



# CODESRIA

**12th General Assembly**  
Governing the African Public Sphere

**12e Assemblée générale**  
Administrer l'espace public africain

**12a Assembleia Geral**  
Governar o Espaço Público Africano

ةي عمجل ةي مومعلا ةي ناثلا رشع  
حكم الفضاء العام الإفريقي

**Fronteiras ou zonas de contacto?  
As (im)possibilidades de um cosmopolitismo cognitivo**

**Margarida Maria Filipe Gomes**  
Universidade de Coimbra



07-11/12/2008  
Yaoundé, Cameroun

## **Introdução**

O que agora se apresenta pretende ser uma fase preliminar de uma reflexão aturada sobre as possibilidades e/ou as impossibilidades da construção de um conhecimento de feição cosmopolita tentando de alguma forma clarificar a constituição de fronteiras e a viabilidade da existência de zonas de contacto entre saberes diversos.

Por detrás da ideia de cosmopolitismo (do grego *kosmopolites*: *kosmos* "mundo" + *polites* "cidadão") esconde-se uma enorme quantidade de armadilhas epistemológicas. A primeira e mais óbvia é a tentação do universalismo que esteve presente de forma constante ao longo da história da humanidade e hoje parece adquirir um peso crescente.

Assim, antes de mais, importa definir o que entendemos por cada um dos conceitos sobre os quais pretendemos desenvolver o nosso raciocínio. Em primeiro lugar, a fronteira. A palavra fronteira implica, historicamente, aquilo que sua etimologia sugere - o que está na frente. Viver na fronteira é viver em suspensão, num espaço vazio, num tempo entre tempos. A fronteira é o espaço de todos e de ninguém, onde a máxima fluidez se desenvolve pela impossibilidade do estabelecimento de um cânon único e invariável. Por outras palavras, a reinvenção do que nunca havíamos concebido como existente. A existência deste espaço “desterritorializado” e neutral dá lugar à criatividade dos sujeitos que nele penetram. Aqui se recria o passado, a tradição e o próprio presente na medida da capacidade dos sujeitos envolvidos. A concepção de zona de contacto que adoptamos segue a linha de Boaventura de Sousa Santos que utiliza o conceito qualificando estas zonas como “campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem”. Apesar desta ideia de “zona de contacto” ter vindo a merecer um enorme interesse por parte de investigadores de todas as partes do mundo, o certo é que muitos deles perdem rapidamente de vista o elemento central da questão – a realidade incontornável da esmagadora maioria dos elementos constitutivos desta zona se encontrarem numa situação de total incapacidade de competição em termos igualitários com uma minoria bafejada pela circunstância de pertencer à parcela auto-legitimada de produção de conhecimento. Esta particularidade leva Boaventura de Sousa Santos dualizar:

*As duas zonas de contacto constitutivas da modernidade ocidental são a zona epistemológica, onde se confrontaram a ciência moderna e o saber ordinário, e a zona colonial, onde se defrontaram o colonizador e o colonizado. São duas zonas caracterizadas pela extrema disparidade entre as realidades em contacto e pela extrema desigualdade das relações de poder entre elas (Santos, 2003:268).*

À luz dos conceitos acima descritos e no contexto de um mundo aparentemente globalizado fará sentido falar de cosmopolitismo, quando o que se desenha ante nós é uma assimilação niveladora que se mostra progressivamente mais incapaz de reconhecer que o relativo saber nada mais representa do que uma relativa ignorância? Apesar de vivermos num contexto pós-colonial, conseguiremos uma atitude descolonizadora, em termos de acções e conceitos, que nos permita aceitar a coexistência de várias racionalidades sem deslizar para o paternalismo ou exotização das mesmas? Nesta ordem de ideias, seremos capazes de admitir as limitações do nosso conhecimento individual aceitando assim a existência de situações de impossibilidade de tradução ou de estabelecimento de equivalência com outras formas de conhecimento?

Estas são apenas algumas das interrogações com que nos deparamos ao abordar esta temática. Em conformidade com o espírito do tema, não pretendemos responder de forma cabal às questões que acima apresentamos, mas antes explorar algumas possibilidades que permitem vislumbrar a construção de uma cidadania cosmopolita a partir do conhecimento. Com esta finalidade recorreremos a um conjunto de autores que oferecem perspectivas inovadoras e desafiantes para um verdadeiro diálogo intercultural.

Assim, num primeiro momento recorreremos a Sheila Benhabib para seguir o percurso histórico e conceptual do próprio conceito de cultura, reflectindo sobre a importância crescente que tem vindo a adquirir na definição de novas fronteiras, e simultaneamente nas possibilidades que oferece como veículo de união e constituição de comunidades cosmopolitas.

A reflexão sobre as possibilidades e limitações de construção de um diálogo intercultural abrangente e inclusivo terá como referenciais os trabalhos dos filósofos Kwasi Wiredu, D.A. Masolo e de Barry Allen. Numa desafiante perspectiva são descritas as condições para a existência de um conhecimento dialógico e includente. Dado que as condições básicas para este facto ocorrer passam pelo respeito da igualdade na diferença, estes autores apresentam desconstruções sobre os processos de validação de conhecimento no seio de diferentes culturas que nos permitem um olhar renovado sobre determinados pressupostos de carácter aparentemente indiscutível.

Um dos maiores obstáculos à possibilidade de um conhecimento cosmopolita é sem dúvida a persistência de fenómenos de colonialidade que, em pleno século XXI, prolongam situações de subordinação recorrendo a mecanismos em tudo semelhantes aos que foram utilizados pelo colonialismo. Com o recurso a Nelson Maldonado Torres percebemos o quanto a Europa se

tornou numa vítima da sua própria armadilha colonial. Assim, se no passado a Europa se pode arrogar uma posição de supremacia epistemológica construindo um conhecimento *sobre* os seus colonizados, nos dias de hoje vê-se confrontada com atitudes semelhantes por parte dos novos “colonizadores” (que por não serem assumidos, não deixam de o ser), que de forma absoluta assumem um conhecimento autoritário que se pretende assumir como canónico para os demais, validado pela supremacia daqueles que o produzem. Assim vemos a Europa reproduzir nos dias de hoje em relação à nova potência dominante comportamentos e estratégias que no passado caracterizaram os que por ela foram colonizados, tentando rebelar-se contra o desrespeito pela sua especificidade epistemológica e assumir-se como parceiro e não como sujeito passivo.

Finalmente, buscamos uma possibilidade de construção de um conhecimento cosmopolita. Apoiados nos escritos de Shiv Visvanathan sobre justiça cognitiva procurámos vislumbrar uma teoria pós-colonial capaz de abranger de forma equitativa todas as formas de conhecimento e promover uma globalização outra, caracterizada pela mestiçagem e pela hibridização e não pelo assimilacionismo e essencialismo universalista que marcam a realidade do canon europeu dominante em que ainda hoje vivemos. Marcados por valores de educação, cultura e civilização que fazem parte da nossa forma de ver e estar no mundo, nem sempre é evidente a existência de mundos outros, que não habitam noutras galáxias como tanto fantasiámos ao longo da história, mas se encontram aqui partilhando o mesmo espaço planetário. O abismo maior não é a distância geográfica cada vez mais relativa no mundo veloz em que vivemos, mas a persistente distância que nos separa quando teimamos em desconhecer a absoluta diversidade do mundo. A zona de fronteira evolui no sentido de uma zona de contacto criativo e aberto, ou fecha-se cada vez mais na insistência em especificidades que anulam a possibilidade de existência válida de conhecimentos outros? E a própria validação – quem tem autoridade para definir critérios excludentes ou includentes? No curto espaço de tempo em que decorre a vida humana, vivemos fechados no nosso pequeno universo de referenciais familiares, desconhecendo a imensa diversidade de experiências que povoam o nosso mundo. É possível viajar exaustivamente no espaço geográfico sem abandonar este conjunto de referenciais tranquilizantes – uma prenda envenenada do processo de globalização – e não absorver a realidade distinta que nos rodeia. Estas “realidades outras” foram retraduzidas como “exóticas”, ou “tradicionais”, beneficiando de uma atitude paternalista que se reverte em excludente no preciso momento em que extravasam os espaços estanques em que se considera legítima a sua existência.

No entanto, e apesar de todas as divisões e exclusões, outros mundos existem. Esta realidade é incontornável estejamos ou não conscientes dela. E se muito vai desaparecendo sob o peso da homogeneização promovida pela globalização, novas realidades surgem promovendo aquele que afinal é o factor decisivo da evolução – a diversidade.

### **1. A importância de um conceito abrangente de cultura**

*“A emergência da cultura como arena de intensa controversa política é um dos aspectos mais intrigantes da nossa condição presente.”* Sheila Benhabib

A escolha da filósofa política Sheila Behabib encontra-se ligada de forma indelével às suas raízes multiculturais e a uma formação abrangente que a tornou num veículo por excelência de uma (das muitas possíveis) forma verdadeiramente cosmopolita de estar e perceber o mundo. Natural de Istambul, proveniente de uma família com raízes judaicas e educada no modelo ocidental, Sheila afirma que esta diversidade de influências e a resolução dos conflitos internos que a mesmas lhe ocasionaram a levaram a aperceber-se da fragilidade dos conceitos comumente aceites e sobretudo a nunca tomar nada como definitivamente adquirido. A isso se soma uma desconfiança de base no tocante a ideologias colectivas de qualquer tipo. Esta atitude de permanente vigilância epistemológica fê-la aperceber-se de quão frágil e imprevisível é o curso da história e dos acontecimentos e dedicar-se intensamente a questões que, de alguma forma, nos ajudam a compreender de forma abrangente o mundo e a sociedade em que vivemos.

O facto de ser mulher contribuiu não apenas para atenuar as desigualdades de género na produção de reflexão teórica, mas levou-a a reflectir sobre o papel feminino nesse campo e a defender que o afastamento histórico das mulheres em relação a estas questões as tornou mais aptas à construção de uma verdadeira teoria crítica e de uma reflexão livre de amarras.

Nos nossos dias, a cultura tornou-se num sinónimo ubíquo de identidade, um elemento marcador e diferenciador da mesma. A cultura foi sempre um distintivo de demarcação social. A novidade é que os grupos que se formam em volta destes marcadores identitários exigem hoje reconhecimento legal e deslocação de recursos por parte do estado e seus agentes para a protecção e preservação das suas especificidades culturais. As políticas de identidade conduzem o estado a guerras culturais. Neste contexto, o próprio conceito de cultura mudou.

O termo “Cultura” deriva do latim *colare* e esteve na sua génese etimológica associado a actividades de preservação. Os romanos viam a agricultura como a actividade “cultural” por excelência.

No período romântico, a cultura era contrastada com *civilização* cuja marca distintiva era precisamente não encorajar este sentido naturalista. Para os românticos alemães como Johann Gottlieb Herder, *Kultur* representa os valores partilhados, significados, signos linguísticos e símbolos de um povo, considerado como uma entidade unificada e homogénea. *Kultur* refere-se a formas de expressão através das quais o espírito de um povo, enquanto distinto dos demais, é perceptível. Sob este ponto de vista, a aquisição de cultura por um indivíduo envolve a imersão e modelação espiritual através da educação nos valores do colectivo. Ao ver a cultura como um processo de formação intelectual e espiritual – como *Bildung* (formação e modelação do espírito) – a definição de Herder retém alguns aspectos originais da actividade formadora associada à cultura. Em contraste, *civilização* refere-se aos valores materiais e práticas que são partilhadas com outros povos e que não reflectem individualidade. De forma simples designa o mundo capitalista burguês. Este contraste entre civilização e cultura está associado a outros binários como exterioridade versus interioridade, superficialidade versus profundidade, progresso linear versus crescimento orgânico e individualismo versus colectivismo.

Com a emergência dos movimentos totalitários de massas na Europa dos anos de 1920 e 1930 chegou a ansiedade sobre a própria possibilidade de cultura. Poderia existir uma “cultura de massas”? Eram as massas capazes de cultura? Esta discussão continuou ao longo de toda a segunda guerra mundial com intelectuais refugiados como Hannah Arendt e os membros da escola de Frankfurt, que a aplicaram à experiência de democracias de consumo massivo. A cultura de massas tinha todos os atributos negativos anteriormente associados ao conceito de *Zivilization* – nomeadamente a superficialidade, homogeneidade, capacidade de reprodução, falta de durabilidade e de originalidade.

Revedo as discussões sobre cultura hoje e indo além da academia – esta é afectada pelo obsoleto do antigo, valorizando o contraste entre cultura e civilização - o que domina presentemente é uma noção redutora e homogeneizante de cultura retirada da antropologia social de Malinowski, Pritchard, Mead e Levi Strauss, que se mostraram críticos dos pressupostos culturais eurocêntricos. Estes pensadores viram a cultura como sendo constituída pela totalidade dos sistemas sociais e práticas de significado, representações e simbolismos que têm uma lógica autónoma, uma lógica independente e não redutível às intenções daqueles através de cujas acções e feitos emerge e é reproduzida. O velho contraste entre cultura e

civilização ressurgir por vezes nestas discussões, mas, mais frequentemente, a noção ubíqua de uma cultura autónoma é acoplada à noção de identidade. Embora o contraste de Herder entre cultura e civilização pareça altamente relevante para estas abordagens, a sua identificação do génio de um povo com expressões da sua identidade cultural persiste.

Neste sentido, muitas das políticas culturais contemporâneas são hoje uma mistura da visão antropológica de igualdade democrática de todas as formas de expressão cultural e da ênfase romântica e Herderiana na irreduzível originalidade de cada forma. Seja na política ou nas políticas, nos tribunais ou nos media, é assumido que cada grupo humano “tem” algum tipo de “cultura” e que as fronteiras entre estes grupos e os contornos das suas culturas são especificáveis e relativamente fáceis de descrever. Tornou-se corrente e, de certa forma, moda preservar e propagar estas culturas e diferenças culturais. Ora, a fronteira, vista sob o ponto de vista que começámos por identificar logo no início deste texto, é por excelência o espaço da indefinição criativa, de um caos que permanentemente se reorganiza sob a forma de novas soluções, cujos pontos de partida não deixavam prever. A previsibilidade e a facilidade de descrição são antónimas deste espaço. O argumento dos conservadores aponta no sentido não de uma fronteira como uma zona fluida a partir da qual surgem zonas de contacto distintas dos seus pressupostos, mas antes como pontos estanques destinados a preservar e manter os grupos separados, por a hibrididade cultural gerar conflito e instabilidade. Desta forma esperam poder evitar o “choque de civilizações” pelo reforço de alianças políticas que sigam de perto as falhas da identidade cultural. As tentativas de preencher esta zona de vácuo limitativo produzem, segundo eles, hibridismo e confusão.

Em contraste, outras tendências reclamam que as culturas devem ser preservadas de forma a rectificar os padrões de dominação e dano simbólico envolvido no não reconhecimento e opressão de umas culturas pelas outras.

Quer no caso dos conservadores, quer dos *progressistas* estas tentativas partilham falhas epistémicas básicas:

- 1- Que todas as culturas são claramente delineáveis
- 2- Que as culturas são congruentes com grupos populacionais e que uma descrição pacífica da cultura de um grupo humano é possível
- 3- Que ainda que as culturas e os grupos não mantenham uma correspondência de um para um, mesmo que exista mais do que uma cultura dentro de um grupo humano, e ainda que mais do que um grupo possa possuir os mesmos pressupostos culturais, isto não é impeditivo para a política ou políticas.

Estas presunções formam o que Sheila Benhabib denomina de “sociologia reducionista da cultura”.

Na perspectiva de Terence Turner, uma visão demasiado abrangente arrisca a essencialização da ideia de cultura como propriedade de um grupo étnico ou raça, arrisca a reificação de culturas como entidades independentes pela excessiva ênfase dada às suas fronteiras e distinções, arrisca o acentuar excessivo na homogeneidade das culturas em termos que potencialmente legitimam as exigências repressivas por uma conformidade comunal, e tratando as culturas como crachás de um grupo identitário tende a feitichizá-las de forma a que as coloca para além do alcance da análise crítica.

A tese central de Benhabib considera que muito do debate contemporâneo na política e na filosofia jurídica é dominado por esta epistemologia falível. Por esta razão considera que a forma como pensamos as injustiças dentro de grupos deve ser repensada, assim como a maneira como conceptualizamos a diversidade e o pluralismo devem ser levados mais além. O que pensamos sobre estas questões é obliterado pela nossa adesão a uma sociologia reducionista da cultura.

Muitos autores contemporâneos do multiculturalismo rejeitam o essencialismo cultural, mas as premissas epistémicas que os levam a estas conclusões são pouco claras. O que distingue o critério da autora dos restantes é uma visão narrativa das acções e cultura que os informa.

Segundo Sheila Benhabib, todas as análises culturais sejam empíricas ou normativas devem começar por distinguir o ponto de partida do observador social do do agente social. O observador social – seja o narrador e cronista do século XVIII, um general do século XIX, um antropólogo do século XX, um agente secreto ou trabalhador do desenvolvimento, é alguém que impõe em conjunto com as elites locais, unidade e coerência às culturas como entidades observadas.

Qualquer visão de culturas como unidades claramente delineáveis é uma visão externa que cria a coerência com propósitos de compreensão e controle. Os que participam da cultura, em contraste, vivenciam as suas tradições, histórias, rituais e símbolos, ferramentas e condições materiais de vida através de narrativas partilhadas e contestadas. Partindo de dentro, uma cultura não necessita de constituir um todo, formando antes um horizonte que recua de cada vez que nos aproximamos dele.

## **2. Possibilidades de um diálogo intercultural**

Kwasi Wiredu é um filósofo africano nascido no Gana. A originalidade do seu pensamento advém-lhe das suas origens geográficas, bem como da sua formação. Esta é particularmente

interessante pelo facto de se ter iniciado no seu país natal, ainda sob a influência do regime colonial. Apesar do doutoramento em Oxford e da sua presente condição de professor numa universidade americana, Kwasi constrói todo o seu quadro filosófico numa perspectiva abrangente, capaz de compatibilizar as suas raízes africanas e as perspectivas da “moderna” filosofia ocidental. Consciente de que o verdadeiro conhecimento deve ser o mais rico possível e que nenhum conhecimento deve encontrar-se à partida isento de uma crítica analítica rigorosa, defende que a filosofia africana se encontra num processo de construção devendo ser sujeita a um estudo exaustivo que permita corrigir interpretações incorrectas, mas também a um processo de “combinação” com elementos do mundo moderno que permitam enriquecê-la. Esta síntese criativa representa, do seu ponto de vista, a chave para o sucesso e difusão da filosofia africana no mundo contemporâneo. Esta perspectiva é fortemente criticada por muitos dos seus parceiros intelectuais africanos que a consideram uma perda de identidade e autenticidade africanas. Wiredu contrapõe que esta síntese criativa e abrangente pode ajudar o continente africano a procurar soluções próprias e autónomas para a sua modernização e a libertar-se do fardo neocolonialista que insiste em colar-se à imagem deste continente. Por outro lado, a visão proposta por Wiredu permite que a filosofia africana seja tida não apenas como um conhecimento tradicional (passado), mas como algo dinâmico construído com base nos conhecimentos tradicionais da cultura africana, mas agregando o conhecimento e as questões do presente. O intelectual africano não pode ter uma atitude meramente descritiva de questões e temas autovalidados pelo facto de serem “tradicionais”. Deve partir sempre para uma perspectiva interpretativa e conceptualista. Este posicionamento permite, ao contrário do que afirmam os seus detractores, uma descolonização do tradicional.

De facto, muitos dos conceitos em que estes pensadores se baseiam são imposições ocidentais profundamente enraizadas na cultura africana. O pensamento africano encontra-se conceptualizado em categorias duais desenquadradas, como o espiritual e o sobrenatural, herdadas do colonialismo. É necessária uma crítica avisada da aplicação desses conceitos ao pensamento africano. Esta particularidade parece escapar aos pensadores africanos “tradicionalistas”, que pretensamente celebram a cultura e a herança africana sem se darem conta de que repetem modelos e conceitos estrangeiros e profundamente distantes das especificidades da cultura deste continente.

A proposta de Wiredu vai no sentido de se clarificarem primeiramente as diferenças, o que permite num segundo momento proceder a um trabalho de avaliação trans-cultural.

A análise que apresenta das possibilidades de construção de um verdadeiro diálogo intercultural partem do ponto de vista de um intelectual que se movimenta entre o mundo ocidental e os seus referenciais de origem africana. Esta fluidez de posicionamento permite-lhe realizar uma reflexão inovadora sobre os pressupostos que orientam as construções epistémicas por parte das culturas envolvidas.

Para além do estabelecimento dos pressupostos de descolonização intelectual e síntese abrangente da filosofia africana com o mundo contemporâneo, Wiredu perspectiva também o outro lado da análise ao expor ao mundo ocidental, em termos de igualdade, a filosofia africana. Desmontando e desmistificando muitos dos conceitos ocidentais normalmente aceites como legitimadores do conhecimento, abre uma nova e fascinante visão sobre as aparentes evidências culturais existentes no mundo.

Partindo do pressuposto de que a filosofia tal como existe actualmente nos diferentes continentes, culturas e países, se encontra ligada de múltiplas formas às suas particularidades linguísticas e composições sociais dos mesmos, Wiredu reflecte sobre a possibilidade de produção de um conhecimento por parte de cientistas da periferia (neste caso África), capaz de ser aceite no Ocidente, sem no entanto perder a sua legitimidade e ligação à herança cultural do contexto particular que representa.

No caso particular de um pensador africano, o problema que se lhe coloca passa por ser capaz de ultrapassar a barreira de suspeita que a rasura da presença colonial lançou sobre as culturas produzidas neste contexto. A proposta deste autor é que os cientistas que trabalham a partir da periferia devem integrar as suas línguas e culturas nas suas reflexões de forma a desenvolver orientações distintas, nomeadamente das inspiradas nas culturas ocidentais. Salienta que o facto de a formação de base destes cientistas ser na maioria dos casos feita em contextos ocidentais dificulta de sobremaneira esta tarefa por transformar uma língua estrangeira na língua natural de reflexão. Este processo implica um a exigência de um “retorno a si” que redunde num exame de consciência teórico que no entanto não conduz à rejeição automática das ideias provenientes dos antigos colonizadores. Estas ideias devem ser sujeitas a um processo de descolonização conceptual. Semelhante operação de descolonização mental ou conceptual visa assegurar que as convicções expostas por estes cientistas não são simplesmente um efeito de circunstâncias coloniais ou neo-coloniais resultando antes de uma síntese abrangente e inclusiva tendente a um conhecimento verdadeiramente cosmopolita.

Ao pensarmos nos pressupostos para um diálogo, devemos ter presente a ideia de que um discurso entre partes não constitui necessariamente um diálogo no sentido mais simples da

expressão. Num verdadeiro diálogo não trata apenas de evitar mal entendidos entre as partes, ainda que se deva estar atento a este aspecto particular. Qualquer interacção entre partes que assente no pressuposto da infalibilidade de um dos elementos envolvidos até prova em contrário, condena à partida a possibilidade de um diálogo, mesmo quando esta atitude provém apenas de uma das partes. Por definição, qualquer envolvimento num debate ou numa discussão faz prova de uma vontade de convencer a outra parte. O não reconhecimento que nós próprios podemos ser persuadidos revela uma assimetria muito questionável no comportamento individual, demonstrando uma falta de respeito pelo ponto de vista do outro, quer como pessoa, quer como eventual fonte de persuasão racional. O verdadeiro diálogo pressupõe o reconhecimento de uma certa igualdade moral entre as partes envolvidas. Neste sentido, o diálogo pressupõe o respeito e a legitimação do “outro” enquanto agente válido de conhecimento.

Seguindo esta linha de ideias, Kwasi Wiredu, num artigo conjunto com o filósofo canadiano Barry Allen, oferece uma perspectiva inovadora e desafiante sobre a forma como a validação e legitimação do conhecimento se processa no seio de determinadas culturas.

De acordo com a perspectiva destes autores, em termos metafísicos e epistemológicos, a cultura africana é por essência hospitaleira à abordagem científica.

Assim, do ponto de vista metafísico, as ontologias africanas tendem a dispensar dicotomias entre natural e sobrenatural e entre físico e espiritual. Na ausência destes dualismos, a palavra ordem tende a nomear uma ordem homogénea de coisas que em princípio são susceptíveis aos mesmos princípios explicativos.

A ausência destas distinções implica pobreza conceptual?

Como pode esta ontologia homogénea encontrar-se *vis-à-vis* com o procedimento científico? Numa primeira análise, não é claro que este posicionamento ocasione uma inclinação da mente para a ciência. Contudo, se aliarmos este facto com um posicionamento empírico, sendo que todas as coisas são iguais, as perspectivas seriam favoráveis à ciência.

Tendo como suporte a sua cultura de origem, Wiredu utiliza os conceitos da sua língua para desconstruir determinados conceitos e demonstrar que diferentes perspectivas não são de todo irreconciliáveis. Assim, em Akan a existência é descrita de forma locativa. O quadro conceptual desta língua é hostil a conceitos que não possam ser empiricamente cognoscíveis.

A cultura africana associa-se de um modo geral a uma observação e experimentação cuidadosa do ambiente circundante. Desta forma, a explicação para o facto de não existir uma

cultura científica altamente desenvolvida no momento do encontro com o colonizador baseia-se no facto de estas culturas estarem excessivamente focadas em crenças espirituais. Esta explicação apresenta uma incoerência evidente pelo facto de muitos dos locais no Ocidente de maior desenvolvimento científico correspondem a centros de crença espiritual.

A explicação reside antes no facto de não existir na generalidade uma cultura escrita o que diminui as possibilidades de desenvolvimento e sustentação de uma matematização do conhecimento. Embora existam numerosos sistemas de escrita entre povos africanos, a escrita nunca atingiu uma percentagem suficientemente ampla da população, deixando as possibilidades de progresso nesta área nas mãos de um número muito restrito de indivíduos. Por esta razão, a questão que importa perceber é saber o porquê desta fraca difusão da escrita nas culturas africanas em questão.

No caso da cultura Akan existem formas de arte que incorporam sistemas filosóficos completos. Por outro lado, para usar a escrita para corporizar estes pensamentos em formas de comunicação, temos de começar com elementos que não tem sentido imediato e combina-los de diversas formas para que possam ser expressivos. Uma mentalidade impaciente por significados e dotada para a arte tende a preferir a via directa de um motivo artístico.

O problema do conhecimento proposicional típico das culturas ocidentais e geralmente associado com informação escrita ou oral é a sua aceitação como conhecimento e como tal aceite como verdadeiro, mas cuja veracidade o indivíduo não tem condições de verificar.

Quando reflectimos no que um elemento ocidental aprende ao longo da vida, verificamos que a maior parte deste conhecimento é formado por informações que ele nunca terá forma de verificar directamente e que pode ser (e, muitas vezes, é) eivado de erros e distorções.

Este conhecimento de segunda mão é aceite como verdadeiro por “concordar” com o senso comum ou porque corresponde ou é coerente com o próprio limite de informação que uma pessoa pode testar ou verificar directamente.

Muita da informação que o Ocidente está condicionado a aceitar como verdadeira (pelos próprios limites da sua capacidade de experimentação) apresenta de facto, fracas bases evidenciais directas e verificáveis.

Com o propósito de estabelecer um paralelo capaz de demonstrar a relatividade dos critérios de validação do conhecimento, os autores elegem como exemplo uma segunda cultura africana. Assim, entre os Yorubas existem palavras distintivas para “conhecer”- directo, e “ter conhecimento”- indirecto. Apenas o conhecimento directo é dado como verdadeiro, sendo o indirecto aceite como “sendo possível”.

O discurso Yoruba emprega uma terminologia explícita e critérios sistemáticos de avaliação de qualquer tipo de informação. Os critérios envolvidos são enfaticamente empíricos. Curiosamente, estas são as prioridades que se pressupõe estarem ausentes ou serem pouco importantes para os sistemas de pensamento africanos.

O que se considera como o traço distintivo da tradição oral africana é a forma relativamente acrítica como aceitam a herança do passado, a preservam no presente e a passam às gerações futuras. Vistas deste prisma, as tradições assemelham-se a “normas” que norteiam o “jogo da vida” e que determinam de uma forma relativamente absoluta aquilo em que os africanos acreditam e o seu comportamento, e que eles portanto não tem qualquer incentivo intelectual para articular, explicar e certamente para questionar. Isto entra em confronto com o anteriormente exposto pois apenas o conhecimento experienciado pelo próprio tem valor de saber primordial.

Uma tradição só permanece como tal se provar sistematicamente o seu valor e utilidade para a comunidade.

### **3. Descolonização conceptual do “homem europeu”**

Nelson Maldonado Torres é um jovem professor da Universidade de Berkeley, EUA, cujo *background* latino-americano (o seu grau académico foi obtido na Universidade de Porto Rico) lhe despertou o interesse pelo conhecimento e análise aprofundada e por vezes comparativa das sociedades caribenhas, mas também dos Estados Unidos e da própria Europa. Maldonado–Torres propõe uma interessante desconstrução reconstitutiva do percurso efectuado pelo “homem europeu”, agente por excelência da produção e disseminação de conhecimento. Assim, a figura do “homem europeu” é descrita como “conquistadora primeiro e progressista e transformadora depois”, tornando-se lânguida no final do século XIX e meio compungida no século XX, sem que esta transformação indicasse um questionamento radical das suas tendências violentas e imperialistas, balançando nos dias de hoje entre um afã de reconhecimento perante a nação hegemónica (aqui representada pelos Estados Unidos) e um profundo desprezo pela mesma.

O primeiro posicionamento conduziu à expressão de uma atitude algo missionária e insistente que tenta tornar claro ao novo poder hegemónico que os valores europeus são indispensáveis para qualquer ideia de civilização. Segundo esta posição, os Estados Unidos sem a Europa conduziram o mundo ao caos. Perante este momento de crise, a esperança reside no retorno aos valores fundamentais do espírito europeu por todas as nações ocidentais ou com influência ocidental, mas sobretudo, os Estados Unidos. Os europeus começam a perceber

traços comuns entre a sua posição com respeito aos Estados Unidos e a posição do passado mundo colonial europeu com respeito à Europa. Encontram-se temas, ideias e estratégias desenvolvidas pelo mundo colonial em resposta crítica à Europa que se tornam valiosas na sua luta política e ideológica com os Estados Unidos. Esta atitude envolve uma componente inegável de ironia e inversão. A Europa, ao ver-se envolvida numa luta por reconhecimento perante um poderio hegemónico, reivindica simultaneamente um auto-reconhecimento e uma legitimação que lhe permita de certa forma prolongar a sua tradicional atitude de subordinação política e epistemológica das suas ex-colónias. O facto de, no presente, estas políticas se encontrarem a coberto de uma suposta colaboração solidária com estes países não pode deixar de lembrar as posições do século XIX, quando os colonizadores europeus “civilizavam” os seus colonizados carregando assim o chamado “fardo do homem branco”.

A necessidade de uma atitude descolonizadora cresce num mundo onde aparentemente as colónias são apenas uma memória do passado. Libertas do ponto de vista normativo (por terem alcançado a independência), permanecem as relações de subordinação política, intelectual e económica entre os países do Norte e os países do Sul. A própria Europa colonizadora se vê forçada a defender o seu património conceptual perante um império emergente que refaz zonas de contacto e fronteiras. Importa por isso buscar o padrão de poder moderno/colonial que continua a definir as identidades modernas e as relações de poder e conhecimento que delas derivam.

A descolonização, segundo Maldonado Torres refere-se também à construção de um mundo novo no sentido em que as novas concepções do humano e das relações materiais não estejam inteiramente subordinadas à ditadura do capital nem se restrinjam ao império da lei no Estado/nação moderno/colonial. Este conceito de descolonização faz referência ao que Aníbal Quijano designou por “colonialidade” e que é constitutivo do mundo moderno. A descolonização demonstra a necessidade de aceder a um mundo distinto do moderno, mas sem que isto implique um retrocesso ao que alguns reconheceriam como pré-modernidade. Descolonização deve neste sentido ser entendida como descolonialidade.

#### **4. Necessidade de justiça cognitiva para a construção de um conhecimento cosmopolita global**

Shiv Visvanathan defende que a construção de um conhecimento justo e abrangente só poderá ser alcançado através de uma síntese entre vários elementos aparentemente contraditórios. Entre estes figuram o conhecimento dominante e as suas correspondentes estruturas ocidentais de conhecimento e o seu simétrico, o conhecimento indígena, tradicional.

Referindo-se à situação particular experimentada pela Índia, mas seguindo uma ordem de ideias passível de ser estendida às formas de produção de conhecimento de outras partes do mundo, Shiv rotula a ciência moderna de genocida pelo papel que representou na rasura e obliteração de outras formas de produção de conhecimento. Estes conhecimentos “outros” viram-se reduzidos à condição de curiosidades, saberes ou simplesmente artefactos obsoletos condenados à extinção ou à categoria de espécimes de estudo museológico. A imposição de uma ordem de conhecimento exterior provocou uma ruptura irreparável entre as comunidades que baseavam a sua existência em ordens de conhecimento ancestrais que se mostraram incapazes de responder aos critérios de validação científica e laboratorial exigidos pelo conhecimento ocidental. Em termos práticos, esta interferência teve consequências catastróficas ao quebrar a ligação entre estas comunidades e a sua forma de lidar e gerir o seu ambiente natural pelos seus próprios meios. A substituição destas técnicas ancestrais (quando a houve) foi incapaz e inadequada, deixando milhares de pessoas desprovidas de qualquer forma de interagir produtivamente com o seu habitat.

A constatação destes falhanços coloca a ciência ocidental perante uma grave crise epistemológica pela sua manifesta incapacidade de corresponder aos desafios colocados pela globalização. Deparamo-nos hoje com situações crescentes de pobreza, destruição ecológica e permanente substituição e museificação das tecnologias tradicionais.

Perante este cenário de catástrofe iminente pouco mais se vislumbra no horizonte além de apelos ao regresso dos conhecimentos indígenas e às soluções tradicionais. Shiv chama a atenção para a necessidade do chamado Terceiro Mundo desenvolver uma estratégia própria para lidar com a globalização, baseada em políticas económicas, cosmologia e assente em princípios básicos de justiça cognitiva.

A definição de justiça cognitiva é construída a partir do direito à coexistência numa relação dialógica de uma pluralidade de saberes. Pretende-se uma condição que permita um diálogo abrangente entre estas ordens de conhecimento e o próprio conhecimento ocidental que passa desta forma de elemento dominante a elemento constituinte em parceria com outros, de uma constelação de saberes.

### **O fim do(s) princípio(s)**

Na linha do que apresentamos ao longo desta incursão por algumas das propostas mais inovadoras de construção de um cosmopolitismo cognitivo, não nos parece conveniente encerrar com uma conclusão. A ideia de “conclusão” é de alguma maneira em si mesma a negação das ideias e dos caminhos descritos. Procurar uma fórmula sintetizadora capaz de

resumir a diversidade e heterogeneidade, pese embora a sedução que apresenta para qualquer académico, deitaria por terra todo o debate que pretendemos desenvolver nos parágrafos que compõem esta pequena reflexão. A conclusão descreve usualmente o “princípio do fim” e aqui buscamos o “fim do princípio(s)”.

Assim, e em lugar da tradicional “conclusão”, pretendemos antes acrescentar às ideias expostas a nossa reflexão pessoal sobre o assunto que tenderá naturalmente para uma “inconclusão”.

O pós-colonialismo propõem a superação de uma ideia rígida e limitativa de fronteira ao propor o cruzamento da mesma. Este propósito seria concretizável através de um processo de hibridação de identidades múltiplas superando as barreiras estanques da dicotomia num criativo processo de mestiçagem.

A identidade é baseada numa construção de fronteiras ou poderá ser outra coisa? Neste sentido a descolonização funciona como uma superação da fronteira.

As categorias de classificação são reutilizadas pelos colonizados e assumidas como próprias com a passagem do tempo numa forma de cristalização de identidades que prolonga o lugar colonial.

A categoria estruturante desta análise pretendeu ser a cultura. A identidade não como um conceito de fronteira, mas como um jogo de reciprocidades. Da dualidade do ser ou não ser e do estar ou não estar que desembocam em esquemas de purismo de que resultam as “identidades assassinas” que Amin Maalouf tão bem teorizou no seu trabalho homónimo, partimos para um propósito de hibridação e mestiçagem onde a humildade de reconhecer a nossa incompletude não implica um esvaziamento, mas antes a criação de um espaço de entendimento.

A ideia de uma cidadania global e cosmopolita pode partir de autores individuais ou colectivos. O pressuposto base é a não classificação dos elementos envolvidos – quem classifica, ordena e hierarquiza, criando desde logo uma situação que rompe com a horizontalidade de relacionamento pretendida. Este problema agudiza-se quando falamos das chamadas culturas subalternas ou do “Sul”. Quem tem legitimidade para falar sobre elas, ou em nome delas? O procedimento que tem sido usualmente adoptado segue uma linha de vitimização passiva destes elementos que sossega o “Norte” e permite a perpetuação de esquemas de produção de conhecimento “sobre” que é depois apresentado como produto de consumo final aos que supostamente seriam os seus naturais produtores sem necessidade de debates ou quaisquer acertos. Para os cientistas do “Norte” é difícil aceitar que existem

perspectivas próprias do “Sul” que vão contra esta ideia secular de vitimização. A questão que se levanta de forma cada vez mais pertinente é a de saber qual deverá ser o papel dos intelectuais do “Sul” nesta construção do “Sul”. Este relacionamento é complexificado pela questão da legitimação do conhecimento e pela questão da linguagem. Para um intelectual do “Sul” ser ouvido e aceite no “Norte”, por forma a poder expor as suas ideias e ponto de vista, tem de ser capaz de se exprimir segundo os códigos de linguagem, os conceitos e os valores aceites no “Norte”. Assim, estes intelectuais provenientes de culturas “subalternas” vêm-se forçados a desenvolver aquilo que o filósofo africano D.A. Masolo denominou de “poliracionalidades”. Esta característica advém-lhes de um domínio de várias línguas e culturas distintas da sua num grau que lhes permite viajar entre conceitos e vivências e realizar uma articulação que os torna capazes de se fazerem entender por todas as partes a que de dirijam utilizando os conceitos que lhe são familiares.

Neste ponto, somos de certa forma forçados à interrogação de quão cognoscível é afinal o conhecimento? No caso dos conhecimentos “subalternos” de que temos vindo a falar, a sua própria conceptualização encontra-se marcada por discursos e pressupostos coloniais. A luta contra a persistência destes conceitos coloniais deve passar por um processo de descolonização, que não pode no entanto desembocar numa atitude desconstrutiva radical, cujas consequências seriam tão ou mais nocivas que aquilo que se pretende erradicar. O Sul não pode falar a partir do centro, porque este centro encontra-se dentro de cada um de nós sujeito a oscilações e requalificações tão variáveis quanto o próprio ser humano. Não existe um “Centro” pacífico e unanimemente aceite. Este conceito contém em si mesmo a sua negação. Na impossibilidade de existência de um centro caminhamos para situação de mestiçagem e hibridação, mas também aqui está presente a armadilha. Quando se pensa em processos de mestiçagem entre o Norte e o Sul, o que imediatamente nos ocorre é a imagem da influência benéfica das boas práticas do Norte sobre os costumes relativamente desregrados e por vezes mesmo desumanos do Sul. O oposto nunca é pensado. Estamos condenados a ver e pensar o mundo de acordo com os nossos referenciais mais próximos e esta atitude só pode ser contrariada através de um processo contínuo de vigilância epistemológica. De uma maneira geral, a própria maneira como equacionamos uma questão encontra-se contaminada com o tipo de resposta que procuramos. Esta tendência contraria vivamente o conceito de zona de contacto cosmopolita. A zona de contacto é um local de busca de sentidos e a sua existência e vitalidade depende de uma descolonização do ser. Este processo ontológico resulta da necessidade de combater a colonialidade do ser que resulta do encontro de partes e que as afecta a todas de igual modo. Os aspectos centrais desta questão

são a imposição de uma forma particular de ser sobre uma maioria, bem como a resistências e as supressões resultantes do encontro. O resultado deste processo seria a extinção dos saberes classificados como hegemónicos e o reconhecimento que todo o saber é simultaneamente local e global. Sendo que a diversidade de saberes presente no mundo é infinita, a descolonização do ser luta contra um processo de museificação e hierarquização do conhecimento.

A construção de uma cidadania global e de um conhecimento cosmopolita passam por um diálogo entre os múltiplos saberes baseado num processo de justiça cognitiva possibilitada pela auto-reflexividade de todas as partes envolvidas.

Depois de tudo o que acima ficou escrito, não podemos deixar de finalizar com o conceito de “ainda não” proposto por Boaventura de Sousa Santos que nos parece contextualizar simultaneamente o caminho que já percorremos no sentido correcto para o objectivo a que nos propúnhamos... e todo o que ainda nos falta percorrer numa busca que se pretende que conduza sempre a novas e mais includentes propostas.

## **Bibliografia**

Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities*, Londres: Verso.

Benhabib, Sheila (2002). *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press.

Maalouf, Amin (1999). *As identidades Assassinas*. Lisboa: Difel.

Maldonado-Torres, Nelson (2001). *The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon*. *Listening: Journal of Religion and Culture*, 36 (1), 46-60 .

Maldonado-Torres, Nelson (2004). “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality”, *City*, 8 (1), 29-56.

Maldonado-Torres, Nelson (2005). “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”. in Césaire; Aimé. *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal.

Masolo, D.A., (1994). *African Philosophy in search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.

Masolo, D.A., (2003). "Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective." *Africa Today*, 50.(2).

Meneses, Maria Paula (2003). “Agentes do Conhecimento? A Consultoria e a Produção do Conhecimento em Moçambique”, in Santos, B. S. (org.), *Conhecimento Pudente para*

- uma Vida Decente: 'Um Discurso sobre as Ciências', Revisitado.* Porto: Edições Afrontamento, 683-715.
- Meneses, Maria Paula (2004). “‘Quando não há Problemas, Estamos de Boa Saúde, sem Azar nem Nada’: para uma Concepção Emancipatória da Saúde e das Medicinas”, in Santos, B. S. (org.). *Semear outras Soluções. Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Porto: Edições Afrontamento, 357-391.
- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press.
- Quijano, Aníbal (1997). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Anuario Mariateguiano*, vol. IX (9).
- Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Argentina: Taller de Gráficas e Servicios.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000). *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum.* Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado (2004). “Introdução: para Ampliar o Cânone da Ciência: a Diversidade Epistemológica do Mundo” in Santos, B. S. (org.) *Semear outras soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Porto: Edições Afrontamento, 19-101.
- Visvanathan, Shiv (1997). *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development.* Oxford: Oxford University Press.
- Visvanathan, Shiv (2004). “Entre a Cosmologia e o Sistema: a Heurística de uma Imaginação Dissidente”, in Santos, B. S. (org.). *Semear Outras Soluções: os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Porto: Edições Afrontamento, 141-179.
- Wiredu, Kwasi (1990). “Are there Cultural Universals?”, *Quest*, 4 (2), 5-19.
- Wiredu, Kwasi (2003). *A Companion to African Philosophy.* Oxford: Blackwell.