
DECADÊNCIA DISCIPLINAR E A DE(S)COLONIZAÇÃO DO CONHECIMENTO*

[Disciplinary Decadence and the Decolonisation of Knowledge]

LEWIS R. GORDON
UNIVERSITY OF CONNECTICUT

Resumo: Com o propósito de celebrar o quadragésimo aniversário do CODESRIA, uma instituição do Sul Global dedicada à produção de conhecimento em ciências sociais, este artigo explora o que significa levar adiante tal tarefa sob a ameaça da imposição colonial em níveis metodológico e disciplinar, que, segundo o autor, provoca perigos à decadência disciplinar, marcada pela fetichização do método. O autor oferece alternativas através do que ele chama de “suspensão teleológica da disciplinaridade”, e levanta a questão não só da de(s)colonização do conhecimento, mas também das normas.

Palavras-chave: disciplina; de(s)colonização; conhecimento.

110

Abstract: In celebration of the fortieth anniversary of CODESRIA, an institution from the Global South devoted to taking responsibility for the production of social science knowledge, this article explores what it means to pursue such a task under the threat of colonial imposition at methodological and disciplinary levels, which, the author argues, carries dangers of disciplinary decadence marked by the fetishisation of method. The author offers alternatives through what he calls ‘a teleological suspension of disciplinarity, and raises the question not only of the decolonisation of knowledge but also norms.

Keywords: discipline; decolonisation; knowledge.

* Originalmente publicado em *Africa Development*, 39 (1), 2014, pp. 81-92. Permissão gentilmente cedida pelo autor a quem a revista agradece.

Este artigo, oferecido em comemoração ao quadragésimo aniversário do CODESRIA,¹ aborda alguns desenvolvimentos teóricos recentes sobre a de(s)colonização do conhecimento. O conhecimento *colonizado* levanta a questão de se ele foi livre alguma vez. A formulação do conhecimento no singular já situa a questão num quadro que é estranho aos tempos antes do surgimento da modernidade europeia e sua era de dominação global, pois os modos díspares de produzir conhecimento e noções de conhecimento eram tantos que *conhecimentos* seriam uma designação mais adequada.

A unificação foi uma função de vários estágios do realinhamento imperial passado, onde as reflexões locais deslocaram sua atenção para outros centros ao ponto de colapso concêntrico. Em seu caminho, essas variedades de conhecimento se fundiram no conhecimento do centro, e sucessivos colapsos de centros, sob o peso de outros centros, levaram, ao longo do tempo, à situação global do centro (centrismo) e sua concomitante organização dos saberes em conhecimento.² Este caminho não foi, no entanto, construído exclusivamente sobre a alienação, pois juntamente com o estranho e o estrangeiro estava também o familiar e, às vezes, o bem-vindo.

Enrique Dussel é membro de uma comunidade de estudiosos que questionou a lógica da auto-reflexão oferecida pela etapa mais recente das produções centrais de conhecimento.³ O quadro de referências filosófico dessa racionalização é familiar à maioria dos estudantes da filosofia ocidental: René Descartes refletiu sobre o método no século XVII, colocou-se em dúvida, e articulou

¹ Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África. [N.T.]

² A respeito deste assunto, veja, por exemplo, MIGNOLO (2000) e SANTOS (2008). Confira também GORDON (2011a) e GORDON (2014).

³ Confira, por exemplo, DUSSEL (1996). Esta comunidade de intelectuais incluem Linda Martín Alcoff, Paget Henry, Nelson Maldonado-Torres, Eduardo Mendieta e Walter Mignolo, cujos trabalhos, entre outros, são discutidos em GORDON (2008a). Confira também MIGNOLO (2012). Para este desafio epistêmico, também acrescentaria o problema da descolonização da vida normativa. A respeito desse assunto, veja MABOGO (2006). Uma variedade de definições expandidas é oferecida em CORNELL & MUVANGUA (2012). Confira também PRAEG (2014).

a certeza do seu eu pensante em oposição ao mundo fugaz da aparência física. Um resultado de tal trabalho intelectual é um deslocamento das primeiras perguntas das meditações sobre o que há para o que pode ser conhecido. Este foco na epistemologia como primeira filosofia traçou o curso da filosofia em termos modernos contra e com o qual filósofos e teóricos sociais contemporâneos continuam a lutar e a se atracar. Para os pensadores políticos, o novo começo é um pouco antes, no final do século XV – adentrando as reflexões sobre a política de Nicolau Maquiavel do início do século XVI. Contra essas formulações intelectualistas da vida moderna, Dussel levanta a questão do lado oculto, das imposições geopolíticas e materiais e dos milhões não identificados cujos centros se desmoronaram não apenas pela força das ideias, mas pela espada e pelo mosquete. Essa modernidade foi ironicamente também identificada por Maquiavel, mas muitas vezes é ignorada por como ele é lido hoje: em “O Príncipe”, Maquiavel escreveu sobre os efeitos da vitória do Rei Ferdinando e da Rainha Isabel sobre os mouros na Península Ibérica.⁴ Seu foco na repressão forjada em nome da cristandade presumiu, entretanto, a continuidade do significado do Mediterrâneo no comércio da atividade constituinte do mundo. O trabalho de Dussel (e outros) argumenta que o conflito continuou se espalhando para o oeste pelo Oceano Atlântico, e em outubro desse ano, 1492, uma série de novas relações foi estabelecida com um Novo Mundo que descentralizou o Mediterrâneo, estimulou uma nova economia e, com ela, uma organização de sua gestão (novas epistemologias), e realinhou a península ocidental da Ásia em um novo território político na forma de um continente, a saber, a Europa.

Antes do surgimento da Europa, havia mapas do Mediterrâneo que teriam de ser virados de cabeça para baixo para serem familiares aos viajantes contemporâneos, pois, como era o caso de antigas organizações de locais de regiões que incluíam o nordeste da África, cuja civilização mais conhecida era o Egito (Km.t, como era originalmente conhecido antes de adquirir o nome grego

⁴ Veja, por exemplo, MAQUIAVELLI (2005, p. 76).

pelo qual é agora conhecido), a parte “superior” apontava para o sul e a “inferior” para o norte.⁵ Ou seja, viajou-se até o que ficou conhecido como a África e até o que ficou conhecido como a Europa. O nascimento de novos centros produziu novas relações geopolíticas, e como o foco no Novo Mundo eclipsou o esforço para estabelecer o comércio com o sudoeste e a região meridional da Ásia, as economias burguesas afetaram a vida cultural também. Na produção de considerações culturais emergiram também as de novas formas de vida. Uma transição seguida de judeus, cristãos e muçulmanos para europeus, asiáticos, africanos e povos do Novo Mundo forçados em alguma variação aos inapropriados “índios” ou “selvagens vermelhos” primeiramente por meio de antigas categorias aristotélicas de “homens” desenvolvidos versus não desenvolvidos. Este movimento, negociado através da conquista, da colonização, das disputas e da escravidão, trouxe à tona as reflexões do “homem” sobre o “homem”, com a constante ansiedade sobre a estabilidade de tal categoria. Nesse estudo, o processo de descoberta, e de descobrir, também se tornou de invenção e produção: a busca por entender o “homem” também o produzia. Sua desestabilização era inevitável, pois suas possibilidades chamavam a sua exclusão de “sua” em questão. A reorganização concomitante de entendê-lo e a ela é estranhamente um esquema que convém ao esquema do conhecimento dominador da época: a ciência.

A palavra “ciência”, embora também signifique conhecimento, revela muito em sua etimologia. Trata-se de uma transformação do infinitivo latino *scire* (saber), que, vamos acrescentar, sugere uma conexão com o verbo *scindere* (dividir – pensar, hoje de “cisma”), que, como muitas palavras latinas, também compartilham origens com palavras do grego antigo, que, neste caso seria *skhizein* (dividir, clivar). Curiosamente, este exercício de etimologia é indicação de uma dimensão de colonização epistemológica, pois a maioria dos exercícios etimológicos relata uma história de palavras como se a própria linguagem tivesse raízes no

⁵ Veja, por exemplo, a discussão de Liz Sonneborn sobre os impérios medievais muçulmanos (SONNEBORN, 2005, cp. 1 e 2). Confira também GREER, MIGNOLO & QUILLIGAN (2007).

classicismo grego e romano. A tendência é encontrar as fontes de significado quer do lado europeu do Mediterrâneo quer do norte. Há uma parada ocasional na Ásia Ocidental, mas, na maior parte, a história de termos importantes sugere um movimento geográfico que é estranhamente similar ao movimento de *Geist* nas “Conferências sobre a Filosofia da História” de Hegel (1956).⁶ Uma investigação mais detalhada revela, no entanto, a relação das palavras latinas e gregas com as antigas palavras egípcias / Km.tian *Crethi* e *kotket* por meio do *Crethi* hebraico, que foi derivado da raiz *carath*, que significa “cortar”. A palavra *Crethi* se referia aos exércitos reais egípcios/Km.tianos, que foram divididos em duas classes.⁷ Vemos, portanto, aqui uma transição de uma forma de centro antigo para vários outros em um curso para os tempos modernos europeus. Curiosamente, há uma ligação etimológica durante a transição latina com outro infinitivo latino, *secare* (que também significa “cortar”), através do qual está mais transparentemente conectado o hebraico *carath* (se imaginar *cara* como uma possível forma falada). *Secare* é a fonte da palavra inglesa *sexo*. Uma ligação entre ciência e sexo traz a biologia à frente e à questão das ciências da vida. Tal consideração indica a importância das reflexões da vida sobre o desenrolar do desenvolvimento da investigação sistemática: como a questão de uma deidade suprema ter motivado reflexões teológicas e investigação metafísica, também as preocupações sobre a geração de vida iniciaram a investigação científica, embora a vida fosse carregada com conteúdo metafísico como ansiedades e temor sobre a salvação da alma sem as garantias teológicas atestadas até hoje.

A história de desdobramento subsequente é familiar para a maioria de nós que estudamos colonização. Junto com a expansão dos reinos cristãos em estados-nação e suas colônias, que resultaram ao longo de algumas centenas de anos na civilização europeia em escala global, foi também uma série de

⁶ Para a discussão do processo histórico e os historiadores e teóricos que o demonstram, veja GORDON (2008a, cap. 1 e 2).

⁷ Confira “The Academy of St. Louis, Transactions of the Academy of Science of St. Louis”, vol. 1, 1856–1860. St. Louis, MO: George Knapp and Company, 1860, p. 534.

desenvolvimentos epistemológicos que literalmente produziram novas formas de vida: novos tipos de pessoas surgiram, enquanto outras desapareceram, e grupos inteiros delas ocupam o tempo em uma relação ambivalente e melancólica pela qual são indígenas para um mundo a que, paradoxalmente, elas não pertencem.⁸ Essas pessoas foram adequadamente descritas por W. E. B. Du Bois como “problemas”.⁹ Elas existem em função de um mundo no qual são postuladas como ilegítimas, embora não possam existir em nenhum outro lugar. Estou falando aqui principalmente de negros e índios/nativos americanos, e por negros também quero incluir os aborígenes australianos e grupos relacionados no Pacífico Sul e Oceano Índico. Essas pessoas são tratadas por organizações dominantes de conhecimento, especialmente aquelas que se enquadram nas ciências humanas ou sociais, como problemas, ao invés de pessoas que enfrentam problemas. Seu status de problema é uma função da legitimidade pressuposta dos sistemas que os geram. Com efeito, sendo perfeitos, os sistemas que produzem sua condição resistem à culpa de qualquer injustiça ou contradição que possa ser declarada por tais pessoas. Elas se tornam *estranhas* às funções desses sistemas apesar de já terem sido geradas por elas. A natureza contraditória de tais avaliações distorce o processo de raciocínio e a produção do conhecimento em estruturas duplicadas de desaprovação e ocultação, às vezes mesmo com reivindicações de transparência, que resultam em pessoas-problemas. Uma consequência dessa reflexão é a proliferação de mais tipos de pessoas-problemas. Desde 2001, quando a Guerra dos Estados Unidos contra o Terror foi inaugurada, a produção de tais pessoas aumentou.

Neste ponto, gostaria de fazer algumas distinções que podem ancorar alguns dos termos abstratos desta discussão. Que os modos de produzir conhecimento podem ser colocados a serviço da colonização é evidente. Frantz Fanon (1952), por exemplo, refletiu, em “Peles negras, máscaras brancas”, que os

⁸ Para mais discussão, veja, por exemplo, GORDON (2007a, 2007b, 2008).

⁹ Veja DU BOIS (1903). Para discussão, veja GORDON (2000, cap. 4 – O que significa ser um problema?).

métodos têm uma maneira de se devorar. Ao fazer isso, ele enfocou o problema de avaliar o método em si, de avaliar a metodologia. Se as condições epistêmicas da vida social fossem colonizadas, essa infecção não atingiria também o nível gramatical, o próprio fundamento do conhecimento? Dito de outro modo, não poderia haver também colonização no nível metodológico? Se assim for, então, qualquer método presumido, especialmente a partir de um sujeito vivo dentro de um quadro de referências colonizado, poderia gerar a continuação da colonização. Para avaliar o método, o melhor “método” é a suspensão do método. Esse paradoxo leva a uma exigência de crítica anticolonialista radical. Mas para que essa reflexão seja radical, ela também deve tornar até mesmo a lógica suspeita. Tal exigência leva a uma distinção entre racionalidade e razão. O primeiro não pode suspender a lógica, pois para ser o que é, deve, no mínimo, exigir consistência. A exigência de consistência eventualmente colapsa em consistência máxima, a fim de ser consistente. Com efeito, isso significa que a racionalidade deve presumir seu método, e deve resistir a desviar-se de sua gramática geradora. A razão, no entanto, oferece uma história diferente. Ser sempre coerente, embora logicamente louvável, nem sempre é razoável. A razoabilidade pode abranger contradições. Ainda mais, deve ser capaz de fazê-lo, a fim de avaliar a si mesma. Isso significa que o escopo da razão excede a racionalidade.

A ciência está mais em casa com a racionalidade do que com a razão. O ponto de partida da consistência-maximização desintegraria um fundamento importante da ciência moderna, ou seja, a noção de uma lei da natureza. Uma lei nesse sentido não pode ter exceções. Como a razão às vezes exige exceções, um casamento entre ciência e razão seria de curta duração. O projeto de grande parte do pensamento filosófico europeu moderno, no entanto, tem sido o esforço para cultivar tal casamento. Para tal objetivo, os instrumentos da racionalidade são frequentemente desencadeados com o resultado do esforço de unir a razão à racionalidade. Este esforço poderia ser reformulado como o esforço para colonizar a razão.

O esforço para colonizar a razão teve muitas consequências produtivas. Muitas disciplinas foram geradas por esse esforço. Por um lado, existem as ciências teóricas naturais e exatas. Por outro lado, existem as ciências humanas. O primeiro conjunto parece se comportar de maneira mais disciplinada do que o segundo. Embora disciplinar, este último resultou em uma variedade de disciplinas, o objetivo subjacente à racionalização máxima tem sido consistentemente tensas. A fonte de tal dificuldade – a realidade – tem sido ininterrupta. Karl Jaspers (1971), em “Filosofia da existência”, resumiu bem a circunstância: a realidade nem sempre é obediente à consciência. Qualquer disciplina ou sistema gerado para a organização da realidade enfrenta o problema de ter que exceder o alcance de seu objeto de investigação, também deve fazer parte desse objeto (se deve ser algo tão grande quanto à realidade), deve conter-se em uma relação lógica com tudo o que está tentando conter, o que expande o problema inicial da inclusão. Em outras palavras, há sempre *mais* para e da realidade.

A falta de apreciação da realidade às vezes toma a forma de retrocesso a partir dela. Um caminho interior de solidão disciplinar conduz eventualmente ao que chamo de *decadência disciplinar*.¹⁰ Este é o fenômeno de afastar-se do pensamento vivo, que engaja a realidade e reconhece suas próprias limitações, a uma concepção deontologizada ou absoluta da vida disciplinar. A disciplina torna-se, de forma solipsística, o mundo. E nesse mundo, a principal preocupação é a adequada administração de suas regras, regulamentos ou, como Fanon argumentou, (autodevorando) métodos.¹¹ Estar “certo” é simplesmente uma questão de aplicar, como fetiche, o método corretamente. Esta é uma forma de decadência por causa do conjunto de considerações que restam desconsideradas ao tempo em que a disciplina se transforma em si mesmo e, eventualmente, implode. Decadência, embora seja um processo natural ao longo do tempo para os seres vivos, assume uma qualidade paradoxal na formação disciplinar. Uma disciplina, por

¹⁰ Para uma discussão mais detalhada, veja GORDON (2006).

¹¹ Veja o capítulo 1 de FANON (1952).

exemplo, poderia estar em decadência por meio de uma falha em perceber que a decadência é possível. Como os impérios, a presunção é que a disciplina deve sobreviver a todos, incluindo o seu próprio propósito.

Em termos mais concretos, a decadência disciplinar assume a forma de uma disciplina que avalia todas as outras disciplinas do seu ponto de vista supostamente completo. É o erudito literário que critica o trabalho de outras disciplinas como não literário. É o sociólogo que rejeita outras disciplinas como não sociológicas. É o historiador que afirma a história como o fundamento de tudo. É o cientista natural que critica os outros por não serem científicos. E é também o filósofo que rejeita tudo por não ser propriamente filosófico. A *inveja disciplinar* é também uma forma de decadência disciplinar. É impressionante, por exemplo, quantas disciplinas nas ciências humanas e sociais estão agora engajadas na história intelectual com foco no cânone filosófico ocidental. E então há decadência nos níveis metodológicos. O textualismo, por exemplo, infecta a historiografia ao nível da legitimidade arquivística. Ou pior, em algumas formas de textualismo, a expectativa de que tudo esteja contido no texto torna-se evidente no trabalho das ciências humanas que anunciam o estudo de seu assunto por meio de uma análise exclusivamente de textos sobre o assunto. Há estudiosos da teoria da raça, por exemplo, que parecem pensar que teorizar o assunto é uma questão de determinar o que foi dito sobre ele por um pequeno conjunto de textos canônicos. Quando a aparição é reduzida à textualidade, o que, então, acontece com a investigação? O que são o positivismo e certas formas de imitação semiológica dos fenômenos matemáticos senão inveja da ciência? Quando o biologismo, o sociologismo, o psicologismo e muitos outros se afirmam, a que se referem, em última análise? Nas ciências humanas, o problema torna-se particularmente agudo no estudo das pessoas-problemas. Tais pessoas se comportam mal também em termos disciplinares. A incapacidade de espremê-los em ditames disciplinares, de uma perspectiva disciplinadamente decadente, é prova de um problema com as pessoas

em vez da disciplina. Ela serve como mais uma prova da natureza patológica dessas pessoas.

Uma resposta à decadência disciplinar (embora não frequentemente identificada como tal) tem sido a interdisciplinaridade. Um problema com esta resposta é que ela também é uma estrutura decadente. Isso ocorre porque a suposta completude disciplinar de cada disciplina é compatível com a decadência disciplinar. Disciplinas poderiam simplesmente trabalhar ao lado umas das outras como navios passando na noite. Uma rota mais esperançosa é a *transdisciplinaridade*, onde as disciplinas trabalham entre si; embora mais promissora, tal rota é ainda suscetível à decadência, já que não conseguiu trazer a realidade para o foco. Mas fazer isso levanta questões de propósito. Levanta considerações que podem precisar ser abordadas apesar de *ditames disciplinares*. Chamo esse processo de *suspensão teleológica da disciplina*. Por isso, quero dizer a vontade de ir além das disciplinas na produção do conhecimento. Este “além” é, no entanto, paradoxal. Em alguns casos, revitaliza uma disciplina existente. Em outros, gera uma nova. Por exemplo, uma suspensão teleológica da filosofia gera nova filosofia em alguns casos, e em outros, pode gerar novo pensamento social que pode não ser filosófico. Uma suspensão teleológica de topologia, química e biologia poderia oferecer muito à genética e outras noções de sequenciamento da vida. Importante a este fórum especial, poderia igualmente transformar maneiras em que se teoriza a relação da dependência ao desenvolvimentista.

As suspensões teleológicas de disciplinas são também atos epistêmicos decoloniais. A discussão que eu tenho oferecido até agora posiciona esses atos diretamente na, embora não exclusivo a, filosofia *Africana*. Por filosofia *Africana*, quero dizer a exploração da vida moderna, tal como é entendida através de contradições levantadas pela realidade vivida do povo diásporico africano. Como essas pessoas estão muitas vezes ligadas a muitas outras comunidades cuja humanidade tem sido desafiada, a filosofia *Africana* é também uma filosofia que fala além da comunidade *Africana*. Entre os temas prementes da filosofia africana estão:

(1) antropologia filosófica, (2) liberdade e libertação, e (3) meta-crítica da razão. Sua presença nesta discussão é evidente, mas para resumir: o primeiro é levantado pela desumanização das pessoas (tornando-as problemas) no mundo moderno; o segundo refere-se à transformação da (emancipação) dessa circunstância; e o terceiro examina se os dois primeiros, especialmente ao nível das razões oferecidas em seu apoio, são justificados. Eu não posso fornecer uma discussão detalhada destes temas aqui por causa do espaço limitado. Em vez disso, gostaria de encerrar com várias considerações adicionais.

O primeiro é sobre o significado político dessa crítica. Para que a política exista, deve haver oposição discursiva sobre as relações de poder. Tal atividade envolve possibilidades comunicativas que dependem da suspensão de forças violentas ou repressivas. Com efeito, isso torna a política também uma condição de aparecimento. Ser político é emergir, aparecer, existir. A colonização envolve a eliminação da oposição discursiva entre o grupo dominante e o grupo subordinado. A consequência disso é a tentativa de eliminação da fala (uma atividade fundamental da vida política) com um rastro de condições concomitantes de sua possibilidade. Não é que os grupos colonizados falhem em falar. É que a sua fala faltam aparição ou mediação; ela não se transforma em discurso. O apagamento da fala exige a eliminação de tais condições de sua aparição, tais como locais gestuais e a constelação de músculos que facilita a fala – a saber, o rosto. Como sem rosto, as pessoas-problema são descarrilhadas da dialética do reconhecimento, do eu e do outro, com a consequência de não ser nem eu nem outro. Uma vez que a vida ética requer outros, um desafio é levantado aqui contra modelos de prática de(s)colonial que põe a ética no centro. O desafio adicional, então, é cultivar as opções necessárias para a vida política e ética. Apresentar esse chamado como ético levaria a um problema similar de colonialidade, como ocorreu, digamos, com o problema do método levantado por Fanon. Em outras palavras, a modernidade europeia tem subvertido a ética. Como a crítica da epistemologia como primeira filosofia, a ética também, como a primeira filosofia deve ser posta em questão. Não é que a ética

deva ser rejeitada. Ela simplesmente enfrenta sua suspensão teleológica, especialmente onde, se mantido, pressupõe, em vez de desafio às relações coloniais. Mesmo as concepções de ética que exigem deferência ao Outro se deparam com problemas aqui, pois alguns grupos, como negros e índios/nativos americanos, nem sempre são o Outro. Isso significa, então, que a cláusula ética enfrenta a irrelevância sem as condições políticas de sua possibilidade. Este é um grande desafio para a hegemonia liberal, que exige fundamentos éticos da vida política, na modernidade europeia. Ela o vira de cabeça para baixo. Mas ao fazê-lo, também significa que abordagens centradas na ética, mesmo em nome da libertação, enfrentam um destino semelhante.

Esse desafio à ética levanta a questão do alcance da vida normativa. Um exemplo disto é a universalidade presumida do conceito de justiça. O que muitas pessoas no Sul Global experimentaram é que a justiça poderia avançar constantemente no interesse do sofrimento profundo simplesmente tornando ilegítima a humanidade de grupos inteiros de pessoas. Assim, pode-se afirmar que a justiça foi alcançada nos Estados Unidos através do Movimento dos Direitos Civis e da legislação que ocasionou ou que foi conquistada na África do Sul através do fim do *Apartheid* legal e do processo das Comissões de Verdade e Reconciliação, ou essas muitas ex-colônias que se tornaram o que Achille Mbembe (2000) chamou apropriadamente de “pós-colônias”. Esses momentos de justiça (ou, como alguns leitores podem preferir, a suposta justiça) não transformaram a questão do status humano dos negros e a presunção de humanidade desfrutada por pessoas com, ou aqueles que conseguiram adquirir, o crédito especial ou capital de brancura. O resultado foi um esforço para buscar na vida normativa o que está, na verdade, além da justiça. De fato, a particularidade da justiça pode ser tal que, embora necessária para uma determinada dimensão da atividade política e jurídica, é insuficiente para a questão mais profunda de estabelecer uma relação humana com as instituições humanas. Se isso estiver correto, é necessária uma investigação mais

radical sobre a de(s)colonização da vida normativa, juntamente com a da prática epistêmica.

O terceiro é sobre o significado imperial dos padrões como um correlato da segunda preocupação crítica. Considere o problema da antropologia filosófica. Simplesmente demonstrar que um grupo é tão humano quanto outro tem a consequência de fazer de um grupo o padrão de outro. Com efeito, um grupo procura justificação enquanto o outro é autojustificado. A demonstração em si deve ser suspensa teleologicamente. Mudar a geografia da razão significa, enquanto levamos a sério desenvolvimentos como o diálogo sul-sul e o que a Associação Filosófica do Caribe chamou de “mudar a geografia da razão”,¹² que o trabalho a ser feito torna-se aquele que levanta a questão a respeito de qual futuro nós enfrentamos.

Em quarto lugar, pelo menos ao nível epistemológico, cada império tem um impacto geopolítico, ao empurrar as coisas para o seu centro. No passado, a gama de impérios não era global. Hoje, porque global, nós enfrentamos a pergunta dos rastros que deixam quando dissolvidos. No passado, os impérios construíram civilizações que duraram pelo menos alguns milhares de anos. Logo diminuíram para várias centenas, depois para algumas centenas. Hoje, o tempo está implodindo sob o peso de um consumo rápido e excessivo (com a maior parte dos recursos naturais sendo consumidos na América do Norte, Europa e aumentando no horizonte na Ásia) e devemos agora lutar por uma compreensão complexa da decadência e da dissolução de impérios. Como com todos os impérios, a consciência de si continua a ser suscetível a um sentimento inflacionado de importância, onde o fim do império é temido como o fim do mundo.

Em quinto lugar, os sujeitos das instituições sociais desumanizadoras sofrem uma melancolia paradoxal. Eles vivem um passado precolonial assombrado, uma relação crítica com o mundo colonial de onde nascem e um desejo de um

¹² Conheça o site da organização em: <http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/>.

futuro em que, mesmo sendo capazes de entrar, estarão ligados ao passado. Um verdadeiro e novo começo estimula a ansiedade porque parece, pelo menos ao nível da identidade, como suicídio. A constituição de tal subjetividade, então, está saturada de perda sem refúgio.¹³

Sexto, o tema da perda levanta desafios do que a atividade de(s)colonial impõe a todos. Eu chamo isso de *problema de Moisés*. Lembre-se da história bíblica de Êxodo, onde Moisés conduziu os ex-israelitas escravizados (e membros de outras tribos que se uniram a eles) à Terra Prometida. Moisés, devemos lembrar, não foi permitido entrar. O comentário, pelo menos em Passover Seders, explica que o senso de Moisés de poder (e ego) ficou no caminho, e ele apresentou o seu poder como uma fonte de libertação dos israelitas. Há muito que nós que refletimos sobre a descolonização, aqueles de nós que procuram a libertação, poderia aprender com a vida mítica dos povos antigos. Fanon prestou atenção a esta mensagem quando escreveu o mais longo capítulo de “Os condenados da terra”, chamado, “As aventuras mal-sucedidas da consciência nacional”.¹⁴ A admoestação é esta: aqueles que são mais adequados para a transição da colonização/escravidão para o estágio de liberdade inicial não são necessariamente as melhores pessoas para a próxima fase, mais difícil: viver a prática da liberdade. Não é por acaso que, em vez do fim da colonização, surgem novas formas de colonização. Os movimentos, por outras palavras, são os seguintes: da liberdade inicial à escravidão/colonização, à descolonização/libertação inicial, à neocolonização, à oposição interna, às pós-colônias (neocolonialismo num mundo em que o colonialismo é vergonhoso), a manifestações concretas de liberdade. O que isto significa é que quanto mais difícil, especialmente em termos políticos e éticos, o conflito se torna o único a combater os antigos libertadores. Como Moisés, eles devem se afastar do caminho para que as gerações subseqüentes possam construir sua liberdade. Vemos aqui a ironia

¹³ Para mais discussão sobre este modo de ler a melancolia, veja GILROY (2006), ETOKE (2010) e GORDON (2011b).

¹⁴ FANON, 2002.

sacrificial de todos os compromissos com a libertação: é sempre uma prática *para os outros*.

E sétimo, mas não o último, como consequência do problema da liderança, Fanon criticou o que agora é chamado de liderança pós-colonial e grupos dominantes em muitas sociedades de maioria afro. Essa liderança, cujas evocações morais conduziram ao processo de descolonização, continua a formular o capital em termos morais. A deles é uma liderança supostamente ou pelo menos declaradamente *moral*. A burguesia europeia desenvolveu conceitos, no entanto, em coordenação com recursos de infraestrutura com grande alcance social. Vemos aqui outro golpe para os tipos de argumento de libertação que priorizam a ética sobre outros modos de ação e organização do conhecimento. Os pobres, como uma categoria para estimular uma resposta ética, precisam mais do que submissão e lágrimas de sua liderança. A meditação e o cultivo da maturidade, de como negociar, viver e transformar um mundo de contradições, paradoxos, incertezas e injustiças, pode ser a sabedoria proverbial bem procurada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORNELL, Drucilla & MUVANGUA, Noyoko (orgs.). **Law in the Ubuntu of South Africa**. New York: Fordham University Press, 2012.
- DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk: essays and sketches**. Chicago: A.C. McClurg & Co., 1903.
- DUSSEL, Enrique. **The Underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation**. Edição e tradução de Eduardo Mendieta. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.
- ETOKE, Nathalie. **Melancholia Africana: L'indispensable dépassement de la condition noire**. Paris: Éditions du Cygne, 2010.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- _____. **Les damnés de la terre**. Paris: La Découverte, 2002.
- GILROY, Paul. **Postcolonial Melancholia**. New York: Columbia University Press, 2006.

-
- GORDON, Lewis R. **Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times**. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006.
- _____. Not Always Enslaved, Yet Not Quite Free: Philosophical Challenges from the Underside of the New World, **Philosophia**, 36.2, 2007: 151–166.
- _____. When I Was There, It Was Not: On Secretions Once Lost in the Night, **Performance Research**, 2 (3), September 2007: 8–15.
- _____. **An introduction to Africana philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008a.
- _____. Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon, **Tumultes**, 31, 2008b: 103–123.
- _____. Esquisse d’une critique monstrueuse de la raison postcoloniale. **Tumultes**, 37, October 2011a: 165–183.
- _____. “When Reason Is in a Bad Mood: A Fanonian Philosophical Portrait”. In: KENAAM Hagi Kenaan & FERBER, Ilit (orgs.). **Philosophy’s Moods: The Affective Grounds of Thinking**. Dordrecht: Springer Press, 2011b, pp. 185–198.
- GORDON, Jane Anna. **Creolizing political theory: Reading Rousseau through Fanon**. New York: Fordham University Press, 2014.
- GREER, M. R.; MIGNOLO, W. D. & QUILLIGAN, M. (orgs.). **Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.
- HEGEL, G. W. F. **Lectures in the Philosophy of History**. Tradução de J. Sibree. New York: Dover, 1956.
- JASPERS, Karl. **Philosophy of Existence**. Tradução de Richard F. Grabau. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- MACHIARELLI, Niccolò. **The Prince**. Tradução de Peter Bondanella. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MBEMBE, Achille Mbembe. **De la postcolonie: Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine**. Paris: Karthala, 2000.
- MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- _____. **The Darker side of Western modernity**. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
- MORE, Mabogo. “South Africa under and after Apartheid”. In: WIREDU, Kwasi (org.). **A companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 148–157.

PRAEG, Leonhard (org.). **Thinking Africa**: A Report on Ubuntu. Scottsville, SA: UKZN Press, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Another Knowledge is Possible**: Beyond Northern Epistemologies. London, UK: Verso, 2008.

SONNEBORN, Liz. **Averroes (Ibn Rushd)**: Muslim Scholar, Philosopher, and Physician of the Twelfth Century. New York: The Rosen Publishing Company, 2005.

TRADUÇÃO:

MARCOS DE JESUS OLIVEIRA

ELZAHRA MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN

126
