

Notas sobre violência epistêmica, vigilância epistemológica e alternativas à produção do conhecimento em Ciências Sociais

Rosina Pérez Menafra*

Resumo: O artigo trata sobre o contexto de surgimento das ciências sociais na Europa, caracterizado por um imaginário assentado principalmente na negação de alteridades e na auto-afirmação da Europa e de Ocidente como portadores e defensores da civilização e da evolução social da humanidade. Analisa o papel ativo que as ciências sociais desempenharam na legitimação desse imaginário e na consolidação da modernidade como modelo civilizatório hegemônico, a partir de discursos e práticas orientados a extirpar, ocultar e marginalizar as formas de conhecimento alternativos aos ocidentais. Por último, apresenta algumas perspectivas críticas surgidas nos últimos anos desde diversos campos do conhecimento, que diagnosticam uma crise no paradigma moderno e propõem uma alternativa aos modelos arraigados nas ciências sociais.

Palavras chave: ciências sociais; modernidade; eurocentrismo; conhecimento-emancipação.

Notes on epistêmica violence, epistemological vigilance and alternatives to the production of the knowledge in Social Sciences

Abstract: The article treats on the sprouting context of social sciences in the Europe, characterized for an imaginary one seated mainly in the negation of alteridades and the auto-affirmation of the Europe and of Ocidente as carrying and defending of the civilization and the social evolution of the humanity. It analyzes the active paper that social sciences had played in the legitimation of this imaginary one and the consolidation of modernity as hegemonic model of civilisation, from practical speeches and guided to extirpar, to occult and to keep out of society the alternative forms of knowledge to the occidental people. Finally, it in recent years presents some critical perspectives appeared since diverse fields of the knowledge, that diagnosis a crisis in

* Socióloga, graduada pela Universidad de la República – UdelaR, Uruguai e aluna do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, E-Mail: perezmenafra@gmail.com

the modern paradigm and consider an alternative to the models arraigados in social sciences.

Key-words: social sciences; modernity; eurocentrism; knowledge-emancipation

Introdução

Na sua luta por alcançar a hegemonia como modelo civilizatório, a modernidade construiu um imaginário assentado principalmente na negação de alteridades e na auto-afirmação da Europa (e depois de Ocidente) como portadora e defensora da civilização e da evolução social da humanidade. Um dos objetivos deste trabalho é refletir sobre os mecanismos utilizados para consolidar essa hegemonia, focalizando no papel do conhecimento e das Ciências Sociais na legitimação de discursos e práticas orientados a extirpar, ocultar e marginalizar as formas de cultura e de conhecimento alternativos aos ocidentais. Um segundo objetivo é analisar as perspectivas surgidas nos últimos anos a partir de diversos campos disciplinares, que diagnosticam uma crise no paradigma da modernidade e que celebram as possibilidades abertas por esse novo contexto.

Desde seu surgimento, as Ciências Sociais foram depositárias de conceitos e noções derivados do iluminismo europeu do século XVIII, que ingressaram nas suas formulações como pressupostos sobre a natureza humana e sobre a História. Como contrapartida, com a legitimidade dada pelo seu estatuto pretensamente científico, a nova ciência da sociedade se transformou numa ferramenta de grande utilidade para apresentar e justificar a ordem social moderna como a única possível e desejável, como expressão de tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento da sociedade. (LANDER, 2000, p. 11).

Tanto dentro da própria Europa como fora dela, o conjunto de saberes que hoje conhecemos como Ciências Sociais foi um dispositivo privilegiado na naturalização das relações de poder inerentes ao projeto da modernidade. Na Europa, através da justificação de uma luta civilizatória que disciplinou os indivíduos num modelo de controle do corpo e do tempo orientado a criar um perfil de subjetividade adequado às novas relações de produção. Fora da Europa, depois da descoberta de América e da consolidação do colonialismo europeu, por meio da legitimação de práticas de espoliação e violência, baseadas num imaginário construído em função de supostas diferenças incomensuráveis entre colonizadores e colonizados. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148-153)

Em ambos os casos, o problema da “invenção do outro” aparece como o eixo em que se sustenta o imaginário moderno, do qual as Ciências Sociais foram parte constituinte. Como conseqüência, grande parte da produção acadêmica posterior

herdou esse paradigma, incorporando teorias e modelos epistemológicos que reproduziam os valores e conceitos defendidos pelo projeto moderno. Esse padrão foi repetido tanto nos grandes centros de produção acadêmica, como nas zonas que por conta de uma distribuição desigual do saber adquiriram um caráter periférico. De forma que até as reflexões feitas a partir de regiões como América Latina, Ásia ou África incorporaram acriticamente elementos do paradigma epistemológico da modernidade bloqueando muitas vezes a possibilidade de construir um conhecimento que superasse as limitações inerentes a ele.

Entretanto, nos últimos tempos, a partir de diversos campos do conhecimento e regiões do planeta, vem se desenvolvendo esforços por analisar e desconstruir a pretensa objetividade e neutralidade das formulações que por muito tempo foram inquestionáveis no pensamento sociológico. A teoria crítica feminista, os estudos pós-coloniais, os estudos culturais e a teoria pós-moderna, estão hoje confluindo na tentativa de contextualizar e criticar esses saberes profundamente arraigados nas reflexões sobre sociedade e civilização, e nos debates sobre desenvolvimento e modernização.

É dentro dessa tendência que situamos nossa perspectiva, sob o entendimento que só por meio da crítica e da vigilância epistemológica dos pressupostos das Ciências Sociais poderemos gerar um conhecimento aberto, que desconstrua os modelos que durante muito tempo se arraigaram com força nas reflexões sobre a ordem social moderna. Com vistas a alcançar esse objetivo, estruturaremos o artigo da seguinte forma: em primeiro lugar faremos uma reconstrução dos elementos constitutivos do paradigma da modernidade, posteriormente tentaremos ver sua influência contextual na emergência das Ciências Sociais na Europa. Por último, faremos um relato das alternativas surgidas nos últimos tempos como consequência da crise de paradigma, focalizando na proposta de Boaventura de Sousa Santos.

O imaginário da modernidade

Um dos elementos centrais do imaginário da modernidade é a visão de Europa como epicentro do processo de modernização e como paradigma do avanço histórico. Partindo de uma concepção linear e evolucionista da história, entende-se que por conta do desenvolvimento material e cultural, a Europa é naturalmente a portadora e defensora dos valores de universalidade e racionalidade em luta contra o obscurantismo e a irracionalidade das ordens pré-modernas.

Como mostra (Lander, 2000) a base da narrativa moderna está constituída por uma série de partições e separações. A primeira delas foi de origem religiosa: dividia o mundo entre o sagrado (Deus), o humano e a natureza. Mas é depois da Ilustração que

emergem outras separações, dentre as quais a partição conceitual entre corpo e mente (entre razão e mundo) de Descartes constitui um dos pontos mais significativos. Segundo Lander essa “ruptura ontológica” é a que conduz o homem moderno a desenvolver uma postura instrumental em relação ao corpo e ao mundo, base de um conhecimento descorporeizado e descontextualizado típico da modernidade. Outra separação, identificada por Weber como a condição a partir da qual a racionalização social se expande, responde à diferenciação das esferas de valor em moral, ciência e arte, derivada do processo de desencantamento do mundo. (LANDER, 2000, p.15; HABERMAS, 1999, p. 224-228)

Sobre essa base, e a partir da consolidação do colonialismo, materializaram-se novas distinções conceituais de caráter dicotômico, a partir das quais se classificaram as sociedades empíricas no eixo bárbaro-civilizado, atrasado-moderno, ocidental-não ocidental, e racional-irracional. Como consequência, a totalidade do tempo e do espaço foi articulada num relato universal, que definia uma ordem linear e hierárquica de etapas que as sociedades atravessavam no seu desenvolvimento. Nessa ordem, Europa ficou como centro geográfico e como culminação do movimento temporal da história, enquanto as experiências situadas fora desse eixo foram anuladas nas suas particularidades e reduzidas a uma denominação comum que aludia a sua inferioridade: povos bárbaros, atrasados, inferiores ou sub-desenvolvidos.

A experiência européia da modernização foi considerada como universal e como um processo gerado internamente, formado historicamente sem contato com outras culturas. (CASTRO-GOMEZ, 2000, p. 152). A única herança reconhecida foi a grega e romana, consideradas como berço da civilização ocidental e como precedente da Europa como centro do mundo. Porém, como demonstra Enrique Dussel, também essa noção responde a uma invenção ideológica porque desconhece a importância da civilização muçulmana e suas influências na cultura grega e romana e na posterior civilização ocidental. (DUSSEL, 2000, p. 44)

O mecanismo principal a partir do qual a modernidade consolidou e naturalizou a crença na sua superioridade foi o que Bauman entende como “mito etiológico da modernidade”¹, que descreve a história da civilização como uma evolução desde a barbárie pré-social à civilização moralizante, livre de toda violência e crueldade. O sucesso do mito operou como força legitimadora da hegemonia espacial da civilização ocidental e da sua projeção como superioridade temporal. “A civilização ocidental formulou sua luta pela dominação como uma guerra santa da humanidade contra a barbárie, da razão contra a ignorância, da objetividade contra o preconceito, do progresso contra a decadência, da verdade contra a superstição, da ciência contra a magia, da racionalidade contra a paixão”. (BAUMAN, 1998, p. 119).

¹ Termo utilizado na antropologia para descrever os mitos que relatam o surgimento de algo.

Nessa “guerra santa”, Europa se auto-designou como o representante por excelência da civilização e da modernidade, encarregada de impulsionar uma “missão civilizadora”, e de disseminar os benefícios da modernidade para outros povos. Dentro dessa concepção, a tarefa de civilizar os costumes primitivos e irracionais das outras sociedades e de emancipá-los da barbárie em que viviam devia ser cumprida através da educação (e evangelização) ou por outros meios se surgirem oposições ao processo. Em último caso, o civilizador podia exercer a violência para destruir os obstáculos impostos, violência que era apresentada como sacrifício salvador em benefício dos colonizados. (DUSSEL, 2000, p. 49).

Desde a perspectiva eurocêntrica, o processo colonizador devia ser entendido como uma espécie de bênção para os povos bárbaros, já que abria uma série de possibilidades civilizatórias para eles. Tanto nos primeiros séculos da colonização hispânica e portuguesa na América, como nas diferentes formas que foi adotando com o passar dos anos a dominação (com a reconstrução do imaginário colonial, retomado e transformado por Inglaterra e França), o discurso adquiriu formas divergentes que, no entanto, partilhavam o mesmo conteúdo: ressaltar a potencialidade emancipadora da civilização, para legitimar formas de aculturação e de coerção praticadas sistematicamente contra os povos considerados bárbaros.

Existem inúmeros exemplos de formas de violência simbólica praticadas no contexto da colonização assim como também depois da independência política dos estados periféricos: em alguns casos com formas explicitamente coercitivas e em outros revestidos de justificações para ocultar a violência da imposição de uma cultura ou universo simbólico sobre outro. Em ocasiões, os colonizadores utilizaram elementos culturais similares para impor suas crenças: esquemas de equivalências que possibilitaram práticas de ressemantização funcionais aos seus objetivos. É o caso dos portugueses na África, que encontraram no universo simbólico congolês códigos culturais equivalentes, como por exemplo a cruz. (SOARES DO BEM, 2008, p. 79).

Também é o caso de Anchieta no Brasil, que para expandir a religião católica entre os índios tupi-guarani incorporou a língua indígena, inventando um imaginário sincrético que misturava elementos da cultura européia e da local. Este projeto de evangelização, contrastou fortemente com o dos colonos, que através da violência direta buscavam expandir seu domínio e saciar sua sede de terras. Enquanto os jesuítas operavam a partir da pregação e do apostolado, os colonos por meio de sangrentas batalhas. No entanto, a diferença na forma não se articulou com uma diferença nos objetivos e conteúdos, que para ambos era o de submeter os povos e os territórios conquistados. “Virá o momento de se apartarem e se hostilizarem a cruz e a espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, o corpo e a alma do índio”. (BOSI, 1992, p. 32-33)

Depois da colônia foram outras as instituições que exerceram sua influência para submeterem material e culturalmente as formas de subjetividade e de

conhecimento diferentes às do cânone moderno: instituições como a Igreja Católica num primeiro momento, e depois a ciência e os próprios estados periféricos uma vez politicamente independentes.

A categoria raça foi determinante na codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados. Assentado em supostas diferenças biológicas que demonstrariam a superioridade da raça branca e a inferioridade da negra e da indígena o critério racial foi assumido como instrumento de hierarquização, legitimando eficazmente uma série de práticas de dominação social e cultural por meio de um discurso que contou com ampla fundamentação científica na época. (QUIJANO, 2000, p. 202).

O paradigma moderno no discurso das Ciências Sociais

Uma das conseqüências do desencantamento do mundo impulsionado pela modernidade foi a racionalização do vínculo do homem com o mundo, que antes era mediado pela idéia de Deus e pelo pensamento mágico. Na sociedade moderna, o discurso científico adota uma relevância cada vez maior derivada da crença de que o homem tem a capacidade, por meio da razão e do domínio da natureza, de conhecer o mundo e de transformá-lo em benefício próprio. Uma das principais influências no desenvolvimento dessa visão sobre a ciência e a técnica foi o pensamento de Francis Bacon, que colocou a natureza como inimiga do homem e que entendeu que só a partir do conhecimento profundo da mesma é que o homem pode dominá-la. (CASTRO-GOMEZ, 2000, p. 146).

A ciência moderna adotou um modelo de racionalidade que se consolidou a partir do século XVI, desenvolvido nos primeiros tempos pelas ciências naturais. Três séculos mais tarde, com a emergência das ciências sociais (com prenúncios desde o século XVII) esse modelo de racionalidade foi transportado às reflexões sobre a ordem social. (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 60).

A confiança na razão, em oposição aos valores tradicionais e afetivos que orientavam a ação social e o conhecimento nas sociedades pré-modernas, derivou numa rejeição absoluta do senso comum, entendido como antítese do conhecimento científico, e numa defesa da sistematicidade do método como forma de proteger o conhecimento dos dogmas da superstição e dos saberes vulgares. As primeiras produções do incipiente estudo científico da sociedade não mediram esforços neste sentido: os trabalhos de Augusto Comte e Emilio Durkheim constituem exemplos paradigmáticos de um pensamento orientado a diferenciar o conhecimento científico do social em relação ao senso comum e a legitimá-lo em função do método das ciências

naturais. Também a proposta de Marx mostrou uma preocupação desse tipo, definindo sua teoria como socialismo científico, em oposição ao socialismo utópico.

No afã de situar a ciência como modelo de racionalidade, a modernidade edificou um modelo totalitário de ciência, que estabeleceu seu domínio a partir da destruição de outras formas de saber (sobretudo das que eram próprias de povos que foram objeto do colonialismo ocidental). Em nome da universalidade da razão “foi de facto imposta à razão de uma raça, de um sexo e de uma classe social”, produzindo “silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e aspirações de povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objecto de destruição”. (DE SOUSA SANTOS, 2007,p.30)

A ciência moderna era visualizada como a forma mais universal de conhecimento, como um indicador da evolução material e cultural de uma sociedade. Mas foi uma universalidade profundamente excludente, como aponta Edgardo Lander, porque interpretou a totalidade do tempo e do espaço da experiência humana a partir da experiência particular europeia. Também na esfera do direito a pretensa universalidade moderna foi resultado de um particularismo apresentado como universal, que negou o direito do colonizado e afirmou o direito do colonizador. (LANDER, 2000, p. 17).

As ciências sociais herdaram esse espírito excludente, incorporando uma filosofia da história, que atribuía um direcionamento progressivo ao curso do desenvolvimento humano, cujo ponto final era ilustrado a partir da experiência europeia. Tanto no pensamento positivista (de Comte, Durkheim ou Spencer), como em outras linhas de reflexão emergentes no século XIX (como o marxismo) a perspectiva evolucionista formou parte das formulações teóricas dos seus autores mais representativos. A lei dos três estados de Comte é um exemplo disso, assim como também a sucessão de modos de produção em que Marx divide a história da humanidade.

A idéia de que era possível descobrir as leis da sociedade da mesma forma como as ciências naturais descobriram as leis da natureza desembocou numa série de reflexões que, a partir de Bacon, Vico e Montesquieu e dos pensadores das Luzes no século XVIII, criaram as condições para a emergência das ciências sociais. Segundo Boaventura de Sousa Santos, esse modelo causal cujo suposto metateórico é a ordem e estabilidade do mundo é um dos pilares da idéia de progresso, tão relevante no pensamento europeu a partir do século XVIII (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 64), e tão influente no pensamento brasileiro.

As construções teóricas das ciências sociais (principalmente da corrente positivista) incorporaram os conceitos e o espírito sobre o que se fundou a hegemonia da sociedade liberal moderna. Progresso, civilização, avanço e modernização, foram noções muito presentes nas suas formulações, cuja tradução empírica se associou à

sociedade européia, a forma mais avançada de organização social, que constituía o modelo ao qual deviam aspirar as outras formas de organização social.

Conseqüentemente, as outras formas de ser e de organizar a sociedade definiram-se a partir desse padrão de normalidade que era Europa, e do grau de avanço no caminho para alcançar seu patamar civilizatório. As outras sociedades foram consideradas diferentes, carentes, primitivas, situadas num momento anterior de desenvolvimento (interpretado muitas vezes como conseqüência da sua inferioridade racial). Em definitiva, as ciências sociais foram coadjuvantes no processo de segmentação e manipulação do outro, (SOARES DO BEM, 2008, p. 70) e no processo de naturalização da sociedade liberal.

A influência desse pensamento eurocêntrico pode ser verificada até hoje nas ciências sociais, na reprodução de um padrão de distribuição do conhecimento assentado na crença na universalidade dos modelos teóricos e conceituais elaborados nos grandes centros de produção do conhecimento, que (casualmente?) se encontram na Europa e nos Estados Unidos. Não por casualidade, a produção teórica periférica reconhecida a nível internacional se restringe quase unicamente ao tema desenvolvimento, na forma de teorias que reproduzem o discurso eurocêntrico que reconhece um padrão de desenvolvimento superior e normal na experiência européia e ocidental.

O pressuposto básico é que as sociedades periféricas podem alcançar o desenvolvimento e a modernização, uma vez que eliminem os obstáculos que inviabilizam o avanço. Esses obstáculos assumiram diferentes formas com o passar dos anos: durante muito tempo foram identificados com a composição racial da população, ou com a cultura arcaica e tradicional, ou com o excessivo tamanho do aparelho estatal e sua incidência na economia. (LANDES, 2000: 25-26).

Um exemplo claro dessa interpretação que vai substituindo “culpados” na leitura que (desde os próprios países periféricos) se faz do atraso civilizacional é o movimento sanitarista de Primeira República no Brasil. Essa corrente de pensamento, surgida da medicina, criticou as teorias que atribuíam à raça e ao clima tropical a suposta inferioridade civilizacional, entendendo que a causa do problema era a acumulação de doenças que assolavam o país. “O movimento pelo saneamento do Brasil, pelo saneamento dos sertões, concentrou esforços na rejeição do determinismo racial e climático e na reivindicação da remoção dos principais obstáculos à redenção do povo brasileiro: as endemias rurais”. (MAIO, 1996: 23).

Ante os diversos formatos que adotou a idéia dos obstáculos à civilização, as soluções propostas sempre partilharam um conteúdo similar: a alternativa é a promoção de transformações que reproduzam os caminhos percorridos por Europa (e Ocidente) na sua trajetória modernizadora. O sucesso desta idéia mostra a eficiência legitimadora do pensamento eurocêntrico, que foi capaz de difundir e estabelecer

como perspectiva hegemônica histórica a idéia da inevitabilidade do modelo de desenvolvimento europeu ocidental. (QUIJANO, 2000: 212).

A carência de enfoques próprios das sociedades periféricas deriva em muitos casos da interiorização de um pensamento de subalternidade, que leva a reproduzir de forma acrítica o modelo hegemônico e a pensar-se a si próprio nos termos que os outros utilizam para nos definir. Neste sentido, pode resultar de grande utilidade um conceito que Walter Mignolo adota do sociólogo W.E.B Du Bois, que fala da “dupla consciência” como um processo típico das subjetividades formadas desde a experiência colonial. A “dupla consciência” refere à consciência de quem não tem uma verdadeira auto-consciência senão que se define em relação ao outro mundo. (MIGNOLO, 2000, p. 64).

No entanto, esse pensamento hegemônico teve resistências desde o século XIX (consolidadas no século XX a partir dos debates sobre desenvolvimento e modernização) que se expressaram em reflexões e propostas políticas e de conhecimento alternativas. Entre as propostas políticas podemos citar a de Simon Bolívar ou José Gervásio Artigas, que incorporaram nos seus projetos o reconhecimento das diferenças e das múltiplas subjetividades que conformam a realidade dos seus contextos locais. Também, as numerosas tentativas de construção de formas alternativas de conhecimento, assentadas numa perspectiva crítica do discurso da modernidade e numa reinterpretação da realidade local a partir de novos pressupostos.

Alternativas teóricas: novos enfoques e propostas

O paradigma dominante da modernidade, tanto na sua dimensão epistemológica quanto societal está atravessando na atualidade por um período de transição. (DE SOUSA SANTOS, 2007). A partir de diversas perspectivas e campos disciplinares está emergindo uma crítica que coloca em questão as interpretações mais arraigadas sobre a modernidade, a partir de abordagens epistemológicas e teóricas alternativas aos modelos dogmaticamente consagrados.

No campo das reflexões sobre a sociedade e das ciências sociais, os estudos culturais, os estudos pós-coloniais e a filosofia pós-moderna têm desenvolvido nos últimos anos uma série de reflexões que procuram desconstruir o paradigma moderno da ciência, ressaltando a importância de uma perspectiva baseada em fundamentos epistemológicos distintos. As ciências naturais também atravessaram um processo crítico (fundamentalmente desde as disciplinas físico-matemáticas) orientado a discutir e questionar os pressupostos constitutivos do modelo de racionalidade da ciência moderna. A teoria das catástrofes, a teoria do caos, a teoria das estruturas dissipativas

de Ilya Prigogine, entre outras, apontam a uma concepção fundada num futuro indeterminado em que os equilíbrios são excepcionais, abandonando qualquer forma de determinismo. (MEJÍA, 2007). De forma que estamos experimentando transformações nos pressupostos ontológicos, além da mencionada reformulação dos fundamentos epistemológicos da ciência.

Para Boaventura de Sousa Santos, o período de revolução científica que se inicia com Einstein e a mecânica quântica, é um produto das condições que a própria ciência gerou, mostrando a fragilidade dos pilares sobre os que se sustenta. A partir de modificações na perspectiva sobre espaço e tempo da teoria da relatividade, que rompem com a visão absoluta e determinista de Newton, dos questionamentos da mecânica quântica, da microfísica, da química e da biologia, se generaliza um movimento científico que propicia uma reflexão epistemológica de grandes proporções.

Depois da euforia cientista do século XIX e da conseqüente aversão à reflexão filosófica, bem simbolizada pelo positivismo, chegamos a finais do século XX possuídos pelo desejo quase desesperado de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do nosso conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nos próprios. (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 68 - 71)

A reflexividade e a crítica do conhecimento são componentes fundamentais do paradigma epistemológico emergente, em oposição à ciência moderna, tanto positivista como anti-positivista que nunca foi reflexiva em relação a suas próprias construções. Por isso aceitou passivamente certas noções que estabeleceu como dogmas e rejeitou formas de conhecimento que interpretou como ideológicas e valorativas. Isso contribuiu à perda da capacidade emancipadora original da ciência, e a sua transformação numa engrenagem da modernidade, alimentada pelas expectativas de ser o agente capaz de enfrentar e solucionar os déficits e problemas inerentes ao mundo moderno. Em certas épocas a ciência foi considerada como uma nova religião, basta lembrar a proposta de Augusto Comte, orientada a constituir a religião positiva, a “Religião da Humanidade” a partir da qual os homens eliminassem a concepção de Deus e pudessem conduzir a uma verdadeira reorganização social e política da sociedade. (RIBEIRO, 2003, p. 39).

A concepção totalizante da ciência moderna se expandiu pelas distintas disciplinas científicas. Nas ciências sociais, tanto as teorias críticas como as funcionalistas conceberam a ciência como uma forma de conhecimento capaz de dar conta da totalidade do real (a partir de macro teorias), assentadas no princípio da ordem sobre o caos. Neste sentido, partiram de um princípio único de transformação social e de uma concepção da relação entre homem e natureza que identifica industrialização com desenvolvimento (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 27). O processo de institucionalização das ciências reforçou esse espírito totalizador, a partir da

constituição de campos do conhecimento compartimentalizados sem diálogo teórico e metodológico entre eles.

O paradigma emergente pelo contrário entende que não existe um futuro preestabelecido em que um agente histórico único, a partir de um processo histórico predeterminado transforme a sociedade. Rejeita a ortodoxia teórica e metodológica e a construção de barreiras disciplinares que limitem as possibilidades de compreensão da complexidade do real. Considera impostergável uma reflexão tendente a impensar a ciência e particularmente as ciências sociais, o que significa reconciliar dimensões de análise que por muito tempo foram esquecidas nas abordagens do social: o estático e o dinâmico, o sincrônico e o diacrônico, analisando os sistemas históricos como sistemas complexos com autonomia. Neste sentido, exige um esforço ativo para alcançar uma abordagem transdisciplinar, reduzindo as diferenças metodológicas (que por muito tempo foram interpretadas como irreconciliáveis) e a tradicional divisão entre método ideográfico e nomotético. (LOPEZ SEGRERA, 2000, p.178).

A seguir, apresentaremos uma perspectiva teórica concreta que incorpora todos os elementos descritos como característicos do paradigma epistemológico emergente, e que acrescenta uma proposta voltada para a construção de um projeto emancipador. Falamos da perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, para quem uma das preocupações centrais é superar a resignação da realidade atual que conduz a um “desperdício da experiência”, caracterizado pela multiplicação de subjetividades conformistas que se adaptam ao sofisma da “razão indolente”: “se o futuro é necessário e o que tiver que acontecer acontece independentemente do que fizermos, é preferível não fazer nada, não cuidar de nada e gozar apenas do prazer do momento”. (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 42).

A superação desse estado de coisas vem pela reconstrução da idéia e da prática da transformação social emancipatória, e pelo fomento de subjetividades rebeldes. Isso se consegue articulando as subjetividades em múltiplos processos de resistência ante as diferentes formas de dominação existentes, o que exige uma reconstrução dos silêncios e das opressões às que foram submetidas as alteridades não contempladas no projeto moderno e no modelo epistemológico da modernidade.

A construção do conhecimento-emancipação exige uma postura crítica sobre a modernidade, que rompa com suas concepções universalistas e eurocênicas. Para isso é necessário reconhecer que o projeto epistemológico da modernidade e um paradigma local que se globalizou conduzido pela sua vocação expansionista, e que para se consolidar enquanto cânone precisou atravessar por um “processo de marginalização, supressão e subversão de epistemologias, tradições culturais e opções sociais e políticas alternativas em relação às que foram nele incluídas”. (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 18). Como consequência, transformou toda forma de alteridade em objeto, desconhecendo sua capacidade enquanto sujeito.

O conhecimento-emancipação se articula em torno da idéia de solidariedade e da necessidade de resgatar e reconhecer as vozes que a modernidade sistematicamente silenciou e ocultou: os saberes, as necessidades e aspirações de povos que foram objeto do colonialismo ocidental. Na proposta de Boaventura de Sousa Santos é por meio de uma “sociologia das ausências” que essas vozes podem ser ouvidas, a partir de uma teoria da tradução que faça inteligíveis os elementos específicos de cada cultura e que identifique as necessidades e os interesses comuns.

No campo epistemológico também é necessário desconstruir um legado pautado pelo compromisso histórico das ciências em relação ao paradigma da modernidade. As ciências sociais e a própria teoria crítica foram incapazes de contextualizar o conhecimento por elas produzido e assumir o seu impacto e suas conseqüências. Centraram-se teoricamente na dicotomia ação-estrutura e determinismo-contingência, fomentando um debate sobre a ordem social e sobre a regulação que derivou na perda do seu caráter emancipador. A teoria crítica pós-moderna busca formular o problema a partir de outra dualidade: ação conformista e ação rebelde. “As especificações das formas de socialização, de educação e de trabalho que promovem subjetividades rebeldes ou, ao contrário, subjetividades conformistas é a tarefa primordial da inquirição crítica pós-moderna”. (DE SOUSA SANTOS, 2007,p.33)

A proposta de Boaventura de Sousa Santos é auto-definida como pós-moderna, mas como uma pós-modernidade de oposição, a diferença da pós-modernidade celebratória que realiza uma desconstrução e uma crítica da modernidade, sem perspectivas de transformação social e de resistência e alternativa. Para a abordagem pós-moderna de oposição, a multiplicação de energias emancipatórias se consegue a partir da construção de um senso comum em relação dialética com as lutas sociais, políticas e culturais e não como irradiação da teoria a partir de um grupo de esclarecidos.

De forma que mesmo dentro do paradigma emergente existem divergências profundas que podem abrir diferentes caminhos na sua consolidação. O tempo responderá em que medida essa cisão será construtiva ou se derivará na perda de potencialidade emancipatória dessa nova proposta epistêmica.

Considerações finais

Gostaríamos de finalizar este artigo refletindo sobre a importância da vigilância epistemológica como forma de estabelecer uma ruptura com formas de pensamento generalizadas abusivamente e com ideologias e pré-noções que ao se sedimentarem na prática científica limitam a produção de conhecimentos.

Pensar a ciência, e particularmente as ciências sociais como um corpo de saberes absolutamente independentes de influências externas, como fez o positivismo, é uma ilusão. A ciência sempre depende das condições sociais nas quais é produzida. Entretanto, existem influências que causam estagnação, regressão e inércias que podem se constituir em obstáculos epistemológicos. (BACHELARD, 1996, p. 17). Consideramos que foi exatamente isso o que aconteceu com a adoção acrítica do legado moderno nas ciências sociais: gerou uma série de conceitos e abordagens inflexíveis e cristalizados que se impuseram como modelos de análise universalmente válidos. Com isso, tornaram-se impossibilitadas de abordar processos histórico-culturais diferentes daqueles intrínsecos à sua cosmovisão eurocentrada (SOARES DO BEM, 2008, p. 83), bloqueando a emergência ou a instauração de formas alternativas de conhecimento.

Hoje em dia, a partir do impulso de um novo paradigma que está sacudindo as ciências naturais e sociais, fica evidente que vários aspectos do paradigma da ciência moderna atuaram como obstáculos epistemológicos ao conhecimento. As concepções deterministas por exemplo, baseadas na aspiração positivista de formular leis gerais da sociedade, consagraram um modelo de redução de complexidade e de fetichização do processo de investigação que diminuíram a sua capacidade de compreensão da realidade.

O paradigma emergente, com sua ênfase na complexidade e na indeterminação dos fenômenos, está fomentando uma transformação nas formas de fazer ciência, entendendo o processo de pesquisa como uma instância muito mais criativa e aberta da que tradicionalmente se desenvolveu na esfera científica. Acreditamos que este giro epistemológico será de grande relevância na redefinição do papel da ciência e na reincorporação da dimensão ética na formulação de problemas e soluções no mundo contemporâneo.

Bibliografia

BACHELARD, Gastón. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. La teoría de la racionalización de Max Weber. In: *Teoria da ação comunicativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1999.
- LANDER, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LIMA, Nísia Trindade; HOCHMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República. In: MAIO, Marco Chor (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.
- MEJÍA, Julio. Epistemología de la ciencia social em América Latina: desarrollos em El siglo XXI. *Revista Cinta de Moebio*. Santiago de Chile, nº 31,2007.
- MIGNOLO, Walter. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisfério occidental en el horizonte de la modernidad*. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- QUIJANO, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. VOL.: 1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2007.
- SOARES DO BEM, Arim. Dominação da subjetividade e repressão à religiosidade africana: uma práxis transatlântica secular. In: *Revista Kulé-Kulé*. Maceió: EDUFAL, janeiro 2008.