

Colonialismo Sociológico:
Reflexões sobre a Geopolítica do(s) Conhecimento(s)

Lennita Ruggi
Setembro de 2006

You teacher used teach about Christopher Columbus
And you said he was a very great man
You used to teach about Marco Polo
And you said he was a very great man, so

You can't blame the youth
You can't fool the youth
You can't blame the youth, not at all.

Peter Tosh (1997)

Seja como for, suspeito que durante bastante tempo todos os nossos estudos, qualquer que seja o tema, serão também estudos identitários (Santos, 2004: 45).

“O trabalho que segue está em processo de construção”. Esta era a primeira frase da versão inicial destas páginas, entregue em Junho de 2006. Enquanto versão inicial, fazia sentido ter uma justificativa que, de imediato, desculpasse a incoerência de alguns argumentos, a incapacidade de destrinchar os múltiplos desdobramentos das problemáticas abordadas e o lapso de algumas referências bibliográficas. Meses passados, no momento em que cabe formatar a versão definitiva, não consigo me decidir a retirar a frase. Não tanto porque queira contar com a condescendência de quem vier a lê-lo (se bem que toda ela é bem vinda), mas porque tenho a nítida sensação de que o trabalho está “realmente” “em construção”.

As reflexões a seguir são fruto dos debates e leituras realizados durante o seminário “Conhecimentos, Sustentabilidade e Justiça Cognitiva”. Gostaria de agradecer à professora Maria Paula Meneses, à turma do Programa de Mestrado e Doutorado em Pós-Colonialismos e Cidadania Global - 2006 e, dentre os colegas, especialmente à Élide Lauris, cujos comentários à primeira versão em muito contribuíram para organizar e enriquecer a segunda. À Amélia Sigel Correia, Ana Carolina Rubini Trovão e Elza Aparecida de Oliveira Filha, também ex-alunas da

UFPR, que contribuíram com sugestões e conferiram os dados referentes ao curso de ciências sociais.

A dicotomia que serve de base às especulações sobre a “geopolítica do(s) conhecimento(s)” é entre autores com os quais tenho mais familiaridade, que aprendi a ler como os legítimos representantes do pensamento sociológico e o deslocamento de sentido oferecido pelo pensamento crítico pós-colonial. Minha intenção principal é confrontar, a partir da perspectiva pós-colonial, o referencial teórico/ epistêmico/ metodológico com o qual operava. Minha grande dúvida é saber se posso realmente utilizar este verbo no passado, se vale a pena fazê-lo e qual a mudança qualitativa que isso implica. Trata-se de uma problemática egoísta, pelo que me desculpo, mas assim como as páginas que seguem, também eu estou em construção. E começo por deixar claro o lugar de onde venho.

Curitiba é uma cidade com população estimada de 1.757.904 habitantes (2005-IBGE), capital de um dos três estados da região sul do Brasil. O único curso de Ciências sociais existente em Curitiba e região metropolitana é ofertado pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, instituição pública com ensino gratuito.¹ Anualmente, ingressam no curso 80 novos alunos através da seleção em concurso vestibular, com concorrência de 5,54 candidatos por vaga (dados da prova de 2006). A média de formandos, todavia, é muito menor: mais ou menos 40 bacharéis por ano, de acordo com a minha observação pessoal.

O curso tem a duração de quatro anos e meio, organizado em disciplinas semestrais. Existem cinco cadeiras obrigatórias em Antropologia, cinco em Ciência política e cinco em Sociologia, além de outras em História, Estatística, Educação (para os estudantes que fazem licenciatura), métodos e técnicas de pesquisa e uma carga letiva de 960 horas em disciplinas optativas. Vou me abster de discutir cada uma das áreas do currículo e apresentar apenas a parte indispensável na Sociologia, que me parece a mais emblemática.

Sociologia I: Introdução à Sociologia

Sociologia II: Teoria Sociológica I

Sociologia III: Teoria Sociológica II

Sociologia IV: Teoria Sociológica Contemporânea I

Sociologia V: Teoria Sociológica Contemporânea II (UFPR, 2006)

Cada uma das disciplinas tem 60 horas-aula e elas são geralmente oferecidas no período da manhã. Os nomes esvaziados (por si só significativos) podem ser identificados com o conhecimento dos autores discutidos em cada semestre. Sociologia I trata de Émile Durkheim; Sociologia II de Karl Marx; Sociologia III de Max Weber; Sociologia IV de Robert Merton e Talcott Parsons; Sociologia V de Pierre Bourdieu e Norbert Elias.

O Programa de Pós-Graduação em Sociologia (Mestrado e Doutorado), ofertado pelo mesmo departamento, não é significativamente diferente: Sociologia Clássica (Durkheim, Marx e Weber - nesta ordem), Sociologia Contemporânea (Bourdieu, Elias, Torraine, Giddens ou Beck, com alguma variação entre os docentes), Metodologia de Pesquisa (Bourdieu e Gaston Bachelard) e disciplinas específicas das diversas Linhas de Pesquisa. A Pós-Graduação recebe mais de 100 candidaturas e aceita uma média de 25 alunos por ano.

O cânone da Sociologia na Universidade Federal do Paraná é, como fica claro, forjado sobre as obras de homens europeus e norte-americanos. As leituras obrigatórias estabelecidas não incluem nenhum africano, nenhum asiático, nenhum latino americano e nenhuma mulher - a não ser, talvez, como comentadores das teorias sociológicas estabelecidas, por consenso, como importantes o suficiente para serem obrigatoriamente aprendidas e cujo conteúdo merece “comentários”.

La ciencia social ha sido eurocéntrica a lo largo de su historia institucional, es decir, desde que existen departamentos dentro del sistema universitario que enseñan ciencia social. Esto no es sorprendente en lo más mínimo. La ciencia social es un producto del sistema-mundo moderno, y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno. Además, como estructura institucional, la ciencia social originó fundamentalmente en Europa (Wallerstein, 2001: 95).

Os 100% de representação ocidental, masculina e branca não são, portanto, privilégio da Universidade Federal do Paraná, muito pelo contrário. O surgimento da Sociologia é geralmente interpretado como tendo sido impulsionado pelas revoluções industrial e política. De acordo com Cuin e Gresle, ele se conecta à “sensação de viver em uma época revolucionária”, marcada pela crise social (1994: 22). A Sociologia está vinculada, portanto, à perplexidade da sociedade europeia com as mudanças ocorridas em seu seio. Leitura bastante disseminada que acusa já o obscurecimento das diferenças internas da Europa, não tendo nem “a” revolução política nem “a” industrial ocorrido da mesma maneira em todo o continente.

A ausência absoluta dos “Outros” do Ocidente na produção da teoria sociológica “Clássica” e na “Contemporânea” não é acidental,² faz parte mesmo da constituição do conhecimento científico. Mudando os personagens, as colocações de Walter Mignolo se aplicam também para a história da Sociologia:

Basta olhar para as biografias dos principais nomes da construção das ciências ocidentais (Copérnico, Galileu, Kepler e Newton) para identificar a configuração geopolítica (incluindo, é claro, a linguística) do seu pensamento (Mignolo, 2003: 638).

Aconteceu, porém, que a forma universal de conhecer foi promovida, defendida e ampliada por um grupo de homens que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas do seu tempo, e aconteceu que eram também homens brancos, embora alguns deles fossem judeus (*ibid.*: 648).

Não é por ser historicamente explicável que tal predominância não pode ser questionada. E minha intenção ao trazer aqui o desinteressante currículo dos cursos de Sociologia em Curitiba é exatamente exemplificar como se processam as “criações de ausência”, para utilizar um termo de Boaventura de Sousa Santos, como a repetição continuada do cânone o consolida e legitima. Pois mesmo que as leituras sejam críticas (e o são), a posição privilegiada que estes autores ocupam faz com que dominem o “léxico” comum de diálogo, faz com que suas terminologias e os pressupostos que as sustentam se reproduzam como o “arcabouço” do conhecimento sociológico - que talvez não seja muito mais do que isso.

En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento (Quijano, 2000: 209).

Ainda que qualquer aluno do segundo período do curso de Ciências Sociais identifique sem dificuldade os assim chamados “pais da Sociologia”, é preciso ter em conta que dois deles, Marx e Weber, foram apropriados postumamente pela disciplina e sequer se reconheciam como “sociólogos”, até porque esta definição não estava institucionalmente estabelecida. O próprio ressurgimento de George Simmel, marcante na atualidade da academia brasileira (paralelo ao crescimento do prestígio da sociologia da cultura), põe em causa a definição dos clássicos da Sociologia.³

Mas talvez o maior indício da arbitrariedade da seleção destes clássicos está na ordem em que são ensinados: primeiro Durkheim, depois Marx e por último Weber - o que desrespeita completamente a cronologia de publicação de suas obras, mas funciona didaticamente e estabelece uma linearidade histórica do passado que provavelmente serve aos interesses presentes da narrativa sociológica.

No que diz respeito ao que é classificado como “Sociologia Contemporânea”, a questão é ainda mais porosa. Porque alguns autores, e não outros, foram escolhidos como representantes das teorias e metodologias aplicáveis em todo o mundo envolve disputas acadêmicas internas, políticas de publicação, de tradução e influências pessoais, para citar alguns dos condicionantes, cujo levantamento não poderia ser apropriadamente considerado no âmbito deste trabalho.⁴ O fato de que existam teorias e metodologias “universalizáveis”, todavia, pode. E para isso parece apropriado recorrer aos conceitos de “localismo globalizado” de Boaventura de Sousa Santos:

Por outras palavras, não existe condição global para a qual não possamos encontrar uma raiz local, real ou imaginada, uma inserção cultural específica [...] A globalização pressupõe a localização. O processo que cria o global, enquanto posição dominante nas trocas desiguais, é o mesmo que produz o local, enquanto posição dominada e, portanto, hierarquicamente inferior (2001: 69).

Não existe, portanto, nenhum processo “global” que possa ser desvinculado do seu contexto original e dos interesses que o produzem como “universal”. Nem mesmo uma teoria cientificamente balizada - e a despeito de todas as expectativas presentes nas narrativas científicas desde os seus primórdios; argumento formulado por Mignolo:

Numa apreciação retrospectiva, a revolução científica enquanto conquista não foi nem universal nem total, mas surgiu uma forte crença de que assim teria sido. De facto, essa conquista é mais uma invenção da história ocidental da ciência do que uma consequência “natural” das práticas científicas e tecnológicas (2003: 645).

Talvez não seja exagero afirmar que a própria Sociologia é um localismo globalizado. E a perpetuação de autores ocidentais como únicos “clássicos” e “contemporâneos” dentro da disciplina continuamente transforma a produção sociológica de outros espaços em “globalismos localizados”.

Assim é, por exemplo, com a produção nacional em Curitiba. Na época em que eu cursei Ciências sociais, a disciplina de Sociologia Brasileira era obrigatória e ocupava o lugar da Sociologia V, que com a mudança do currículo passou a ser Contemporânea II. Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Antonio Cândido, Caio Prado Júnior e Octavio Ianni, se não me escapa algum - também todos homens, diga-se de passagem - num compacto semestral.

Os paradigmas fechados de outras partes conduzem frequentemente à castração intelectual no nosso meio e ao colonialismo intelectual (Borda e Mora-Osejo, 2003: 715).

Ainda mais significativa é a maneira como a disciplina de Sociologia Brasileira era introduzida: com *Nação e consciência nacional*, de Benedict Anderson (1991); alguns estudos sobre a institucionalização das Ciências Sociais no Rio de Janeiro e em São Paulo (com a “missão francesa”) - também demonstrativos do “colonialismo interno” da produção acadêmica brasileira; e a concepção de “idéias fora do lugar”, de Roberto Schwartz (1992). Todas e cada uma dessas leituras, esclarecedoras como podem ser, reforçam o processo de “localização” da sociologia brasileira frente aos autores canônicos. Seria necessário, de acordo com Santos,

[...] conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia como idéia não reside em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam (Santos, 2002: 264).

Durkheim, Marx e Weber são tão localizados no tempo e no espaço quanto qualquer um dos Buarque de Holanda. Mas a maneira como a Sociologia está institucionalmente organizada parece desconhecer esse fato. Há uma passagem sobre ruralidade alemã em que Weber (1982) comparava a situação dos camponeses alemães e dos imigrantes poloneses. Este texto é especialmente racista contra os poloneses. Ele chega mesmo a dizer que, em determinados contextos, no caso econômico, uma característica étnica (ou racial) “inferior” poderia significar uma qualidade para melhor adaptação.

Marx, por sua vez, ao discutir a dominação britânica na Índia, argumenta que, mesmo movida por interesses vis, a Inglaterra trouxe à Ásia o “destino da humanidade”, sendo, talvez, o “instrumento inconsciente da história”. De acordo com sua leitura, as pequenas comunidades municipais seriam a base do despotismo indiano, subjulgando o homem a tal ponto a circunstância exteriores, “que exibia a sua degradação no facto de o homem, o senhor da natureza, cair de joelhos em adoração de *Kanuman*, o macaco, e *Sabbala*, a vaca” (1982: 518). O fato de que a Índia é subjugada aos ingleses por um exército mantido às custas da própria Índia leva Marx a se perguntar se ela não seria uma “presa destinada a ser conquistada”.

Fica claro nestas referências que Marx era um colonialista. E Weber um racista. Esta constatação é, todavia, uma abordagem pouco valorizada; prefere-se debater as estratégias de construção do objeto, pesquisa e argumentação do que os pré-conceitos implícitos nas obras “clássicas” - ignorando-se, dessa maneira, os pressupostos metodológicos que elas próprias promoviam. Empresto a indignação de Walter Mignolo:

Kant, que era de facto racista, compreendeu os factos de maneira errada, mas a sua filosofia estabeleceu princípios universais; como se os princípios universais fossem separados da categorização do mundo a partir da qual eles são enunciados! (2003: 645)

Ignorar a faceta “obscura” dos “pais da sociologia” é obscurecer as relações entre saber e poder e a história colonialista implícita na construção da Sociologia. A “solidariedade orgânica”, o “desencantamento racionalista” e o “materialismo dialético” poderiam ser analisados de maneira muito mais acurada caso fossem encarados como formulações do “excepcionalismo europeu”. Todo o debate vigente lembra um pouco o que John Berger caracteriza com o termo mistificação:

Mistificação é o processo de dar uma explicação de modo a tirar a gravidade de um fato que, de outra forma, seria evidente (1999: 17).

Discutindo sobre a realidade universitária brasileira, Petronilha Gonçalves Dias defende não ser suficiente que o ensino superior abra suas portas para pessoas historicamente excluídas, através da reserva de vagas para negros e indígenas. Se este é um passo necessário para uma maior igualdade social, rever os conteúdos que dominam as salas de aula é igualmente essencial. Ela defende que:

[se faça um] esforço para romper com a universidade que prega homogeneidade e superioridade de conhecimentos produzidos na Europa e nos Estados Unidos, que expurga a presença e a memória de conhecimentos de outras raízes constitutivas de nossa sociedade (2003: 51).

Este esforço pode ser entendido, no que diz respeito às Ciências sociais, como uma proposta de revisão curricular que “desmistifique” a preponderância de autores do Norte, que abra o leque de referências para além dos canônicos. Revelando assim a disputa de sentido encoberta pela existência de tal cânone e fazendo com que “a” ciência caia de sua torre de marfim e confronte horizontalmente seus Outros (saberes e práticas não-científicos) que sempre englobou através da objetivação e da inferiorização:

A universidade não só participou na exclusão social de grupos considerados inferiores, como teorizou a sua inferioridade, uma inferioridade que estendeu aos conhecimentos produzidos pelos grupos excluídos em nome da prioridade epistemológica concedida à ciência (Meneses, 2003: 52).

O colonialismo, portanto, é mais do que uma característica negativa de alguns dos clássicos da Sociologia - contingência embaraçosa, mas corrigível. Ele está marcado na constituição mesma da ciência: a sua legitimidade reside exatamente no distanciamento que estabelece com relação à religião, à magia, à moral, ao mito, à crença, ao senso comum. A eficácia com que esse discurso foi implementado pode ser diagnosticada através da equivalência que se assume entre as frases “isto é científico” e “isto é verdadeiro”. A verdade da ciência é, entretanto, como todas as outras verdades, circunscrita, interessada e excludente.

O problema estava na falta de consciência de que a celebração da revolução científica enquanto triunfo da humanidade negava ao resto da humanidade a capacidade de pensar (Mignolo, 2003: 634).

Diversas linhas teóricas têm agora (e desde a segunda metade do século XX) lutado pelo reconhecimento da existência desses pensamentos obscurecidos. O pós-colonialismo constitui um destes vieses; o feminismo, outro. Um terceiro pode ser identificado na Antropologia, e mais especificamente na “etnologia indígena”, com o descarte das teorias do contato inter-étnico. Alargando um pouco a margem de consideração, a própria teoria social sobre os meios de comunicação de massa tem crescentemente criticado a abordagem clássica da Escola de Frankfurt, que tipicamente considera os “receptores” dos mídia como permeáveis a toda e qualquer influência, sem nenhuma esfera de avaliação crítica e mediação própria.⁵

Boaventura de Sousa Santos considera essa problemática utilizando os termos “monoculturas” e “ausências”. Sua argumentação se baseia na premissa de que a Sociologia, ao produzir existências, também produz *inexistências*. As *inexistências* são feitas através da desqualificação de determinadas realidades, objetos ou experiências - tornados invisíveis, ininteligíveis ou descartáveis. Isto é denominado por Boaventura como “monocultura racional”, ou seja, uma forma de racionalidade hegemônica e arrogante que nega e exclui o diferente, sobretudo o diferente alternativo e conflitante. A arrogância, esclarece Mignolo, é luxo da ignorância.

Encobrendo suas ignorâncias (através da constituição de uma representação com intenção de totalização que desconhece suas margens) é que a ciência se mantém como detentora da verdade. O universalismo científico consiste em construir um quadro coeso (baseado na sociedade ocidental) e acobertar sua limitação implícita. O debate fica centrado no grau de coesão que ele propõe e não se discute com tanta ênfase seu recorte necessariamente restritivo. As colocações de Anthony Giddens são emblemáticas neste sentido. Veja-se, por exemplo, sua noção de indivíduo:

Hoje em dia, o eu é para todos um projeto reflexivo - uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de auto-ajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revistas (Giddens, 1993: 40).

Assim, o indivíduo (ou o “eu”) é considerado por Giddens como dotado de múltiplas opções, potencialmente capaz de escolher entre diversos estilos de vida e responsável pela formulação de uma “micro-história” - a “narrativa do eu”. Considerando que as pesquisas empíricas de Giddens são virtualmente todas relacionadas às sociedades ocidentais, o indivíduo que ele constrói é um cidadão pelo

menos minimamente instruído, de classe média ou alta e morador de um dos países capitalistas do Norte.

Ele “casualmente” institui algumas ações como exemplos de individualidade (e de humanidade): viajar de avião, conseguir um visto para os Estados Unidos da América, abrir uma conta em um banco, ter luz elétrica e água encanada, ir à terapia ou consultar um manual de auto-ajuda (1991: 115-16). Todas estas características (de maneira nenhuma universais) são “implicitamente reconhecidas” como parte da definição de indivíduo em Giddens. Ao conceituar o sujeito contemporâneo desta maneira, Giddens não faz mais do que descrever, valorar e validar, seu próprio estilo de vida, instituindo-o como padrão de indivíduo para a análise sociológica: “o eu é *para todos* um projeto reflexivo”.

Ele faz ressalvas no tocante à universalidade de sua análise, como quando afirma que “é, em si, algo arriscado traçar contrastes generalizados entre a era moderna e a inteira gama das ordens sociais pré-modernas” (Giddens, 1991: 103). A própria divisão moderno/pré-moderno é, no entanto, caracteristicamente colonial. Como as ervas daninhas, os índios e os negros (Mignolo, 2003), as “sociedades tradicionais” têm suas diferenças (entre si e internamente) pasteurizadas através de uma definição pela negativa.

O indivíduo em Giddens parece ser, em última instância, um consumidor frente às prateleiras de um (*super*)mercado: escolhendo suas comidas, seus gostos, suas idéias, suas estratégias de relacionamento emocional, as formulações discursivas ideais para elaborar sua narrativa do eu (a repetição do possessivo parece adequada para descrever sua obra). Virtualmente todas as opções estão disponíveis, custam o mesmo preço e podem ser trocadas depois de utilizadas. A ênfase “mercantilista” e “individualista” da abordagem de Giddens é parte mesmo da construção ocidental de um “eu” como único exemplar da espécie: criando, a um só tempo, o indivíduo universal e os parâmetros para reconhecê-lo - e cultivando uma ilusão de

universalidade e objetividade que não ultrapassa as fronteiras das sociedades do Norte.

É muito diferente perguntar sobre a utilidade ou pela felicidade que o automóvel me pode proporcionar se a pergunta é feita quando ninguém na minha vizinhança tem automóvel, quando toda a gente tem exepcto eu ou quando eu próprio tenho carro há mais de vinte anos (Santos, 1999: 9).

Pierre Bourdieu, por sua vez, elabora uma teoria que se apresenta mais sutil e nuançada, sobre a qual eu gostaria de tecer algumas considerações. Me interessa especialmente fazer uma releitura da obra bourdiesiana pela importância que ela teve na minha trajetória acadêmica e metodológica. E não só na minha.

A influência de Bourdieu na Sociologia brasileira é provavelmente a mais proeminente entre os autores da “Sociologia Contemporânea”. O que, de qualquer maneira, está relacionado com o viés francófono da academia brasileira em geral - e especialmente nas Ciências sociais. A significância da “missão francesa”, contratada para trabalhar na constituição da Universidade de São Paulo marcou sobremaneira o desenvolvimento desta instituição que, por sua vez, veio a adquirir o status de “centro” na distribuição de poder do saber científico no país.

Para além deste fato, talvez não seja demasiado afirmar que a França ocupa no pensamento social brasileiro um espaço privilegiado como representante “de oposição” na geopolítica mundial. A insistência com que a Revolução Francesa é considerada nas aulas de História do Ensino Médio não faz mais que reforçar esta percepção. O curto período que exploradores franceses se instalaram no norte do país não foi suficiente para que ela fosse propriamente construída como uma potência colonizadora no espaço nacional - as vozes anti-imperialistas voltam-se com mais frequência contra Portugal, Inglaterra e, na atualidade, os EUA. O colonialismo indireto, por assim dizer, da relação brasileira com a França parece centrado na

importação “cultural”: literária, artística, arquitetônica, estética, indumentária e teórica.

Pierre Bourdieu é um exemplo destas importações. A crítica que se esboça a respeito o legado bourdiesiano não tem a intenção de ser exaustiva. Pretende centrar-se nos conceitos de *habitus*, “campo”, “capital”, “poder e violência simbólicos”, bem como na metodologia de pesquisa que ele elabora. Cada um destes conceitos está coerentemente relacionado com os outros, com as pesquisas empíricas de Bourdieu e com sua proposta de Sociologia, formando um todo coeso que se pretende consciente de seus limites empíricos. Se ele serviu como militar na “pacificação” da Argélia entre 1958 e 1960 (colônia francesa até 1962), isso faz dele um colonialista na prática, mas não o torna automaticamente um colonialista teórico.

O conceito chave para entender como se processam as ligações entre sujeitos e sociedade em Bourdieu é o de *habitus*. Ele diz respeito às disposições incorporadas, características de um agente em ação. *Habitus* designa uma maneira de ser, um estado habitual, uma predisposição, uma inclinação - aprendida. Isto quer dizer que a avaliação subjetiva de uma ação determinada:

faz intervir todo um corpo de sabedoria semiformal, ditados, lugares comuns, preceitos éticos e, mais profundamente, princípios inconscientes do *ethos* (Bourdieu, 1983: 62-3).

Desta forma, Bourdieu argumenta que toda a preferência é uma ação, e toda ação deve ser pensada em conjunto com as disposições do agente em relação à sua posição social. Através da noção de *habitus*, Bourdieu chama atenção para o fato de que as motivações, interpretações e ações das pessoas não se vinculam a um “espírito universal”, mas são um conhecimento adquirido.

Bourdieu dá demonstrações de se preocupar em “localizar” suas análises. Trabalhando, no início de sua carreira, em uma situação de dominação colonial, a Argélia, ele é sensível às diferenças na distribuição de poder. Diferentemente de Giddens, na abordagem bourdieusiana a distinção de classe é marcante nas práticas e representações dos agentes. Em suas palavras:

As diferentes posições no espaço social correspondem [a] estilos de vida, sistemas de desvios diferenciais que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência (1983: 82).

Como disposições duráveis de observação e atribuição de sentido, o *habitus* dos variados grupos sociais são produtos da história e constituem sistemas abertos a experiências novas e permanentemente afetados por elas. Ao mesmo tempo em que as condutas individuais são determinadas pelo *habitus* coletivo, este mesmo coletivo sofre influência das ações isoladas dos agentes.

O individual, o subjetivo é social, coletivo. O *habitus* é subjetividade socializada, transcendental, histórico cujas categorias de percepção e apreciação (os sistemas de preferência) são o produto da história coletiva e individual (Bourdieu, *apud* Barros Filho e Martino, 2003: 99).

“Campo” é a denominação que Bourdieu usa para um microcosmo social relativamente autônomo, com lógica e necessidades específicas, irredutíveis àquelas que regem campos diversos. Constitui-se como uma rede de relações objetivas entre posições de poder, dos quais são exemplo o campo acadêmico, o artístico, o jornalístico, o político, etc.

Cada campo apresenta uma disposição própria das diferentes espécies de poder (que Bourdieu denomina “capitais”). Como é a posse do(s) capital(is)

determinante(s) em cada campo o que comanda o acesso aos proveitos que estão em jogo, cada campo é sempre um espaço de lutas. Aqueles que são dominantes se esforçam por manter o controle (e a preponderância) do capital que possuem, contrapondo-se aos dominados, que visam modificar a configuração de poder que os desfavorece.

Em sua articulação teórica, Bourdieu enumera as “homologias estruturais e funcionais” entre os diferentes campos, a saber: a existência e conflito entre dominantes e dominados, quer dizer, entre a conservação e a subversão, e os mecanismos de reprodução do próprio campo. Por “mecanismos de reprodução” entende-se as formas de perpetuação da existência do campo enquanto espaço diferenciado.

Uma das propriedades genéricas dos campos é o fato de que a luta em torno do que está exatamente em jogo costuma dissimular ao mesmo tempo o conluio objetivo a respeito dos princípios do jogo (Bourdieu, 1996: 45).

As regras constitutivas do espaço do campo impõem determinações aos agentes que dele fazem parte. Visando dar conta deste aspecto dos relacionamentos no interior dos campos, Bourdieu recorre à idéia de jogo. Estando dentro do jogo (quer dizer, inseridos no campo), os jogadores podem atuar no sentido de aumentar ou conservar seu capital (seus “tentos”), como podem jogar visando transformar as regras do jogo, mudando o valor relativo dos capitais, desacreditando a subespécie de capital que seus adversários possuem.

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que dele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos

produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (Bourdieu, 1989: 69).

Bourdieu afirma que, para estabelecer como um campo está constituído, é necessário inicialmente situá-lo em relação ao campo de poder. Em segundo lugar, deve-se estabelecer a estrutura objetiva das posições ocupadas pelos agentes e/ou instituições que estão em concorrência no campo. Em terceiro e último lugar, constituem objeto de análise os *habitus* dos agentes, ou seja, os sistemas de disposições internalizados através de condições sociais e econômicas determinadas. As trajetórias, as formas de expressão e tomadas de posição dos agentes são indissociáveis do campo de posições.

A formulação bourdieusiana de “poder simbólico” chama a atenção para uma das características dos “campos” que enfatiza a distribuição de poder nas relações entre os agentes. O poder simbólico deve ser “descoberto”, posto que é ignorado como tal: trata-se de um

poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos e nem que o exercem (Bourdieu, 1998: 7-8).

Bourdieu afirma que as relações de comunicação são, sempre, relações de poder dependentes, em forma e conteúdo, do poder material e simbólico acumulado pelos agentes nas relações específicas. Assim, os sistemas simbólicos atuam politicamente na medida em que são “estruturas estruturadas” de conhecimento e comunicação. Daí que exista uma luta propriamente simbólica em torno da definição do mundo social, pois cada definição traz implícita os interesses de quem a formula.

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação

sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário (Bourdieu, 1998: 14).

O poder simbólico, neste sentido, é um poder de *worldmaking*, de construção do mundo. Ao organizar a percepção do mundo social, o poder simbólico organiza o próprio mundo. As condições de eficácia do poder simbólico residem no potencial de sugestão exercido através das pessoas e das coisas, potencial que reside na acumulação de capital simbólico que possuam. Isto quer dizer que o poder simbólico atua sobre *habitus* predispostos a senti-lo na medida em que reconhecem o valor do capital investido naquele (ou naquilo) que o exercem.

Em meio à luta para a imposição da visão legítima, na qual a própria ciência se encontra inevitavelmente engajada, os agentes detêm um poder proporcional ao seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo: a autoridade que funda a eficácia performativa do discurso é um *percipi*, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um *percipere*, ou melhor, de se impor como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum (Bourdieu, 1996: 82).

A ciência social deve englobar na teoria do mundo social uma “teoria do efeito de teoria” que, ao contribuir para impor uma maneira mais ou menos autorizada de ver o mundo social, contribui para fazer a realidade desse mundo. Em *A economia das trocas lingüísticas*, Bourdieu elabora quais são as especificidades do discurso de autoridade (aquele do professor, do general, do juiz ou do padre),

afirmando que o mais importante não é que ele seja “compreendido”, isto sequer é essencial - é preciso que ele seja “reconhecido” enquanto tal.

Primeiramente, como toda a forma de discurso performativo, o poder simbólico deve estar fundado na posse de um capital simbólico. O poder de impor às outras mentes uma visão, antiga ou nova, das divisões sociais depende da autoridade social adquirida nas lutas anteriores. O capital simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento (Bourdieu, 1990: 166).

Bourdieu é contrário às generalizações universalizantes, incapazes de se reconhecer como construções sociais. Ele salienta a parcela de “processo” nas construções das pesquisas sociológicas, em contraposição ao estado acabado (“apresentável”) através do qual geralmente entramos em contato com elas. Desta maneira expõe a dificuldade de converter problemas abstratos em estratégias de pesquisa. De acordo com a sua perspectiva, o concreto não pode nunca ser tomado “em si” - somente por meio de uma “formidável abstração” ele pode chegar a se tornar um conjunto de dados.

A “formidável abstração” que ele propõe é centrada na “construção do objeto”, realizável por meio de um “questionamento sistemático”: distanciando-se das pré-noções - sejam elas do senso comum ou do universo douto. Enquanto ser social, somente a “dúvida radical” poderia propiciar cientificidade ao ofício que o sociólogo exerce. Uma das maneiras recomendadas por Bourdieu para este afastamento e questionamento radicais é traçar uma “genealogia da problemática”, ou seja, investigar da história do objeto enquanto objeto, a elaboração da história social dos problemas. Trata-se de uma preocupação “em compreender porque se compreende e como se compreende” (*ibid.*: 37), investigando a “emergência” da possibilidade de formulação pública das problemáticas.

O pré-construído está em toda a parte. O sociólogo está literalmente cercado por ele, como o está qualquer pessoa (1998: 34).

Deixar em estado impensado o seu próprio pensamento é, para um sociólogo mais ainda que para qualquer outro pensador, ficar condenado a ser apenas *instrumento* daquilo que ele quer pensar (*ibid.*: 36).

Na dramática terminologia de Bourdieu, é através do questionamento de cada um dos conceitos implícitos na pesquisa que o objeto pode vir a se tornar científico. Para Bourdieu, qualquer sociólogo que mereça esse nome deve se saber exposto a um duplo vínculo (*double bind*), segundo o qual “sem os instrumentos de pensamento oriundos da tradição douta, ele não passa de um amador, de um autodidata, de um sociólogo espontâneo [...], mas estes instrumentos fazem que ele corra um perigo permanente de erro, pois se arrisca a subtrair a doxa ingênua do senso comum pela doxa do senso comum douto” (*ibid.*: 44).

Essas representações sociais interessadas e parciais que são vividas e dadas como objetivas e universais (sobretudo no interior de universos eruditos nos quais os agentes dispõe, pelo profissão, de instrumentos poderosos de universalização) são, de fato, armas nas lutas internas [do campo] (Bourdieu, 2004: 46).

Fica claro que Bourdieu está consciente da parcialidade implícita nas formulações científicas e acadêmicas, inclusive por estarem inseridas em lutas internas do campo científico. Ele salienta igualmente o “poder simbólico” (e de “universalização”) que elas são portadoras. E argumenta em favor da consolidação de um *habitus* científico que encare a teoria como *modus operandi*, ou seja, como fornecedora de parâmetros de orientação e organização para (e na) prática. Os

autores e as metodologias devem ser usados não como camisas de força, mas de acordo com as necessidades específicas de cada objeto de pesquisa.

A capacidade de reproduzir activamente os melhores produtos dos pensadores do passado, pondo a funcionar os instrumentos de produção que eles deixaram é a condição do acesso a um pensamento realmente produtivo (Bourdieu, 1989: 63).

Nesta declaração de “liberdade metodológica”, Bourdieu dá indício de que confia, acima de tudo, na tradição dos “pensadores”, o que quer dizer: na tradição do Ocidente. E isto a despeito da importância que dá para a “sabedoria semi-formal, os ditados, os lugares comuns” na formação do *habitus*. Recomendar que se faça uma “genealogia da problemática” significa atrelar irremediavelmente as perspectivas das pesquisas sociológicas à mesma tradição escrita que tem como base e fundamento a Europa central. Em paralelo, clamar por uma articulação entre o campo de interesse específico e o campo de poder é, em última análise, articulá-lo com a dominação capitalista, a geopolítica mundial e, dessa maneira, com os países do Norte - em um círculo vicioso que nomeia e, nomeando, reproduz a hegemonia do Ocidente. Bourdieu define o capital científico como um capital simbólico fundado no reconhecimento da competência do agente por seus pares - que são simultaneamente clientes e concorrentes (2004: 30).

Os eruditos são interessados, têm vontade de chegar primeiro, de serem os melhores, de brilhar.

O paradoxo dos campos científicos, entretanto, é que eles produzem, ao mesmo tempo, essas pulsões destrutivas e o controle dessas pulsões. Se você deseja triunfar sobre um matemático, é preciso fazê-lo matematicamente pela demonstração ou refutação (Bourdieu, 2004: 31-32).

Assim, o jogo científico limita internamente as regras e despreza todos os argumentos que não estejam de acordo com sua própria lógica - o que quer dizer que desconsidera qualquer formulação que não seja cientificamente formatada. Mesmo ao posicionar a Ciência Social dentro das disputas de poder simbólico, em nenhum momento Bourdieu faz a mesma reflexão que Petronilha Dias, segundo a qual outras tradições podem (e devem) ser incorporadas à universidade e ao saber que ela produz através do diálogo. Ciente do poder simbólico da ciência, não o questiona - muito pelo contrário. Sua proposta metodológica e teórica é, acima de tudo, tornar ainda mais alta a “torre de marfim” científica, afastando o saber sociológico do senso comum através de uma “formidável abstração”.

Tudo iria bem no melhor dos mundos científicos possíveis se a lógica da concorrência puramente científica fundada apenas sobre a força de razões e de argumentos não fosse contrariada e até mesmo, em certos casos, anulada por forças e pressões externas (Bourdieu, 2004: 33-34).

As relações internacionais não parecem constituir uma questão proeminente para Bourdieu a não ser no fim de sua carreira. Ele se debruça mais freqüentemente em relações que poderiam ser chamadas de “médias”: o espaço de trocas dentro dos campos, e dos campos entre si, como que deixando de lado os níveis pessoal e o global. O universo que Bourdieu elabora é composto basicamente de dominantes e dominados - tudo se passa como se as atitudes possíveis fossem invariavelmente a favor da ortodoxia ou da heterodoxia. Bourdieu é um “dominocentrista”, de acordo com a expressão de Raul Mendes. Não existem áreas de manobra nas margens, nem ações passíveis de extrapolar os extremos do campo, subvertendo sua existência enquanto campo.

Para Bourdieu as relações são sempre permeadas por estratégias de poder, o agente visando manter sua posição, aumentar seu *status* ou diminuir o de seu

concorrente. “Mercantilista” e “individualista”, poderiam ser termos aplicados ao indivíduo concebido por Bourdieu, quase um representante da “escolha racional”. O *habitus* opera como uma “camisa de força” teórica, que não permite traduções interculturais e obscurece as disputas por significados dentro da mesma cultura.

Todos os destinos sociais, positivos ou negativos, consagração ou estigma, são igualmente *fatais* - quero dizer mortais - porque encerram aqueles assim distinguidos nos limites que lhes são atribuídos, impondo-lhes o reconhecimento de tais limites (Bourdieu, 1996: 102).

O fatalismo que transparece nesta passagem pode ser também diagnosticado na conceituação que Bourdieu elabora sobre os capitais. Transformar as relações familiares ou de amizade em “capital social”, por exemplo, é estender uma lógica caracteristicamente capitalista para além do mercado, ampliar a esfera do raciocínio do lucro para espaços de sociabilidade que nem são necessariamente constituídos e regidos por essa lógica, nem mesmo no Ocidente.

A metodologia dos campos, que Bourdieu pretendia esvaziada exatamente para ser universalizável, também não se sustenta em sociedades em que a produção artística e a prática religiosa, para nomear duas instâncias apenas, sejam interdependentes e não autônomas. Neste sentido, os “campos” podem ser interpretados como projeções de uma cosmologia específica operante nas sociedades do Ocidente - onde a vida pública é pretensamente separada da privada, o Estado é “laico”, a educação é fornecida pelas instituições escolares e a ciência tem intenções de ser a-política. Daí também que Bourdieu quase não encontre eco na Antropologia.

O desencantamento do mundo (1979), é uma das primeiras obras de Bourdieu, quando ele ainda se definia como antropólogo. Nela estão formuladas as conclusões da pesquisa que empreendeu na Argélia. E é significativo que ele faça uma situação de dominação colonial como espaço para refletir sobre o contato entre sociedades

com diferentes formas de estruturação de seu sistema econômico - viés explicitamente marxista. Bourdieu visa salientar que “todo sistema econômico é ligado à existência de um sistema determinado de disposições em relação ao mundo, e mais precisamente em relação ao tempo” (Bourdieu, 1979: 17). Dotado desta percepção, analisa as conseqüências da introdução do dinheiro entre os Cabila, bem como de seus corolários: o crédito e o cálculo explícito.

Ao pesquisar a população Cabila recém-migrada para os meios urbanos, Bourdieu utiliza como ferramenta de análise os conceitos de proletariado e sub-proletariado, entendendo-os como suficientemente amplos para compreender as novas condições da vida “ocidental” que desarticulavam as bases da visão de mundo tradicional. Desta feita, Bourdieu reduz à desigualdade de classe um contexto colonialista, cujas estratégias de dominação de forma alguma se reduzem à esfera econômica.

De facto, a colonização não se exerce apenas através da extração de bens e de recursos; é uma relação de poder profundamente imbricada na produção e na criação de um mercado de conhecimento que assegure a hegemonia ocidental através de um consentimento gerado em conjunto com as vítimas do próprio sistema colonial (Meneses, 2003: 57).

Na primeira versão desse trabalho, utilizei o conceito de poder simbólico para argumentar que, se o currículo obrigatório de Sociologia na Universidade Federal do Paraná tem 90% de presença de “pensadores” europeus, isso não pode ser propriamente tributado à herança do colonialismo político (nenhum destes autores é, com efeito, português). Afirmava que esta situação é antes fruto da “geopolítica do poder simbólico”, por dizer assim. E fui questionada por usar exatamente Bourdieu para fazer essa reflexão - demonstrando minha incapacidade de abandonar a terminologia bourdiesiana.

Poderia ter recorrido, igualmente, ao conceito de eficácia simbólica elaborado por Lèvi-Strauss (1975), mas isso não ajudaria a argumentar em favor do viés pós-colonialista da análise. A “elite comprometida” de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (1970) também seria uma opção válida. Mas o que me parece especialmente relevante na noção de “poder simbólico” é ela salientar o envolvimento das pessoas a ele submetidas e frisa que ele não precisa necessariamente ser compreendido para que se exerça. Teimosamente mantendo o poder simbólico como categoria de análise, tento ainda assim refletir a respeito dessa ambigüidade intrínseca (que não me é exclusiva).

Como forma de poder simbólico, portanto, o colonialismo do conhecimento (nele incluído o sociológico) se exerce com o consentimento das “vítimas”. E então não somos, somente na turma de Pós-Colonialismos em 2006, pelo menos dez brasileiros que se deslocaram de suas cidades para vir estudar em Coimbra? Motivos pessoais à parte, este número é significativo do grau de atração exercido por uma formação fora do Brasil - e talvez não seja exagero frisar: fora do Brasil, mas não na Ásia. Os dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) para os bolsistas no exterior no ano corrente confirmam as preferências de destino para países do Norte:

Estados Unidos	472
França	237
Alemanha	164
Grã-Bretanha	170
Canadá	84
Itália	50
Espanha	147
Portugal	109

Holanda	28
Timor Leste	30
Austrália	36
Bélgica	14
Suíça	11
Argentina	3
México	5
África do Sul	2
Escócia	2
Japão	1 ⁶

À exceção de Timor Leste, estes números confirmam as predisposições de “buscar” o conhecimento nos países coloniais por excelência.⁷ Predisposições pessoais, está claro, uma vez que as instituições de acolhimento são escolhidas pelos candidatos. Mas predisposições também institucionais, dada a necessidade de firmar convênios e estabelecer parcerias.

Paradigmático com relação à existência deste “incentivo” institucional é o Programa Alban de “bolsas de estudo de alto nível destinado à América Latina”. Instituído em 2002 e com duração prevista até 2010, o valor estimado da contribuição da União Européia para esta política é de 75 milhões de euros. A expectativa de gasto, no entanto, fica na casa dos 100 milhões de euros, uma vez que os candidatos devem requisitar a bolsa para 75% do valor total do projeto de investigação - negócio de alto nível, o orçamento deve ser referente à despesas feitas “dentro” dos países europeus. De acordo com os dados na página eletrônica:

O Programa Alban permitirá que estudantes e profissionais latino-americanos, futuros acadêmicos e quadros directivos nos seus países beneficiem da excelência do Ensino Superior na União Européia (www.programalban.org).

Latino americanos têm a chance, portanto, de se “beneficiar” da “excelência do ensino” do Ocidente. Tornando-se acadêmicos e quadros diretivos dos seus países de origem, estarão comprometidos com a continuidade da valorização do seu poder simbólico (adquirido na Europa), perpetuando uma relação colonizada na produção de conhecimentos.

Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra (Buarque de Holanda, 1995: 31).

Pedindo licença nesta altura para fazer um comentário de ordem pessoal, o mais perverso do discurso que está implícito no Programa Alban parece ser a eficácia simbólica de sua repercussão. Ouvir uma “acadêmica pública” como Marilena Chauí⁸ afirmar que no Brasil não se faz pesquisa, que as produções intelectuais brasileiras são cópias de formulações estrangeiras é de uma ofensividade indescritível.

Pois que a luta por estabelecer um diálogo criativo com as teorias hegemônicas nem é novidade nem é sinônimo que a repetição. Os intelectuais dos países do Sul são confrontados desde sempre com a desarticulação entre as abordagens que lhes são oferecidas pelo Ocidente e as realidades das suas sociedades. É exatamente com intenção de chamar atenção para isto que Roberto Schwartz denomina um dos capítulos de seu livro *Ao vencedor as batatas* de “Idéias fora do lugar” (terminologia que empresta de Sérgio Buarque de Holanda). Tratando sobre a importação do ideário liberal europeu para o Brasil escravocrata do século XIX, afirma que o conteúdo da literatura e dos panfletos políticos da época:

assinala quanto era alheia a linguagem na qual se expressava, inevitavelmente, o nosso desejo de autenticidade. Ao pastiche romântico iria suceder o naturalista. Enfim, nas revistas, nos costumes, nas casas, nos símbolos nacionais, nos pronunciamentos de revolução, na teoria e onde mais for, sempre a mesma composição “arlequinal”, para falar com Mário de Andrade: o desacordo entre a representação e o que, pensando bem, sabemos ser o seu contexto. - Consolidada por seu grande papel no mercado internacional, e mais tarde na política interna, a combinação de latifúndio e trabalho compulsório atravessou impávida a Colônia, Reinados e Regências, Abolição, a Primeira República, e hoje mesmo é matéria de controvérsia e tiros. O ritmo de nossa vida ideológica, no entanto, foi outro, também ele determinado pela dependência do país: à distância acompanhava os passos da Europa. Note-se, de passagem, que é a ideologia da independência que vai transformar em defeito esta combinação; bobamente, quando insiste na impossível autonomia cultural, e profundamente, quando reflete sobre o problema [...]. Em conseqüência, um latifúndio pouco modificado viu passarem as maneiras barroca, neoclássica, romântica, naturalista, modernista e outras, que na Europa acompanharam e refletiram transformações imensas na ordem social. Seria de supor que aqui perdessem a justeza, o que em parte se deu: no entanto, vimos que é inevitável este desajuste, ao qual estávamos condenados pela máquina do colonialismo, e ao qual, para que já fique indicado o seu alcance mais que nacional, estava condenada a mesma máquina quando nos produzia (Schwarz, 1977: s/n).

Seria pertinente que as idéias européias transplantadas para os trópicos pela geopolítica colonial “perdessem a justeza” - o que se deu, mas apenas em parte. Ao elaborar sua interpretação das “teorias itinerantes”, Edward Said concorda com Schwarz no tocante à ligação “orgânica” que uma dada formulação mantém como seu local de enunciação. Na sua viagem para outros espaços e tempos, as teorias perderiam seu “poder original”, tornando-se num “substituto relativamente domesticado”, que (ironicamente) ganhavam em prestígio e autoridade. Revendo sua abordagem alguns anos depois, Said pergunta-se se:

Não se estará perante uma forma alternativa de uma teoria itinerante que se *afastou* efectivamente da sua formulação original, que, ao invés de ter se tornado uma verdade domesticada [...], se reacende, por assim dizer, repete e reafirma as tensões que lhe são inerentes, ao deslocar-se para outro lugar? (Said, 2005: 28).

O que Said vem a concluir, portanto, é que é possível fazer uma utilização contra-hegemônica do cânone - em uma argumentação bastante semelhante à de Santos segundo a qual todo o conhecimento é local e global (1999). A despeito da afirmação de Sérgio Buarque de Holanda de que somos “desterrados em nossa própria terra”, a “antropofagia” de Mário de Andrade tem uma tradição histórica que a enriquece. O que mais são as obras de Gilberto Freire e Euclides da Cunha senão interpretações originais das correntes científicas racistas do final do século XIX e início do século XX? Interpretações claramente comprometidas tanto com o desenvolvimento teórico da ciência quanto com a “reabilitação” do Brasil frente a esta mesma ciência.

O “nordestino forte” geneticamente degradado pela mistura racial será, de acordo com Euclides da Cunha, regenerado pelo isolamento do meio em que vive. Este argumento, mirabolante como se apresenta para leitores do século XXI, estava plenamente de acordo com a teoria racista vigente no Ocidente. Mas, para além de usar os termos de tal teoria, debate com ela, insere novas variáveis e confronta seus pressupostos com a realidade brasileira. Constitui-se, portanto, em um diálogo, ainda que uma das partes se fizesse de surda.

O objectivo da teoria é assim o de viajar, indo para além dos seus limites, emigrar, permanecer em certo sentido no exílio (Said, 2005: 41).

Argumentos semelhantes poderiam ser levantados sobre praticamente toda a produção intelectual do Brasil - e por precaução não amplio esta afirmação para todos os países do Sul, mas é provável que pudesse ser feito. Produção que só pode ser tomada como “cópia” por uma perspectiva prepotente e, voltando a Mignolo, ignorante. Ou, de acordo com Mudimbe:

In effect, from the margins of Christianity or, more exactly, from the margins of a Western history that institutionalized Christianity, how can one not think that what is going on here is a simple exegesis of a well-localized and tautologized tradition that seems incapable of imagining the very possibility of its exteriority, namely, that, in its margins, other historical traditions can also be credible, meaningful, respectable, and sustained by relatively well-delineated historicities? (1994: 52).

Esta “incapacidade de imaginar” é paralela e correlata à “incapacidade de ouvir”. A “excelência de ensino” que o Programa Alban pretende difundir para as elites latino americanas corresponde a um silenciar das tradições históricas da América Latina. Mas a própria idéia de que existe, nos países do Sul, uma elite comprometida com a dominação européia e perpetuadora do colonialismo é uma formulação creditada aos teóricos desenvolvimentistas da Cepal,⁹ que, convenhamos, tem sede no Chile.

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 (Santos, 2004: 8).

Tomando a definição de Sousa Santos, Caio Prado Júnior, por exemplo, poderia ser catalogado como um expoente precoce das correntes pós-coloniais. De acordo com o que defende em *A formação do Brasil Contemporâneo* (1945), a situação do país não deixa de ser, senão totalmente, em parte, efeito do modelo colonial de exploração econômica que continua vigente. Para Caio Prado, o motivo de classificação do Brasil como *subdesenvolvido* (ou, mais hipocritamente, *em desenvolvimento*) não é fruto da incompetência dos portugueses ou na preguiça dos brasileiros. É, ao contrário, efeito da administração planejada de recursos visando a incorporação subalterna do país em um sistema que objetiva o lucro.

Talvez fazer do pós-colonialismo um conjunto de correntes analíticas cuja gênese se estabelece com Homi Bhabha, Gayatri Spivak ou Edward Said é elaborar uma historiografia tipicamente colonial que desconhece as leituras pós-coloniais que ocorrem há muito mais tempo nos espaços menos iluminados (e sem auto-falantes) da intelectualidade mundial.

European imperialism took various forms in different times and places and proceeded both through conscious planning and contingent occurrences. As a result of this complex development something occurred for which the *plan* of imperial expansion had not bargained: the immensely prestigious and powerful imperial culture found itself appropriated in projects of counter-colonial resistance which drew upon the many different indigenous local and hybrid *processes* of self-determination to defy, erode and sometimes supplant the prodigious power of imperial cultural knowledge. Post-colonial literatures are a result of this interaction between imperial culture and the complex of indigenous cultural practices. As a consequence, “post-colonial theory” has existed for a long time before that particular name was used to describe it. Once colonized peoples had cause to reflect on and express the tension that ensued from this problematic and contested, but eventually vibrant and powerful mixture of imperial language and local experience, post-colonial “theory” came into being (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2006: 1).

O poder de nomear uma escola de pensamento, todavia, carece de aparelhagem elétrica e audiofônica com alcance global. A intenção pós-colonial de construir um espaço de justiça cognitiva passa também por voltar a atenção aos sussurros de tradições teóricas obscurecidas. Sussurros estes profundamente ambivalentes, posicionados que estão na encruzilhada entre uma produção intelectual hegemônica e seu “desejo de autenticidade”.

But so far it seems impossible to imagine any anthropology without a Western epistemological link. For on the one hand, it cannot be completely cut off from the field of its epistemological genesis and from its roots; and, for the other hand, as a science, it depends upon a precise frame without which there is no science at all, nor any anthropology (Mudimbe, 1988: 19).

É essa a nossa tarefa [dos falantes de língua portuguesa]. Uma tarefa complexa porque qualquer que seja o tema de investigação social sobre que nos debruçemos, estudamo-lo a partir de quadros teóricos e analíticos que foram construídos pelas ciências sociais hegemônicas noutros espaços geopolíticos que não o nosso (Santos, 2004: 44).

Como apontam Mudimbe e Santos, a “Sociologia Clássica” continuará sendo constituída por Marx, Weber e Durkheim. Interessa, todavia, fazer da encruzilhada um caminho, misturar tradições e colocar glifos ao lado do alfabeto, seguindo o argumento de Gruzinski. Tratando sobre os índios letrados do colégio de Tlatelolco, afirma que:

O interesse excepcional da experiência mexicana reside na conjunção de práticas que poderiam ser consideradas irredutíveis, no estabelecimento de relações entre

tradições desenvolvidas sem qualquer contato prévio [...] Aproximados, justapostos ou articulados, dois modos de representação e de inteligibilidade do real coexistem, o que significa que coexistem dois sistemas distintos de expectativa e de convencionalização, que organizam não só a imagem que se tem do real, mas também, de modo mais imediato, os próprios códigos perceptivos. É como se aqueles índios lançassem sobre as coisas um duplo olhar, ao mesmo tempo sensível à estética e aos cânones de outrora e aberto para relações novas e passados diversos (Gruzinski, 2003: 102-3).

Laura Padilha elaborou conclusão semelhante em seu seminário *Colonialidade e literatura: o caso angolano*:¹⁰ não faz sentido para as leituras pós-coloniais descartarem a contribuição (positiva e negativa) do Ocidente. Isto seria, de qualquer maneira, impossível, como deixam claro Mudimbe e Santos. Cabe confrontá-la com outras narrativas e expandir o leque de opções culturais. Na Sociologia inclusive.

Expandir o leque de opções significa, entre outras coisas, questionar as fronteiras disciplinares. A distinção entre Sociologia e Antropologia é apenas superficialmente baseada em diferenças de metodologias ou de objeto de estudo, apesar do peso do arcabouço teórico específico se fazer sentir com o tempo. Tal segmentação é muito mais fruto de uma vontade política de separar disciplinarmente a “sociedade” civilizada / Ocidental e as “culturas” índias / aborígenes / autóctones / selvagens / primitivas - separação que não se sustenta conceitualmente, na medida em que ambas tratam de agrupamentos humanos. Santos explica como esta vontade política de separação se refletiu no instrumental metodológico de cada uma das disciplinas:

A distinção epistemológica entre sujeito e objecto teve que se articular metodologicamente com a distância empírica entre sujeito e objecto. Isso mesmo se torna evidente se compararmos as estratégias metodológicas da antropologia cultural

e social, por um lado, e da sociologia, por outro. Na antropologia, a distância empírica entre sujeito e objecto era enorme. O sujeito era o antropólogo, o europeu civilizado, o objecto era o povo primitivo ou selvagem. Neste caso, a distinção sujeito/objecto aceitou ou mesmo exigiu que a distância fosse relativamente encurtada através do uso de metodologias que obrigavam a uma maior intimidade com o objecto, ou seja, o trabalho de campo etnográfico, a observação participante. Na sociologia, ao contrário, era pequena ou mesmo nula a distância empírica entre o sujeito e o objecto: eram cientistas europeus a estudar os seus concidadãos. Neste caso, a distinção epistemológica obrigou a que esta distância fosse aumentada através do uso de metodologias de distanciamento: por exemplo, o inquérito sociológico, a análise documental e a entrevista estruturada (1999: 50).

Assim, a departamentização do conhecimento sociológico/ antropológico é um reflexo (etnocentrista) da cosmovisão do Ocidente - sendo possível especular sobre o que se ganha (e especialmente o que se perde) em mantê-la. Raciocínio semelhante merece ser feito sobre a torre de marfim científica. Mário Prata expõe o quanto o distanciamento social das ciências sociais está calcado na reprodução de critérios de cientificidade colonialistas:

Orientados e orientandos (que nomes atuais!) são unânimes em afirmar que toda tese tem de ser - tem de ser! - daquele jeito. É pra não entender, mesmo. Tem de ser formatada assim. Que na Sorbonne é assim, que em Coimbra também. Na Sorbonne, desde 1257. Em Coimbra, mais moderna, desde 1290 (Prata, 1998: s/n).

A dificuldade de comunicação das Ciências sociais com o espaço-tempo que a cerca faz parte mesmo da projeção de sua superioridade “científica” (a mensagem não precisa ser entendida, nem é essencial que o seja), seu poder é reproduzido excluindo-se do diálogo com outros conhecimentos.

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esses discursos e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a idéia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais do que se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, objeto e instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso.

É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática (Foucault, 1979: 71).

Uma das sugestões de Maria Paula Meneses ao ler a primeira versão desse trabalho foi que se investisse mais seriamente em propostas de redistribuição de poder na geopolítica do(s) conhecimento(s). De acordo com o meu entendimento, isto inclui refletir sobre as relações pedagógicas nas ciências sociais.

...(los estudiantes entran en la Facultad [de Sociología] con una disposición crítica, con una pretensión de aprender más sobre las posibilidades del cambio social - bien sea para limitar el avance del SIDA en África, para reducir la violencia juvenil, para facilitar las condiciones del éxito de los movimientos feministas en Turquía e Irán, para mantener a la familia como fuente de moralidad, para conseguir variar el apoyo a la pena de muerte, cambiar la tergiversación pública del Islam, etcétera), tiene que enfrentarse a una serie de asignaturas, cada una de ellas con abstrusos textos que aprender y/o abstractas técnicas que dominar (Burawoy, 2005: 210).

Ainda que Michal Burawoy seja incapaz de olhar para além da academia norte-americana, ele demonstra como, mesmo neste contexto “monocultural”, a pluralidade de interesses e disposição dos alunos é bastante diversa (significativo o fato dele colocar esta diversidade entre parênteses). O confronto com os “abtrusos textos” e “abstractas técnicas”, todavia, planificam as intenções iniciais e inserem os estudantes em uma espiral narrativa histórica que os absorve como subalternos - mesmo nos países do Norte.

Se as crianças conseguissem que seus protestos, ou simplesmente suas questões, fossem ouvidos em uma escola maternal, isso seria o bastante para explodir o sistema de ensino (Deleuze *apud* Foucault, 1979: 72).

É nas salas de aula, me parece, que o colonialismo sociológico se perpetua com mais vigor. E sua estratégia mais violenta é, exatamente, colocar entre parênteses a realidade social, os interesses, as vivências dos aprendizes de sociólogo. Não é de admirar que praticamente metade das turmas de Ciências sociais na UFPR desistam do curso. Este é o primeiro desperdício da experiência (impedimento de diálogo) e o mais importante de todos, na medida em que funda os subsequentes. Na passagem a seguir, Catherine é a filha, Jean Charles é o pai e Laurence é a mãe-narradora:

- Voyons, Catherine : explique-moi ce qui l'arrive. L'année passée tu étais toujours dans les trois premières [élèves]. Il lui met le bulletin sous le nez : - Tu ne travailles pas.

- Mais si.

- Douzième, quinzisième.

Elle lève vers son père un visage étonné :

- Qu'est-ce que ça peut faire?

- Ne sois pas insolente!

Laurence intervient, d'une voix gaie:

- Si tu veux être médecin, il faudra beaucoup travailler.

- Ah! je travaillerai : ça m'intéressera, dit Catherine. Maintenant on ne me parle jamais de chose que m'intéressent.

- L'histoire, la littérature, ça ne t'intéresse pas? dit Jean Charles d'une voix indignée.

Quand il discute, il veut avoir raison plutôt que comprendre son interlocuteur, sinon il demanderait : qu'est-ce qui t'intéresse? Catherine ne saurait pas répondre, mais Laurence sait : c'est ce monde autour d'elle, ce monde qu'on lui cache mais qu'elle entrevoit (Beauvoir, 1966: 130).

O que interessa à Catherine (e, por que não?, à maioria das pessoas) é o mundo que a cerca. Se o currículo obrigatório de ciências sociais enfatiza mais uma erudição distante e colonialista do que as experiências presentes e pessoais dos alunos e professores isso alimenta uma forma de conhecimento ou, ainda mais perverso, uma forma de conhecer o conhecimento, cujo âmago não é produzir, mas reproduzir.

Há algum tempo que tem vindo a sentir-se nas universidades e em centros tecnológicos, educativos e culturais da Colômbia uma grave desorientação relativamente ao papel da ciência e à responsabilidade dos cientistas pelo estudo e pela análise das causas do que tem vindo a ocorrer nas nossas sociedades e territórios. Estas instituições acreditam que cumprem cabalmente seu mandato transferindo conhecimentos obtidos em relação a realidades características de outras latitudes, diferentes de nossas próprias realidades (Borda e Mora-Osejo, 2003: 711).

Neste momento específico, em que o Ministério da Educação do Governo Brasileiro acaba de aprovar a obrigatoriedade do ensino de Sociologia (e Filosofia) no Ensino Médio, figura essencial retomar a proposta educacional de Paulo Freire,

provavelmente o mais pós-colonial de todos os intelectuais brasileiros. O processo de aprendizagem deve valorizar a experiência daqueles que nela estão envolvidos. De acordo com Luis Eduardo Mora-Osejo e Orlando Fals Borda:

necessitamos de universidades democráticas e altruístas que estimulem a participação criativa dos estudantes na procura de novos conhecimentos e, nessa medida, considerem a investigação como ferramenta pedagógica de maior valor, como base da autonomia académica. Que tenham como tarefa prioritária a consolidação de um ambiente cultural que propicie a criatividade durante todas as etapas de formação que contribuam para o processo de reconstrução social e o bem-estar das maiorias desprotegidas da população [...] Isto contribuirá para substituir as definições discriminatórias entre o académico e o popular e entre o cientista e o político, sobretudo na medida em que se enfatizem as relações complementares. Assim também merecemos viver e progredir de forma satisfatória e digna de auto-estima, utilizando os nossos grandes e valiosos recursos (Borda e Mora-Osejo, 2003: 720).

Assim, para Mora-Osejo e Borda, desenraizar o etnocentrismo tradicionalmente presente nas ciências sociais (e não só nelas) inclui superar o “complexo de inferioridade perante o próprio”. Ou, nas palavras de Visvanathan (2003), ser “autoconfiante”. A proposta político-pedagógica dos autores não clama por uma negação xenófoba do que é estrangeiro/exterior, mas pela valorização da produção local como a mais bem informada para elaborar e agir localmente. Isso quer dizer que “os produtos dos nossos trabalhos devem ser julgados principalmente pela sua originalidade, pertinência e utilidade para a nossa própria sociedade” e não por índices de publicação em língua inglesa, francesa ou alemã (*ibid.*: 715).

On the terrain of culture, one can participate in critical dialogue with the uneducated poor, the black underclass who are thinking about aesthetics. One can talk about what we are seeing, thinking, or listening to; a space is there for critical exchange.

It's exciting to think, write, talk about, and create art that reflects passionate engagement with popular culture, because this may very well be "the" central future location of resistance struggle, a meeting place where new and radical happenings can occur (hooks, 1990: s/n).

Assim, a proposta de desarticulação da hierarquia da geopolítica do(s) conhecimento(s) passa por entender a ciência como espaço de cidadania e solidariedade, capaz de promover o encontro com outros saberes - sem negar, como frisa Maria Paula Meneses (2006: 2), que existem conhecimentos rivais em conflito e que tal conflito é travado em contextos de relações de poder desiguais.

Considerações Finais

À título de conclusão, me interessa abordar marginalmente essa capacidade "itinerante" que Said afirma fazer parte das teorias, mas que possivelmente poderia ser estendida para outras formas de produção cultural. "Für Elise" é uma famosa composição de solo para piano escrita em torno de 1810 por Ludwig van Beethoven - um dos expoentes mais célebres do que se convencionou chamar, ao redor do mundo, de "música clássica". No Brasil, assim como na Turquia, uma versão em teclado de "Für Elise" é cotidianamente reproduzida em autofalantes de caminhões de gás. Em Taiwan ela é a música oficial dos caminhões de lixo.

Em 2002, NAS (Nigga Against Society) lançou um *rap* inspirado em "Für Elise". A música *can* é demonstrativa de que as interpretações pós-coloniais não estão, de maneira nenhuma, restritas à academia:

[...]

b before we came to this country,

we were kings and queens-never porch monkeys

there was empires in africa called kush,
timbuktu, where every race came to get books to learn from black teachers
who taught greeks and romans, asians arabs, and gave them gold
when gold was converted to money it all changed
money then became empowerment for europeans,
the persian military invaded
they heard about the gold, the teachings and everything sacred
africa was almost robbed naked,
slavery was money, so they began making slaveships
egypt was the place that alexander the great went
he was in shock that in the mountains were black faces
shot off their nose to impose what basically
still goes on today you see
if the truth is told the youth can grow,
they'll learn to survive, until they gain control
nobody says you have to be gangsters, hoes
read more, learn more, change the globe
ghetto children do your thing
[...]

NAS - álbum *God's Son* (2002)

¹ Existe, entretanto, um curso específico em Ciência Política, na Faculdade Internacional de Curitiba (FACINTER), com duração de 3 anos e mensalidade de 523,11 reais (cerca de 210,00 euros).

² Os “Outros internos”, excluídos da possibilidade de *produzir* Sociologia, constituíam, entretanto, um dos objetos primordiais de pesquisa. Como afirmam Cuin e Gresle (1994), no início da história da sociologia predominam as investigações sobre os pobres, loucos, criminosos e alcoólatras, estabelecendo tipologias e critérios homogêneos de coleta de dados, visando introduzir o método das ciências naturais nas humanas.

³ Exemplo desse ressurgimento é o livro “As aventuras de Georige Simmel”, de Leopoldo Waizbort, lançado em 2000.

⁴ Tais condicionantes afetam também a seleção dos autores “Clássicos”, mas me parece que os candidatos eram mais rarefeitos durante o século XIX do que durante o XX.

⁵ As posturas relativizadoras da dominação midiática têm grande contribuição na latino americana, com autores como Jesus Martín-Barbero, Garcia Canclini e Guillermo Orozco.

⁶ Esta reprodução da tabela não inclui todos os países de destino. Os números são referentes ao total de bolsistas de Doutorado, Doutorado Sanduíche, Especialização, Graduação Sanduíche e Mestrado. Fonte: www.capes.gov.br.

⁷ E no caso de Timor Leste, talvez não seja exagerado especular se o Brasil não tem intenção de se estabelecer como “metrópole” do conhecimento.

⁸ Seminário *Intelectuais e política: Dos intelectuais engajados ao silêncio dos intelectuais* - 24 de Fevereiro de 2006, Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra.

⁹ Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe.

¹⁰ Realizado em 23 de Junho de 2006, no Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra.

Referências Bibliográficas:

ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London / New York: Verso.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (2006), "General introduction", in Bill Ashcroft; Gareth Griffiths; Helen Tiffin (eds.), *The post-colonial studies reader*. 2ª Edição. London / New York: Routledge.

BARROS FILHO, Clóvis de; MARTINO, Luís Mauro Sá (2003), *O habitus na comunicação*. São Paulo: Paulus.

BERGER, John (1999), *Modos de ver*. Rio de Janeiro: Rocco.

BEAUVOIR, Simone de (1966), *Les belles images*. Paris: Éditions Gallimard.

BORDA, Orlando Fals; MORA-OSEJO, Luis Eduardo (2003), "A superação do eurocentrismo: Enriquecimento e saber do saber sistêmico endógeno sobre o nosso contexto tropical", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Afrontamento.

BOURDIEU, Pierre (1979), *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre (1983), *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática.

BOURDIEU, Pierre (1989), *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel - Bertrand Brasil.

BOURDIEU, Pierre (1990), *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.

BOURDIEU, Pierre (1996), *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP.

BOURDIEU, Pierre (1998), *O poder simbólico*. 2ª. edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BOURDIEU, Pierre (2004), *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (1995), *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

BURAWOY, Michael (2005), “Por una sociología pública”, *Política y Sociedad*, vol. 42 n° 1, pp. 197-225.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo (1970), *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora LTC.

CUIN, C-H.; GRESLE, F. (1994), *História da sociologia*. 2ª. Edição. São Paulo: Ensaio.

CUNHA, Euclides da, *Os sertões*. Disponível em:

<http://www.euclidesdacunha.org.br>

FOUCAULT, Michel (1979) *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

GIDDENS, Anthony (1991), *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.

GIDDENS, Anthony (1993), *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. Da Universidade Estadual Paulista.

GRUZINSKI, Serge (2003), *A colonização do imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras.

HOOBS, bell (1990), *Postmodern Blackness*. Orbelin College Copyright.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1975), *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MARX, Karl (1982), “A dominação britânica na Índia”, in José Barata-Moura *et al.* (org.), *Marx e Engels: Obras escolhidas em três tomos*. Tomo I. Lisboa: Edições Avante.

MENESES, Maria Paula (2003), “Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique”, in Boaventura de Sousa Santos (org), *Conhecimento Prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento.

MENESES, Maria Paula (2006), “Programa do Seminário Conhecimentos, Sustentabilidade e Justiça Cognitiva”. Centro de Estudos Sociais, Coimbra (mimeo).

MIGNOLO, Walter (2003), “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, in Boaventura de Sousa

Santos (org), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento.

MUDIMBE, V. Y. (1988), *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, Indianapolis, London: Indiana University Press/James Currey.

MUDIMBE, V. Y. (1994) *The idea of Africa*. Bloomington, Indianapolis, London: Indiana University Press/James Currey.

PRADO JÚNIOR, Caio (1945), *A formação do Brasil contemporâneo - Colônia*. São Paulo: Brasiliense.

PRATA, Mário (1998), “Uma tese é uma tese”, *O Estado de São Paulo*, 7 de agosto.

QUIJANO, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina”, in Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/ UNESCO.

SAID, Edward (2005), “Reconsiderar a teoria itinerante”, in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Deslocalizar a “Europa”: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2004), “Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro”. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra (mimeo).

SANTOS, Boaventura de Sousa (1999), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), “Os processos da globalização”, in Boaventura de Sousa Santos (org.) *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Critica de Ciências sociais*, Nº63.

SCHWARZ, Roberto (1977), *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.

TOSH, Peter (1997), “You can’t blame the youth”, in Album *Honorary Citizen*. Sony.

VISVANATHAN, Shiv (2003), “Entre cosmologia e sistema: uma heurística para a globalização”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto, Afrontamento.

WAIZBORT, Leopoldo (2000), *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34.

WALLERSTEIN, Immanuel (2001), “El etnocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social”, in Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.

WEBER, Max (1982), “Ensaio de sociologia”, in H. H. Gerth; C. Wright Mills (org.), *Max Weber: ensaios de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.