

Boaventura de Sousa Santos

Centro de Estudos Sociais

da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

DO PÓS-MODERNO AO PÓS-COLONIAL.

E PARA ALÉM DE UM E OUTRO*

Quando em meados da década de 1980 comecei a usar as expressões pós-moderno e pós-modernidade, fi-lo no contexto de um debate epistemológico. Tinha chegado à conclusão que a ciência em geral e não apenas as ciências sociais se pautavam por um paradigma epistemológico e um modelo de racionalidade que davam sinais de exaustão, sinais tão evidentes que podíamos falar de uma crise paradigmática. Esse paradigma, cuja melhor formulação tinha sido o positivismo em suas várias vertentes, assentava nas seguintes ideias fundamentais: distinção entre sujeito e objecto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação

* Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de Setembro de 2004.

transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimentos como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”, consideradas metafísicas, e centrada na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência.

Ainda que tivesse em pano de fundo os estudos culturais e sociais da ciência que então emergiam, a minha argumentação contra este paradigma assentava principalmente na reflexão epistemológica dos próprios cientistas, sobretudo físicos, da qual resultava claro que o paradigma dominante reflectia cada vez menos a prática científica dos cientistas. Esta inadequação se, por um lado, dava credibilidade à crítica das consequências sociais negativas da ciência moderna, por outro permitia vislumbrar alternativas epistemológicas, um paradigma emergente que então designei por ciência pós-moderna. Tratava-se, como o nome indica, de defesa da primazia do conhecimento científico, mas de uma ciência assente numa racionalidade mais ampla, na superação da dicotomia natureza/sociedade, na complexidade da relação sujeito/objecto, na concepção construtivista da verdade, na aproximação das ciências naturais às ciências sociais e destas aos

estudos humanísticos, numa nova relação entre a ciência ética assente na substituição da aplicação técnica da ciência pela aplicação edificante da ciência e, finalmente, numa nova articulação, mais equilibrada, entre conhecimento científico e outras formas de conhecimento com o objectivo de transformar a ciência num novo senso comum, para o que propus o conceito de dupla ruptura epistemológica. Nos anos seguintes, esta proposta epistemológica desenvolveu-se e consolidou-se com as contribuições das epistemologias feministas e dos estudos culturais e sociais da ciência.

No início da década de 1990 a acumulação das crises do capitalismo e do socialismo dos países do Leste europeu levaram-me a ampliar o conceito de pós-moderno e pós-modernidade que passou então a designar, não só um novo paradigma epistemológico, mas um novo paradigma social e político. Tratava-se agora de pensar a transformação social para além do capitalismo e para além das alternativas teóricas e práticas ao capitalismo produzidas pela modernidade ocidental. A transição epistemológica e a transição social e política foram concebidas como autónomas, sujeitas a lógicas, dinâmicas e ritmos distintos, mas complementares.

Desde o início adverti que a designação pós-moderno era inadequada, não só porque definia o novo paradigma pela negativa, como também porque pressupunha uma sequência temporal – a ideia de que o novo paradigma só podia emergir depois de o paradigma da ciência moderna ter seguido todo o seu curso. Ora se, por um lado, tal estava longe de acontecer, por outro lado, tendo em conta que o desenvolvimento tanto científico como social não era homogêneo no mundo, a pós-modernidade podia ser facilmente entendida como mais um privilégio das sociedades centrais, onde a modernidade tinha tido maior realização.

Ao transitar do campo epistemológico para o campo social e político, tornou-se evidente que o conceito de pós-modernidade que propunha tinha pouco a ver com o que circulara tanto na Europa como nos EUA. Este último incluía na sua recusa da modernidade – sempre pensada como modernidade ocidental – a recusa total dos seus modos de racionalidade, os seus valores e as grandes narrativas que os transformava em faróis de transformação social emancipadora. Ou seja, o pós-modernismo nessa acepção incluía na crítica da modernidade a própria ideia de pensamento crítico que ela tinha inaugurado. Por esta via, a crítica da modernidade redundava paradoxalmente na celebração da sociedade que ela tinha conformado. Ora, a ideia de pós-modernidade por mim

perfilhada visava, ao contrário, radicalizar a crítica à modernidade ocidental, propondo uma nova teoria crítica que, ao contrário da teoria crítica moderna, não convertesse a ideia de transformação emancipatória da sociedade numa nova forma de opressão social. Os valores modernos da liberdade, da igualdade e da solidariedade sempre me pareceram fundamentais, tão fundamentais quanto a crítica das violências que se cometeram em nome deles e da pouca realização concreta que têm tido nas sociedades capitalistas.

Para contrapor a minha concepção de pós-modernidade ao pós-modernismo celebratório designei-a por pós-modernismo de oposição e condensei a sua formulação na ideia de que vivemos em sociedades a braços com problemas modernos – precisamente os decorrentes da não realização prática dos valores da liberdade da igualdade e da solidariedade – para os quais não dispomos de soluções modernas. Daí a necessidade de reinventar a emancipação social. Daí também que a minha crítica da ciência moderna nunca me tenha levado a perfilhar o relativismo epistemológico ou cultural. Daí ainda que na reconstrução teórica por mim proposta tenha partido de ideias e concepções que, sendo modernas, foram marginalizadas pelas concepções dominantes de modernidade. Refiro-me especificamente ao princípio da comunidade no pilar da regulação social moderna e à racionalidade

estético-expressiva no pilar da emancipação social moderna. No entanto, em meados da década de 1990 era claro para mim que tal reconstrução só podia ser completada a partir das experiências das vítimas, dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna e com a redução das possibilidades emancipatórias da modernidade ocidental às tornadas possíveis pelo capitalismo moderno, uma redução que, em meu entender, transformou a emancipação social no duplo, e não no contrário, da regulação social. O meu apelo a aprender com o Sul – entendendo o Sul como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo – significava precisamente o objectivo de reinventar a emancipação social indo mais além da teoria crítica produzida no Norte e da práxis social e política que ela subscrevera.

Nos últimos anos tenho-me convencido que aprender com o Sul é uma exigência que, para ser levada a sério, obriga a algumas reformulações na teorização que venho propondo. Como referi, a designação pós-moderno nunca me satisfaz, tanto mais que a hegemonia do pós-moderno celebratório tornou virtualmente impossível fazer vingar a alternativa do pós-moderno de oposição. Por outro lado, a ideia da pós-modernidade aponta demasiado para a descrição que a modernidade ocidental fez de si mesma e nessa medida pode ocultar a descrição que dela fizeram os que sofreram

a violência com que ela lhes foi imposta. Essa violência matricial teve um nome: colonialismo. Esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo, um historicismo que envolve tanto a teoria política liberal como o marxismo. Portanto, o problema é o de saber se o “pós” em pós-moderno significa o mesmo que o “pós” em pós-colonial. Ou seja, trata-se de saber qual o sentido e os limites de uma crítica radical da modernidade ocidental.

Vivemos, de facto, um tempo intelectual complexo que se pode caracterizar desta forma algo paradoxal: a cultura e especificamente a cultura política ocidental é hoje tão indispensável quanto inadequada para compreender e transformar o mundo. Uma crítica radical desta cultura deverá envolver tanto o carácter radical da indispensabilidade desta cultura, quanto o carácter radical da sua inadequação? Em última análise, trata-se de saber se esta crítica pode ser feita a partir de dentro ou se pressupõe a exterioridade das vítimas, daquelas que só foram parte da modernidade pela violência, exclusão e discriminação que esta lhes impôs. A questão da exterioridade levanta obviamente muitos problemas. Aqueles

que a defendem (como, por exemplo, Enrique Dussel) preferem falar de transmodernidade para designar a alternativa oferecida pelas vítimas à modernidade ocidental enquanto resistência. A ideia de exterioridade à modernidade ocidental é central na formulação do pós-colonialismo.

Defenderei que a contraposição absoluta entre o pós-moderno e o pós-colonial é um erro, mas que, por outro lado, o pós-moderno está longe de satisfazer as preocupações e as sensibilidades trazidas pelo pós-colonialismo.

Entendo por pós-colonialismo um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória. Para esta corrente, é problemático saber até que ponto vivemos em sociedades pós-coloniais. Por outro lado, o carácter constitutivo do colonialismo na modernidade ocidental faz

com que ele seja importante para compreender, não só as sociedades não ocidentais que foram vítimas do colonialismo, mas também as próprias sociedades ocidentais, sobretudo os padrões de discriminação social que nelas vigoram. A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz.

Como já referi, são múltiplas as concepções que se reivindicam do pós-moderno. As concepções dominantes – onde pontificam nomes como Rorty, Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Jameson – assumem as seguintes características: crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a unilinearidade da história traduzida em conceitos como progresso, desenvolvimento ou modernização que funcionam como totalidades hierárquicas; renúncia a projectos colectivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada como um mito sem consistência; celebração, por vezes melancólica, do fim da utopia, do cepticismo na política e da paródia na estética; concepção da crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou periferias, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos

agentes, das subjectividades); epistemologia construtivista, não-fundacionalista e anti-essencialista.

Esta caracterização, necessariamente incompleta, permite identificar as principais diferenças em relação à concepção de pós-modernismo de oposição que tenho vindo a defender. Em vez da renúncia a projectos colectivos, proponho a pluralidade de projectos colectivos articulados de modo não hierárquico por procedimentos de tradução que se substituem à formulação de uma teoria geral de transformação social. Em vez da celebração do fim da utopia, proponho utopias realistas, plurais e críticas. Em vez da renúncia à emancipação social, proponho a sua reinvenção. Em vez da melancolia, proponho o optimismo trágico. Em vez do relativismo, proponho a pluralidade e a construção de uma ética a partir de baixo. Em vez da desconstrução, proponho uma teoria crítica pós-moderna, profundamente auto-reflexiva mas imune à obsessão de desconstruir a própria resistência que ela funda. Em vez do fim da política, proponho a criação de subjectividades transgressivas pela promoção da passagem da acção conformista à acção rebelde. Em vez do sincretismo acrítico, proponho a mestiçagem ou a hibridação com a consciência das relações de poder que nela intervêm, ou seja, com a investigação de quem hibrida quem, o quê, em que contextos e com que objectivos.

Em comum com as concepções dominantes do pós-modernismo, o pós-moderno de oposição partilha: a crítica do universalismo e da unilinearidade da história, das totalidades hierárquicas e das metanarrativas; a ênfase na pluralidade, na heterogeneidade, nas margens ou periferias; epistemologia construtivista, ainda que não nihilista ou relativista.

Não me cabe a mim fazer a contabilidade plena das convergências e das divergências e muito menos para concluir dela se o pós-modernismo de oposição é bem mais modernista que pós-modernista.

A relação entre as concepções dominantes do pós-modernismo e o pós-colonialismo é complexa e se não internamente contraditória, pelo menos muito ambígua. Sem dúvida que a crítica do universalismo e do historicismo põe em causa o Ocidente como centro do mundo e, nessa medida, abre possibilidades para a concepção de modernidades alternativas e, portanto, para a afirmação e reconhecimento da diferença, nomeadamente da diferença histórica. Por outro lado, a ideia da exaustão da modernidade ocidental facilita a revelação do carácter invasivo e destrutivo da sua imposição no mundo moderno, uma revelação cara ao pós-colonialismo. Estas duas características têm sido

salientadas em especial por algumas das variedades do pós-modernismo que têm surgido na América Latina.

Penso, no entanto, que estas duas características não bastam para eliminar o eurocentrismo ou etnocentrismo ocidental que subjaz às concepções dominantes do pós-modernismo. Em primeiro lugar, a celebração da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta a relação desigual, central no capitalismo moderno, entre o Norte e o Sul. A proliferação das periferias acarreta a proliferação dos centros e com esta desaparecem as relações de poder entre centro e periferia que são constitutivas do capitalismo, isto é, desaparecem as diferenças capitalistas, colonial e imperial. Em segundo lugar, o pós-modernismo dominante mistura frequentemente a crítica do universalismo ocidental com a reivindicação da singularidade do Ocidente como, por exemplo, quando Rorty afirma que a ideia da “igualdade humana” é uma excentricidade ocidental, ou que a democracia americana simboliza e incorpora os melhores valores do Ocidente, ocultando assim a face noturna do imperialismo norte-americano. Do mesmo modo, Lyotard concebe a ciência como uma opção ocidental que contrapõe ao conhecimento tradicional das sociedades não ocidentais. Aliás, a melancolia pós-moderna está cheia de estereótipos nortecêntricos a respeito do Sul cujas

populações são por vezes vistas como estando mergulhadas num desespero para o qual não há saída. Por último, a concepção do pós-moderno como uma auto-representação exclusivamente ocidental está bem presente em Frederic Jameson ao conceber o pós-modernismo como a característica cultural do capitalismo tardio. Tardio na concepção usada por Jameson não é o capitalismo que vem tarde, mas sim o capitalismo mais avançado que vai adiante. Por fim, fica sempre por saber se a declaração do fim das metanarrativas e das totalidades hierárquicas não é ela mesma uma metanarrativa cuja totalidade e hierarquia se insinua na celebração da fragmentação e da diferença.

Pode, pois, concluir-se que, apesar de as concepções pós-modernas e pós-estruturalistas terem dado algum contributo para a emergência do pós-colonialismo, não dão resposta adequada às aspirações éticas e políticas que subjazem a este último. Poderá dizer-se o mesmo do pós-modernismo de oposição que tenho vindo a defender? Penso que não, o que, no entanto, não implica a desnecessidade de reformulações. A concepção pós-moderna que tenho vindo a perfilhar está obviamente vinculada à concepção de modernidade ocidental de que parto. E aí reside alguma ambivalência em relação ao pós-colonialismo. Concebo a modernidade ocidental como um paradigma sócio-cultural que se

constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX. Distingo na modernidade dois pilares em tensão dialéctica – o pilar da regulação social e o pilar da emancipação social. A maneira como concebo cada um dos pilares é, julgo eu, adequada às realidades europeias, sobretudo dos países mais avançados, mas não às sociedades extra-europeias para onde se expandiu a Europa. Por exemplo, a regulação social assente em três princípios – o princípio do Estado, do mercado e da comunidade – não dá conta das formas de (des)regulação colonial onde o Estado é estrangeiro, o mercado inclui pessoas entre as mercadorias (os escravos) e as comunidades são arrasadas em nome do capitalismo e da missão civilizadora e substituídas por uma minúscula sociedade civil racializada, criada pelo Estado e constituída por colonos, pelos seus descendentes e por minúsculas minorias de assimilados. Por sua vez, a emancipação social é concebida como o processo histórico da crescente racionalização da vida social, das instituições, da política e da cultura e do conhecimento com um sentido e uma direcção unilineares precisos, condensados no conceito de progresso. Também aqui não tematizo especificamente a emancipação dos povos coloniais e muito menos as racionalidades alternativas de que eles eram portadores e foram

aniquiladas pela racionalidade dos canhões dos conquistadores e a pregação dos missionários.

A tensão entre regulação social e emancipação social é constitutiva das duas grandes tradições teóricas da modernidade ocidental – o liberalismo político e o marxismo. As diferenças entre elas são significativas, pois enquanto o liberalismo político confina as possibilidades de emancipação ao horizonte capitalista, o marxismo concebe a emancipação social num horizonte pós-capitalista. No entanto, ambos concebem o colonialismo no quadro historicista de um código temporal que coloca os povos coloniais na “sala de espera” da história que, a seu tempo, lhes trará os benefícios da civilização. Isto não impede que se reconheça que, dado o carácter constitutivamente colonialista do capitalismo moderno, o horizonte pós-capitalista desenhado pelo marxismo seja também um horizonte pós-colonial. Não surpreende, por isso, que, de todas as tradições teóricas europeias e eurocêntricas, o marxismo seja a que mais tem contribuído para os estudos pós-coloniais, retirando daí parte da sua renovada vitalidade.

Curiosamente, é no plano epistemológico que o colonialismo assume maior centralidade na concepção de pós-moderno de oposição que tenho vindo a defender. A distinção que faço entre as

duas formas de conhecimento caucionadas pela modernidade ocidental – o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação – é disso testemunha. O conhecimento-regulação é a forma de conhecimento que se constrói ao longo de uma trajectória entre a ignorância concebida como caos e o saber concebido como ordem, enquanto o conhecimento-emancipação se constrói ao longo de uma trajectória entre a ignorância concebida como colonialismo e o saber concebido como solidariedade. A ignorância colonialista consiste na recusa do reconhecimento do outro como igual e na sua conversão em objecto e assumiu historicamente três formas distintas: o selvagem, a natureza e o Oriente. A progressiva sobreposição da lógica do desenvolvimento da modernidade ocidental e da lógica do desenvolvimento do capitalismo levou à total supremacia do conhecimento-regulação que recodificou em seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, a forma de ignorância no conhecimento-emancipação, o colonialismo, foi recodificado como forma de saber no conhecimento-regulação, ou seja, o colonialismo como ordem. É este o processo histórico no qual a ciência moderna, progressivamente ao serviço do desenvolvimento capitalista, consolida a sua primazia epistemológica.¹ Ou seja, as duas zonas de contacto, entre a

¹ A reivindicação do marxismo como ciência e a concepção de socialismo que advogava como

modernidade ocidental e as sociedades não ocidentais, a zona colonial e a zona epistemológica, ambas caracterizadas por desigualdades drásticas de poder, foram-se progressivamente transformando uma na outra – um processo de fusão que contribuiu precisamente para que o colonialismo como relação social sobrevivesse ao colonialismo como relação política.

Mas no pós-moderno de oposição o colonialismo está ainda presente no modo como concebo as subjectividades capazes de levar a cabo a transição paradigmática no domínio social e político. Concebo-as como construídas a partir de três metáforas geradoras: a fronteira, o barroco e o Sul. Todas elas conotam a ideia de margem ou periferia – a fronteira, como é óbvio; o barroco, como um *ethos* subalterno da modernidade ocidental; e o Sul, entendido como metáfora do sofrimento humano causado pela modernidade capitalista. Através da metáfora do Sul coloco as relações Norte/Sul no centro da reinvenção da emancipação social e demarco-me explicitamente do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista dominante, nomeadamente Foucault, por não tematizar a subordinação imperial do Sul ao Norte, como se o Norte – nós – fosse apenas “nós” e não “nós e eles”. Proponho, ao contrário,

científica foi um esforço no sentido de salvaguardar a ciência como conhecimento-emancipação, um esforço vão, já que não impediu que a ciência moderna se consolidasse como conhecimento-regulação.

como orientação epistemológica, política e cultural, que nos desfamiliarizemos do Norte imperial e que aprendamos com o Sul. Mas advirto que o Sul é, ele próprio, um produto do império e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, ou seja, em relação a tudo o que no Sul é o resultado da relação colonial capitalista. Assim, só se aprende com o Sul na medida em que se concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado ou destruído por essa dominação. Por outras palavras, só se aprende com o Sul na medida em que se contribui para a sua eliminação enquanto produto do império.

Desde o início da presente década tenho vindo a procurar dar consistência política a esta orientação epistemológica, analisando a globalização como uma zona de confrontação entre projectos hegemónicos e projectos contra-hegemónicos. O Sul surge então como protagonizando a globalização contra-hegemónica cuja manifestação mais consistente é o Fórum Social Mundial que tenho acompanhado de perto.

Posso, pois, concluir que, em contraposição às correntes dominantes do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, o pós-moderno de oposição concebe a superação da modernidade

ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial. Podemos dizer que o pós-moderno de oposição se posiciona nas margens ou periferias mais extremas da modernidade ocidental para daí lançar um novo olhar crítico sobre esta. É evidente, contudo, que se coloca do lado de dentro da margem e não do lado de fora. A transição pós-moderna é concebida como um trabalho arqueológico de escavação nas ruínas da modernidade ocidental em busca de elementos ou tradições suprimidas ou marginalizadas, representações particularmente incompletas porque menos colonizadas pelo cânone hegemónico da modernidade que nos possam guiar na construção de novos paradigmas de emancipação social. Entre essas representações ou tradições, identifico, no pilar da regulação, o princípio da comunidade, e no pilar da emancipação, a racionalidade estético-expressiva. É com base nelas que construo a ideia de transição paradigmática. Reconheço que verdadeiramente só há transições *pós-factum*. Enquanto se transita, o sentido das transformações é ambíguo se não mesmo opaco. No entanto, apesar disso vale a pena falar de transição para salientar a necessidade de experimentação e interpelar o sentido das transformações, por mais fugidio que ele seja. As ruínas geram o impulso da reconstrução e permitem-nos imaginar reconstruções

muito distintas, mesmo se os materiais para elas não são senão as ruínas e a imaginação.

O processo de escavação que proponho dá alguma razão a Walter Mignolo para conceber a minha crítica da modernidade como uma crítica interna que, por não dar o passo para o lado exterior da margem, não incorpora adequadamente a perspectiva das vítimas da modernidade e, portanto, não é uma perspectiva pós-colonial.

Discordando embora desta crítica, julgo necessário reformular ou precisar alguns dos meus quadros teóricos. A minha discordância da crítica assenta em quatro argumentos.

O primeiro argumento é metateórico. Numa relação de dominação, entre opressores e oprimidos, a exterioridade do oprimido só é concebível como parte da sua integração subordinada – ou seja, pela exclusão – no interior do sistema de dominação. Ou seja, numa relação dialéctica, a exterioridade do contrário é gerada no interior da relação.

O segundo argumento é teórico. O génio da modernidade ocidental reside na dialéctica entre regulação e emancipação, ou seja, numa discrepância dinâmica num só mundo secular entre experiências e expectativas. Daqui decorre uma concepção nova de totalidade que inclui tudo o que a modernidade é e tudo o que não

é, ou apenas é como potencialidade. É esta voracidade, esta hubris auto- e heterofágica, que melhor caracteriza a modernidade ocidental e é ela que justifica que a modernidade tenha sido concebida de maneiras tão diferentes, tão diferentes quanto os projectos de alternativa que a têm confrontado. Nestas condições, é difícil conceber uma alteridade ou exterioridade absoluta à modernidade ocidental, excepto em termos religiosos. Talvez por isso confrontar o fundamentalismo religioso significa estar de algum modo no interior da modernidade ocidental.

O terceiro argumento é sociológico. Após quinhentos anos, a imposição global da modernidade ocidental torna difícil conceber o que lhe é exterior para além do que lhe resiste e o que lhe resiste, se o faz a partir do exterior, está logicamente em trânsito entre o exterior e o interior.

Finalmente, o quarto argumento tem a ver com a caracterização da minha proposta. A minha proposta da reconstrução da emancipação social a partir do Sul e em aprendizagem com o Sul faz com que o pós-moderno de oposição se possa legitimamente conceber como mais pós-colonial do que pós-moderno. Por outras palavras, nas margens mais extremas é ainda mais difícil distinguir entre o exterior e o interior da margem e,

mesmo que seja possível, é questionável que tal distinção faça diferença.

Dito isto, parece-me, contudo, necessário proceder a algumas reformulações. Tais reformulações, apesar de irem no sentido de aprofundar a dimensão pós-colonial, obrigam-me a questionar as versões dominantes do pós-colonialismo. Parece, pois, que estou condenado à condição de opositorista, passando do pós-moderno de oposição ao pós-colonial de oposição.

Em primeiro lugar, a modernidade ocidental é originariamente colonista. Tal como a tenho descrito, este facto fundador não está suficientemente salientado. Acresce que situo historicamente a minha caracterização da modernidade enquanto projecto sociocultural no final do século XVIII e meados do século XIX europeu. Fica, pois, de fora o que Dussel e Mignolo designam por primeira modernidade, a modernidade ibérica, donde precisamente parte o primeiro impulso colonial. Se, como tenho defendido, o colonialismo português tem características muito distintas do colonialismo hegemónico do século XIX, é fundamental que a minha concepção de modernidade o inclua e o inclua em sua especificidade, dentro do sistema mundial moderno. Aliás, como referirei adiante, a especificidade do colonialismo português induz a

especificidade do pós-colonialismo no espaço geopolítico que aquele abrangeu.

Em segundo lugar, houve no passado colonialismo, como relação política, sem capitalismo, mas desde o século XV o capitalismo não é pensável sem o colonialismo, nem o colonialismo sem o capitalismo. Na minha caracterização da modernidade ocidental tenho centrado a atenção nas relações entre esta e o capitalismo, mas tenho descurado as relações com o colonialismo. E tal é necessário, não apenas para tornar possíveis estratégias analíticas que permitam analisar o Sul em termos que não reproduzam a sua subordinação em relação ao Norte, como também para analisar o Norte em termos que o levem a rejeitar tal subordinação por injusta. Ou seja, a perspectiva pós-colonial não se destina apenas a permitir a auto-descrição do Sul, ou seja, a sua autodestruição enquanto Sul imperial, mas também a permitir identificar em que medida o colonialismo está presente como relação social nas sociedades colonizadoras do Norte, ainda que ideologicamente ocultado pela descrição que estas fazem de si próprias. Este dispositivo analítico é particularmente necessário no espaço geopolítico de língua oficial portuguesa, dada a longa duração do ciclo colonial que, no caso de África e Ásia, durou até ao último quartel do século XX.

Apesar de mutuamente constituídos, capitalismo e colonialismo não se confundem. O capitalismo pode desenvolver-se sem o colonialismo, enquanto relação política, como se verificou historicamente, mas não o pode fazer sem o colonialismo enquanto relação social, aquilo que, no seguimento de Anibal Quijano, podemos designar por colonialidade do poder e do saber. Como caracterização possível do colonialismo, uma caracterização suficientemente ampla para abranger todo o polimorfismo deste, proponho o seguinte: o conjunto de trocas extremamente desiguais que assentam na privação da humanidade da parte mais fraca como condição para a sobreexplorar ou para a excluir como descartável. O capitalismo, enquanto formação social, não tem de sobreexplorar todos os trabalhadores e por definição não pode excluir e descartar todas as populações, mas, por outro lado, não pode existir sem populações sobreexploradas e sem populações descartáveis. Não se confundindo capitalismo com colonialismo, tão pouco se podem confundir a luta anticapitalista e a luta anticolonial ou pós-colonial, mas nenhuma delas pode ser levada a cabo com êxito sem a outra.

Estas duas reformulações colocam alguns desafios teóricos, analíticos e políticos às teorias sociais que se pautarem por elas. Mas antes de me referir aos desafios, quero referir-me ao carácter

oposicional da concepção de pós-colonialismo que vos apresento. Como mencionei acima, as reformulações que proponho entram em diálogo conflitual com as versões dominantes do pós-colonialismo. Identifico a seguir alguns desses pontos de conflito.

O primeiro ponto de conflito diz respeito ao viés culturalista dos estudos pós-coloniais. Os estudos pós-coloniais têm sido predominantemente estudos culturais, análises críticas de discursos literários e outros, de mentalidades e subjectividades sociais, ideologias e práticas simbólicas que pressupõem a hierarquia colonial e a impossibilidade de o colonizado se expressar em seus próprios termos, as quais se reproduzem mesmo depois de o vínculo político colonial ter terminado. Trata-se de uma investigação importante mas que, se ficar confinada à cultura, pode correr o risco de ocultar ou esquecer a materialidade das relações sociais e políticas que tornam possível, quando não exigem, a reprodução desses discursos, ideologias e práticas simbólicas. Sem querer estabelecer prioridades entre lutas económicas, sociais, políticas ou culturais – para mim, todas elas são políticas quando confrontam as estruturas do poder –, é importante desenvolver marcos analíticos que capacitem todas elas. A presença, por vezes demasiado explícita, de tradições eurocêntricas nos estudos pós-coloniais, como, por exemplo, a desconstrução e o pós-estruturalismo,

contribui, em meu entender, para um certo desarme político destes estudos. A ênfase no reconhecimento da diferença sem uma ênfase comparável nas condições económicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem. Isto é tanto mais grave quanto é certo que nas condições do capitalismo global em que vivemos não há reconhecimento efectivo da diferença (racial, sexual, étnica, religiosa, etc.) sem redistribuição social. Por outro lado, o pós-estruturalismo levado ao extremo pode tornar invisíveis ou trivializar as formas dominantes de poder e nessa medida neutralizar a construção da resistência contra elas. Ao pós-estruturalismo radical tenho preferido um estruturalismo dúctil e plural, como, por exemplo, quando identifico seis espaços-tempo onde se produzem as seis formas de poder principais nas sociedades capitalistas contemporâneas: o patriarcado, a exploração, a diferenciação desigual, o feiticismo das mercadorias, a dominação e a troca global desigual.

O segundo ponto de conflito com as concepções dominantes de pós-colonialismo diz respeito à articulação entre capitalismo e colonialismo. As concepções dominantes tendem a privilegiar o colonialismo e a colonialidade como factor explicativo das relações

sociais. Por exemplo, Anibal Quijano considera que todas as formas de opressão e de discriminação existentes nas sociedades coloniais – da discriminação sexual, à étnica e à classista –, foram reconfiguradas pela opressão e discriminação colonial, a qual subordinou à sua lógica todas as demais. Assim, o facto de estarmos em sociedades patriarcais não impedia que a mulher branca colona tivesse um ascendente sobre o homem negro ou indígena. Esta posição tem algum paralelismo com as concepções marxistas clássicas que atribuem ao capitalismo e à discriminação de classe que produz um papel explicativo privilegiado na reprodução das demais formas de discriminação existentes nas sociedades capitalistas. Em meu entender, mesmo nas sociedades coloniais e ex-coloniais, o colonialismo e o capitalismo são partes integrantes da mesma constelação de poderes e, por isso, não parece adequado privilegiar um deles na explicação das práticas de discriminação. Por exemplo, não penso que mesmo nas sociedades coloniais a discriminação contra as mulheres seja um produto do colonialismo ou mesmo do capitalismo. A importância do colonialismo e da colonialidade na explicação ou compreensão das realidades sociais nas sociedades que sofreram o colonialismo é suficientemente significativa para não ter de ser dramatizada para além do que é razoável e é refutável pela complexidade das

sociedades em que vivemos. Não penso, por exemplo, que as relações de classe sejam sempre e da mesma forma sobredeterminadas pelo colonialismo e pela colonialidade. Devem evitar-se *a priori* analíticos que ponham em causa a revelação da riqueza e da complexidade das sociedades. E se isto vale para as sociedades coloniais, vale, por maioria da razão, para as sociedades colonizadoras. Em relação a estas últimas, é já suficientemente importante o reconhecimento de que o colonialismo, mesmo muito depois de terminar como relação política, continua a impregnar alguns aspectos da cultura, dos padrões de racismo e de autoritarismo social e mesmo das visões dominantes das relações internacionais.

Pela mesma razão, acho errado que a crítica pós-colonial se centre mais na modernidade ocidental do que no capitalismo. Neste domínio, sugiro dois princípios de precaução. Primeiro, devem ser consideradas ilusórias todas as lutas vitoriosas contra a hegemonia cultural da modernidade ocidental se, após elas, o mundo não for menos confortável para o capitalismo global; segundo, não se deve saudar a sobrevivência do capitalismo à modernidade ocidental a menos que estejamos certos que o capitalismo não se aliou a uma barbárie pior.

A terceira dimensão do carácter oposicional do pós-colonialismo que proponho tem a ver com a provincialização da Europa, uma ideia de Hans-George Gadamer recentemente popularizada por Dipesh Chakrabarty. A provincialização da Europa pretende designar o processo histórico – iniciado em 1914 e concluído com o fim da Segunda Guerra Mundial – da perda de centralidade cultural e política da Europa no sistema mundial moderno e a conseqüente crise dos valores e instituições que a Europa difundiu como universais a partir do século XIX. Esta ideia é central ao pós-colonialismo e é também cara ao pós-modernismo. Estou basicamente de acordo com ela mas proponho um aprofundamento da reflexão que ela suscita. As concepções dominantes de pós-colonialismo, ao mesmo que provincializam a Europa, essencializam-na, ou seja, convertem-na numa entidade monolítica que se contrapõe de modo uniforme às sociedades não ocidentais. Tal essencialização assenta sempre na transformação da parte da Europa no seu todo. Assim, o pós-colonialismo dominante universaliza a experiência colonial a partir do colonialismo britânico e de algum modo o pós-colonialismo latino-americano emergente procede do mesmo modo, partindo agora do colonialismo ibérico. Em ambos os casos, o colonizador é concebido como representando a Europa em confronto com o resto

do mundo. Ora, não só houve historicamente várias europas como houve e há relações desiguais entre os países da Europa. Não só houve vários colonialismos, como foram complexas as relações entre eles, pelo que algo está errado se tal complexidade não se reflectir nas próprias concepções de pós-colonialismo.

Proponho, assim, uma reprovincialização da Europa que atente às desigualdades no interior da Europa e ao modo como elas influenciaram os diferentes colonialismos europeus. É importante mostrar as especificidades do colonialismo português ou espanhol em relação ao colonialismo britânico ou francês porque delas hão-de decorrer especificidades do pós-colonialismo na área geopolítica do espanhol ou do português em relação ao pós-colonialismo na área geopolítica do inglês ou do francês. Mas ainda mais importante é tematizar as desigualdades no seio da Europa entre os diferentes países colonizadores. O facto de Portugal, centro de um império colonial, ter sido, ele próprio, durante mais de um século, uma colónia informal da Inglaterra e de ter sido descrito, ao longo de séculos, pelos países do norte da Europa como um país com características sociais e culturais semelhantes àquelas que os países europeus, incluindo os portugueses, atribuíam aos povos colonizados de Além-Mar, tem de ter um impacto específico na concepção do pós-colonialismo no espaço geopolítico português e

na vigência dela, tanto nas sociedades colonizadas pelos portugueses, como na sociedade portuguesa, do passado e do presente.

A provincialização ou a descentração da Europa deve, pois, ter em atenção, não só os diferentes colonialismos, como os diferentes processos de descolonização. Neste domínio, o contraste entre a descolonização americana e a descolonização africana ou asiática tem de ser trazido à colação. Porque, com a excepção do Haiti, as independências nas Américas significaram a entrega desses territórios aos descendentes dos Europeus, a provincialização ou descentração da Europa terá de acarretar a provincialização ou descentração das Américas, a zona colonial onde há mais Europa. Será por coincidência que as teses pós-modernistas têm tido mais aceitação na América Latina do que em África?

Em conclusão, o pós-colonialismo de oposição que advogo e que decorre organicamente do pós-modernismo de oposição que tenho vindo a defender, obriga a ir, não só mais além do pós-modernismo, como mais além do pós-colonialismo. Convida a uma compreensão não ocidental do mundo em toda a sua complexidade e na qual há-de caber a tão indispensável quanto inadequada compreensão ocidental do mundo. Esta abrangência e esta

complexidade são o lastro histórico, cultural e político donde emerge a globalização contra-hegemónica como a alternativa construída pelo Sul em sua extrema diversidade. O que está em causa não é apenas a contraposição entre o Sul e o Norte. É também a contraposição entre o Sul do Sul e o Norte do Sul e entre o Sul do Norte e o Norte do Norte.

Desta concepção ampla de pós-colonialismo, que inclui o próprio colonialismo interno, e a sua articulação com os outros sistemas de poder e de discriminação que tecem as desigualdades do mundo, emergem as tarefas da globalização contra-hegemónica, as quais, por sua vez, põem novos desafios à teoria crítica que se vem construindo do pós-moderno de oposição ao pós-colonialismo de oposição. Aliás, os desafios da globalização contra-hegemónica obrigam a ir mais além do pós-moderno e do pós-colonial na compreensão transformadora do mundo. Por um lado, a imensa variedade dos movimentos e acções que integram a globalização contra-hegemónica não cabe nas formas de descentração que tanto o pós-moderno, em relação à modernidade ocidental, como o pós-colonialismo, em relação ao colonialismo ocidental, têm vindo a propor. Por outro, a agregação de vontades e a criação de subjectividades que protagonizam acções transformadoras colectivas exigem que o novo pensamento crítico seja

complementado pela formulação de novas alternativas, o que o pós-moderno se recusa a fazer e o pós-colonial só faz muito parcialmente.

Identifico os seguintes desafios principais.

O primeiro desafio pode ser formulado assim: pensar a emancipação social sem uma teoria geral da emancipação social. Ao contrário do pós-moderno celebratório, defendo que a emancipação social continue a ser uma exigência ética e política, talvez mais premente do que nunca, no mundo contemporâneo. Ao contrário de algum pós-colonialismo, não considero que o termo emancipação social deva ser descartado por ser moderno e ocidental. Tem, isso sim, de ser profundamente reconceptualizado para integrar as propostas emancipatórias de transformação social formuladas pelos diferentes movimentos e organizações que compõem a globalização contra-hegemónica e que têm muito pouco a ver, em termos de objectivos, estratégias, sujeitos colectivos e forma de actuação, com aquelas que constituíram historicamente os padrões ocidentais de emancipação social.

O desafio da reinvenção da emancipação desdobra-se em vários outros. Aqui identifico um só. Consiste em imaginar credivelmente a emancipação social sem o recurso a uma teoria

geral da emancipação social. É uma tarefa difícil, não só porque não dispor de uma teoria geral constitui uma novidade absoluta no mundo ocidental, como também porque nem todos os movimentos aceitam que se abdique da necessidade de uma teoria geral e, entre estes, é grande o debate sobre a formulação mais adequada da teoria geral a adoptar. Penso, por isso, que um trabalho prévio reside na criação de um consenso sobre a desnecessidade ou impossibilidade de uma teoria geral. É preciso mostrar convincentemente que uma teoria geral da transformação social acarreta dois resultados considerados hoje inaceitáveis pelos grupos sociais que compõem a globalização contra-hegemónica. Por um lado, em consequência da teoria geral, algumas lutas, objectivos ou agentes sociais serão postos na sala de espera da história por não ter ainda chegado o seu tempo; por outro lado, outras lutas, objectivos e agentes sociais serão reconhecidos como legítimos mas integrados em totalidades hierárquicas que lhes atribuem posições subordinadas em relação a outras lutas, objectivos ou agentes sociais.

Para sublinhar a necessidade de um tal consenso que se traduza num certo universalismo negativo – a ideia de que nenhuma luta, objectivo ou agente tem a receita geral para a emancipação social da humanidade – tenho vindo a propor que, nesta fase de

transição, se não precisamos de uma teoria geral da emancipação social, precisamos, pelo menos, de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Em substituição da teoria geral da emancipação social proponho um procedimento de tradução entre os diferentes projectos parciais da emancipação social. O trabalho de tradução visa transformar a incomensurabilidade em diferença, uma diferença que torne possível a inteligibilidade recíproca entre os diferentes projectos de emancipação social sem que nenhum possa subordinar em geral ou absorver qualquer outro.

O segundo desafio consiste em determinar em que medida a cultura e a filosofia política eurocêntricas são hoje indispensáveis para reinventar a emancipação social. E, na medida que o são, é necessário saber se tal indispensabilidade pode ir de par com a constatação da sua inadequação e, portanto, com a busca de articulação com culturas e filosofias políticas não ocidentais. Trata-se, pois, de saber em que medida alguns dos elementos da cultura política europeia são hoje património cultural e político mundial. Exemplifiquemos com alguns desses elementos: direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, esfera pública, igualdade perante a lei, o indivíduo, a distinção entre o público e o privado, democracia, justiça social, racionalidade científica, soberania popular. Estes conceitos foram proclamados em teoria e

muitas vezes negados na prática e, com o colonialismo, foram aplicados para destruir culturas políticas alternativas. Mas a verdade é que também foram usados para resistir contra o colonialismo e outras formas de opressão. Acresce que, mesmo no Norte, estes conceitos têm sido submetidos a trabalho crítico e há deles hoje formulações muito contrastantes, umas mais excludentes e eurocêtricas que outras, formulações hegemónicas e contra-hegemónicas, sendo estas últimas frequentemente parte integrante de projectos emancipatórios, pós-coloniais ou anti-capitalistas originários do Sul. Poderão estes conceitos ser substituídos por outros não ocidentais, com proveito para as lutas emancipatórias? Duvido que se possa dar uma resposta geral, afirmativa ou negativa, a esta pergunta. Como ideia reguladora da investigação e da prática neste domínio, sugiro que se dê igual peso à ideia de indispensabilidade e à ideia da inadequação, ou seja, de incompletude. Se assim se fizer, estamos em condições de enfrentar o terceiro desafio.

O terceiro desafio consiste em saber como maximizar a interculturalidade sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico. Por outras palavras, trata-se de construir uma posição ética e política sem fundá-la em nenhum princípio absoluto, seja ele a natureza humana ou o progresso, já que foi em nome

deles que historicamente muitas aspirações emancipatórias se traduziram em violências e atrocidades, sobretudo no Sul. Por outro lado, do ponto de vista da pragmática da emancipação social, o relativismo, enquanto ausência de critérios de hierarquias de validade entre diferentes formas de conhecimento, é uma posição insustentável porque torna impossível qualquer relação entre conhecimento e sentido de transformação social. Se tudo vale e vale igualmente como conhecimento, todos os projectos de transformação social são igualmente válidos ou, o que é o mesmo, são igualmente inválidos.

É no campo deste desafio que a verificação da inadequação ou incompletude dos conceitos da cultura política ocidental deve servir de impulso à busca de conceitos alternativos oriundos de outras culturas e à promoção de diálogos entre eles, diálogos que tenho designado por hermenêutica diatópica, e que poderão conduzir a universalismos regionais ou sectoriais construídos a partir de baixo, ou seja, a esferas públicas globais contra-hegemónicas a que também chamo cosmopolitismo subalterno.

Finalmente, o quarto desafio pode formular-se assim: é possível dar sentido às lutas sociais sem dar sentido à história? É possível pensar a emancipação social fora de conceitos como

progresso, desenvolvimento, modernização? O pós-colonialismo tem vindo a fazer uma crítica radical ao historicismo. Assente no que designo por monocultura do tempo linear, o historicismo parte da ideia de que toda a realidade social é determinada historicamente e deve ser analisada e avaliada em função do lugar do período que ocupa num processo de desenvolvimento histórico concebido como unívoco e unidireccional. Por exemplo, num período dominado pela agricultura mecanizada e industrializada, o pequeno camponês artesanal ou de subsistência deve ser considerado como algo anacrónico ou atrasado. Duas realidades sociais que ocorrem em simultâneo não são necessariamente contemporâneas.

O historicismo é hoje criticado tanto pelas correntes pós-modernas como pelas pós-coloniais. Por um lado, ele impede de pensar que os países mais desenvolvidos, longe de mostrarem o caminho do desenvolvimento aos menos desenvolvidos, bloqueiam-no ou só permitem a esses países trilhá-lo em condições que reproduzem o seu subdesenvolvimento. Na concepção dos estádios de desenvolvimento fica sempre por explicar o facto de os países mais desenvolvidos terem iniciado o seu processo de desenvolvimento sem necessidade de se confrontarem com outros países já então mais desenvolvidos que eles. Para além de

desacreditar a ideia de modelos alternativos de desenvolvimento ou mesmo de alternativas ao desenvolvimento, o historicismo torna impossível pensar que os países menos desenvolvidos sejam mais desenvolvidos que os desenvolvidos em algumas características específicas. Estas são sempre interpretadas em função do estágio geral de desenvolvimento em que a sociedade se encontra.

Dada a hegemonia desta concepção, encrostada de múltiplas formas na comunidade científica, na opinião pública, nas organizações multilaterais e nas relações internacionais, não é fácil responder à questão que formulei e a resposta negativa será sempre a mais razoável. Como atribuir sentido emancipatório às lutas sociais se a história em que elas ocorrem é, ela própria, desprovida de direcção no sentido da emancipação social.

A crítica do historicismo e da monocultura temporal em que assenta torna impossível uma metanarrativa de emancipação social (seja ela, o socialismo ou outra), mas fá-lo precisamente para tornar possível a formulação e prossecução de múltiplas narrativas de emancipação social, no sentido que lhes atribui acima. Não há emancipação, há emancipações e o que as define como tal não é uma lógica histórica, são antes critérios éticos e políticos. Não havendo uma lógica histórica que nos dispense das questões éticas

suscitadas pela acção humana, só nos resta enfrentar estas últimas. E como não há uma ética universal, só nos resta o trabalho de tradução e a hermenêutica diatópica e a confrontação pragmática das acções com os seus resultados. Em termos éticos, o cosmopolitismo dos oprimidos só pode resultar de uma conversa da humanidade tal como John Dewey propunha. Nos últimos cinco anos, o Fórum Social Mundial tem vindo a ser um embrião dessa conversa.

Conclusão

Pode o trabalho de um cientista social, oriundo de um país colonizador, contribuir para o pós-colonialismo de outro modo que não o de ser objecto de estudos pós-coloniais? Esta pergunta tem de ser feita dado um certo essencialismo nativista que por vezes se infiltra no pós-colonialismo. Se é difícil responder à questão “pode a vítima falar?”, é-o ainda mais responder à questão “quem pode falar em nome da vítima?”. Como recuso o essencialismo em qualquer versão, não tenho dúvidas que a biografia e a bibliografia são incomensuráveis, ainda que se possam influenciar mutuamente. Todo o conhecimento é contextual mas o contexto é uma

construção social, dinâmica, produto de uma história que nada tem a ver com o determinismo arbitrário da origem.

E esse contexto tem para nós um interesse que transcende em muito questões individuais. Daí que venham a propósito duas notas de sociologia do conhecimento.

O espaço científico e sócio-cultural de língua oficial portuguesa tem duas características que lhe conferem, potencialmente, pelo menos, alguma especificidade no conjunto dos estudos pós-coloniais. A primeira é que, dado o facto de o ciclo imperial ter durado até há trinta anos atrás, estão ainda hoje activos neste espaço, felizmente, muitos intelectuais, cientistas sociais e activistas políticos que participaram na luta contra o colonialismo no seu sentido mais consistente, ou seja, enquanto relação política. A duração do colonialismo português até ao último quartel do século XX é um anacronismo histórico, mas hoje interessa-nos como facto sociológico cuja presença na nossa contemporaneidade está por explorar. Nas lutas anticoloniais houve solidariedades e cumplicidades importantes entre os que lutavam nas colónias e os que lutavam na “metrópole” e também essas solidariedades e suas evoluções estão por avaliar. Enquanto noutros espaços é o colonialismo, enquanto relação social, que domina os estudos pós-

coloniais, no espaço da língua oficial portuguesa, pelo menos no que diz respeito à África e a Timor Leste, o colonialismo político tem ainda uma importância significativa na compreensão e explicação da contemporaneidade, tanto da sociedade colonizadora, como das sociedades colonizadas – e quando falo de contemporaneidade falo no seu sentido mais abrangente –, do Estado à administração pública, das políticas de educação às identidades, do conhecimento científico-social à opinião pública, da forma de discriminação social no interior dos países que compõem este espaço às relações internacionais entre eles. Ou seja, neste espaço os processos de descolonização são parte da nossa actualidade política e também eles contêm especificidades que correrão o risco de ser desvalorizadas ou esquecidas se o cânone do pós-colonialismo hegemónico (ou seja, britânico) dominar acriticamente. Duas ilustrações apenas à espera de se encontrarem com os cientistas sociais deste espaço. Goa é a região do mundo que esteve mais tempo sujeita a ocupação colonial efectiva, entre 1510 e 1962, e é também a única em que a libertação do colonialismo português não deu lugar à independência, ainda que esta não seja a opinião da Índia. Por outro lado, Timor Leste, longamente colonizado, semi-descolonizado no seguimento da revolução de 25 de Abril de 1974, recolonizado pela Indonésia ascendem finalmente à independência

graças à vontade do seu povo e a uma extraordinária solidariedade internacional, em que se salientou a solidariedade, verdadeiramente surpreendente em sua intensidade, do povo e depois do governo da ex-potência colonial multissecular.

A segunda nota de sociologia do conhecimento foi já anunciada atrás e diz respeito aos desafios analíticos que a especificidade do colonialismo português nos coloca e o modo como ela se reflecte nos estudos pós-coloniais desta área geopolítica e cultural e, de algum modo, na construção desta comunidade científica nestes dias aqui reunida. Referi acima que a concepção de pós-moderno de oposição que tenho vindo a perfilhar se posiciona ideologicamente nas margens extremas da modernidade ocidental, ainda que do lado de dentro delas. Tal posicionamento, talvez facilitado pelo contexto em que a concepção foi construída, tendo presente a realidade social e política de um dos países menos desenvolvidos da Europa, um país que por um curto período liderou a primeira modernidade do século XVI para entrar depois num processo de decadência. Esta decadência se, por um lado, arrastou consigo a das colónias, por outro lado, abriu espaços para relacionamentos coloniais que têm pouco a ver com os que dominaram o colonialismo hegemónico. Como referi acima, o impacto dessa especificidade nos estudos pós-coloniais está ainda por estudar. É

essa a nossa tarefa. Uma tarefa complexa porque qualquer que seja o tema de investigação social sobre que nos debrucemos, estudamo-lo a partir de quadros teóricos e analíticos que foram construídos pelas ciências sociais hegemónicas noutros espaços geopolíticos que não o nosso. É certo que nos últimos trinta anos foram feitos enormes progressos no sentido de adequar o nosso conhecimento – e não falo apenas dos quadros teóricos e analíticos, falo também dos processos, práticas e organização do conhecimento científico – às realidades dos nossos países. Mas tenho razões para crer que a tarefa está longe de estar terminada. E na medida em que vivemos a experiência da desadequação das teorias que herdámos ou vamos adoptando à realidade social que está diante de nós e somos nós, abre-se uma subtil fractura de mal-estar nos nossos processos cognitivos por onde se insinua a questão *quicá* mais dilemática: quem somos nós neste espaço de língua oficial portuguesa, nas nossas diferenças e cumplicidades integrados num mundo crescentemente globalizado, segundo uma lógica em cujo desenho temos, quando muito, uma participação subordinada, uma lógica que ou trivializa ou, pelo contrário, dramatiza as nossas diferenças, mas, em qualquer caso, bloqueia a construção das cumplicidades. Ou seja, o *déficit* de representação em nome próprio que é inerente ao colonizado, como bem têm

mostrado os estudos pós-coloniais, parece envolver, no nosso caso, tanto o colonizado como o próprio colonizador, o que sugere a necessidade de um pós-colonialismo de tipo novo. Seja como for, suspeito que durante bastante tempo todos os nossos estudos, qualquer que seja o tema, serão também estudos identitários. Estamos, pois, postos na contingência de começarmos por viver a nossa experiência no reverso da experiência dos outros. Se esta contingência for vivida com vigilância epistemológica, fundar-se-á nela um novo cosmopolitismo cordial, que não nasce espontaneamente, como queria Sérgio Buarque de Holanda, mas que pode ser construído como tarefa iminentemente política e cultural, trabalhando sobre condições históricas e sociológicas que, nos sendo próprias, lhe são propícias.