). *La guerre des images*. De Christophe Colomb a 'Blade Runner' (1492- 2019). Paris: Fayard.

GUHA, Ramachandra (1996). Two Phases of American Environmentalism: A Critical History. In: APFFEL-MARGLIN, F.; MARGLIN, S. A. (Ed.). *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press. p. 110-141.

GUJA, Ranajit (1988). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. In: GUHA, R.; SPIVAK, G. C. (Ed.). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press. p. 37-44.

GUIZOT, M. François ([1828-1830] 1868). *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution Française*. Paris: Didier.

GYEKYE, Kwame (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University Press.

HABERMAS, Jürgen ([1968] 1971). *Knowledge and Human Interests*. Trans. J. Shapiro. New York: Beacon Press.

HALL, Stuart (1991a). The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. In: KING, A. D. (Ed.). *Culture, Globalization and the World-System*. Binghamton, N. Y.: Art and Art History. p. 19-39.

\_\_\_\_\_. (1991b). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: KING, A. D. (Ed.). *Culture, Globalization and the World-System*. Binghamton, N. Y.: Art and Art History. p. 40-68.

\_\_\_\_\_. (1992). In: MORLEY, D.; CHEN, K. H. (Ed.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge.

HANNERZ, Ulf (1987a). The World in Creolization. *Africa* 57: 546-559.

\_\_\_\_\_. (1987b). American Culture: Creolized, Creolizing. In: ASARD, E. (Ed.). *American Culture: Creolized, Creolizing and Other Lectures from NAAS Biennial Conference in Upsala, May 28-31*. Upsala: Swedish Institute for North American Studies.

\_\_\_\_\_. (1991). Scenarios for Peripheral Cultures. In: KING, A. D. (Ed.). *Culture, Globalization and the World-System*. Binghamton, N. Y.: Art and History. p. 107-128.

HARAWAY, Donna J. (1997). *Modest Witness@FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

HARDING, Sandra (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.

HARVEY, L. P. (1990). *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago: University of Chicago Press.

HAY, Denys (1957). *Europe: The Emergence of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- HAYEK, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- HEATH, Shirley Brice (1972). *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*. New York: Teachers College Press.
- HEGEL, G. W. F. (1955). *Lectures on the History of Philosophy*. Trans. E. S. Haldane and Frances H. Simson. New York: Humanities Press.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, J. J. (1973). *Qué es el ser nacional?* Buenos Aires: Plus Ultra.
- HEIDEGGER, Martin ([1951] 1977). Building Dwelling Thinking. In: *Basic Writings*. New York: Harper and Row. p. 319-368.
- \_\_\_\_\_. ([1954] 1977). What Calls for Thinking? In: *Basic Writings*. New York: Harper and Row. p. 319-368.
- HINKELAMMERT, Franz J. (1996). *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- HINOJOSA, Rolando (1986). *Claros varones de Belken/Fair Gentlemen of Belken County*. Tempe/Arizona: Bilingual Press.
- HOBBSAWM, E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. New York: Cambridge University Press.
- HÖFFNER, Joseph (1957). *La ética colonial española del siglo de oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- HORKHEIMER, Max ([1950] 1972). Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory*. New York: Herder and Herder. p. 188-214.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, T. W. ([1947] 1995). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum.
- HOROWITZ, Donald L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- HOUNTONDJI, Paulin J. ([1992] 1988). Recapturing. In: MUDIMBE, V. Y. *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOWLAND, D. R. (1996). *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- HUMBOLDT, Wilhelm von ([1836] 1988). *On Language: The Diversity of Human Languages-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*. New York: Cambridge University Press.

- HUNTINGTON, Samuel P. (1993). The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs* 72, n. 3: 28, 48.
- \_\_\_\_\_. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- HUSSERL, Edmund ([1950] 1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- IANNI, Octavio (1995). *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (1997). *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ISHAY, Micheline (Ed.). (1997). *The Human Rights Reader*. New York: Routledge.
- JAMESON, Fredric (1986). Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism. *Social Text* 15: 65-88.
- \_\_\_\_\_. (1987). A Brief Response. *Social Text* 16: 26-27.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Postmodernism: Or the Logic of Late Capitalism*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- JEFFERSON, Thomas ([1774-1846] 1998). *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*. Edited with an introduction by A. Koch and W. Peelen. New York: Modern Library.
- JENSEN, Lionel M. (1997). *Manufacturing Confucianism: Chinese Tradition and Universal Civilization*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- JOHN, Mary E. (1996). *Discrepant Dislocations: Feminism, Theory and Postcolonial Histories*. Berkeley: University of California Press.
- JONAS, Hans (1958). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. New York: Beacon Press.
- KACIIRU, Yamura (1983). *The Other Tongue: English across Cultures*. New York: Prentice-Hall.
- \_\_\_\_\_. (1987). Cross-Cultural Texts, Discourse Strategies and Discourse Interpretation. In: SMITH, Larry E. (Ed.). *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*. New York: Prentice-Hall. p. 87-100.
- KANG, Liu; TANG, Xiaobing (Ed.). (1997). *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China: Theoretical Interventions and Cultural Critique*. Foreword by Fredric Jameson. Durham, N. C.: Duke University Press.

KANT, Immanuel ([1790] 1973). What is Enlightenment? In: GAY, P. (Ed.). *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*. New York: Simon and Schuster. p. 383-390.

\_\_\_\_\_. ([1796-97] 1978). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Victor L. Dowdell. Carbondale: Southern Illinois University Press.

KAPLAN, Caren (1996). *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacements*.

Durham, N. C.: Duke University Press.

KARTTUNEN, Frances (1982). Nahuatl Literacy. In: COLLIER, G. A.; ROSALDO, R.; WIRTH, J. D. (Ed.). *The Inca and Aztec States: 1400-1800*. New York: Academic Press.

KEPING, Yu (1994). Culture and Modernity in Chinese Thought in the 1930's: Comments on Two Approaches to Modernization in China. *Working Papers in Asian/Pacific Studies*. Beijing and Durham, N. C.: Institute of Contemporary Marxism.

KHATIBI, Abdelkebir ([1974] 1983). L'orientalisme désorienté. In: *Maghreb pluriel*. Paris: Denoel. p. 113-146.

\_\_\_\_\_. ([1981] 1983). La décolonisation de la sociologie. In: *Maghreb pluriel*. Paris: Denoel.

\_\_\_\_\_. ([1983] 1990). *Love in Two Languages*. Trans. Richard Howard. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. (1983). *Maghreb pluriel*. Paris: Denoel.

KILMINSTER, Richard (1998). Globalization as an Emergent Concept. In: SCOTT, A. (Ed.). *The Limits of Globalization: Cases and Arguments*. London: Routledge. p. 257-283.

KLOR DE ALVA, J. Jorge (1992). Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages. *Colonial Latin American Review* 1-2: 3-24.

\_\_\_\_\_. (1995). The Postcolonization of (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism", and "Mestizaje". In: PRAKASH, G. (Ed.). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press. p. 241-278.

KRAMER, Michael P. (1992). *Imagining Language in American: From the Revolution to the Civil War*. Princeton: Princeton University Press.



KRISHNA, Daya (1988). Comparative Philosophy: What It is and What It Ought To Be. In: LARSON, G.; DEUTSCH, E. (Ed.). *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. p. 70-136.

KRISTELLER, Paul Oskar (1965). *Renaissance Thought and the Arts*. Princeton: Princeton University Press.

KRUPAT, Arnold (1983). Native American Literature and the Canon. *Critical Inquiry* 10, n. 1: 145-172.

KUSCH, Rodolfo (1953). *La seducción de la barbarie*. Análisis herético de un continente mestizo. Buenos Aires: Fundación Ross.

\_\_\_\_\_. (1963). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.

\_\_\_\_\_. ([1970] 1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

\_\_\_\_\_. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambreiro.

\_\_\_\_\_. (1978). *Esbozo de una antropología americana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.

LABOV, William (1972). *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

LACLAU, Ernesto (1996). *Emancipation(s)*. London: Verso.

LACQUE-LABARTHE, Philippe (1990). *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political*. Oxford: Blackwell.

LAFITAU, Joseph François (1724). *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: Saugrain L'aîné, C.-E. Hochereau.

LAMBERT, Richard D. (1990). Blurring the Disciplinary Boundaries: Area Studies in United States. *American Behavioral Scientist* 33, n. 6: 712-732.

LANCELOT-VOISIN, Sieur de la Popelinière (1582). *L'histoire de France enrichie des plus notables occurrences survenues en Province de l'Europe y pays voisins, soit en paix soit en guerre*. Paris: [s.n.].

LANDER, Edgardo (1997). Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad. *Anuario Mariateguiano* 9, n. 9: 122-131.

\_\_\_\_\_. (1998a). Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought. In: BRICEÑO-LEÓN, R.; SONNTAG, H. R. (Ed.). *Sociology in Latin America* (Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives).

Proceedings of the Regional Conference of the International Association of Sociology, Venezuela, 1997. p. 65-76.

LANDER, Edgardo (1998b). Modernidad, colonialidad y posmodernidad. In: SADER, E. (Ed.). *Democracias sin exclusiones ni excluidos*. Caracas: Nueva Sociedad. p. 83-98.

LARUI, A. (1974). *La crise des intellectuels arabes*. Paris: Maspéro.

LAZZARATO, Maurizio (1996). Immaterial Labor. In: VIRNO, P.; HARD, M. (Ed.). *Radical Thoughts in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. p. 132-146.

LEE, Richard (1996). Structures of Knowledge. In: *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*. London: Zed Books. p. 178-208.

LEFEBVRE, Henri ([1974] 1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

LEWIS, Bernard (1996). *A Brief History of the Last 2.000 Years*. New York: Scribner.

LEWIS, Martin W.; WIGEN, Karen E. (1997). *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.

LÓPEZ, Milagros (1994). Post-Work Society. *Social Text* 34: 23-35.

LÓPEZ SEGRERA, Francisco (Ed.). (1997). *Los retos de la globalización*. Ensayos en homenaje a Theotonio dos Santos. Caracas: Unesco.

LOWE, Lisa (1991). *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

LUHMANN, Niklas (1990). *Essays on Self-Reference*. New York: Columbia University Press.

LYOTARD, Jean François (1983). *Le diffirend*. Paris: Editions de Minuit.

MAcCORMACK, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

MAHAN, A. T. (1890). *Influence of Sea Power upon History, 1660-1783*. Boston: Little.

MAKANG, Jean-Marie (1997). Of the Good Use of Tradition: Keeping the Critical Perspective in African Philosophy. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy*. Oxford: Blackwell. p. 324-338.

MALINOWSKI, Bronislaw (1943). The Pan-African Problem of Culture Contact. *American Journal of Sociology* 48, n. 6: 649-665.

MALLON, Florencia (1994). The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspective from Latin American History. *American Historical Review* 99, n. 5, 1491-1515.

\_\_\_\_\_. (1995). *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

MAKANG, Jean-Marie (1997). Of the Good Use of Tradition: Keeping the Critical Perspective in African Philosophy. In: EZE, C. E.: *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. p. 324-338.

MANDANI, Mahmood (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MANNHEIM, Bruce (1990). *The Language of the Incas since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

MANNING, Patrick (1990). *Slavery and Africa Life: Occidental, Oriental, and Africa Slave Trades*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARIÁTEGUI, José Carlos ([1924] 1991). *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias Anibal Quijano. Lima: Fondo de Cultura Económica.

MARMON SILKO, Leslie (1991). *Almanac of the Dead*. New York: Simon and Schuster.

MARTÍN-BARBERO, Jesús ([1986] 1997). *De los medios a las mediaciones*. Comunicación, cultura y hegemonía. México: Gustavo Gili.

\_\_\_\_\_. (1993). *Pre-Textos*. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos. Cali: Universidad del Valle.

\_\_\_\_\_. (1998). *Mapas nocturnos*. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero. Bogotá: Universidad Central.

MATURANA, Humberto (1970). Neurophysiology of Cognition. In: GARVIN, P. (Ed.). *Cognition: A Multiple View*. New York: Spartan Books. p. 3-23.

\_\_\_\_\_. (1978). Biology of Language: The Epistemology of Reality. In: MILLER, G. A.; LENNEBERG, Eric (Ed.). *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. New York: Academic Press. p. 27-63.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago: Editorial Universitaria.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco (1987). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: New Science Library.

McCLINTOCK, Anne (1992). The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Postcolonial". *Social Text* 31-32: 84-98.

MEGGER, Betty J. (1991). Introduction to *O processo civilizatório*. Etapas da Evolução Sócio-Cultural, by Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes.

MENCHÚ, Rigoberta (1984). *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*. Trans. A. Wright. London: Verso. Originally published as *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1983.

MENNELL, Stephen (1990). The Globalization of Human Society as a Very Long-Term Social Process: Elias's Theory. In: FEATHERSTONE, M. (Ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage. p. 359-372.

MESSICK, Brinkley (1997). Genealogies of Reading and the Scholarly Cultures of Islam. In: HUMPHREYS, S. C. (Ed.). *Cultures of Scholarship*. Comparative Studies in Society and History Book Series. Ann Arbor: University of Michigan Press. p. 387-412.

MIGNOLO, Walter D. (1978). *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona: Critica-Grijalbo.

\_\_\_\_\_. (1981). El metatexo historiográfico y la historiografía indiana. *Modern Language Notes* 96: 358-402.

\_\_\_\_\_. (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista. In: MADRIGAL, Luis Inigo. *Historia de la literatura hispanoamericana, época colonial*. Madrid: Catedra. p. 57-125.

\_\_\_\_\_. (1983). Comprensión hermenéutica y comprensión teórica. *Revista de Literatura* 94: 1-35.

\_\_\_\_\_. (1986). *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: Unam.

\_\_\_\_\_. (1989a). Literacy and Colonization: The New World Experience. In: JARA, R.; SPADACCINI, N. (Ed.). *Hispanic Studies*. Minneapolis: University of Minnesota Press. p. 51-96.

\_\_\_\_\_. (1989b). Teorías literarias o de la literatura? Qué son y para qué sirven? In: REYES, G. *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: Arcos. p. 7-46.

MIGNOLO, Walter D. (1991). (Re)modeling the Letter: Literacy and Literature at the Intersection of Semiotics and Literary Studies. In: ANDERSON, M. et al. *On Semiotic Modeling*. The Hague: Mouton. p. 357-395.

\_\_\_\_\_. (1992a). Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *Foro Hispanico. Revista de los Paises Bajos* 4: 11-28.

\_\_\_\_\_. (1992b). Nebrija in the New World: The Question of the Letter, the Colonization of Amerindian Languages, and the Discontinuity of the Classical Tradition. *L'Homme* 122-124: 185-209.

\_\_\_\_\_. (1992c). On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition. *Comparative Studies in Society and History* 34, n. 2: 301-335.

\_\_\_\_\_. (1992d). The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition. *Renaissance Quarterly* 45, n. 4: 808-828.

\_\_\_\_\_. (1993a). Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? *Latin American Research Review* 28, n. 3: 120-134.

\_\_\_\_\_. (1993b). Misunderstanding and Colonization: The Reconfiguration of Memory and Space. *SAQ* 92, n. 2: 212-260.

\_\_\_\_\_. (1994). Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations. *Dispositio/n* 19, n. 46: 45-53.

\_\_\_\_\_. (1995a). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

\_\_\_\_\_. (1995b). Afterword, Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations. *Poetics Today* 16, n. 1: 171-214.

\_\_\_\_\_. (1995c). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana* 61, n. 170-171: 26-39.

\_\_\_\_\_. (1995d). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 11: 9-32.

MIGNOLO, Walter D. (1996a). La razón postcolonial. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Gragoata* 1: 7-30.

\_\_\_\_\_. (1996b). Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: GONZALEZ, B. (Ed.). *Cultura y Tercer Mundo*, 1: 99-136. Caracas: Nueva Sociedad.

\_\_\_\_\_. (1996c). Postoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas. *Revista Iberoamericana* 62, n. 176-177: 679-696.

\_\_\_\_\_. (1996d). Linguistic Maps, Literary Geographies, Cultural Landscapes. *Modern Language Quarterly* 57, n. 2: 181-196. Special Issue *The Places of History: Regionalism Revisited in Latin America*.

\_\_\_\_\_. (1997a). Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. *Disenso* 3: 1-18.

\_\_\_\_\_. (1997b). Gnosis, Colonialism and Cultures of Scholarship. In: HUMPHREYS, S. C. (Ed.). *Cultures of Scholarship*. Comparative Studies in Society and History Book Series. Ann Arbor: University of Michigan Press. p. 311-338.

\_\_\_\_\_. (1997c). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: DE TORO, Alfonso (Ed.). *Postmodernidad y Postcolonialidad*. Breves reflexiones sobre Latinoamérica. Leipzig: Veurvert-Iberoamericana. p. 51-70.

\_\_\_\_\_. (1997d). The Zapatistas's Theoretical Revolution: Its Epistemic, Ethic and Historical Consequences. Keynote address to the thirty-first annual CEMERS conference *Comparative Colonialisms: Preindustrial Colonial Intersections in Global Perspectives*, October 31-November 1.

\_\_\_\_\_. (1998). Globalization, Civilization Processes, and the Relocation of Languages and Cultures. In: JAMESON, F.; MIYOSHI, M. *The Cultures of Globalization*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 32-54.

\_\_\_\_\_. (2000a). The Larger Picture: Hispanics/Latinos in the Colonial Horizon of Modernity. In: GARCÍA, Jorge; GRIEFF, Pablo de (Ed.). *Hispanics/Latinos in the US: Ethnicity, Race and Rights*. New York: Routledge.

MIGNOLO, Walter D.; SCHIWY, Freya. Forthcoming. Translation/Transculturation and the Colonial Difference. In: BOYI, Elizabeth (Ed.). *Beyond Dichotomies*. Syracuse: Syracuse University Press.

MILLER, G. A.; LENNEBERG, Eric (Ed.). (1978). *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. New York: Academic Press.

MINH-HA, Trinh T. (1989). *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

MIRES, Fernando (1991). *El discurso de la Indianidad*. La cuestión indígena en América Latina. Quito: Ediciones Abya-Yala.

MOHANTY, Chandra Talpade (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. *Feminist Review* 30: 65-68.

MOHANTY, Chandra Talpade; ALEXANDER M. J. (Ed.). (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Bloomington: Indiana University Press.

MONTHANTY, T.; RUSSO, A.; TORRES, L. (Ed.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

MORAGA, Cherrie (1993). *The Last Generation: Prose and Poetry*. Boston: South End Press.

MORAÑA, Mabel (Ed.). (1997). *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh.

MORIN, Edgar (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.

MORSE, Richard ([1964] 1989). On Grooming Latin Americanists. *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas*. Baltimore: John Hopkins University Press. p. 169-200.

MOYA, Paula (1997). Postmodernism, "Realism", and the Politics of Identity: Cherrie Moraga and Chicana Feminism. In: MOHANTY, Chandra Talpade; ALEXANDER, M. J. (Ed.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge. p. 125-150.

MUDIMBE, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

MURRA, J. V.; ADORNO, R. (Ed.). (1980). *El primer nueva crónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]*. Trans. and textual analysis by Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI.

NAJITA, Tetsuo (1974). *Japan: The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

NANCY, Jean-Luc (1994). Cut Throat Sun. In: ARTEAGA, A. (Ed.). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 113-124.

NANDY, Ashis (1995). *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*. Princeton: Princeton University Press.

NETANYAHU, B. (1995). *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. New York: Random House.

OBOLE, Suzanne (1997). So Far from God, so Close to the United States. The Roots of Hispanic Homogenization. In: ROMERO, M.; HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette; ORTIZ, Vilma. *Challenging Fronteras: Structuring Latina and Latino Lives in the U.S.* New York: Routledge. p. 31-54.

O'GORMAN, Edmundo (1958). *La invención de América*. El universalismo en la cultura de Occidente. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1958). *The Invention of America*. Bloomington: Indiana University Press.

ORTEGA Y GASSET, José (1954). The Difficulties of Reading. Trans. Clarence E. Parmenter. *Diogenes* 28: 1-17.

ORTIZ, Fernando ([1906] 1995). *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

\_\_\_\_\_. ([1916] 1996). *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

\_\_\_\_\_. ([1940] 1995). *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, N. C.: Duke University Press.

ORTIZ, Renato ([1994] 1997). *Mundialización y cultura*. Trans. Elsa Noya. Buenos Aires: Alianza Editorial.

OSORIO ROMERO, Ignacio (1990). *La enseñanza del latín a los indios*. México: Universidad Autónoma.

OSTERHAMMEL, Jürgen (1997). *Colonialism: A Theoretical Overview*. Kingston: Ian Randle Publisher; Princeton: Markus Wiener Publishers.

OUTLAW, Lucius (1997). African "Philosophy": Deconstructive and Reconstructive Challenges. In: FLOISTAD, G. (Ed.). *Contemporary Philosophy: A New Survey*. v. 5: African Philosophy. Dordrecht: Nijhoff. p. 9-44.



PAGDEN, Anthony (1982). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. London: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1996). "Americanism" from Modernity to Post-Modernity. In: GRUZINSKI, S.; WACHTEL, N. *Nouveau monde/mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales. p. 611-622.

PÉREZ-FIRMAT, Gustavo (1995). *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming-on-Age in América*. New York: Anchor Book.

PIZARRO, Ana (Ed.). (1985). Introduction to *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. p. 13-67.

PLETSCH, Carl E. (1981). The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975. *Comparative Studies in Society and History* 23, n. 4: 565-590.

POBLETE, Juan E. (1997). Leer la disciplina y disciplinar la lectura literaria, discurso y legitimidad en Chile 1829-1925. Ph.D. Dissertation, Duke University, Durham.

PORTANTIERO, Juan Carlos (1977). *Los usos de Gramsci*. México: Siglo XXI.

PRAKASH, Gyan (1990). Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History* 32, n. 2: 383-408.

\_\_\_\_\_. (1994). Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *American Historical Review* 99, n. 5: 1475-1490.

PRIGOGINE, Ilya (1986). Science, Civilization and Democracy: Values, Systems, Structures and Affinities. *Futures* 18, n. 4: 493-507.

QUIJANO, Anibal (1981). *Introducción a Mariátegui*. México: Ediciones Era.

\_\_\_\_\_. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, H. (Ed.). *Los conquistadores*. Bogotá: Tercer Mundo. p. 437-447.

\_\_\_\_\_. ([1993] 1995). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. In: BEVERLEY, J.; ARONNA, M.; OVIEDO, J. (Ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 202-216.

\_\_\_\_\_. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano* 9, n. 9: 113-121.

- QUIJANO, Anibal (1998). The Colonial Nature of Power and Latin America's Cultural Experience. In: BRICEÑO-LEON, R.; SONNTAG, II. R. (Ed.). *Sociology in Latin America (Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives)*. Proceedings of the Regional Conference of the International Association of Sociology. Venezuela. p. 27-38.
- QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel (1992). Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *ISSAI*, n. 134: 547-549.
- RABASA, José (1997). Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection. In: LOWE, L.; LLOYD, D. *Politics and Culture in the Shadow of Capital*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 399-431.
- RADHAKRISHNAN, R. (1993). Postcoloniality and the Boundaries of Identity. *Callaloo* 16, n. 4: 750-771.
- RAFAEL, Vicente (1984). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- RAMA, Angel (1982). *Trunculturación narrativa en América Latina*. México, D. F.: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_. ([1965] 1993). Aportación original de una comarca del Tercer Mundo: Latinoamérica. In: ZEA, L. (Ed.). *Fuentes de la cultura Latinoamericana* 3: 59-67. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1996). *The Lettered City*. Trans. John Charles Chasteen. Durham, N. C.: Duke University Press.
- RAMOS, Demetrio et al. (1984). *La ética en la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RAMOS, Julio (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. Literatura y Política en el siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica.
- RANGEL, Carlos ([1982] 1986). *Third World Ideology and Western Reality*. Trans. by the author with the assistance of V. Tismaneanu; R. van Roy; M. H. Contreras. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.
- RAPPAPORT, Joanne ([1990] 1998). *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- READINGS, Bill (1996). *The University in Ruins*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

REINAGA, Fausto (1967). *La "intelligentsia" del chola je boliviano*. Bolivia: Partido Indio de Bolivia.

\_\_\_\_\_. (1969). *La revolución india*. Bolivia: Cooperativa de Artes Gráficas.

\_\_\_\_\_. (1974). *América India y Occidente*. Bolivia: Partido Indio de Bolivia.

\_\_\_\_\_. (1978). *Indianidad*. Bolivia: Litografías e Imprentas Unidas.

RENAN, Ernst (1863). *Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques*. Paris: L'Imprimerie Imperiale.

RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo (1991). Desaprender la modernidad para aprender lo andino. La tecnología y sus efectos en el desarrollo rural. *Revista Unitas* 4: 32- 42.

\_\_\_\_\_. (1998a). The *Ayllu*. In: APFFEL-MARGLIN, F.; PRATEC (Ed.). *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London: Zed Books. p. 89-123.

\_\_\_\_\_. (1998b). Education in the Modern West and in Andean Culture. In: APFFEL-MARGLIN, F.; PRATEC (Ed.). *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London: Zed Books. p. 172-192.

REYES, Garciela (Ed.) (1989). *Las teorías literarias en la actualidad*. Madrid: Anaya.

RIBEIRO, Darcy (1968). *Las Américas y la civilización*. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

\_\_\_\_\_. ([1969] 1978). O *processo civilizatório*. Etapas da evolução sócio-cultural. Petrópolis: Editora Vozes.

RIBEIRO, Darcy; GÓMES, Mercio (1996). Ethnicity and Civilization. First Nations-Pueblos Originarios, p. 41-52. *Occasional Papers* of the Indigenous Research Center of the Americas 1. University of California at Davis.

RICHARD, Nelly (1987-1988). Postmodernism and Periphery. *Third Text* 2: 6-12.

\_\_\_\_\_. (1995). Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-Centering. In: BEVERLEY, J. et al. *Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, N. C.: Duke University Press. p. 217- 222.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia . *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1980-1990*. La Paz: CSUTCB.

\_\_\_\_\_. (1990). Liberal Democracy and *Ayllu* Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosi. *Journal of Development Studies* 5: 97-121.

\_\_\_\_\_. (1992). Sendas y senderos de la ciencia social Andina. *Autodeterminación: Análisis Histórico Político y Teoría Social* 10: 83-108.

\_\_\_\_\_. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. In: ALBÓ, X. et al. *Violencias encubiertas en Bolivia*. v. I: Cultura y Política. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.

\_\_\_\_\_. (1996). Los desafíos para una democracia étnica en los albores del tercer milenio. In: RIVERA CUSICANQUI, S. (Ed.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Bolivia: Ministerio de Desarrollo Humano. p. 17-86.

\_\_\_\_\_. (1997). La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas Sociales* 19: 27-52.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGAN, Rossana (Ed.). (1997). *Debates post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Saphis/Aruwiyiri.

ROBERTSON, Roland (1992). Civilization and Civilizing Process: Elias, Globalization and Analytic Synthesis. In: FEATHERSTONE, M. (Ed.). *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage. p. 211-228.

RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge (1988). United States, Caribbean Policy and Regional Militarization. In: RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge; PANTOJAS GARCÍA, Emílio (Ed.). *The Other Side of U.S. Policy towards the Caribbean: Recolonization and Militarization*. Rio Piedras: Caribbean Project for Justice and Peace.

ROIG, Arturo A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

ROJAS DE FERRO, Cristina (1995). The “Will to Civilization” and Its Encounter with Laissez-Faire. *Review of International Political Economy* 2, n. 1, 150-173.

ROJAS MIX, Miguel (1992). *Los cien nombres de América*. Barcelona: Editorial Lumen.

ROMERO, M.; HONDAGNEU-SOTELO, P.; ORTIZ, V. (Ed.). (1997). *Challenging Fronteras: Structuring Latina and Latino Lives in the U.S.* New York: Routledge.

RORTY, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (1982). *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. (1998). *Achiving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SAID, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_. (1983). Travelling Theory. In: *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. p. 226-247.

\_\_\_\_\_. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

SALAZAR BONDY, A. (1966). *La cultura de la dependencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

\_\_\_\_\_. (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

SALDÍVAR, José (1992). *The Dialectics of Our America*. Durham, N. C.: Duke University Press.

\_\_\_\_\_. (1997). *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.

SALDÍVAR, José; CALDERÓN, H. (Ed.). [s.d.]. *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*. Durham, N. C.: Duke University Press.

SANDOVAL, Ciro A. (1998). Introduction to José María Arguedas: Reconsiderations for Latin American Cultural Studies. In: SANDOVAL, Ciro A.; BOSCHETTO-SANDOVAL, Sandra M. (Ed.). xxi-xlii. Athens: Ohio University Center for International Studies.

SANTIAGO, Silviano (1978). *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Editora Perspectiva.

SANTIAGO-VALLÉS, Kelvin A. (1994). *Subject People and Colonial Discourses: Economic Transformation and Social Disorder in Puerto Rico, 1898-1947*. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

SANTOS, Milton et al. (Ed.). (1994a). *Globalização e espaço latino-americano*. São Paulo: Editora Hucitec.

- SANTOS, Milton et al. (Ed.). (1994b). *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Editora Hucitec.
- SARDAR, Zia; NANDY, Ashis; DAVIES, Merryl Wyn (1993). *The Barbaric Others: A Manifesto of Western Racism*. London: Pluto Press.
- SARDAR, Ziauddin (1987). *The Future of Muslim Civilization*. London: Muansell Publishing.
- SARKAR, Sumit (1989). *Writing Social History*. Delhi: [s.n.]; New York: Oxford University Press.
- SARMIENTO, Domingo Faustino ([1845] 1998). *Facundo, or Civilization and Barbarism*. Trans. Mary Mann, introduced by Ilan Stevans. New York: Penguin.
- SCHARLAU, B.; MÜNDEL, M. (1987). *Quelcay: Mündliche Kultur und Schriftradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- SCHWARZ, Roberto (1992). *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. In: GLEDSON, John (Ed. and Introd.). London: Verso.
- SEED, Patricia (1991). Colonial and Postcolonial Discourse. *Latin American Research Review* 26, n. 3: 181-200.
- SEKYI-OUT, Ato (1996). *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SERQUEBERHAN, Tsenay (1994). *The Hermeneutics of African Philosophy: I-Horizon and Discourse*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1997). The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. p. 141-161.
- SHIVA, Vandana (Ed.). (1994). *Biodiversity Conservation: Whose Resource? Whose Knowledge?* New Delhi: Indian National Trust for Art and Cultural Heritage.
- SHIVA, V.; MIES, M. (Ed.). (1993). *Ecofeminism*. New Delhi: Kaly for Women.
- SHOHAT, Ella (1992). Notes on the "Post-Colonial". *Social Text* 31-32: 99-113.
- SICROFF, Albert A. (1960). *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Didier.
- SILVER, Philip (1997). *Ruin and Restitution*. Reinterpreting Romanticism in Spain. Nashville: Vanderbilt University Press.

SKUTNABB-KANGAS, Tove; PHILLIPSON, Robert (Ed.).(1995). *Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination*. The Hague: Mouton.

SLOTKIN, Richard (1973). *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

\_\_\_\_\_. (1985). *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

SMITH, Larry E. (Ed.). (1987). *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*. New York: Prentice-Hall.

SNOW, C. P. (1959). *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Rede lecture. New York: Cambridge University Press.

SOJA, Edward W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.

SONNTAG, Heinz Rudolf ([1969] 1978). Epílogo à edição alemã. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.). *O processo civilizatório*. Etapas da evolução sócio-cultural. Petrópolis: Editora Vozes. p. 216.

SPENGLER, Oswald ([1926-1928] 1950). *The Decline of the West*. Trans. with notes by Charles Francis Atkinson. New York: Knopf.

STAVENIAGEN, Rodolfo (1965). Classes, Colonialism and Acculturation. *Studies in Comparative International Development* 1, n. 7: 53-77.

\_\_\_\_\_. (1990). *The Ethnic Question: Conflict, Development, and Human Rights*. Tokyo: United Nations University.

STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego (Ed.). (1990). *Entre la ley y la costumbre*. El derecho consuetudinario indígena en América Latina. México: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

STEPHANSON, Anders (1995). *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*. New York: Hill and Wang.

SUBCOMANDANTE MARCOS (1997a). *El sueño zapatista*. Entrevistas con el Subcomandante Marcos, el Mayor Moists y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. LE BOT, Yvon (Ed.). México: Plaza & Janes.

\_\_\_\_\_. (1997b). La quatrième guerre mondiale. *Le Monde Diplomatique*. (Août).

- SULERI, Sara (1992a). *The Rhetoric of English India*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1992b). Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition. *Critical Inquiry* 18: 756-769.
- TANAKA, Stefan (1993). *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Security in Asia Pacific: Power Politics in the Frontier of New Medievalism*. Lecture presented at Duke University, October 1997. Mimeographed.
- TANDETER, Enrique (1976). Sobre el analisis de la dominación colonial. *Desarrollo Económico* 16, n. 61: 151-160.
- TAYLOR, Charles (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, 1. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TEMPELS, Placide (1945). *La philosophie bantoue*. Elisabethville: Lovania.
- THE WORLD ALMANAC AND BOOK OF FACTS. (1967). New York: Press Publishing.
- THIONG'O, Ngugiwa (1981). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- TOULMIN, Stephen (1971). *Human Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- TOURAIN, Alain (1992). Beyond Social Movements? In: FEATHERSTONE, M. *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage. p. 125-145.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1998). Global Flows, Open Cultures. Paper presented at the conference Beyond Dichotomies. Stanford University, Stanford, California, May 8-10.
- TU WEI-MING ([1985] 1993). *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York.
- UNESCO (1998). *Universal Declaration of Linguistic Rights*. Trans. by B. Krayen-Buhl; I. Gusi. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputacion de Barcelona.



VALCÁRCEL, Carlos Daniel (1947). *La rebelión de Tupac Amaru [por] Daniel Valcárcel*. México: Fondo de Cultura Económica.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel; FLÓREZ, L. D. (1981). (Ed.). *La revolución de los Tupac Amaru*: antología. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Tupac Amaru.

VALLA, Lorenzo ([1442?] 1952). In sex libros elegantiarum praefatio. In: GARIN, E. (Ed.). *Prosatori latini del quattrocento*. Milan: Mondadori.

VAN COTT, Donna Lee (1994). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*: Inter-American Dialogue. New York: St. Martin's Press.

VARESE, Stefano (1996a). *Parroquialismo y globalización*. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio. Pueblos indios, soberanía y globalismo. Quito: Biblioteca Abya-Yala. p. 15-30.

VARESE, Stefano (Ed.). (1996b). *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Biblioteca Aby-Yala.

VIÑAS, David (1982). *Indios, ejército y frontera*. México: Siglo Veintiuno Editores.

VISWANATHAN, Gauri (1989). *Masks of Conquest*. New York: Columbia University Press.

VIVES, Luis ([1533?] 1964). *De tradendis disciplines*. London: Rowman and Littlefield.

VON DER WALDE, Erna (1997). Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX. *Revista Iberoamericana* 178-179: 71-86. Special issue *Siglo XIX: Fundación y fronteras de la ciudadanía*.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974). *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

\_\_\_\_\_. (1980). *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. London: Academic Press.

\_\_\_\_\_. (1987). World-Systems Analysis. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. H. *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press. p. 309-324.

\_\_\_\_\_. (1989). *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*. London: Academic Press.

WALLERSTEIN, Immanuel (1990). Culture as the Ideological Battleground of the Modern World System. In: FEATHERSTONE, M. (Ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage. p. 31-56.

\_\_\_\_\_. (1991a). *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1991b). Marx, Marxism-Leninism, and Socialist Experiences in the Modern World System. In: *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 87-94.

\_\_\_\_\_. (1992). The West, Capitalism and the Modern World-System. *Review* 14, n. 4: 561-620.

\_\_\_\_\_. (1995a). World-Systems Analysis: The Second Phase. In: *Unthinking Social Sciences: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*. New York: Polity Press. p. 266-272.

\_\_\_\_\_. (1995b). The Insurmountable Contradictions of Liberalism: Human Rights and the Rights of Peoples in the Geoculture of the Modern World-System. In: MUDIMBE, Valentin (Ed.). *Nations, Identities, Cultures*. Special issue SAQ 94, n. 4, p. 1161-1178.

\_\_\_\_\_. (1996). Open the Social Sciences. *ITEMS*, Social Science Research Council 50, n. 1: 1-7.

\_\_\_\_\_. (1997). Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science. *New Left Review* 226: 93-107.

\_\_\_\_\_. (1998a). *The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science*. Presidential address. XIVth. World Congress of Sociology, Montreal, July 26, 1998.

\_\_\_\_\_. (1998b). The Rise and Future Demise of World-Systems Analysis. *Review* 21, n. 1: 103-112.

WALLERSTEIN, I. et al. (1996). *Open the Social Sciences*. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford, California: Stanford University Press.

WANG, Jing (1997). *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*. Berkeley: University of California Press.

WEBER, Max ([1904] 1992). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. In: GIDDENS, Anthony (Ed.). New York: Routledge.

WEST, Cornel (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.

- WEST, Cornel (1993). *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.
- WHITAKER, Arthur P. (1954). *The Western Hemisphere Idea: Its Rise and Decline*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- WHITE, Lynn Jr. (Ed.). (1956). *Frontiers of Knowledge in the Study of Man*. New York: Harper and Brothers.
- WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Ed.). (1994). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press.
- WING, Betsy (1997). Translator Introduction and Glossary. In: GLISSANT, E. (Ed.). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- WIREDU, Kwasi (1997). Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-Party Polity. In: EZE, C. E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy*. Oxford: Blackwell. p. 303-312.
- WOLF, Eric R. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- WOODHULL, Winifred (1993). *Transfigurations of the Maghreb: Feminism, Decolonization and Literatures*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WOOLF, Leonard (1928). *Imperialism and Civilization*. New York: Harcourt, Brace.
- WRIGHT, Richard (1993). *Conversations with Richard Wright*. In: KINNAMON, Keneth; FABRE, Michel (Ed.). Jackson: University Press of Mississippi.
- YOUNG, Robert J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge.
- ZEA, Leopoldo ([1957] 1992). *The Role of the Americas in History*. Edited with an introduction by A. A. Oliver. Trans. Sonja Karsen. Westfield: Rowman and Littlefield.
- \_\_\_\_\_. (1958). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos.

# Í N D I C E R E M I S S I V O

## A

- aculturação - 37, 233, 234
- África - 26, 32, 33, 41, 46, 53, 82, 86, 87, 91, 98, 138, 142, 194, 195, 207, 258, 379, 399, 400, 421
- África do Norte - 37, 80, 133, 379
- América Latina - 24, 43, 80, 82, 85, 86-88, 98, 110, 146-147, 149-150, 181, 188-190, 194-195, 207, 229, 243-255, 257-260, 266, 269-271, 320, 380, 401, 413
- ameríndios - 29, 36, 46, 50, 55, 56, 75, 79, 84, 102, 110, 150-151, 153-154, 194, 197, 209-211, 215, 221, 249-250, 351-352, 401-403, 426, 430-432
- análise do sistema mundial - 66, 67, 73, 76, 422, 424
- Andes - 41, 215-217, 226, 228, 251, 263, 273, 275, 277, 368, 401, 413, 426
- Aristóteles - 94, 102, 113
- Ásia - 33, 46, 82, 86, 87, 91, 138, 142, 194-195, 207, 380, 399, 421

## B

- barbarismo - 211, 403, 409
- bilinguajamento - 293-294, 315, 340-344, 358-363, 365-366, 369-372, 375; epistemologia - 340-341

- bilingüismo - 342-344, 358
- Bolívia - 53, 213, 218, 272-275

## C

- capitalismo - 28, 41, 66-67, 85, 87, 100, 104, 113, 126, 127, 153, 198, 245-246, 253, 276, 288, 336, 379, 392, 409, 415; história do - 37, 49, 69, 73
- Caribe - 33, 41, 71-73, 80, 82, 133, 142, 150, 187, 193, 197, 326-331, 380, 384, 426
- circuito comercial Atlântico - 49, 81, 91, 186, 221
- chicanos/as - 26, 110, 193, 221, 313, 316, 319, 323-324, 330, 344, 346, 348, 353, 362-367
- China - 53, 59, 64, 72-75, 188, 248, 387, 399-400, 442
- civilização - 68-71, 76, 242, 340, 351, 376-382, 384-388, 390-391, 398-399, 400, 405, 412, 413-415, 427; e barbarismo - 221, 403, 409; padrão de - 386-388, 400, 401, 404, 410
- Colômbia - 53, 265, 380-382
- colonialismo - 3, 32, 35, 43, 47, 67, 80-82, 123, 129, 138, 140, 148-149, 153-154, 173, 178, 195, 198, 233, 235, 252, 277, 292, 310, 357, 380, 382, 426, 450; colonialismo francês - 80,

99, 101, 104, 124, 149, 231, 328, 330; história do - 69, 80, 142, 402; espanhol - 151, 326

colonialidade - 24, 40, 47-48, 59, 66, 69, 73-74, 84-85, 106-107, 117, 123, 134, 166, 205, 246, 271, 288, 298, 300, 310, 336, 375, 435; e modernidade - 69, 80-81, 111, 181, 236, 278, 286, 360, 445; modernidade/colonialidade - 61, 79, 310, 321, 339, 341, 388, 421

colonialidade do poder - 27, 35, 37, 39-40, 66, 73, 75, 81-82, 84-85, 105, 111, 117, 122, 128-129, 135-136, 174-175, 178, 188, 190, 202, 205, 229, 238, 247, 250, 253-254, 284, 290, 292-293, 300, 305, 315, 331, 380, 382, 385, 407, 409, 421, 429-430, 432-433, 435-437, 441-442, 444, 447, 454; e a diferença colonial - 29, 36, 39, 45, 46, 71, 98, 205, 242, 298, 342, 345, 357, 370, 378, 398, 436, 438, 442; e o sistema mundial moderno - 103, 224, 256

colonialidade global - 271, 357, 378, 380

colonialismo interno - 87, 140, 150, 152, 154, 201, 210, 223, 250, 271, 273-274, 277, 380-381, 421, 444, 451. *Ver também* construção da nação: estado-nação

colonialismos modernos - 33, 35, 47, 74, 80, 111, 292

conscientização - 366, 369

contramodernidade - 166, 168, 170

construção da nação - 74, 81, 99, 151, 199, 310, 345, 347, 381-382, 390, 401, 403, 421, 452; e

descolonização - 67, 72, 299, 399, 452. *Ver também* colonialismo interno

corporação transnacional - 109, 268, 377-378

*créolité* - 208, 229, 232-233, 304, 315, 321, 326-327, 336, 431-432

crioulismo - 327, 336

crioulização - 70-71, 114, 116, 118, 120, 125, 129, 304, 330, 445, 439

cristianismo - 28, 46, 56, 110-111, 135, 207, 248, 315, 384, 386, 388; e a missão civilizadora - 76, 341, 380, 381; e o gnosticismo - 31, 34; e o Islã - 46, 63, 94, 104, 113

Cuba - 38, 59, 64, 84, 186, 193, 195, 199, 234

Revolução Cubana - 138, 264, 450

cultura - 68-69, 72, 232-234, 236-237, 320-321, 339, 357, 374, 376, 378, 395, 412, 431

cultura mundial - 68-69

culturas do conhecimento acadêmico - 31, 40, 155, 180, 204, 206, 267, 275, 279, 287-288, 362, 389, 410-411, 415; e a língua - 300, 304-305, 349, 354, 356-357, 361, 370-371, 374, 389, 396-397

cultura da transiência - 406-407, 433-435, 439

## D

*deep-settler colonies* - 144, 155

defasagem temporal - 171-173

de las Casas, Bartolomé - 55, 84, 291, 383

Descartes, René - 34, 94, 113, 162, 291

descolonização - 71-72, 76, 86, 106, 143-144, 154, 161, 176, 189, 194, 207, 252, 329, 337, 341, 346, 357, 372, 374-375, 380, 383, 396, 399, 435, 443-444, 450; na Ásia e na África - 195, 197, 452; e a desconstrução - 76, 98, 124, 361, 409, 433, 435, 439; do conhecimento - 101, 123, 223, 294, 405; na América Latina - 147, 182, 452; e a construção da nação - 67, 72, 271, 299, 421, 452

desconstrução - 66, 67, 76, 106, 109, 111, 124, 361, 422, 439

desenvolvimento - 86, 133, 134, 168, 224, 278, 281, 373, 377, 379, 388, 405, 408

de Sepúlveda, Juan - 55, 84, 383

destino manifesto - 190, 193, 379

diferença colonial - 23, 29, 35, 40, 44, 51-52, 71, 73, 76, 80, 89, 123, 135, 182-183, 237, 240-241, 247, 250-253, 271, 326, 337, 342, 375, 382, 397, 408, 420, 424, 428, 433, 435-440, 442, 449-454; e o pensamento liminar - 26, 39, 67, 97, 134, 425, 429, 435; e a colonialidade do poder - 28, 37, 45, 46, 66, 71, 98, 205, 242, 298, 345, 357, 370, 378, 398, 407, 430, 432, 435

diferença epistêmica colonial - 28, 67, 340, 408, 423-424, 425

diferença irreduzível - 115, 117, 121-123, 126, 129

direitos de homens e do cidadão - 56, 84, 95, 380

direitos humanos - 400, 402, 410, 432

direitos dos povos - 54-56, 67, 79, 84, 95, 291

discurso colonial - 24-25, 38, 106, 147, 161, 171-172, 279, 325, 438, 440, 435

diversidade - 332, 370

diversidade global - 304, 335-337

Doutrina Monroe - 75, 193, 190

dupla consciência - 83, 129, 184, 208, 217, 229, 232-234, 330, 336, 358, 435, 439

dupla crítica - 82-83, 101-102, 105-107, 117, 120, 122, 125, 128, 439

## E

emancipação - 28, 205, 207, 219

Espanha - 34, 40, 43, 55, 62-63, 80-82, 86-91, 99-100, 102, 146, 148, 313

estado-nação - 40, 190, 195, 290, 344, 354, 363, 366-367, 371, 378, 402, 421, 427, 444-445, 452. *Ver também* colonialismo interno

Estados Unidos - 34, 73, 87, 100, 141, 182-183, 189-190, 244, 248, 353, 379, 380, 387, 400, 415; e México - 59, 60, 102, 110, 193, 313

estudos culturais - 43, 240, 440

epistemologia - 24, 32-34, 48, 52, 73, 75, 93, 117, 119, 135, 169, 241-242, 286, 290, 292, 332, 337, 339, 340-342, 355, 363, 372, 422, 431, 453; e hermenêutica - 26, 30, 36, 42, 373; e o conhecimento - 102, 107, 223, 344; moderna - 27, 47, 83, 136, 158, 175-176, 244-245, 286-287, 422, 424, 433, 435; ocidental - 28, 30, 341-342, 396

epistemologia crioula - 359  
epistemologia liminar - 52, 66, 101, 242, 370, 409  
epistemologia territorial - 52, 335, 342  
Escola de Frankfurt - 156-157, 204, 425  
Escola de Salamanca - 55, 79, 84, 95, 291  
escravos africanos - 50, 56, 63, 75, 102, 154, 186, 209, 248, 444  
escravos ameríndios - 50, 63, 248  
estudos de área - 30, 35, 93, 104, 113, 136, 137, 139, 202-203, 260, 268, 286, 303, 373, 374, 378, 412, 418; sobre a América Latina - 259-260, 265-268  
estudos latino-americanos - 263, 265-266, 268, 278  
estudos pós-coloniais - 25, 66, 240, 276  
Estudos Subalternos - 66, 75, 255-257, 267-268, 276, 279, 293, 333; nas/das Américas - 259, 272, 278; na/da Índia - 267, 271-272, 274, 280; na/da América Latina - 253, 266-267, 271; nos/dos Estados Unidos - 217  
etnicidade - 38, 326, 372, 414  
Eurocentrismo - 41, 66, 148-149, 198, 235, 400, 422

## F

fagocitose - 216, 219, 222; cultural - 219, 222, 225, 228, 409  
feminismo - 158, 179, 424  
filosofia africana - 32, 86, 97-98, 204, 405

filosofia da linguagem - 333, 347, 349, 357, 399  
filosofia da liberdade - 247-248  
filosofia latino-americana - 177, 204, 211  
França - 46, 49, 87, 89, 99, 109, 123, 379-380, 400  
fronteira - 42, 55, 83, 217, 330, 343, 358, 403-404

## G

gênero - 159, 171, 178-180, 185, 243, 269, 326, 354, 366; e pensamento liminar - 348-354, 362-370; e pós-colonialidade - 177, 180; e estudos subalternos - 255-259, 268-277  
geocultura - 49, 72, 73, 88; do sistema mundial moderno - 72, 377, 384  
geopolítica do conhecimento - 66, 103-104, 204, 429, 437, 441  
globalização - 36, 46-47, 72, 210, 259, 268, 278, 292, 303, 313, 322, 340, 347, 363, 375-377, 385, 389, 392, 396, 399, 401, 410-411; e teorização bárbara - 415, 417; econômica - 410, 414; e mundialização - 70, 115, 340, 342, 376-379, 407, 419  
gnose - 30, 31, 33, 34, 35, 37  
gnose liminar - 34, 35-37, 43, 48, 101-102, 110, 138-139, 146, 217, 221-222, 228, 404, 412, 416-420  
gnosologia - 31, 32, 33, 35, 412  
gnosologia liminar - 33, 35, 37, 48, 396  
grandes relatos - 122

Guerra Fria - 194, 164, 202-203, 244, 273, 378, 411-412, 414, 446, 452  
Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia - 43, 96, 253-257, 293  
Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos - 253-255, 257, 265, 283, 293

## H

heranças coloniais - 43, 150, 161, 166, 172, 287, 310, 320, 355, 361, 363; e a teorização pós-colonial - 174, 178; e as culturas do conhecimento acadêmico - 275, 371  
hermenêutica - 25, 30, 32, 36, 42, 49, 311, 342, 373  
hermenêutica pluritópica - 37, 40, 42  
história colonial - 37, 40, 43, 66, 140, 187  
histórias locais - 46, 48, 69, 74, 87, 102, 111, 125, 134, 183, 188, 206-207, 241, 248, 289, 297, 317, 388, 406-407, 416, 419, 421, 426, 438, 444, 447, 454; e projetos globais - 52, 67, 75, 82, 99, 102, 108, 115, 154-155, 176, 192, 198, 206, 217, 238, 247, 252, 292, 331, 336, 340-341, 376-377, 418, 442  
História Universal - 41, 46, 47, 207, 385, 441

## I

Iluminismo - 31, 43, 88, 97, 205-206, 222, 241, 253, 338, 349, 363, 384, 386, 425-426, 439  
Índia - 73, 75, 97, 99, 127, 178, 248, 256, 262  
indianismo - 210

indianidade - 210

Índias Ocidentais - 80, 82, 85, 87, 90-91, 133, 153, 181, 185, 191  
indigenismo - 210, 219

índios norte-americanos - 29, 187, 194; religiões de - 30, 110

Inglaterra - 34, 40, 49, 86, 89, 149, 253, 314, 380, 400

Islã - 29, 46, 63, 94, 104, 112, 117, 442

## J

Japão - 59, 64, 73, 75, 188, 387, 442

judeus - 46, 56, 79, 113, 156, 379

## L

latino-americanos/as - 102, 148, 194, 315, 316, 320, 323, 339, 344, 348, 374, 396, 403

legados coloniais - 26, 140, 183, 186, 199, 240

língua - 75, 111, 114-117, 191, 267, 298-300, 305, 307, 309-310, 315-318, 326-327, 333, 339, 343-344, 348, 350-360, 364-367, 369, 371-372, 374, 389, 396-397, 402, 421; e conhecimento - 107, 333, 342, 389, 396, 398, 401, 447; e literatura - 300, 302, 337; e território - 312, 313, 320-321

linguajamento - 309-310, 312, 321-325, 337, 343-345, 347, 353-354, 358-361, 365-366, 375, 397  
literatura - 75, 282, 304, 310, 314, 335, 373, 421; e língua - 298-300, 302, 313, 317, 320, 337, 339, 374, 389, 396, 413, 421



locais geoculturais - 259, 265  
locais geoistóricos - 182, 241, 254,  
256, 264, 312, 425-426  
lócus da enunciação - 25, 36, 139,  
159, 164, 165, 167, 170, 172-173,  
176, 215, 217, 227, 262, 330, 418,  
454; e construções imaginárias -  
215-216, 277; e transculturação -  
233-234, 301

## M

macronarrativas - 47, 106  
mapa cristão T/O - 50, 92, 379  
Maghreb - 80, 82, 101, 103, 105,  
108, 113, 122, 124-125, 361  
Marx, Karl - 43, 96-97, 103, 126-  
127, 198, 245, 251-253, 427  
marxismo - 64, 111, 153, 189, 197,  
209, 222, 245-246, 248, 250-251,  
370, 418-419, 451  
mercado global - 368, 388  
Mesoamérica - 147, 150, 187, 215,  
226, 228, 263, 277, 368, 401, 413  
"mestizaje" - 38, 40, 137, 183, 235,  
431  
"mestizos" - 36, 46, 305, 326, 382  
México - 59-60, 102, 208  
missão civilizadora - 46, 88, 91,  
113, 158, 164, 277, 338, 341, 377,  
379, 380, 385-388, 390, 392, 399,  
403-404, 411, 414, 418, 445; e  
projetos globais - 86, 207, 381  
modernidade - 45, 47, 65-66, 68-  
69, 72, 74, 76, 87, 98, 104-105,  
128-130, 134, 136, 140, 143, 155,  
166-170, 172-174, 178, 180, 186,  
222-223, 228, 259-260, 267-268,  
277, 280-282, 286, 290, 292, 337,

347, 352, 363, 384, 389-390, 399,  
401, 424, 428, 437, 452; horizonte  
colonial da - 194, 237, 251, 299,  
320, 426, 439; e colonialidade -  
48, 59, 69, 80-81, 106, 111, 181,  
236, 245, 278, 288-289, 300, 360,  
445; e o Iluminismo - 43, 88, 384;  
européia - 26, 81, 263, 389, 391,  
401; modernidade/colonialidade -  
66, 79, 233, 235, 310, 321, 339,  
341, 388, 421; mito da - 104, 168,  
385; segunda - 31, 42, 87-90, 94-  
95, 114, 186; ocidental - 162, 232-  
233; mundo - 73-74

modernidades coloniais - 33, 35-  
36, 47, 74, 80, 111, 205

modernização - 81, 87, 188, 216,  
218, 223, 242, 300, 373, 379, 385,  
388, 406, 419

mouros - 37, 46, 55, 79, 100, 102,  
125, 330, 349, 379

"mundialización" - 340-341, 377,  
407, 419

## N

nação - 40, 105, 281, 302, 316-  
317, 337, 354, 365, 372, 374, 392,  
400

negação da contemporaneidade -  
383-385, 418

neocolonialismo - 141, 154

neoliberalismo - 30, 47, 49, 357,  
369, 376, 419

negritude - 219, 229, 231, 327

Nietzsche - 101, 106-107, 198, 245

nomadismo - 109-110, 115

nova consciência "mestiza" - 83,  
125, 129, 208, 233, 332, 336, 363,  
435, 439

## O

ocidentalismo - 27, 37, 45-46, 75, 100, 137-138, 146, 148-149, 152, 188, 196, 235, 441-444, 446; e o imaginário do sistema mundial colonial/moderno - 48-53, 82, 88-89, 92, 95, 104, 152, 286, 426; e orientalismo - 90-92, 96, 103-104, 136-137, 153, 373

*Orbis Universalis Christianus* - 41, 46, 337, 379, 385

Orientalismo - 43, 82, 87, 89-96, 101, 104, 137, 259-260, 286, 373-374, 411

## P

pensamento dialógico - 360-361  
pensamento liminar - 26, 30, 35, 42, 43-44, 49, 67-70, 75-76, 97-103, 110, 120, 122, 125-127, 137, 159, 210, 216, 229, 241, 242, 288, 289-290, 292, 305, 320, 360, 408-410, 418-420, 424, 428, 429, 433-440, 442, 454; e bilinguajamento - 342, 344, 358; e a diferença colonial - 23, 26, 39, 134, 425, 429; e o crioulisto - 329-332, 334-336; e dupla consciência - 128-129, 184, 232; emergência do - 67, 129, 199; potencial epistemológico do - 115, 124, 198, 287, 429; e transculturação - 233-234, 236-237, 301

perspectiva subalterna - 26, 66, 70, 76, 207

plurilinguajamento - 340, 343, 345, 374

Porto Rico - 59, 84, 102, 187, 193-195

Portugal - 43, 81, 87, 89

pós-colonialismo - 66, 75, 135, 140  
pós-colonialidade - 24, 134, 135, 138-140, 146, 158, 174, 177

pós-modernismo - 155, 255, 270, 276, 422

pós-modernidade - 76, 134, 136, 143-145, 155, 173

pós-ocidentalismo - 66, 75, 138-140, 152-153, 277, 422, 452

pós-orientalismo - 75, 135, 140

potencial epistemológico - 36, 124-125, 221, 328

produção do conhecimento - 178, 241, 254, 256

Primeiro Mundo - 35, 45, 99, 103, 163, 256, 283, 303, 323, 358, 411-415

processo civilizador - 216, 268, 277-279, 376

projetos globais - 46, 52, 70-71, 86, 190, 247, 339, 346, 380-381, 385, 397, 401, 406-407, 439, 440, 444; e histórias locais - 52, 67, 74, 82, 99, 102, 108, 115, 154, 155, 192, 199, 206, 238, 247, 252, 292, 331, 341, 376, 377, 401, 418, 426, 429, 442

pureza de sangue - 55, 59, 67, 79, 104, 324

## R

racionalidade mínima - 170, 224, 226-227

racismo - 37, 198, 451

razão - 32, 34, 36, 38-39, 160, 259, 281, 287, 291, 337, 343, 362, 380, 385

razão subalterna – 139, 142-143, 146, 151, 155-156, 161, 221  
razão pós-colonial – 69, 133, 168-169, 171, 176-177  
Renascença – 31, 39, 96, 206, 222, 426, 439-440  
Revolução Haitiana – 40, 87, 96, 182, 184, 188, 328, 338-339, 429  
Revolução Francesa – 49, 56, 80, 87, 89, 197, 199, 337-338, 384, 385, 400, 428  
Revolução Mexicana – 208, 210, 431  
Rússia – 63-64, 146-147, 387, 450.  
*Ver também* União Soviética

## S

saber – 33, 47, 74-75, 101, 165, 177, 203-207, 321, 332, 354, 357, 362, 374, 383, 404-405, 425, 431, 444, 447; e epistemologia – 223, 343-344, 373; e língua – 107, 342, 388, 394-396, 399, 401, 447  
saberes subalternos – 23, 44, 45, 75, 137, 337, 423, 433, 440  
semiose colonial – 37-41  
sistema mundial colonial/moderno – 24, 29, 35, 46, 59, 62-64, 69, 74-76, 83, 87, 97, 111, 113, 124, 133, 152, 174, 182-183, 188, 231, 238, 253, 289, 314, 376-379, 398, 406, 415, 419, 426, 440, 447, 453; fronteiras externas do – 33, 407, 409, 422, 454; formação do – 181; imaginário geopolítico – 92, 191, 328; imaginário do – 23, 48, 53, 56, 67, 79, 87, 89, 95-96, 98, 125, 128, 133, 136, 174, 183-184, 188, 231-233, 238, 262, 314, 380, 383-386,

388, 428, 431, 435, 441, 453; e o ocidentalismo – 45, 48-50, 75, 95, 286, 426; e raça – 36, 191, 324; fronteiras internas do – 421, 446, 447, 453  
sistema mundial moderno – 42, 54, 64, 66-67, 82-84, 86-88, 95-96, 99-100, 104, 113, 115, 153, 187-189, 194, 206, 235, 241, 299, 310, 315, 326, 331, 343-344, 373, 376-377, 384, 400; e a colonialidade do poder – 103, 136, 244, 256, 305; geocultura do – 49, 72, 377, 384; imaginário do – 177, 194, 286, 317, 383  
subalternidade – 46, 69, 76, 138, 140, 154, 160, 250, 278  
subalternização do conhecimento – 24, 35-36, 40, 46, 93, 105, 137, 258, 283-286, 341, 418, 439, 454  
Subcomandante Marcos – 125, 128-129, 198

## T

teoria crítica – 43, 156-157, 204  
teoria da dependência – 86, 154, 223  
teorias pós-coloniais – 145, 161, 167, 178-180, 256  
teorização bárbara – 157, 415, 416, 417  
teorização pós-colonial – 146, 148, 150, 151, 156, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 180, 300, 439  
Terceiro Mundo – 35, 45, 73, 86, 99, 161, 162, 163, 203, 205, 207, 244, 256, 257, 260, 261, 280, 281, 283, 287, 303, 323, 346, 353, 358, 412, 417, 436, 450; e estudos de área – 202-203, 373, 374,

totalidade - 243, 245, 420, 442, 443

trabalho científico - 204; distribuição de - 164, 303, 357, 358, 410, 412, 413

tradução - 23, 27, 107, 112-114, 282, 285, 288

transculturização - 37-40, 183, 207, 216, 233-236, 254, 283-286, 301, 330, 435, 439

transmodernidade - 82, 83, 134, 169, 285-286, 289

## U

um outro pensamento - 42, 82, 101-112, 114-116, 120-125, 127, 129, 330, 331, 333, 336, 339, 358, 374, 454

União Soviética - 64, 244, 248, 369, 377, 450. *Ver também* Rússia

## Z

“zapatismo” - 127, 188, 198, 210

“zapatistas” - 50, 126, 183, 184, 198, 210, 229, 259, 315, 429



DIRETORA DA COLEÇÃO

*Heloisa Starling*

1. *DO SÓTÃO À VITRINE, memórias de mulheres*  
Maria José Motta Viana
2. *A IDÉIA DE JUSTIÇA EM KANT, seu fundamento na liberdade e na igualdade*  
Joaquim Carlos Salgado
3. *ELEMENTOS DE TEORIA GERAL DO DIREITO*  
Edgar da Mata Machado
4. *O ARTESÃO DA MEMÓRIA NO VALE DO JEQUITINHONHA*  
Vera Lúcia Felício Pereira
5. *OS CINCO PARADOXOS DA MODERNIDADE - 2ª reimpressão*  
Antoine Compagnon
6. *LIÇÕES DE ALMANAQUE, um estudo semiótico*  
Vera Casa Nova
7. *MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE EDUCAÇÃO E CULTURA - 1ª reimpressão*  
Juarez Dayrell (Org.)
8. *ANTROPOLOGIA DA VIAGEM, escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*  
Ilka Boaventura Leite
9. *O TRABALHO DA CITAÇÃO*  
Antoine Compagnon
10. *IMAGENS DA MEMÓRIA, entre o legível e o visível*  
César Guimarães
11. *AO LADO ESQUERDO DO PAI*  
Sabrina Sedlmayer
12. *A ASTÚCIA DAS PALAVRAS, ensaios sobre Guimarães Rosa*  
Lauro Belchior Mendes e Luiz Claudio Vieira de Oliveira (Org.)
13. *NAVEGAR É PRECISO, VIVER, escritos para Silviano Santiago*  
Eneida Maria de Souza e Wander Melo Miranda (Org.)

14. *ADORNOS, nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*  
Rodrigo Duarte
15. *A ONTOLOGIA DA REALIDADE* - 2ª reimpressão  
Humberto Maturana
16. *VÍSCERAS DA MEMÓRIA, uma leitura da obra de Pedro Nava*  
Antônio Sérgio Bueno
17. *NA TESSITURA DA CENA, A VIDA, comunicação, sociabilidade e política*  
Maria Céres Pimenta Spínola Castro
18. *NAVEGANTES DA INTEGRAÇÃO, os remeiros do rio São Francisco*  
Zanoni Neves
19. *PÉ PRETO NO BARRO BRANCO, a língua dos negros da Tabatinga*  
Sônia Queiroz
20. *JORNALISMO E VIDA SOCIAL, a história amena de um jornal mineiro*  
Vera Veiga França
21. *EMOÇÕES E LINGUAGEM NA EDUCAÇÃO E NA POLÍTICA* - 2ª reimpressão  
Humberto Maturana
22. *HANNAH ARENDT E A BANALIDADE DO MAL*  
Nádia Souki
23. *PONTOS E BORDADOS, escritos de história e política* - 1ª reimpressão  
José Murilo de Carvalho
24. *A DEMOCRACIA CONTRA O ESTADO, Marx e o momento maquiaveliano*  
Miguel Abensour
25. *O LOCAL DA CULTURA* - 2ª reimpressão  
Homi K. Bhabha
26. *LUZES E TREVAS, Minas Gerais no século XVIII*  
Fábio Lucas
27. *LÚCIO CARDOSO, a travessia da escrita*  
Ruth Silviano Brandão (Org.)
28. *FILOSOFIA ANALÍTICA, PRAGMATISMO E CIÊNCIA*  
Paulo Roberto Margutti Pinto, Cristina Magro, Ernesto Perini Frizzera Santos e Livia Mara Guimarães (Org.)
29. *BELO, SUBLIME E KANT*  
Rodrigo Duarte (Org.)

30. *A FORMAÇÃO DO HOMEM MODERNO VISTA ATRAVÉS DA ARQUITETURA* - 1ª reimpressão  
Carlos Antônio Leite Brandão
31. *A PEDRA MÁGICA DO DISCURSO* (2ª edição revista e ampliada)  
Eneida Maria de Souza
32. *O FILME DENTRO DO FILME*  
Ana Lúcia Andrade
33. *O ESPELHO DE HERÓDOTO, ensaio sobre a representação do outro*  
François Hartog
34. *NORMA E CONFLITO, aspectos da história de Minas no século XVIII*  
Laura de Mello e Souza
35. *AO LEITOR SEM MEDO, Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (2ª edição)  
Renato Janine Ribeiro
36. *LIBERALISMO E SINDICATO NO BRASIL* (4ª edição revista)  
Luiz Werneck Vianna
37. *ESCREVER A CASA PORTUGUESA*  
Jorge Fernandes da Silveira (Org.)
38. *POLÍTICA E RECUPERAÇÃO ECONÔMICA EM MINAS GERAIS*  
Otavio Soares Dulci
39. *A INVENÇÃO DA VERDADE*  
Olimpio Pimenta
40. *A REVOLUÇÃO URBANA* - 1ª reimpressão  
Henri Lefebvre
41. *O DEMÔNIO DA TEORIA, literatura e senso comum* - 2ª reimpressão  
Antoine Compagnon
42. *HERMENÊUTICA E POESIA, o pensamento poético*  
Benedito Nunes
43. *O CONDOR VOA, literatura e cultura latino-americanas*  
Antonio Cornejo Polar
44. *INTERFACES, literatura mito inconsciente cognição*  
Maria Luiza Ramos
45. *QUID TUM? o combate da arte em Leon Battista Alberti*  
Carlos Antônio Leite Brandão
46. *NIETZSCHE, das forças cósmicas aos valores humanos*  
Scarlett Marton



47. *A FORÇA DA LETRA, estilo escrita representação*  
Lucia Castello Branco e Ruth Silviano Brandão (Org.)
48. *TEORIA E POLÍTICA DA IRONIA*  
Linda Hutcheon
49. *POLÍTICA E RACIONALIDADE, problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política*  
Fábio Wanderley Reis
50. *AS MISSÕES JESUÍTICAS E O PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO, encontros culturais, aventuras teóricas*  
José Eisenberg
51. *PENSAR A REPÚBLICA - 1ª reimpressão*  
Newton Bignotto (Org.)
52. *TEORIA SOCIAL E MODERNIDADE NO BRASIL*  
Leonardo Avritzer e José Maurício Domingues (Org.)
53. *CULTURA E POLÍTICA NOS MOVIMENTOS SOCIAIS LATINO-AMERICANOS, novas leituras*  
Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (Org.)
54. *AMERICANOS, representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*  
Lúcia Lippi Oliveira
55. *A CONQUISTA DO OESTE, a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*  
Robert Wegner
56. *A POÉTICA DO HIPOCENTAURO, literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*  
Jacyntho Lins Brandão
57. *UM VISIONÁRIO NA CORTE DE D. JOÃO V, revolta e milenarismo nas Minas Gerais*  
Adriana Romeiro
58. *COGNIÇÃO, CIÊNCIA E VIDA COTIDIANA*  
Humberto Maturana
59. *O FILÓSOFO E O COMEDIANTE, ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*  
Franklin de Matos
60. *MÍMESIS E EXPRESSÃO*  
Rodrigo Duarte e Virginia Figueiredo (Org.)
61. *A EXAUSTÃO DA DIFERENÇA, a política dos estudos culturais latino-americanos*  
Alberto Moreiras

62. *HANNAH ARENDT, diálogos, reflexões, memórias - 1ª reimpressão*  
Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto (Org.)
63. *BEHEMOTH OU O LONGO PARLAMENTO*  
Thomas Hobbes
64. *A HISTÓRIA DE HOMERO A SANTO AGOSTINHO*  
François Hartog (Org.)
65. *ORIGENS DO REPUBLICANISMO MODERNO*  
Newton Bignotto
66. *DARCY RIBEIRO, sociologia de um indisciplinado*  
Helena Bomeny
67. *DIÁLOGOS OCEÂNICOS, Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*  
Júnia Ferreira Furtado (Org.)
68. *CHARLES FREDERICK HARTT, UM NATURALISTA NO IMPÉRIO DE PEDRO II*  
Marcus Vinicius de Freitas
69. *A TRADIÇÃO ESQUECIDA, Os parceiros do Rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*  
Luiz Carlos Jackson
70. *A MOBILIDADE DAS FRONTEIRAS, inserções da geografia na crise da modernidade*  
Cássio Eduardo Viana Hissa
71. *REIS NEGROS NO BRASIL ESCRAVISTA, história da festa de coroação de Rei Congo*  
Marina de Mello e Souza
72. *A ESCOLA DE MINAS DE OURO PRETO, o peso da glória*  
(2ª edição revista)  
José Murilo de Carvalho
73. *HOMO SACER, o poder soberano e a vida nua I*  
Giorgio Agamben
74. *ESTAÇÃO IMAGEM, desafios*  
Paulo Bernardo e Vera Casa Nova (Org.)
75. *FRANCIS BACON E A FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA COMO TECNOLOGIA*  
Bernardo Jefferson de Oliveira
76. *A CRISE NÃO MODERNA DA UNIVERSIDADE MODERNA (epílogo de O conflito das faculdades)*  
Willy Thayer

77. *DIALÉTICA DO OLHAR, Walter Benjamin e o Projeto das Passagens*  
Susan Buck-Morss
78. *O CORPO DO DELITO, um manual*  
Josefina Ludmer
79. *CRÍTICA CULT*  
Eneida Maria de Souza
80. *VALORES, arte mercado política*  
Reinaldo Marques e Lúcia Helena Vilela (Org.)
81. *INTERVENÇÕES CRÍTICAS, arte, cultura, gênero e política*  
Nelly Richard
82. *TEMPO PRESENTE, do MDB a FHC*  
Fábio Wanderley Reis
83. *AS CORES DE ERCÍLIA, esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*  
Sérgio Costa
84. *A DEMOCRACIA E OS TRÊS PODERES NO BRASIL*  
Luiz Werneck Vianna (Org.)
85. *INTERNET E POLÍTICA, teoria e prática da democracia eletrônica*  
José Eisenberg e Marco Cepik (Org.)
86. *OS SONS DO ROSÁRIO, o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*  
Glaura Lucas
87. *ÉTICA, POLÍTICA E CULTURA*  
Ivan Domingues, Paulo Roberto Margutti Pinto e Rodrigo Duarte (Org.)
88. *ANTROPÓLOGAS & ANTROPOLOGIA*  
Marisa Corrêa
89. *O CÁLCULO DO CONFLITO, estabilidade e crise na política brasileira*  
Wanderley Guilherme dos Santos
90. *OS CRIMES DO TEXTO, Rubem Fonseca e a ficção contemporânea*  
Vera Lúcia Follain de Figueiredo
91. *O DILEMA DO CENTAURO, ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*  
Antonio Mitre
92. *ALEGORIAS DA DERROTA, a ficção pós-ditatorial e o trabalho de luto na América Latina*  
Idelber Avelar
93. *DA DIÁSPORA, identidades e mediações culturais*  
Stuart Hall

94. *MEMÓRIAS VIDENTES DO BRASIL, a obra de Pedro Nava*  
José Maria Caçado
95. *AS FUNÇÕES DA RETÓRICA PARLAMENTAR NA  
REVOLUÇÃO FRANCESA, estudos preliminares para  
uma pragmática histórica do texto*  
Hans Ulrich Gumbrecht
96. *A DOENÇA DO ISLÃ*  
Abdelwahab Meddeb
97. *HISTÓRIAS LOCAIS / PROJETOS GLOBAIS, colonialidade,  
saberes subalternos e pensamento liminar*  
Walter D. Mignolo



impressão e acabamento

**imprensaoficial**

Rua da Mooca, 1921 São Paulo SP  
Fones: 6099-9800 - 0800 123401  
[www.imprensaoficial.com.br](http://www.imprensaoficial.com.br)

Nesse vasto esquema, Mignolo detalha tópicos cruciais como a colonialidade do poder enraizada no imaginário moderno; a relação entre configurações geopolíticas e produção de conhecimento; o colonialismo global exercido pelas corporações transnacionais. Destaca ainda a necessidade de macro-narrativas construídas da perspectiva da colonialidade; o pensamento liminar, "máquina de descolonização intelectual"; o feminismo terceiro-mundista e sua denúncia da "epistemologia branca"; a cumplicidade entre as línguas hegemônicas e as ciências sociais; e língua e literatura como sede interdisciplinar de produção de saber.

Walter D. Mignolo é Willian H. Wannamaker, Professor e Diretor do Centro de Estudos Globais e Humanidades, na Duke University, USA. Publicou, entre outros, o livro *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), que recebeu o prêmio Katherine Singer Kovacs, outorgado pela Modern Language Association.