

ARTIGO

EMANCIPAÇÃO, SUL E PÓS-COLONIALISMO¹

Resumo

Neste texto abordo as assimetrias que dividem o Norte do Sul através de uma perspetiva que largamente remete para o âmbito da crítica pós-colonial da modernidade. O passado colonial emerge, pois, como período histórico que em muito condiciona e determina as relações de poder no presente. Negando qualquer fatalismo ou determinismo histórico que obscureça as múltiplas possibilidades sempre abertas a cada presente sucessivo, dou centralidade ao modo como as configurações do mundo contemporâneo estão indelevelmente marcadas pelas linhas de desigualdade que se sulcaram na relação colonial.

Palavras-chave:

Emancipação; pós-colonialismo; sul; desigualdades.

Resumen

Neste texto abordo as assimetrias que dividem o Norte do Sul através de uma perspetiva que largamente remete para o âmbito da crítica pós-colonial da modernidade. O passado colonial emerge, pois, como período histórico que em muito condiciona e determina as relações de poder no presente. Negando qualquer fatalismo ou determinismo histórico que obscureça as múltiplas possibilidades sempre abertas a cada presente sucessivo, dou centralidade ao modo como as configurações do mundo contemporâneo estão indelevelmente marcadas pelas linhas de desigualdade que se sulcaram na relação colonial.

Palavras-chave:

Emancipação; pós-colonialismo; sul; desigualdades.

¹ Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (www.alice.ces.uc.pt) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra - Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013); ERC Grant Agreement n. 269807.

Introdução

O longo tempo colonial que definiu o sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN, 1974) encetado pela expansão europeia, permanece até hoje, bem vivo, apesar dos processos independentistas anticoloniais que marcaram os séculos XIX e XX. Essa persistência manifesta-se mormente em duas dimensões: primeiro, na continuada situação de subalternidade e precariedade das populações outrora colonizadas; segundo, na relação de interdependência econômica que, bem ao contrário do que as teorias desenvolvimentistas alegam, faz da existência de uma oposição entre Norte e Sul, o local e o global, uma condição para as lógicas de acumulação do neoliberalismo.

Tanto a subalternidade como a interdependência econômica promovem um quadro epistemológico que continuamente desqualifica as experiências e saberes das populações que foram objeto da dominação colonial. Podemos falar, assim, de pujantes legados coloniais ou, usando a linguagem de Ann Laura Stoller (2008), “de formações imperiais”:

As formações imperiais são relações de força. Elas abrigam formas políticas que perduram além das exclusões formais que legislam contra a igualdade de oportunidades, dignidades comensuráveis e direitos iguais. Ao trabalhar com o conceito de formações imperiais em vez de império, a ênfase desloca-se das formas fixas de soberania e suas negações, para formas gradativas de soberania e para o que tem marcado longamente as tecnologias de domínio imperial – escalas deslizantes e contestadas de direitos diferenciados. As formações imperiais são definidas por razões racializadas de alocações e apropriações (STOLLER, 2008, p. 193).

A noção de formações imperiais pretende colocar o enfoque seja nos matizes que a dominação imperial sempre assume, seja nas muitas ruínas - heranças coloniais - que permanecem vivas no presente, assombrando o futuro Stoller (2008, p. 194). As formações imperiais sintonizam-nos para uma disposição epistemológica bem captada na ideia de Boaventura de Sousa Santos, quando preconiza a necessidade de se “aprender com o sul” como forma de superação da razão metonímica que a modernidade ocidental abraçou “a razão metonímica, [é aquela] que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria prima” (SANTOS, 2002, p. 240).

Trata-se, no fundo, de confrontar criticamente a sobrançeria civilizadora em que assentou muito do discurso colonial e que ainda define muito da relação do Ocidente com o resto do mundo. Nisto reside o imenso desafio colocado às ciên-

cias sociais no confronto com as experiências, conhecimentos e valores de sujeitos e populações oprimidos, desqualificados e silenciados à luz das relações coloniais: historicizar percursos sem os congelar no passado; reconhecer saberes e identidades sem negligenciar o quanto foi erradicado pelo colonialismo, o quanto foi constituído ora como resistência anticolonial e o quanto se hibridou com a cultura do colonizador; e, finalmente, assumir que as ciências sociais precisam de ser descolonizadas na medida em que assentam nos privilégios e nas prerrogativas científicas fundados na hegemonia global do paradigma económico e cultural da modernidade ocidental.

Descolonizar saberes

Nascida em funda relação com o estudo dos ditos “povos primitivos”, a antropologia, no quadro das ciências sociais, cedo se confrontou com um matricial paradoxo: ao mesmo tempo que fui dando a conhecer valores e culturas passíveis de questionarem o ímpeto monocultural e civilizatório da modernidade, tomou partido das relações que, através do colonialismo, criaram a “proximidade tóxica” através da qual essa mesma alteridade pôde ser conhecida. Como refere James Clifford,

De fato, o trabalho etnográfico tem estado enredado num mundo de duradouras e mutáveis desigualdades de poder, e continua a estar nele implicado. Mas o seu papel nessas relações de poder é complexo, frequentemente ambivalente, potencialmente contra-hegémico. (CLIFFORD, 1986, p. 9)

Numa importante obra organizada por Talal Asad, *Antropology and the Colonial Encounter* (1973a), produz-se uma instigante reflexão sobre as ligações entre antropologia (nomeadamente a antropologia estrutural-funcionalista produzida no contexto britânico) e o colonialismo. Vivía-se a ressaca das independências dos territórios coloniais e vivia-se uma crise disciplinar que passou por críticas tão demolidoras como aquela que Peter Worsley apresentou, em 1966, numa comunicação significativamente intitulada “*The End of Anthropology / O fim da Antropologia*” (1970). Em causa estava o modo como a prática da etnografia antropológica, quase sempre realizada em contextos não europeus, se encostou a relações coloniais de tal modo que pôde parecer lícito a Worsley questionar se o fim do colonialismo não acarretaria o fim da antropologia. Conforme reflete Talal Asad:

É indiscutível que a antropologia social surgiu como uma disciplina distinta no início da era colonial, que se tornou uma profissão académica próspera perto do final dessa era, ou que durante esse período se dedicou a uma descrição e análise — levada a cabo por euro-

peus, para uma audiência europeia — de sociedades não europeias dominadas pelo poder europeu (ASAD, 1973b, p. 15).

A crítica emerge primeiro, porque a Antropologia se desenvolveu na relação de poder entre a cultura europeia (dominante) e as culturas não europeias (dominadas), relação que desde logo estruturou as condições de possibilidade de pesquisa. Em segundo, porque apesar da omnipresença das relações coloniais essa dimensão da vida social esteve frequentemente omissa dos textos produzidos pelos antropólogos. Ausente enquanto questão atinente aos temas em análise: era possível analisar as estruturas de poder de determinado grupo social ignorando como a dominação colonial aí se entroncava. E ausente como um elemento social, político e económico que estrutura as próprias condições de pesquisa: a omissão de uma reflexividade sobre o papel das relações coloniais na pesquisa etnográfica ia de par em par com uma conceção positivista do conhecimento.

Num sentido paralelo à reflexão que Talal Asad produz, defendo que hoje a realização de pesquisa em contextos pós-coloniais, ao silenciar as condições estruturais que decorrem dessa mesma situação pós-colonial, arrisca produzir uma omissão não menos gravosa daquela que foi apontada ao período colonial. A preocupação com o pós-colonial adquire assim um sentido próximo ao que Robert Young descreve:

O pós-colonial não privilegia o colonial. Está interessado na história colonial apenas na medida em que em essa história tem determinado as configurações e estruturas de poder do presente, na medida em que grande parte do mundo ainda vive as violentas erupções do seu despertar, e na medida em que os movimentos de libertação anticolonial permanecem fonte de inspiração da sua política (YOUNG, 2001, p. 4).

A questão candente prende-se, pois, não só com marca histórica deixada pelo encontro colonial, mas com uma relação de dominação cultural, económica e política que se perpetuou noutros termos no período pós-colonial:

Atualmente, o mundo inteiro opera dentro do sistema económico primordialmente desenvolvido e controlado pelo Ocidente, e é o continuado domínio do Ocidente, em termos do poder económico, político e militar, que dá a esta história uma relevância contínua. A libertação política não trouxe a libertação económica — e sem libertação económica não pode haver libertação política (YOUNG, 2001, p. 5).

O passado colonial emerge, pois, como período histórico que em muito condiciona e determina as relações de poder no presente. Recolhendo destas estruturas lavradas entre o colonialismo e as lógicas de desigualdade planetária em que se veio a sustentar o capitalismo contemporâneo, a proposta pós-colonial adquire pertinência como uma questão que se cruza de modo incontornável com a análise de contextos

marcados pelos despojos da exploração económica e pela demarcação racial, perpetradas pelos regimes coloniais.

Epistemologias do Sul

Um conhecimento que confronte as “formações imperiais” vigentes no mundo e nas ciências sociais tem toda a possibilidade de se constituir como emancipador. Trata-se de situar o conhecimento produzido pela ciência moderna. Por um lado, assumindo que o olhar do investigador vem sempre de algum lugar e jamais é um “olhar triunfal vindo de nenhures” (HARAWAY, 1998, p. 192). Na verdade, esse olhar de nenhures que Haraway denuncia é o olhar apadrinhado por uma conceção positivista, a partir da qual se nega a localização do sujeito que conhece, sendo este investido da autoridade de uma espécie de “olhar de Deus” (ibidem). Em segundo lugar, cabe questionar a neutralidade axiológica do pesquisador o que, como Boaventura de Sousa Santos defende, não implica que se abandonem as prerrogativas de busca de objetividade:

As ciências sociais críticas têm, pois, de refundar uma das reivindicações originais da teoria crítica moderna: *a distinção entre objectividade e neutralidade*. A objectividade decorre da aplicação rigorosa e honesta dos métodos de investigação que nos permitem fazer análises que não se reduzem à reprodução antecipada das preferências ideológicas daqueles que a levam a cabo. A objectividade decorre ainda da aplicação sistemática de métodos que permitam identificar os pressupostos, os preconceitos, os valores e os interesses que subjazem à investigação científica supostamente desprovida deles (SANTOS, 1999, p. 207).

O caminho a ser feito por ciências sociais que reconheçam as origens imperiais e positivistas da ciência moderna pode, sem sentido contrário ao das suas condições de origem e florescimento, romper com as “províncias finitas do significado” (SCHUTZ, 1970, p. 262) da sociedade de partida. Este é o momento em que é possível conceber a *desfamiliarização* trazida pela antropologia como uma extensão das possibilidades críticas da cultura ocidental. Isto mesmo enfatiza Michel Foucault quando fazia notar os momentos em que a etnologia “suspende o longo discurso ‘cronológico’ pelo qual tentamos refletir a nossa própria cultura no interior dela, para fazer surgir comparações sincrónicas com outras formas culturais” (1998, p. 412). Embora denuncie, justamente, que o nascimento da etnologia/antropologia se encontra profundamente inscrito na historicidade ocidental moderna de onde emergiu, Foucault frisa o modo como a etnologia, longe de se enredar nos jogos circulares desse historicismo, acabou por romper com eles, assim invertendo o movimento que a fez nascer (1998, p. 409-421). Recorrendo ao idioma pelo qual Johannes Fabian versou

as relações entre etnocentrismo e imperialismo na crítica a antropologia em *Time and the Other* (1983), as “comparações sincrônicas” de que fala Foucault são aquilo que se apõe à “negação da coevidade”: o processo pelo qual as sociedades tradicionalmente estudadas pela antropologia são tiradas do tempo presente e remetidas a um passado primitivo, imemorial. Quer porque a evidência da copresença etnográfica tornasse insustentável a manutenção desse paradoxo fundador, quer porque a crítica ao imperialismo e às suas traves metodológicas viesse a ganhar justo lugar, o momento que aqui se explana é, pois, o da aceitação da coevidade e o aprender com o Sul.¹

A ideia e o imperativo de aprender com o Sul constitui-se como uma poderosa metáfora, em tudo congruente na invocação que Boaventura de Sousa Santos faz de uma “epistemologia das ausências” que nos permita aceder a conhecimentos alternativos que não chegaram a ocorrer porque foram impedidos de surgir, e a alternativas que foram marginalizadas e desqualificadas (SANTOS, 2000, p. 225). Nesta linha, investida em valorizar e reconhecer saberes que foram subjugados pelos dispositivos de poder da modernidade ocidental, podemos dizer, concordando com Boaventura de Sousa Santos, que aquilo “que melhor identifica o Sul é o facto de ter sido silenciado” (SANTOS, 2000, p. 344).

Ganham assim consistência analítica as “epistemologias do sul” propostas por Boaventura de Sousa Santos em obra recente² (2014). Este autor propõe uma reflexão sobre os desafios da emancipação num tempo em que “um sentido de exaustão assombra tradição crítica ocidental, eurocêntrica.” (ibidem, p. 19). Nesse sentido, propõe-se uma crítica da modernidade ocidental com base numa “teoria de retaguarda” (ibidem, p. 11, 44) capaz de apreender a diversidade inesgotável “diversidade do mundo” (ibidem, p. 108). As Epistemologias do Sul constituem um “conjunto de investigações sobre a construção e validação de conhecimentos nascido na luta, de formas de conhecimento desenvolvidas por grupos sociais como parte de sua resistência contra as injustiças e opressões sistemáticas causadas pelo capitalismo, colonialismo, e do patriarcado (ibidem, p. 108). Assim, produz um argumento convincente para a “valorização de concepções não eurocêntricas de emancipação e para a proposta de entendimentos e usos contra-hegemônicos de conceitos eurocêntricos” (ibidem, p. 108). O autor identifica quatro estratégias analíticas para a constituição das epistemologias do sul. Em primeiro lugar, a “sociologia das ausências” propõe a visibilização de conhecimentos que foram tornados irrelevantes ou não existentes pelas ciências sociais *mainstream*.

2 Epistemologies of the South: justice against epistemicide (2014).

Em segundo lugar, a “sociologia das emergências” é “a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas”, forjando um futuro de possibilidades plurais e de expectativas mais amplas (ibidem, p. 184)

Em terceiro lugar, a ecologia de saberes “confronta a lógica da monocultura do saber científico e do rigor identificando outros conhecimentos e outros critérios de rigor e validade que operam de forma credível nas práticas sociais (ibidem, p. 188). A “ecologia” sublinha a coexistência de diferentes formas de conhecimento como uma relação complexa baseada no reconhecimento mútuo. Em linha com a “ecologia dos saberes, a quarta forma de pesquisa é a tradução intercultural, através da qual se constituem “novas formas híbridas de entendimento cultural e intercomunicação” (ibidem, p. 212).

Vozes subalternas

A proposta das “epistemologias do Sul” dão, no meu entender, justa réplica à questão que Gayatri Spivak (1999) celebrou: “*Can the subaltern speak?* / Pode o subalterno falar?” Ou seja, as vozes subalternizadas pelo imperialismo da razão metonímica, moderna ocidental, falam na medida em que possam determinar os seus destinos e, simultaneamente, possam desafiar as premissas das lógicas opressoras.

Este tema é excelentemente elaborado por Gayatri Spivak, dimanando da reflexão da autora uma questão deveras radical: “*Can the subaltern speak?*” A pertinência desta questão nutre-se da análise que Spivak realiza da situação das mulheres hindus no seio da luta anti-colonial. A reflexão de Spivak parte das questões colocadas em torno do ritual de auto-imolação das viúvas (*Sati*), para mostrar como a situação das mulheres fica ali irónica e tragicamente epitomizada: “Entre o a formação patriarcal do sujeito e a constituição imperialista do objeto, é o espaço de livre arbítrio dos sujeitos constituídos como mulheres que é apagado com sucesso” (1999, p. 235)

O *Sati* era um ritual que conduzia à morte pelo fogo das viúvas e que era mormente praticado na zona de Bengala. Esta prática, embora não constituísse uma inequívoca obrigatoriedade, era frequentemente levada a cabo pelas viúvas, uma vez que a sua performance era socialmente sancionada pela lógica patriarcal dominante. O governo colonial britânico entendeu proibir esta prática como forma de libertar as mulheres da tirania indígena. Ao ser interdita a prática do *Sati*, este ritual adquiriu um pendor de transgressão congruente com a resistência anticolonial. Deste modo, na tomada de decisão das viúvas perante a opção de se autoimolarem ou não, surge uma nova descrição possível para a sua ação, o *Sati* constitui-se como um “signifi-

cante excepcional” contra-hegemônico. Portanto, as mulheres viúvas viam-se perante a possibilidade de se suicidarem ritualmente, num ato que passa a ser mormente entendido como uma forma de dissidência, ou de persistirem a viver cumprindo a proibição imposta pelas autoridades coloniais. No seio desta situação dilemática, qualquer possibilidade encetada nega a subjetividade das mulheres, ou porque se ratifica um patriarcado investido numa luta contra a potência ocupante, ou porque se assente na aspiração colonialista de domesticar a alteridade do outro colonizado. Portanto, há aqui duas narrativas possíveis em que as mulheres hindus poderão tomar parte na luta pelo significado, mas onde a representação das suas vozes fracassa em encontrar lugar. A morte enquanto significante excepcional e porta de acesso a uma narrativa disruptiva é a mais poderosa imagem dessa negação.

A leitura de Spivak, reificada na análise do *Sati*, expressa bem em que medida determinados ensejos de transformação social contra-hegemônica produzem, também eles, formas de silenciamento e desqualificação. Assim, a questão colocada por Spivak, “*Can the Subaltern Speak?*” procura problematizar o subalterno, enquanto diferente do oprimido, como aquele que não pode/consegue falar. Sendo que o “falar”, nos termos em que Spivak reflete, implica ser ouvido, e dirige-se para a eventual diferença que a enunciação de uma voz pode ou não fazer. A formulação de Spivak não permite distinguir silêncio de silenciamento. Na verdade esta questão não é suficientemente problematizada pela autora. Mas, ao construir o subalterno na ambiguidade entre aquele a quem não deixam falar e aquele que não detém as condições de possibilidade para a enunciação da sua voz, a autora expressa uma sensibilidade pós-estruturalista que nos envia para esse duplo momento das relações de poder. Por um lado, a autoridade para silenciar e desqualificar vozes e, por outro, a sempre debatível capacidade para definir que enunciações podem ser articuladas num determinado momento sócio-histórico.

Nesse sentido, a valorização das vozes subalternizadas concilia-se com o projeto de “provincializar a Europa”, proposta enunciada por Dipesh Chakrabarty (2000) para referir a necessidade de se reverter o nexu universalista e imperialista do Ocidente, “Chamemos-lhe o Projeto de provincializar a “Europa”, a Europa que o imperialismo moderno e que o nacionalismo (do terceiro-mundo), pela sua empresa e violência, tornaram universal” (CHAKRABARTY, 2000, p. 42).

A formulação de Dipesh Chakrabarty não sustenta a recusa apriorística dos produtos epistemológicos de origem europeia (no caso relacionados com a História), à luz de um relativismo ingénuo, defende sim o pernicioso efeito hegemônico das prerrogativas de verdade alcançadas pelos cânones da razão iluminista:

Porque o argumento não é que o racionalismo do Iluminismo seja sempre irrazoável em si, mas antes uma questão de documentar como — através de que processo histórico — a sua “razão,” que não foi sempre autoevidente para toda a gente, se tornou óbvia muito para além do campo onde teve origem. Se uma língua, como tem sido dito, não é senão um dialeto sustentado por um exército, o mesmo pode ser dito das narrativas da modernidade que, hoje quase universalmente, apontam para uma certa “Europa” como o *habitus* primordial do moderno (CHAKRABARTY, 2000, p. 43).

Culturas: encontros e fronteiras

Afirma Boaventura Sousa Santos que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas conceções de dignidade humana, e que a ideia de completude é um excesso de sentido de que parecem enfermar todas as culturas, sendo que a necessária consciência da incompletude poderá ser incrementada quando se acede à perspectiva de outras culturas por via de uma retórica dialógica (terceira premissa) (SANTOS, 1997, p. 22).

Partindo desta ideia parece-me importante percebermos que o processo histórico de constituição de formações culturais que reivindicam a sua completude, e elaboram o seu fechamento, acontece já no próprio processo de interação com outras culturas, ou seja, há que considerar o “desejo” de diferenciação na génese da construção cultural. Assim investidos, damos atenção ao modo como as identidades são constituídas relacionamente e formadas no processo de elaboração da diferença

Para esta sedimentada persuasão conduz-nos a influente análise que Frederik Barth produz em “*Ethnic groups and boundaries*” (1981). Embora a visão do autor enferme ainda de uma perspectiva ancorada das culturas pouco sensível aos processos de interpenetração, numa imaginação territorial onde se consagra a fronteira como quase-exclusiva zona de contacto, o seu questionamento não deixa de ser pertinente ao denunciar a insustentabilidade de noções de diversidade cultural que persistem em pensar os grupos na ignorância com os seus vizinhos. Assim, afirma o autor que “as distinções étnicas não dependem da ausência de interação social e aceitação, mas muito ao contrário, são frequentemente as fundações em que os sistemas sociais se constroem.” (1981, p. 199). No fundo, defende-se que toda a identidade está fora dela própria, emergindo as culturas na sua relação com os “Outros significativos”. Leitura que desde logo permite um distanciamento em relação a uma determinada visão sedutora e romântica que tendia a colocar a emergência da criatividade cultural num prístino isolamento das culturas. Daqui decorre que ao pensarmos as culturas investidas numa “hermenêutica diatópica” (SANTOS, 1997) ou numa tradução in-

tercultural (SANTOS, 2104), teremos que reconhecer em que medida as culturas e as formações culturais são já produtos de hermenêuticas dialógicas, muitas vezes constituídas sob o espectro do antagonismo.

Este modo de pensar a constituição de formações culturais deverá ter como virtualidade forte o centrar da nossa atenção menos no acréscimo da consciência de incompletude a advir da relação diatópica com o Outro, do que na transformação do carácter da relação com o outro num sentido diatópico. Ou seja, tradução intercultural deverá ser incentivada menos como a inauguração de uma relação de aprendizagem, do que como a proposta de uma relação que se quer nova, no sentido de um outro modo de produção de conhecimento.

Mas se a análise de Barth nos conduz para um enfoque no carácter constitutivo das vizinhanças históricas e geográficas das formações culturais que precedem necessariamente à exortação a uma nova relação de abertura epistemológica, importa que nos libertemos da sua visão territorial para acompanharmos o fluxo da cultura num tempo e globalização. E se é verdade, como afirma Boaventura Sousa Santos, que vivemos num tempo de porosidades (SANTOS, 2000, p. 224), parece igualmente evidente que vivemos num tempo de recolocação dinâmica de fronteiras, onde as comunidades de troca e aprendizagem intercultural ocupam ainda um lugar residual. Aparente paradoxo, ilustrativamente concretizado nas situações de desigualdade e impermeabilização mútua que marcam os processos migratórios contemporâneos³.

Na realidade, o carácter relacional das culturas recebe hoje merecida atenção perante um mundo crescentemente pautado por profundas interpenetrações a níveis diversos, sob a égide do colonialismo das práticas capitalistas globais. Portanto, o momento contemporâneo faz crescer a importância de uma sensibilidade capaz de entender as culturas, não só por relação ao papel constitutivo das vizinhanças históricas e geográficas, mas também por referência à atual vigência de uma hegemonia global, estabelecida na intensificação da expansão económica e cultural do Ocidente. E se é verdade que as profecias de homogeneização cultural e elisão da diferença no mundo estão longe de se cumprir, o que parece igualmente incontornável é o facto de a persistência das constelações de diferenças se definir na intimidade com a globalização promovida pelas práticas do capitalismo global. Para esta questão se dirige Wallerstein, quando procura afirmar em que medida a intensificação de relações da economia-mundo se deu em concomitância com a constituição de diferencia-

3 É neste sentido que se dirige questão pertinentemente colocada Sassia Sasken (1999, p.156): *“Have we created a frontier zone in the heart of our advanced economies, especially our large cities in the United States and in Western Europe?”*

ções culturais, profundamente inscritas nas relações de poder da modernidade. De acordo com Wallerstein (1991, p. 99) que é espantoso acerca da história política do sistema-mundo moderno, no modo como se desenvolveu historicamente, é a cada vez mais frequente e eficaz utilização pelos elementos oprimidos daquilo a que genericamente se poderiam chamar culturas de resistência.

Pertinentemente, o autor dá conta do modo como se inscreve enquanto característica da formação do sistema-mundo moderno a definição de fronteiras, fronteiras adstritas à definição de culturas em processos eminentemente políticos e econômicos de opressão e resistência à opressão.

No mesmo sentido se dirige a análise de Arjun Appadurai (1998, p. 15,16) quando aborda as estratégias discursivas do que ele designa por *culturalismos*, estratégias que segundo o autor permeiam os processos de constituição de diferença cultural na modernidade. Nos termos em que Appadurai a coloca, a noção de *culturalismo* compreende a mobilização consciente de diferenças culturais ao serviço de afirmações identitárias no seio das formações nacionais e transnacionais. Ao pensar nos modos de produção e reprodução da diferença na modernidade, Appadurai procura captar com a noção de *culturalismo*, a medida em que estes ocorrem no seio de construções, deliberadas, estratégicas, populistas, evocando o autor singular o paradoxo do “primordialismo construído” como uma das suas expressões. Neste sentido, mais enfático não poderia ser o autor quando afirma: “culturalismo é a forma que as diferenças culturais tendem a tomar na era dos media de massas, migrações e globalização” (APPADURAI, 1998, p. 16).

Embora se deva reconhecer que muitos dos valores culturais inscritos nas identidades de grupos particulares têm profundas raízes históricas e que nem tudo é sujeito à negociação imposta por “imperativos adaptativos”, creio estar em jogo toda uma complexidade que só é possível contemplar, se acedermos ao carácter crescentemente dinâmico das narrativas identitárias e à tensão resultante das relações de poder numa globalização promovida pela capacidade que um determinado localismo adquiriu na globalização da sua influência (SANTOS, 2001). Nesse mesmo sentido, James Clifford propõe um descentramento de uma perspectiva investida em escavar as raízes (*roots*) culturais dos grupos na busca de uma natividade, para uma análise compreensiva capaz de captar aquilo que são rotas (*routes*) das culturas que afinal viajam, tocam-se e transformam-se nesses mesmos percursos.

Conclusão

Uma conceção viajada de dignidade humana terá que se constituir em traduções cientes das longas desigualdades estabelecidas pela história colonial e pela arrogância monumental dos edifícios da ciência moderna. A busca do subalterno é tanto a possibilidade de reconhecer voz a sujeitos existentes, atualmente marginalizados e despossessados, como a constituição de novos sujeitos através da tradução intercultural, seja para transformar o lugar e o ser aqueles recusam a abandonar as posições de privilégio, seja para construir novas possibilidades de autoria social entre aqueles que há muito reclamam pela urgência de outros mundos possíveis. A necessidade de construção de linguagens de dignidade humana entre culturas deverá conduzir à produção de culturas viajadas em viagem para lugares da emancipação social; na verdade, precisamos de novas viagens que possam atravessar as fronteiras há muito implantadas pelas esquinas das ruas do mundo colonial em que vivemos.

Referências

- APPADURAI, A. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- ASAD, T., Ed. **Anthropology & the Colonial Encounter** Nova Iorque: Humanity Booksed, 1973.
- ASAD, T. **Introduction**. In: ASAD, T. (Ed.). **Anthropology & The Colonial Encounter**. Nova Iorque: Humanity Books, 1973.
- BARTH, F. **Process and Social Form in Social Life**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- HARAWAY, D. **The Persistence of Vision**. In: ROUTLEDGE, Nicholas Mirzoeff (Ed.). Londres: The Visual Culture Reader, 1998.
- CLIFFORD, J. **Introduction: Partial truths**. In: CLIFFORD, J. (Ed.). **Writing Culture: The poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- SANTOS, B. D. S. **Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência**. Porto: Afrontamento, 2000.
- SANTOS, B. D. S. **Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide**. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.
- SANTOS, B. D. S. **Globalização: Fatalidade ou Utopia?** Porto: Afrontamento, 2001.
- SANTOS, B. D. S. **Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, 2002 (p. 237-280).
- SANTOS, B. D. S. **Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade**. Porto: Afrontamento, 1999.

SANTOS, B. D. S. **Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos**. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 48, 1997 (p. 11-32).

SCHUTZ, A. **On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

SPIVAK, G. A **Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STOLER, A. L. **Imperial Debris: Reflections on ruins and ruination**. Cultural Anthropology, v. 23, n. 2, 2008 (p. p. 191-219).

WALLERSTEIN, I. **The Modern World-System**. Nova Iorque: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, I. **The National and the Universal: Can There be such a thing as World Culture?** In: KING, A. (Ed.). **Culture Globalization and the World System**. Londres: Macmillan, 1991.

WORSLEY, P. **The End of Anthropology**. Transactions of the Sixth World Congress of Sociology, v., 1970 (p. p. 121-129).

YOUNG, R. **Postcolonialism: an Historical Introduction**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.