

RAZÕES OPRIMIDAS

José Eustáquio Romão¹

INTRODUÇÃO POR UMA NOVA GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO

Preferimos o termo “razão”, em lugar de “racionalidade”, porque, além de melhor denotar o que se quer dizer, como se verá neste texto, o termo acrescenta o sentido de “ter razão”, nos argumentos e juízos.

Nos últimos anos, tem-se ouvido falar muito sobre a crise dos paradigmas, chegando mesmo a supor-se uma crise do próprio conhecimento. Neste texto, demonstrar-se-á que não há crise dos paradigmas, nem tampouco do conhecimento, mas o que houve foi uma verdadeira *débauche*, não “do”, mas de “um” paradigma; não “da”, mas de “uma” epistemologia típica; não “do”, mas de “um” tipo de saber.

Há pensadores que, inscritos no universo mesmo desse paradigma em crise, como os auto-denominados pós-modernos, tentam superá-lo, propondo novos paradigmas, novas metodologias, novas perspectivas, novas “gramáticas”, como dizem contemporaneamente. No entanto, não se trata de um problema de conteúdo, nem simplesmente de uma questão metodológica, mas de uma verdadeira revolução paradigmática, ou, mais que isto ainda, de uma nova geopolítica do conhecimento. Em outros termos, trata-se, do lado do pensamento hegemônico, trata-se de um problema político com profundas implicações gnosiológicas e, do lado do saber contra-hegemônico, de um problema epistemológico, com fortes conseqüências políticas.

Não é uma questão de “novas gramáticas”, porque as gramáticas sempre tiveram (e ainda têm) o sentido do enquadramento, da regulação, da normalização, da hegemonia. Uma nova “gramática do conhecimento” certamente significaria uma nova norma para

¹ Doutor em educação, pela Universidade de São Paulo; Diretor Fundador do Instituto Paulo Freire; Professor no Mestrado em Educação no Centro Universitário Nove de Julho (UNINOVE), de São Paulo; autor de várias obras, dentre as quais se destacam *Avaliação dialógica* (Cortez, 1996) e *Dialética da diferença* (Cortez, 2000).

pensar, criada por alguém que imagina ser possível pensar de uma forma exclusiva, única, singular, “verdadeira” e “absoluta”.

O que necessitamos, agora, é de uma nova geopolítica do saber, isto é, do reconhecimento de vários conhecimentos, da convicção de que há vários lugares de enunciação científica.

Cabe enfatizar que vivemos em uma época que tem possibilitado, por um lado, a potencialização da crítica à falácia do conhecimento científico único, da denúncia do exclusivo espaço de enunciação do saber; e, por outro lado, da necessidade de outras perspectivas, que tiveram origem em lugares diferentes dos tradicionalmente considerados como sítios de formulação científica e epistemológica.

A capacidade de percepção dessa complexa situação vai muito além da que propõe, simplesmente, a substituição de paradigmas.

1. A Possibilidade de Razões Alternativas

Muitos outros pensadores podem ser estudados em relação à perspectiva deste subtítulo, considerando que, cada vez mais, surgem, de diversas partes do mundo subalternizado, vozes que ressoam, oportuna e consistentemente, contra as epistemologias hegemônicas. Cada um a seu modo, mas sempre denunciando o sistema auto-referenciado etnocêntrico, ou melhor, norte-americano-eurocêntrico, branco, cristão e masculino, dá sua contribuição para que saíamos da verdadeira aporia da crítica eurocêntrica do eurocentrismo. Suas preocupações com um conhecimento construído a partir de outros referenciais, diferentes dos consagrados pelo sistema paradigmático ocidental, têm emergido de todos os lados do planeta. Dentre eles há que se destacar Darcy Ribeiro, Édouard Glissant, Edward W. Said, Enrique Dussel, Paulo Freire e Walter D. Mignolo – todos originários, sintomaticamente, dos países colonizados ou dominados pelo imperialismo pós-colonial.

Como se verá mais adiante, o “estrabismo epistemológico”, que antes parecia ser um limite, um signo de inferioridade gnosiológica e epistemológica, vem apresentando-se como uma vantagem, como uma vantagem comparativa para a percepção da realidade complexa que é a contemporânea. Voltaremos ao tema da “dupla mirada” dos povos

colonizados política, mas, sobretudo simbolicamente, com as reflexões em duas direções: (i) a que seguiram os grupos dos “Estudos Subalternos” e o do grupo *Neplanta*; (ii) as pesquisas de Néstor García Canclini sobre as “culturas híbridas”² e de Serge Gruzinski sobre as “culturas mestiças”³, que seguem caminhos semelhantes.

2. O Sistema-Mundo sem Futuro

De uma forma ou de outra, a maioria dos pensadores que enumeramos como autores de razões alternativas buscaram referências no pensamento de Immanuel Wallerstein, que desenvolveu a concepção de “Sistema-Mundo”, com sua obra monumental *The Modern World-System*, (tres volumes)⁴.

Para Wallerstein, o planeta está vivendo a crise final do “Sistema-Mundo”, e ainda que generoso com os povos oprimidos, este autor não consegue superar seu pessimismo, na medida em que não vê saída para a humanidade. Para ele, o mundo que emergirá depois da etapa de anomia de cinquenta anos não é possível de ser previsto, não sabemos como será. Segundo a análise dele, teremos um mundo imprevisível, porque o que desaparece é um “Sistema-Mundo” de cinco séculos de idade, que será substituído por outro, impossível de ser conhecido ou previsto com as ferramentas analíticas de que dispomos hoje.

O quadro que venho pintando não é, realmente, muito agradável. É um cenário de grande desordem, incertezas e insegurança pessoal. É um quadro de problemas estruturais fundamentais para os quais, não somente não existe solução fácil, tampouco perspectiva de que a situação amenize-se. É um quadro de um sistema histórico em meio de uma grande crise. Alguns dirão que esta é uma visão pessimista. Eu sustento que é realista, mas não necessariamente pessimista. É óbvio que se vocês estão certos de que viveram até hoje no melhor dos mundos possíveis, não ficarão contentes ao ouvirem que ele está chegando ao fim. Todavia, se vocês tiveram algum nível de dúvida sobre ele ser o melhor

² Seu livro *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, publicada, originalmente, em 1989, teve quatro edições em Português, com uma reimpressão na última (a que tivemos como referência para este trabalho).

³ Com sua obra *Colonização do imaginário; Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol - séculos XVI-XVIII* (2003).

⁴ Dos quais apenas os dois primeiros foram publicados em Português.: *O sistema mundial moderno; A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo européia no século XVI*. Tradução Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa, Porto: Afrontamento, s/d. (v. 1) y *O sistema mundial moderno; O mercantilismo e a consolidação da economia-mundo européia*. Tradução. Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa, Porto: Afrontamento, s/d. (v. II).

d"economia mundial capitalista os mundos, serão capazes de olhar o futuro com um pouco mais de sangue frio. (WALLERSTEIN, 2003, pp. 84-85)⁵.

Wallerstein inicia o desvelamento das razões de seu pessimismo em relação ao futuro, considerando que se iniciou o esgotamento do “sistema mundial moderno”. Este sistema é nada mais nada menos do que a “economia mundial capitalista [que]⁶ existe desde o século dezesseis (id., ib., p. 18), ou antes, é “um sistema capitalista que opera com base na primazia de uma acumulação permanente de capital, através da transformação de tudo em mercadorias” (id., ib., p. 19).

A anunciada transição, de meio século de duração e conducente ao imprevisível, será caracterizada pela desordem, pela decadência e pela desintegração de nossas sociedades. Em síntese, as perspectivas de mais uma geração serão tragadas pelo redemoinho da ruína de um sistema que “passou a ser geograficamente global” (id., ib.) a partir da segunda metade do século XIX e, por isso, os malefícios de sua extinção alcançará “os lugares mais recônditos e mais distantes do globo” (id., ib.). Co certeza, o sofrimento de Wallerstein é maior porque, se ele considerasse que esta é uma previsão verdadeiramente pessimista, poderia alimentar a esperança na capacidade humana de superação de dificuldades historicamente acumuladas. Mas, não, se insiste que se trata de realismo e, em sua “certeza científica”, exacerba seu próprio sofrimento, na medida mesma em que o “legítima cientificamente”. Deixa uma fresta de possibilidade para aqueles “que tiveram algum nível de dúvida sobre ser este o melhor dos mundos”, e isso, apenas para terem o “sangue frio” para o enfretamento do Apocalipse que se aproxima.

Curiosamente, no momento em que se processava a globalização, a colonização global, a construção da *Pax Capitalista* e, enfim, a consolidação do sistema mundial moderno, perderam prestígio as grandes narrativas e sus defensores. Neste sentido, dá uma grande contribuição localizando-se nos universos desses defensores, entre os quais Fernand Braudel⁷ foi um dos importantes representantes. Desta perspectiva, ele constrói a idéia de sistema-mundo” e, diferentemente de outros representantes da corrente historiográfica de la longa duração, em cujas reflexões a utopia ocupa um lugar privilegiado, especialmente quando falam de processos de civilização e de trajetórias da humanidade, Wallerstein

⁵ Todas as citações extraídas da tradução em Português.

⁶ As interpolações serão postas entre colchetes para melhor clareza do sentido dos extratos textuais citados.

⁷ Veja-se *Gramática das civilizações* (São Paulo: Martins Fontes, 1989).

parece acomodar-se no nicho dos pós-modernos, negadores das grandes narrativas negadores e disseminadores do pessimismo. Uma verificação superficial dos títulos dos últimos livros deste autor demonstra cabalmente o pessimismo dele⁸. Este sentimento parece ser próprio, ironicamente, de quem sempre viveu (ou pensa viver) no melhor dos mundos possíveis, como o personagem Dr. Pangloss, do livro *Candide* de Voltaire, criticado por Wallerstein. E ele continua:

Se como venho argumentando, realmente estamos passando por uma longa e difícil transição, caminhando desde nosso sistema mundial atual para outro sistema, ou mesmo para outros sistemas, e se o resultado final é incerto, temos duas questões: Qual é o tipo de mundo que queremos ter e por meio de qual meio ou caminho será mais provável que cheguemos a bom termo?

[...] Contudo, a primeira pergunta em geral era feita em relação à utopia e eu quero formulá-la em termos de “utopística”, isto é, a partir de uma série avaliação das alternativas históricas, do exercício de nosso juízo relacionado à racionalidade substantiva de possíveis sistemas históricos alternativos. A segunda pergunta tem sido feita em termos do incoercível progresso e eu quero apresentá-la em termos do fim dessa certeza, ou seja, o desenvolvimento é, sim, possível, mas não inevitável (WALLERSTEIN, 2003, p. 87-88).

A partir desse cenário, pintado com cores tão sombrias, a partir dos pressupostos “wallersteinianos”, que dilemas e desafios teria a educação contemporânea, numa perspectiva freiriana? Ou Paulo Freire pintaria um outro quadro, outro cenário mundial, localizando mais além suas perspectivas, esperanças e utopias?

3. A Possibilidade Utópica

Certamente, é muito interessante confrontar o pensamento de um intelectual do Terceiro Mundo com o do pensador do Primeiro Mundo, especialmente quando o primeiro escreveu:

⁸ Veja-se, por exemplo, entre outros, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999), *Un mundo incierto* (Buenos Aires: Ed. Zorzal 2002) e *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World* (New York: New Press, 2003).

Devo sublinhar que este livro esperançoso⁹, otimista, mas não ingenuamente construído de falso otimismo nem de vã esperança. As pessoas, inclusive de esquerda, para quem o futuro perdeu, inclusive, sua problemática – o futuro é um dado dado – falaram eu é mais um delírio de um sonhador inveterado. Não tenho raiva de quem pensa desse modo. Lamento somente sua posição: a de quem perdeu a direção na História.

A ideologia fatalista, imobilizadora, que informa discurso neoliberal, caminha livre no mundo. Com ares de pós-modernidade, insiste em convencer que nada podemos fazer contra a realidade social que, de histórica se transformou em “quase natural” (FREIRE, 2004, p. 19). É evidente que não é nossa intenção envolver Wallerstein com as brumas do neoliberalismo. Mas, embora sua análise da crise contemporânea, com o *aparatus* científico norte-americano-euro-cêntrico, seja talentosa, ele não consegue superar o pessimismo, porque o que está em crise é o mundo da ciência que foi aí gerado.

EPISTEMOLOGIAS ALTERNATIVAS OU NOVOS PARADIGMAS?

Toda vez que se impõe um projeto político ou um pensamento a outrem e a reação a eles se autodenomina “alternativa”, mais nos convencemos de que se trata de uma inadequação, por uma série de razões, dentre as quais destacamos: (i) a resistência à situação ou à formulação dominante se transforma, simplesmente, em reação, na medida em que se apresenta como um “outro encaminhamento”, uma “outra solução” apenas substitutiva; (ii) toda proposta alternativa estabelece-se em segundo lugar, tendo como referência a substituída, na medida em que a ela tem de recorrer para explicitar-se como diferente, para demonstrar a(s) alternatividade(s) contida(s) na proposta substitutiva.

Já destacamos esta fragilidade a propósito da discussão da Globalização, quando, por exemplo, surgem expressões e conceitos como a “globalização alternativa”, a “outra globalização” etc. Nesse caso, propusemos o conceito de “Planetarização”, que não é uma mera reação à “Globalização”, mas uma outra formulação, uma outra proposta, que não busca qualquer referência teórica, nem política, na primeira, como mera reação, ainda que

⁹ Escreveu assim quase ao final das “Primeiras Palavras” de *Pedagogia da autonomia*; saberes necessários à prática educativa (1997).

seu antagonismo radical à ela lhe seja inerente, por seu próprio conteúdo e estratégias de implementação.

Assim, apenas provisoriamente estamos chamando de “alternativas” as epistemologias silenciadas pelo poder das hegemônicas¹⁰, sendo que alguma delas são muito mais antigas do que as dominantes.

Na verdade, na perspectiva de Kuhn, que será examinado logo a seguir, são outros “paradigmas científicos” que surgiram e que não se impuseram no “mercado das idéias”. Contudo, diferentemente de Kuhn, estamos convencidos de que estas imposições nem sempre ocorrem por razões científicas e epistemológicas, mas que, ao contrário, na maioria das vezes, algumas se tornam hegemônicas por razões de poder, silenciando e subalternizando outras.

1. Paradigmas Científicos

Como demonstra Thomas Kuhn, em sua obra *Estrutura das revoluções científicas*, os paradigmas são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante certo tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (1995, p. 13). Os paradigmas, segundo ele, nascem de revoluções científicas, em contextos de decadência do sistema referencial hegemônico e da emergência de um novo conjunto de categorias que dão uma nova legitimidade epistemológica às afirmações dos cientistas.

Neste ensaio, são denominadas revoluções científicas os episódios extraordinários nos quais ocorre a alteração de compromissos profissionais. As revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição na qual a atividade acadêmica normal está conectada (id., ib., 25).

Para ele, a “ciência normal” é desenvolvida nos períodos de estabilidade de estabilidade – relativa, acrescentaríamos –, contextos nos quais as ciências se desenvolvem, com tranquilidade epistemológica, com a “pesquisa firmemente baseada em uma ou mais

¹⁰ A utilização provisória, aqui, não é força de expressão. É que os grupos de discussão dos Paradigmas do Oprimido ainda não chegaram a um consenso quanto à denominação mais adequada e que traduza a identidade das concepções científicas e epistemológicas não referenciada apenas nas suas antagônicas.

realizações científicas passadas” (id., ib., p. 29). Kuhn complementa: “Para ser aceita como paradigma, uma teoria deve parecer melhor que suas competidoras, mas não necessita (e de fato jamais acontece) explicar todos os fenômenos com os quais pode ser confrontada” (id., ib., p. 38). Aqui, é importante acrescentar que a hegemonia de um paradigma nem sempre decorre de suas vantagens comparativas epistemológicas, mas, na maioria das vezes, do poder político de seus defensores.

Hoje, o próprio conceito de paradigma é contestado e torna-se cada vez mais evidente que o estatuto científico de uma teoria não lhe é conferido por sua superioridade científico-epistemológica na discussão com as outras teorias, mas por sua consistência no diálogo que estabelece com a realidade. E, como aqui se demonstrará, somente o argumento da força – e, não, a força do argumento – conseguiu amordaçar e silenciar as teorias que desenvolveram essa consistência dialógica com a realidade.

De uma maneira geral, o “diálogo” das teorias hegemônicas com a realidade tem sido um ilusório intento de forçar a realidade a enquadrar-se nos limites de hipóteses, de metodologias e de procedimentos pré-estabelecidos e fornecidos por um projeto global (político) subjacente e oculto.

No intento de reconstituir a história dos paradigmas ocidentais, Immanuel Wallerstein, presidindo a Comissão Gulbenkian para a Re-estruturação das Ciências Sociais, em 1996, descreveu a trajetória em “U”:

Inicialmente, entre 1750 e 1850, a situação era muito confusa. Eram usados nomes muito grandes para designar as quase-disciplinas e poucos pareciam congregar apoios mais amplos. No período seguinte, entre 1850 e 1945, esta multiplicidade de nomes foi reduzida para um pequeno grupo-padrão que, de forma clara, distinguia as disciplinas entre si. De nosso ponto de vista, somente seis nomes foram aceitos amplamente no mundo acadêmico. Todavia, a partir de 1945, o número de designações legítimas de áreas de estudo estava, uma vez mais, em expansão e tudo indica que permanecerá ampliando-se. Além disso, ao mesmo tempo em que, em 1945, parecia existir demarcações definidas que separavam as disciplinas entre si, estas distinções foram sofrendo uma erosão contínua, a ponto de existir, seguramente, uma sobreposição e uma confusão consideráveis. Em síntese, de uma maneira, regressamos à situação de 1750-1850, com a existência de um grande número de categorias que não oferecem uma taxonomia útil (WALLERSTEIN, 2004, p. 124).

Percebe-se, claramente, que a discussão promovida na mencionada Comissão se limitou ao âmbito epistemológico, sem verificar os fatores e as implicações políticas

inerente aos contextos em que se davam os avanços e os recuos de determinadas formulações paradigmáticas.

A sobreposição e a confusão a que se refere Wallerstein não poderiam ser debitadas na conta da fragmentação promovida pela denominada “Pós-Modernidade”?

2. A Pós-Modernidade e seu Fastio Auto-referenciado

Na perspectiva profética de Weber (1979, p. 150), a pós-modernidade¹¹ significaria uma espécie de desencantamento com a modernidade que, no campo da ciência e da epistemologia significou a disseminação global da racionalidade ocidental, provocando um distúrbio – no limite, silenciando – crenças, costumes e racionalidades discriminadas como “primitivas” ou “tradicionais”. Neste caso, a pós-modernidade seria uma aliada para o resgate das vozes silenciadas? Penso que não, por causa dos principais elementos da pós-modernidade.

Entretanto, o exame da pós-modernidade, ou do pós-modernismo, não é tarefa fácil nem pequena. Além de ser um tema controvertido, a pós-modernidade vem sendo uma temática polêmica em todos os campos da discussão das artes, da economia, da filosofia, da geografia, da história, da literatura, da sociologia e da teologia. Nada fica indiferente ao tema, nem à sua polissemia, ratificando o que tem se tornado uma verdadeira nebulosa, no duplo sentido do termo – grande e confusa.

É muito raro que as reações às questões levantadas pelos controvertidos termos “pós-modernidade”, “pós-modernismo” e “pós-moderno” sejam sóbrias, medidas e pensadas. O que acontece com mais frequência é a pós-modernidade ser apresentada como uma condição a que se adere, se celebra e se tenta promover, ou, pelo contrário, de forma igualmente problemática, se necessita criticar, menosprezar ou rechaçar (SMART, 1993, p. 11).

Um pensador brasileiro a definiu de maneira simples: “Pós-modernismo é o nome aplicado às mudanças das ciências, das artes e das sociedades avançadas desde 1950,

¹¹ Grafamos com letras maiúsculas as correntes de pensamento que a conceberam ou a aceitaram como explicação para a época em que estamos vivendo; grafamos com minúsculas, o fenômeno referido pelos analistas.

quando, por convenção, encerra-se o modernismo (1900-1950)” (SANTOS, 2006, pp. 7-8).¹²

A Pós-modernidade insinua-se, inicialmente, na arquitetura e na computação, invadindo depois o cotidiano das pessoas, expandindo-se por todos os setores da vida humana, caracterizando-se por especificidades muito próprias: tratamento computadorizado da informação e do conhecimento; estímulo ao consumismo por meio de uma “moral hedonista”; desconstrução do conhecimento e da arte e, finalmente, plantio das sementes do niilismo na filosofia.

O homem pós-moderno tenta assassinar as categorias da modernidade e os grandes ideais que sempre estiveram presentes no horizonte do humanismo, como historicidade, desenvolvimento e consciência social, migrando-se para o próprio interior pessoal e entregando-se ao presente, ao prazer, ao consumo e ao individualismo.

Como é fácil perceber, não há saída na “Razão Pós-Moderna” para a superação da “Razão Moderna”, mesmo que sua contribuição para a crítica da modernidade seja fundamental. É que, ainda que altamente sofisticada e, por vezes, aproximando-se da análise politológica, os pensadores pós-modernos não conseguem senão resvalar as questões políticas, mantendo-se no estrito âmbito da discussão gnosiológica que se mantém no mundo das idéias e das teorias, tomadas como epifenômenos.

Mas, como superar uma racionalidade que é referência de sua própria crítica? É óbvio que a Pós-Modernidade não conseguiu criar nem uma denominação específica para sua substância gnosiológica, permanecendo prisioneira da falha de sua crítica, apresentando-se somente como “posterior” (“pós”) à modernidade.

3. Críticas Eurocêntricas do Eurocentrismo?

Dois, entre outros autores europeus – Boaventura de Souza Santos y Serge Gruzinski –, desenvolveram críticas poderosas contra a razão hegemônica e concepções generosas sobre os povos “epistemologicamente colonizados”, ainda que, seguramente por

¹² Não se pode esquecer que outros autores, como o próprio Smart situa a pós-modernidade no período que cobre a segunda metade da década de 1970 até o final de 1980.

causa de seus contextos específicos (europeus), não terem conseguido superar uma posição eurocêntrica.

O primeiro trabalha o conceito de “Epistemologia da Visão” que, contraposta à “Epistemologia da Cegueira”, cria uma tensão entre conhecimento, regulação e emancipação (SANTOS, 2000, p. 246). Entretanto, considera esta tensão como intrínseca à modernidade e parece não perceber a outra, e simultânea, cara da modernidade que é a “colonialidade”, como destaca Walter Mignolo. Mesmo propondo uma “Epistemologia dos conhecimentos ausentes”, o sociólogo português não consegue sair do círculo europeu de conhecimento, tomando em conta as vozes ausentes do sentido comum (europeu), porque, em nenhum momento, fala das verdades enunciadas de outros lugares, a partir do universo dos colonizados. Neste sentido, não consegue entender que o silêncio dos dominados e dominadas não é deles nem delas, mas que é um silêncio imposto. Portanto, seria melhor falar de uma “Sociologia dos Silenciados” e, não, de uma “Sociologia do Silêncio”, como é sua sugestão em outra obra (2005).

Serge Gruzinski, estudando a colonização da cultura dos povos “nativos”, que viviam no México pré-hispânico, fala de “Cultura Mestiça” e constata que os indígenas lançavam um duplo olhar, “ao mesmo tempo sensível aos cânones do passado [náhuatl] e aberto para relações novas...” (2003, p. 103). Todavia, o conceito e “mestiçagem cultural” está mais próximo da aculturação espanhola dos indígenas do que do reconhecimento de seu próprio conhecimento. A profunda análise que faz no exame dos *codex* (“pinturas” de signos pictográficos) e nas *relaciones* (escrita com signos fonéticos espanhóis a partir dos questionários dos dominadores) do século XVI demonstram como os nativos foram capazes de assimilar e adaptar os códigos dominantes, mas sempre no sentido de sua aculturação e dominação e, portanto, sua submissão ao imaginário hegemônico.

Percebe-se que Boaventura de Souza Santos avança mais que Serge Gruzinski e chega mais próximo dos pesquisadores sociais que buscam resgatar as epistemologias silenciadas. Sua proximidade de uma “epistemologia alternativa” deriva, seguramente, de sua posição em uma sociedade que, na realidade, está situada no sul do norte, ou seja, que se localiza em uma formação social (Portugal) que sempre esteve, com exceção do século XVI, oprimida no interior do contexto europeu.

Da mesma maneira, os autores que examinaremos a partir daqui superaram, a nosso juízo, a visão norte-americana e eurocêntrica, ou, pelo menos, perceberam a possibilidade de sua superação, porque viveram experiências colonizadas.

Nesta parte do texto, examinaremos duas possibilidades de “epistemologias alternativas”, não esquecendo que outras são possíveis, especialmente as mencionadas no início deste trabalho, e sobre as quais falaremos, resumidamente, em primeiro lugar.

4. Walter Mignolo e a Razão Fronteiriça

Walter Mignolo, um argentino que vive nos Estados Unidos, trabalha na Universidade de Duke (Ohio) e pertence ao grupo dos “Estudos Subalternos” (*Subaltern Studies*) que, inicialmente, em 1982, era somente um conjunto de intervenções na escrita da História Moderna da Índia para, depois, tornar-se uma designação geral de um campo de pesquisa próximo dos estudos sobre o pós-colonialismo.

Mignolo é um dos editores da revista *Neplanta*, que significa, como já explicado, “viver entre”, em náhuatl e que, segundo sua própria expressão, “o *viver entre* inscrito em *Neplanta* não é feliz lugar na posição média, mas uma referência para uma questão geral de conhecimento e poder” (2000, p. 2). Entretanto, a construção mais importante de Mignolo é sua formulação de uma racionalidade que denominou “conhecimento liminar”, desenvolvida na obra *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking* (2000)¹³.

O autor assim define o conhecimento fronteiriço:

... usarei a palavra *gnosologia* para indicar um discurso sobre a gnosis e tomarei a gnosis no sentido do conhecimento geral, incluindo *doxa* e *episteme*. A gnosis fronteiriça, como conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido desde as margens externas do sistema mundial colonial/moderno; gnosiologia marginal, enquanto discurso sobre o saber colonial é concebido na interseção conflitiva do conhecimento produzido desde a perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) ou de conhecimento produzido na perspectiva das modernidades coloniais em Ásia, África, nas Américas e no Caribe (MIGNOLO, 2003, p. 33).

¹³ Na edição brasileira (2003) *border thinking* (pensamento da fronteira) foi traduzido como “pensamento liminar”. Cabe destacar que, curiosamente, em inglês, o termo *border* não é usado para designar as fronteiras entre os conhecimentos: “**Frontier** is used figuratively, whereas **border** is not: the frontiers of knowledge, science etc.” (Oxford Advanced Learner’s Dictionary, p. 127).

Mignolo acrescenta que o “conhecimento liminar”, como o traduziram os brasileiros, é uma reflexão crítica, a partir das margens internas e externas do sistema mundial colonial moderno. Neste sentido, Boaventura de Souza Santos e Serge Gruzinski estariam inscritos no universo dos pensadores das margens internas.

5. Darcy Ribeiro e a Razão Mestiça

Diferentemente de Serge Gruzinski, que também fala de uma cultura mestiça, Darcy Ribeiro a descreve como uma racionalidade superior às que lhe deram origem. É bastante conhecida a tipologia que faz das formações sociais, dividindo-as em “Povos Testemunha” (os meso-americanos e andinos), “Povos Transplantados” (europeus no Novo Mundo) e “Povos Novos” (mestiços do Novo Mundo). Atribui uma vantagem epistemológica aos últimos porque, segundo Darcy:

Foi desindianizando o indígena, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que fizemos a nós mesmos. Somos, em consequência um povo síntese, mestiço, na carne e na alma, orgulhoso de si mesmo, porque, para nós, a mestiçagem jamais foi um crime ou pecado (1995, p. 13).

Darcy sublinha que o caráter mestiço não só é uma identidade específica, como uma marca de superioridade epistemológica potencial, pela capacidade de dupla mirada.

6. Édouard Glissant e a “Razão Criolla”

Poeta, romancista e filósofo, o escritor caribenho Édouard Glissant, inicialmente, aderiu à tese da “negritude”, chegando muito próximo das idéias de Frantz Fanon – uma das mais importantes referências de Paulo Freire para a elaboração da *Pedagogia do oprimido*.

Freqüentemente reporta-se aos conceitos que desenvolveu sobre “criolização”, “relação” e “Mundo-todo”, ou “terra-mundo”, no sentido de localizar-se na trincheira dos defensores das “epistemologias alternativas” às teorias do conhecimento hegemônicas. Fundou, em 1959, a Frente de Antilhano-Guianense de autonomia, que acabou lhe valendo

um exílio. Voltou a Martinica em 1965 e, então, fundou o Instituto Martiniquense de Estudos. Vive, atualmente em Nova York e desde 1995 é “Distinguished Professor” de literatura francesa na Universidade a Cidade de Nova York.

Glissant chega a uma perspectiva diferente do hibridismo, porque vê a possibilidade histórica de uma civilização sem hegemonia. A “criolização” “é o encontro, a interferência, o choque, as harmonias e desarmonias entre as culturas do mundo...” (GLISSANT, *apud* MIGNOLO, 2003, p. 71), é “a rearticulação de projetos globais na perspectiva das histórias locais” (MIGNOLO, *ib.*).

7. Néstor García-Canclini e a Razão Híbrida

Nascido na Argentina, em 1939, Néstor Garcia-Canclini é professor e pesquisador na Universidade Nacional Autônoma de México (UNAM), unidade de Iztapalapa, desde 1990, onde coordena os estudos sobre cultura. Publicou *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, em 1990, no México, que foi traduzido no Brasil

Entende hibridização como processos sócio-culturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam como formas separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (GARCÍA-CANCLINI, 2007), destacando que as “formas separadas” não são puras, mas o resultado de hibridizações anteriores.

Por mais que defenda sua metáfora biológica, o autor não consegue superar a inadequação de sua aplicação ao campo social, nem a esterilidade contida no significado original de seus resultados. Que os processos de hibridização ocorreram na História e que a partir do século XX estes processos estão exacerbando-se não há dúvidas; mas, entre o que ocorre na realidade e o horizonte cultural da humanidade, a utopia humana, há uma grande distância.

Há uma superioridade gnosiológica do conceito de hibridização sobre o de “tradução cultural”, porque supera a perspectiva hegemônica de quem traduz. A idéia de “relação transversal” de Glissant está, também, muito perto da primeira.

8. Enrique Dussel e a Razão Exterior

Enrique Dussel, que vive no México, consciente ou inconscientemente, elaborou uma poderosa insinuação do que poderia ser uma epistemologia alternativa-síntese, a que podemos denominar de “Razão Exterior”. No nosso entendimento, não chegou a formulá-la, claramente, porque acabou se enveredando para outras preocupações. Mas, pelo menos, a insinuou, deixando uma vasta trilha de possibilidades para se pensar outros saberes e outras epistemologias como possibilidades diferentes às formulações hegemônicas euro-norte-americanas.

Enrique Dussel Ambrosini teve uma intensa e diversificada formação acadêmica. Nascido em Mendoza (Argentina), em 1934, radicou-se no México, onde vive desde seu exílio, em 1975, obtendo uma segunda nacionalidade. Licenciado em Filosofia quando ainda estava em Mendoza, em 1957, concluiu o doutorado, também em Filosofia, na Universidade Complutense de Madri, dois anos depois. Licenciou-se uma segunda vez, em Ciências da Religião, no Instituto Católico de Paris, dez anos depois de sua primeira graduação, doutorando-se, também, uma segunda vez, em História, na Sorbonne (Paris), em 1967.

A extensa e intensa vida acadêmica de Dussel é o resultado de sua formação e de suas atividades profissionais como professor de Ética no Departamento de Filosofia da Universidade Autónoma Metropolitana, também na unidade de Iztapalapa. Na Universidad Autónoma de México (UNAM) é coordenador da Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL). É ainda Professor Convidado de várias universidades na Europa e nos Estados Unidos: Frankfurt, Notre Dame, California State University, Vanderbilt University, Loyola University (Chicago), Duke University, Harvard University. Recibeu o título de *Dr. Honoris Causa* da Universidade de Fribourg (Suíça), em 1981, e da Universidad Mayor de San Andrés, de La Paz, (Bolívia), em 1995.

Dussel é autor de más de 50 libros, publicados em diferentes idiomas, destacando-se: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI-USTA, Buenos Aires-Bogotá, 1973-1980, t. I-V); *Filosofía de la Liberación* (Edicol, México, 1977); *Ética comunitaria* (Paulinos, Madrid, 1986); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, México, 1990); *1492: El encubrimiento del Otro* (Nueva Utopía, Madrid, 1992); *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993); *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de*

la liberación (Nueva América, Bogotá, 1994); *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* (Editorial Trotta-UAM.I-UNAM, México, 1998); *La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel* (Universidad Autónoma del Edo. de México, México, 1998); *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology* (Rowman and Littlefield, Maryland, 2002); *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863* (Routledge, London, 2001); *Hacia una Filosofía Política Crítica* (Desclèe de Brouwer, Bilbao, 2001).

Muitas obras foram publicadas sobre Dussel, o que demonstra, de certa maneira, sua consagração ainda em vida. Sobre Dussel¹⁴ publicou-se: *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Düssel's Philosophy of Liberation* (Fordham University Press, New York, 1998); *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* (Rowman and Littlefield, Maryland, 2000); Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, na *Revista Anthropos* (Barcelona, 180, 1998), dedicada, integralmente ao pensamento “dusseliano”. Além disso, é necessário acrescentar a edição de *História e libertação*, que é uma homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel (1996), assim como a que lhe foi prestada dez anos depois.

Esta mais longa digressão sobre o pensador argentino-mexicano se deve ao fato de que ele conseguiu chegar a uma nova geopolítica do conhecimento, na medida em que percebeu a necessidade da “exterioridade”, ou seja, a necessidade de localização do pensador colonizado pela ciência e pela epistemologia euro-norte-americana em um lugar exterior ao espaço circunscrito pelos referenciais desta racionalidade hegemônica. De fato, todo pensamento elaborado no âmbito dos referenciais mencionados, por mais crítico que seja, será sempre uma crítica norte-americana-eurocêntrica do norte-americano-eurocentrismo.

Lamentavelmente, parece que Dussel abandonou esta trilha para se dedicar a outros temas, mas continuou dando uma enorme contribuição, na medida em que descreveu e analisou, por exemplo, os processos civilizatórios que se desenvolveram na América Latina e que foram silenciados pelas racionalidades dominadoras, como, por exemplo, em *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (2002).

¹⁴ As publicações sobre Paulo Freire serão destacadas em momento próprio.

Ainda que tenha abandonado relativamente o conceito de “exterioridade” Enrique Dussel, para abraçar ao que chama “Analéctica”, o primeiro, continua nos parecendo sua contribuição epistemológica mais importante para a busca de uma saída a crítica eurocêntrica do euro-centrismo, e esse conceito deve ser resgatado para a construção do que chamamos “Razão Exterior”.

Para nós, povos ex-colonizados, não é fácil – talvez, seja mais difícil do que para nossos colonizadores – renunciar aos instrumentos de uma razão etnocêntrica que recebemos deles, para vê-la como “uma entre outras”, e, não, como “a razão” única, em um processo de resgate de razões silenciadas por ela. A sugestão de Dussel, com o conceito de “exterioridade”, é exatamente a de tentar-se localizar, na exterioridade da razão hegemônica (ocidental, branca, masculina e cristã), trocando a geopolítica da enunciação científico-epistemológica. Os problemas, aí, são imensos, porque há que se iniciar pela discussão da linguagem mesma de que os ex-colonizados lançam mão, para não se cair, em todo momento, na tentação do idioma exclusivista idioma exclusivista do Ocidente branco, masculino e cristão. Este trabalho exigirá a contribuição de muitas pessoas, ou até mesmo de muitas equipes, durante muitos anos.

Portanto, a contribuição sintética de Dussel é a de que é necessário situar a formulação do pensamento alternativo, qualquer que seja, na exterioridade do universo da Razão Ocidental hegemônica.

PAULO FREIRE E AS RAZÕES OPRIMIDAS

Até hoje, Paulo Freire não entrou, na dimensão que deveria, a nosso juízo, no universo acadêmico, especialmente no espaço universitário brasileiro. E mesmo que a contribuição dele seja consenso, especialmente no campo da defesa dos(as) oprimidos(as), sua presença científica e epistemológica não tem sido devidamente não tem merecido o devido reconhecimento. As causas do não-reconhecimento não são muitas, mas dentre elas podem ser destacadas: (i) a indiferença olímpica dos *scholars* em relação a sua obra, que consideram até interessante por suas intuições, mas muito próxima do ensaísmo, do gênero literário e, portanto, longe do rigor científico, e (ii) o credencialismo instalado na instituição

universitária que no reconhece, por mais ricas que sejam, as idéias de quem não é portador da titulação aí requerida¹⁵.

Nos últimos anos temos observado que é necessário acrescentar mais um fator e este parece ser o mais importante: um dos mais enfáticos componentes da concepção freiriana atribui uma vantagem gnosiológica e epistemológica ao saber dos(as) oprimidos(as) e, por isto, propôs uma “Pedagogia do Oprimido” e, não, uma “Pedagogia para o Oprimido”. Talvez, esteja ainda a razão do rechaço acadêmico a suas análises e proposições, evidenciando uma espécie de reserva de mercado gnosiológica.

Felizmente, porém, nos últimos anos, a distância acadêmica em relação ao pensamento de Freire tem diminuído, na medida em que as instituições universitárias e de pesquisa, em diversas partes do mundo, têm procurado, cada vez mais, aproximar-se dos referenciais freirianos, reconhecendo-os como uma das mais importantes expressões do processo de construção científica¹⁶ e epistemológica dos fins do século XX. Deste modo, quanto mais se dá a expansão do legado de Paulo Freire fora do Brasil e em diversos campos da reflexão, tanto mais seu pensamento é reconhecido internamente, diminuindo-se a resistência que se transforma, progressivamente, em referência.

Neste texto, pretendemos demonstrar que Paulo Freire contribuiu para o desenvolvimento de umas das perspectivas científicas e epistemológicas que vem se explicitando como, talvez, a mais revolucionária neste início de século.

Paulo Freire nasceu em 1921 e faleceu em 1997, portanto, com um itinerário de cerca de 76 anos de uma existência intensa.

Teve uma formação intelectual marcada pelos limites que caracterizavam qualquer jovem de família pobre da periferia do Capitalismo na primeira metade do século XX. Concluiu suas primeiras letras e o ensino secundário com dificuldade, uma vez que a

¹⁵ Embora Paulo Freire tenha recebido o título de *Doctor honoris causa* em dezenas das mais importantes universidades do mundo, em uma evidente demonstração da relevância, seja de seu trabalho de intervenção educacional, seja de sua reflexão pedagógica, ele não percorreu todos os níveis do “credencialismo” exigidos nos meios acadêmicos: graduação, mestrado, doutorado, pós-doutorado. Pelo contrário, com relativa idade, conseguiu obter simplesmente a graduação em Direito, sem dedicar-se depois a esta profissão

¹⁶ Aqui é oportuno ratificar que, em Português, o adjetivo escreve-se com “i” (freiriano) e, não, com “e” (freireano), como insistem defensores de um possível desejo de Paulo Freire. Pelo contrário, Paulo era muito rigoroso com a escrita, com o idioma e jamais defenderia caprichos estilísticos personalistas. Como sabemos, da Linguística, os afixos (prefixos e sufixos) e os radicais são bases da significação e, portanto, são invariáveis. Assim, o sufixo “iano”, em Português, permanece inalterável no adjetivo derivado de qualquer nome próprio terminado em “e” que, por razões fonéticas perca a vogal final, como em “lockiano” e “comtiano”, derivados, respectivamente, de Locke e de Comte.

famosa “crise dos anos 20”, que se estendeu até a década subsequente do entre-guerras, impactou o Nordeste Brasileiro profundamente e de maneira particular a família de Paulo Freire. Mais tarde, com cerca de 20 anos de idade, ingressou na Faculdade de Direito, graduando-se, embora tenha desistido da profissão de advogado em sua primeira causa: seu ganha pão, em sua experiência inicial como profissional das leis dependeria da ruína de um jovem dentista que comprara seus equipamentos a crédito e não tinha como saldar a dívida. Paulo Freire sacrificou sua sobrevivência para não ameaçar a sobrevivência de outro profissional, jovem, que também iniciava sua carreira.

Em 1944, casou-se com Elza Maia Costa e, certamente, por sua influência caminhou, cada vez mais, em direção ao universo da educação e da pedagogia. Além de dar aulas de Português no Colégio Osvaldo Cruz – onde estudara –, inicia seu trabalho no Serviço Social da Indústria (SESI)¹⁷ de Pernambuco, dois anos depois, colhendo muita experiência para suas futuras intervenções na educação e para suas formulações pedagógicas.

Suas primeiras experiências com a alfabetização de adultos, usando metodologia e procedimentos inéditos, obtiveram expressivos resultados e logo repercutiram no aparato do Governo Federal, até o ponto em que o próprio Presidente da República, por meio do Ministro da Educação, convidá-lo para replicar a experiência dos círculos de cultura no âmbito nacional.

A coordenação nacional da campanha de alfabetização não pôde ser desenvolvida por causa do golpe militar de 1964 que interrompeu qualquer possibilidade de implementação das políticas iniciadas pelo “Governo Nacional Desenvolvimentista” passado¹⁸. Neste momento, Paulo Freire foi preso e, somente depois de mais de dois meses, conseguiu exilar-se, sucessivamente, na Bolívia, no Chile, nos Estados Unidos e, finalmente, em Genebra (Suíça), permanecendo fora de seu país por cerca de 15 anos.

¹⁷ Na primeira metade do século XX, foram criados no Brasil os “Serviços Nacionais”, nos três setores das atividades profissionais: (i) na indústria, o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI); no comércio, o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) e no setor primário da economia, o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR). Pouco depois foram criados o Serviço Social da Indústria (SESI) e o Serviço Social do Comércio (SESC), para dar assistência a seus respectivos trabalhadores.

¹⁸ Para conhecer mais detalhes sobre este período da história do Brasil, veja-se meu texto “Contextualização” no livro de Paulo Freire *Educação e atualidade brasileira* (2002).

Como registrei em *Pedagogia dialógica*, “tudo se perdeu, inclusive a Pátria, mas tudo se ganhou; Paulo Freire, então se tornou em um cidadão do planeta e o mundo ganhou sua obra e sua obra ganhou o mundo” (ROMÃO, 2002, p. 34).

Desde *Educação e atualidade brasileira*, publicado em 1959, em uma edição “doméstica”, seguiram-se *Pedagogia do oprimido*, *Educação como prática da liberdade* e tantas outras obras, pessoais ou em co-autoria, mas sempre com a retomada e atualização de idéias esboçadas nas primeiras. Paulo Freire demonstra, com o exemplo de sua própria escrita, que qualquer legado científico pode ser preservado somente se for re-inventado em cada contexto específico.

O objetivo destas sumárias notas biográficas não é de competir com outras tantas biografias mencionadas sobre Dussel e outras tantas, tão abalizadas, sobre Paulo Freire¹⁹; é somente para enfatizar que não há sujeito individual da criação cultural de qualquer natureza. Ou seja, o gênio, por mais sábio que seja, não cria nada. Ninguém cria qualquer coisa, pessoalmente, mas apenas os sábios organizam e exprimem o que havia sido criado socialmente, de maneira oportuna e adequada. É evidente que dão o “toque pessoal” ao que organizam e exprimem, porque cada um escolhe um meio específico para esta organização e expressão. Beethoven e Mozart, por exemplo, escolheram a música para organizar e exprimir a interpretação adequada e oportuna do mundo em seu tempo; de outra maneira trabalharam Kant e Hegel, para quem a filosofia era o canal mais adequado para a organização da interpretação socialmente desenvolvida de sua época. Dussel escolheu a Filosofia e a Teologia para interpretar o mundo. Paulo Freire escolheu a Pedagogia e, talvez seja por isso que seus leitores e leitoras não compreendam porque suas obras, ainda que denominadas “pedagogias”, tratam de concepções gerais sobre o ser humano e, não, especificamente, das questões da educação. Entretanto, Freire não escolheu a Pedagogia porque fosse professor; escolheu-a como uma consequência quase natural de sua ontologia e de sua epistemologia.

Sobre Paulo Freire, muito se escreveu e segundo seu mais autorizado biógrafo, Moacir Gadotti, “para se ter uma idéia, o educador norte-americano Donald Macedo enumerou, em 1987, aproximadamente seis mil títulos entre livros e artigos sobre Paulo Freire, somente na língua inglesa” (s/d, p. 12). Em 1996, quando escreveu *Paulo Freire*:

¹⁹ Como as que estão no livro *Paulo Freire: uma biobibliografia* (1996), organizado por Moacir Gadotti.

uma biobibliografia, Gadotti revelou que este número se tornara muito grande de acordo com o estudo realizado por Admardo Serafim de Oliveira, precocemente tirado do mundo dos vivos, e completado por Paulo Roberto Padilha, sem falar das inúmeras homenagens, concessões de títulos *honoris causa*, criação de cátedras livres, cátedras permanentes, grupos de intervenção e de pesquisa e, finalmente, de Institutos Paulo Freire (IPFs), por todos os continentes. Depois de sua morte, a, a partir de 1998, os membros dos IPFs realizaram, de dois em dois anos, os Encontros Internacionais do Fórum Paulo Freire. O primeiro foi em São Paulo (Brasil), em 1998; o segundo em Bologna (Itália), em 2000; o terceiro em Los Angeles (Estados Unidos), em 2002; o quarto na cidade do Porto (Portugal), em 2004; o quinto em Valencia, em 2006. O próximo será no Brasil, em 2008, com a temática da Globalização e seus impactos sobre os sistemas educacionais, os movimentos sociais etc.

Os Encontros Internacionais congregam freirianos de todo o planeta na discussão sobre temáticas “epocais”, como dizia Paulo Freire, de cada contexto específico.

Paulo Freire desenvolveu uma síntese que abre espaço para abrigar toda as “epistemologias alternativas”. Ao propor a audiência, nos círculos de cultura a todas as expressões culturais, inclusive, às dos oprimidos, na verdade Paulo sintetizou, não somente a possibilidade do resgate das racionalidades silenciadas, como também o das epistemologias contemporâneas que tentam a construção de uma nova geopolítica do conhecimento. Em suma, ele não só faz emergir as Razões Oprimidas, como também as Histórias Sociológicas do Conhecimento (ou as Sociologias Históricas do Conhecimento), que não se confundem com as epistemologias hegemônicas e que são capazes enxergar outros lugares de enunciação científica, fora dos universos tradicionais dessas enunciações. Mais ainda, demonstrando, em *Pedagogia do oprimido*, que somente os(as) oprimido(as), em se libertando, libertam, também, seus(suas) opressor(as), acabou por potencializar que esses novos espaços de enunciações apresentam vantagens sócio-históricas de conhecimento sobre os espaços das enunciações hegemônicas, em todos os campos da realizações humanas.

E é nas tentativas de atualização das potencialidades aí emergidas que se desenvolve o trabalho dos diversos grupos de intervenção e pesquisa da Cátedra dos Oprimidos, do Instituto Paulo Freire.

CONCLUSÕES PARA UMA RAZÃO OPRIMIDA

A expressão “Razão Oprimida”, no singular pode trair a intenção de que há várias racionalidades oprimidas. Contudo, permitimo-nos mantê-la para os efeitos deste texto, no sentido de que se trata de uma racionalidade-síntese aberta a todas as enunciações, oriundas de todos os espaços, evidentemente defendendo a maior legitimidade científico-epistemológica das racionalidades silenciadas e subalternizadas.

Sabe-se que há grupos trabalhando para o resgate das vozes científicas e epistemológicas silenciadas, desde os próprios europeus até os ex-colonizados, que tentam superar a crítica européia do eurocentrismo, como o grupo dos “Estudos Subalternos” e o movimento *Neplanta*, que se iniciou como uma publicação periódica. **Revisei até aqui.**

Es sabido que hay grupos trabajando para el rescate de las voces científicas e epistemológicas silenciadas, desde los propios europeos, hasta los ex colonizados que intentan superar la crítica europea del euro-centrismo, como el grupo de “Estudios Subalternos” y el movimiento *Neplanta*, que empezó como un periódico.

La expresión “Estudios Subalternos” no parece adecuada, porque sugiere una connotación de inferioridad científica y epistemológica; la expresión próxima, pero, connotadora de la dominación, “Estudios Subalternados”, quizás, fuera mejor.

Pero queremos subrayar que la Cátedra del Oprimido, de la *Universitas* Paulo Freire (UNIFREIRE), del Instituto Paulo Freire, cuenta con muchos grupos de intervención e investigación, constituyendo lo que se podría denominar “Estudios Oprimidos”, donde cada uno estudia un aspecto de las razones enmudecidas, silenciadas, por ejemplo, el grupo que estudia música del oprimido; el otro que trabaja la salud de los oprimidos etc. Todos tienen como referencia dos alertas de Paulo Freire: no repetir sus ideas, pero re-crearlas en cada diferente contexto y que el opresor no libera nadie, ni a si mismo. Recreando esta última asertiva, estos grupos intentan extender hasta todos los campos de la creación humana el principio de la esterilidad del opresor y de la fecundidad creativa del oprimido y de la oprimida.

Por esto, es probable que, considerándose las dimensiones y la complejidad de la misión, tengamos que, tal vez, dedicar el resto de nuestras vidas a la tarea de hacer visible

esta hipótesis tan tentadora: la existencia de Razones Oprimidas que han contenido Epistemologías Alternativas que sean competentes para la superación de la crisis de la *gnosis* y de la *episteme* hegemónicas, pero sin legitimidad científica.

Trabajando, en conjunto con equipos de otros 17 países, en el proyecto “Globalización y Educación”, los “círculos de cultura” (grupos) de la Cátedra del Oprimido han desarrollado la teoría del “Círculo Epistemológico”, como instrumento de investigación, dando una clara demostración de su esfuerzo en la búsqueda de la Razón Oprimida, porque con esta “técnica”, mismo los investigados son transformados en sujetos de la investigación y de la epistemología involucrada.

BIBLIOGRAFIA

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. New York: Routledge Classics, 2004.

BRAUDEL, Fernand. *A gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2002.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: Um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993 (v. 1).

_____. *O processo civilizador: Formação do Estado e civilização*. Trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 (v. 2).

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

FOUCAULT, Michel de. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. In GORDON, C. (Ed.). *Power/ Knowledge; Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon Books, 1980.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

_____. *Educação como prática da liberdade*. 18. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Pedagogia da autonomia; Saberes necessários à prática pedagógica*. 3. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (Col. "Leitura").

_____. *Pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____; MACEDO, Donald. *Literacy: reading the word and the world*. Mass.: Bergin Garvey, 1987.

_____. *Educación y actualidad brasileña*. México: Siglo XXI, 2002.

GADOTTI, Moacir. *Diversidade cultural e educação para todos*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. (org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: IPF/Cortez, 1996.

_____. *Paulo Freire, su vida e su obra*. Colômbia: CODECAL, s/d.

_____. *Reading Paulo Freire; His life and work*. New York: State University of NY, 1994.

GARCÍA-CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Juiz de Fora MG: Ed. UFJF, 2005.

GOLDMANN, Lucien. *A criação cultural na sociedade moderna*. São Paulo: DIFEL, 1972.

_____. *Épistémologie et philosophie politique*. Paris: Denoël/Gonthier, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e colonização no México espanhol - séculos XVI-XVIII*. Tradução Beatriz-Perrone Moisés, Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude; War and democracy in the age of Empire*. New York: Penguin Books, 2005.

KUHN, Thomas. *Estrutura das revoluções científicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

LAMPE, Armando (org.). *História e libertação; Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis RJ: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1996 (ed. bilíngüe).

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

- MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- _____. Introduction: From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to *Neplanta*. *Neplanta: Views from the South*. 1:1, Durham NC: Duke University Press, 2000, pp. 1-8.
- OXFORD ADVANCED LEARNER'S DICTIONARY. Oxford: Oxford University Press, 1989 (2nd impression).
- QUIGLEY, Carroll. *A evolução das civilizações*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1974.
- REICH, Wilhelm. *A irrupção da moral sexual repressiva*. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- _____. *Materialismo dialético e psicanálise*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1977.
- _____. *O que é consciência de classe?* Porto: H. A. Carneiro, 1976.
- RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. Petrópolis RJ: Vozes, 1978.
- _____. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *O povo brasileiro; A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- _____. *O Brasil como problema*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- RIGHI, Ilda Ramke. *O processo do conhecimento na Pedagogia da Libertação: As idéias de Freire, Fiori e Dussel*. Petrópolis RJ: Vozes, 1995.
- ROMÃO, José Eustáquio. *Dialética da diferença*. São Paulo: Cortez, 2000.
- _____. *et al. Conciliação, neoliberalismo e educação*. São Paulo: Annablume/UNESP, 1996.
- _____. *Pedagogia dialógica*. São Paulo: Cortez/IPF, 2002.
- _____. Contextualização: Paulo Freire e o Pacto Populista in FREIRE, Paulo. *Educação e atualidade brasileira*. São Paulo: Cortez/IPF, 2001, p. XIII-XLVIII.
- _____. Paulo Freire: Educador ou pensador do século XX, in GARCIA, Walter E. (org.). *Educadores brasileiros do século XX*. Brasília: Plano, 2002, p. 283-322, v. I.

ROMAO, J.E. Dilemas e Desafios da Educação Contemporânea: uma (re) leitura de Paulo Freire no Cenário de Immanuel Wallerstein. *Revista Portuguesa de Educação*, v.18, p.7 - 21, 2005.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000, v. 1.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 13. ed. Lisboa: Afrontamento, 2002.

_____. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. *A história das idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. João Pessoa: Ed./UFPB, 1997.

TAMARIT, José. *Educar al soberano; crítica al iluminismo pedagógico de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Miño y Dávila/IPF, 1994.

TORRES, Carlos Alberto. *Democracia, educación y multiculturalismo*. México: Siglo XXI, 2001.

TOYNBEE, Arnold J. *Um estudo de história*. Rio de Janeiro: E. W. Jackson, 1953.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Le capitalisme historique*. Paris: La Découverte & Syrus, 2002.

_____. *O sistema mundial moderno: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Trad. Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa, Porto: Afrontamento, s/d. (v. 1).

_____. *O sistema mundial moderno: O mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia*. Tradução. Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa, Porto: Afrontamento, s/d. (v. II).

_____. *Unthinking social science: The limits of nineteenth-century paradigms*. 2. ed. Philadelphia: Temple University Press, 2001.

_____. *Utopística ou as decisões históricas do século vinte e um*. Petrópolis RJ: Vozes, 2003.

_____. As estruturas do conhecimento ou quantas formas temos nós de conhecer. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*; “Um discurso sobre as Ciências” revisitado. São Paulo: Cortez, 2004, p. 123-129.

_____ (org.). *Para abrir as ciências sociais*; Relatório da Comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das ciências sociais. Lisboa: Europa-América, 1996.

WEBER, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970 (org. H. H. Gerth e C. Wright Mills).