



HAMID DABASHI

Tradução de Paulo Barata

OS NÃO-EUROPEUS
PENSAM?



ELSINORE

*Para Marwan Bishara,
que pensa de outro modo.*

ÍNDICE

11

Prefácio de Walter Mignolo:

Sim, Podemos

–

45

Introdução:

Os Europeus Sabem Ler?

–

75

1: Os Não-Europeus Pensam?

–

89

2: O Momento do Mito. Edward Saïd, 1935–2003

–

109

3: O Médio Oriente Foi Alterado para Sempre

–

177

4: A Guerra entre o Homem Civilizado e o Selvagem

–

249

5: Insubmissão Pós-Colonial, ou Ainda o Outro

–

347

Conclusão:

O Regime de Conhecimento Continuado

–

355

Agradecimentos

–

357

Notas

–

PREFÁCIO

SIM, PODEMOS

A Europa que considerou que o seu destino, o destino dos seus homens, era fazer do seu humanismo o arquétipo a alcançar por todos aqueles que o pudessem assimilar; esta Europa, tanto a cristã como a moderna, ao transcender os limites da sua geografia e confrontar-se com outros que pareciam ser homens, exigiu-lhes que provassem a sua suposta humanidade.

LEOPOLDO ZEA, *La filosofia americana como filosofia sin más* (1969)

و یطسو نورق زا نرق هس آلو هک تسا فرط یرگراک اب اپورا مهدزون نرق رکفنشور حور هک دنکی می گدنز یطیح م رد آی ناث، هت شاذگ رس تشپ ار س ناسنر زا نرق ود یتعنص رتلورپ هلحرم هب رگراک اثلث، تسین رگراک رب مکاح حور، یبهذم دنکی می گدنز یتعنص هتفای دشر یزاوژروب ماظن کی رد هکنی رگی د و، هدیسر و دشر زا یی ال اب هلحرم کی هب رگراک دوخ و تسای یتعنص طب اور، طب اور هک کی، یتعنص یای راتلورپ ینعی، و اب طاخم، هکنی رت مهم مهو زا و هدیسر یهاگ آدوخ رد لقتسم و صخشتم هقبط کی تروص هب ش دوخ ینعی، هداد لی لکشت ار هقبط یاپورا یداصتقا یانبری رد یصاخ لکش و صاخ تازایتم و صاخ گنهرف هک هعماج یاهفوح مه اوخیم هک یرکفنشور ناوئع هب نم تقو نآ. تسا هدمآ رد، هدرک ادیپ یبرغ چی ههک منزیمی س هک هب ار اهفوح نی و می آیم، منک دیلقت ار مهدزون نرق رکفنشور یگدنز یاهعماج رد نم ینعی. درادن ار مهدزون نرق رکفنشور بطاخم تاصخشتم زا کی دشر گرزب یاهرهش رد طقف و تسای ایتبب هلحرم رزون ه یزاوژروب هک منکی ماظن یزاوژروب، تسا هطساو و تسا (لالد) «رودارپمک» یزاوژروب، تسا هدرک ادیپ لی لکشت زونه رگراک هقبط مان هب یاهقبط هت شاذگ نی زا. تسین یدی لوت یاههورگ هک، دنتسه یرگراک یاههورگ تروص هب نارگراک ام هعماج رد و تسا هدشن

یوډب عم اوچ نیرتطح نم رد یرگراک یاهورگ. دنتسه رگراک هقبط زاریغ یرگراک
 عبانم هک یودعس ناتسب رع رد، اقیرفآ رد أل شم. دنراد دوجو مه یوډب لیابق و
 ال اب حطس رد یتح یتنعنص رگراک ۱۰۰، ۵۰۰، ۲۰۰۰ دراد دوجو یبرغ ییدی لوت و یتنعنص
 ای یتنعارزای لی یابق یانب ریز کی و درادن یرگراک یانب ریز عم ام، دنتسه
 کی و تساهشن لی کشت رگراک هقبط، عم امج نیارد نیاربانب. دراد هتیلادیویف
 هک دشاب دناوت یمن رگراک، نم بطاخم نیاربانب. هدمآ دوجو هب رگراک زایرداک
 زونه هک دنتسه یناسک نم بطاخم، تساتک لملم هشوگ کی رد یصاخ هورگ کی
 دناده یسرن یزاوژروب له حرم هب.

ALI SHARI'ATI, «Missão do Pensador Livre» (1970–71)

Aproveito esta oportunidade para continuar a discussão iniciada há algum tempo no site da Al Jazira, desencadeada pelos ensaios de Santiago Zabala sobre Slavoj Žižek, seguido por «Poderão os Não-Europeus Pensar?», de Hamid Dabashi, reimpresso neste volume. Dabashi apercebeu-se de que, no primeiro parágrafo dos ensaios de Zabala sobre Žižek, existia uma rejeição inconsciente que tem percorrido a história da colonialidade do poder na sua esfera epistémica e ontológica: o eurocentrismo autoassumido (o mundo visto, descrito e mapeado por perspectivas e interesses europeus).

Eu e Dabashi somos pensadores e intelectuais, talvez também filósofos, não-europeus, que se formaram durante os difíceis anos da Guerra Fria. Fomos descritos e classificados como sendo do Terceiro Mundo. Os descritores e classificadores são do Primeiro Mundo. Ambos deixámos os nossos locais de nascimento para nos mudarmos para a Europa e os Estados Unidos, seguindo — imagino que este também tenha sido o caso de Dabashi — os sonhos e a vida do Espírito, apenas para perceber, a dada altura, que o Espírito não é acolhedor para espíritos do Terceiro Mundo. No entanto, as nossas histórias

locais divergem. Os persas são indígenas, com as suas próprias memórias, língua e territorialidade, enquanto nos diversos países da América do Sul, da América Central e nalgumas ilhas das Caraíbas a população é descendente dos europeus, europeus marginais (aos quais pertence), deslocando os indígenas e afrodescendentes. Ou seja, a partir do século XVI os europeus e os seus descendentes levaram as memórias e línguas imperiais consigo para as colónias e antigas colónias (por exemplo, espanhóis na Argentina, franceses na Martinica de Frantz Fanon, ingleses na Trindade e Tobago de C. L. R. James).

Intitulo a minha intervenção «Sim, Podemos» em resposta à pergunta de Dabashi «Poderão os Não-Europeus Pensar?». Abordo a questão geral da diferença epistémica colonial sem qualquer inclinação para mediar a discussão. O título é um anagrama discursivo. Os leitores irão reconhecer nele o eco da memorável máxima do presidente Barack Obama, usada em ambas as suas campanhas eleitorais. Talvez os leitores também reconheçam o eco de um título de um livro que foi bastante comentado, apesar de ser menos conhecido, particularmente em círculos académicos, escrito por um pensador, intelectual e talvez também filósofo singapurense (um não-europeu, claro): *Poderão os Asiáticos Pensar?*, de Kishore Mahbubani (1998)¹. A questão destacada por Dabashi não é pessoal, mas de longa data, importante e duradoura, apesar de não ser uma preocupação filosófica continental. E, de facto, não devia ser. Os filósofos europeus têm os seus próprios, e mais urgentes, assuntos.

A questão levantada pelos intelectuais não-europeus Dabashi e Mahbubani — um situado nos Estados Unidos e envolvido na política do Médio Oriente, o outro em Singapura e envolvido na alta diplomacia — não deve ser encarada de ânimo leve. Não é trivial porque o racismo epistémico atravessa as fronteiras da esfera social e institucional. De facto, ambas as questões

revelam racismo epistémico escondido sob a naturalização de certas formas de pensar e de criar conhecimento às quais se chama eurocentrismo. Racismo não é uma questão de grupo sanguíneo (o critério cristão usado em Espanha no século XVI para distinguir os cristãos dos mouros ou judeus na Europa) ou de cor da pele (africanos e as civilizações do Novo Mundo). O racismo consiste na desvalorização da humanidade de certas pessoas, descartando-a ou minimizando-a (mesmo quando não é intencional), ao mesmo tempo que se destaca e enfatiza a filosofia europeia, assumindo que esta é universal. Pode ser global, pois anda às costas da expansão imperial, mas certamente não pode ser universal. Racismo é uma classificação, e a classificação é uma manobra epistémica, em vez de uma entidade ontológica que carrega consigo a essência da classificação. É um sistema de classificação adotado por agentes, instituições e categorias do pensamento, que apreciam o privilégio de serem hegemónicos ou dominantes, e que se impõe como uma verdade ontológica fortalecida pela investigação «científica». Descolonialmente, o conhecimento não é encarado como o espelho da natureza que Richard Rorty criticava, nem como o «entendedor» das propriedades ontológicas dos objetos, como Nikolai Hartmann acreditava.

O livro de Mahbubani foi publicado em 1998. Este foi reimpresso três vezes nos anos que se seguiram e teve uma segunda e terceira edições até 2007. Quem é que estava a ler o livro e a debater esta questão? Não me deparei com citações do livro nas publicações académicas que li ou nos workshops e conferências a que assisti. Não apenas isso: quando perguntei a amigos e colegas se conheciam ou se tinham lido o livro de Mahbubani, responderam-me de forma vaga antes de dizerem que não. Uma vez que Mahbubani é diplomata e uma figura pública na esfera da diplomacia internacional, desconfio que os seus

leitores pertencem a esse mundo e ao dos apresentadores da comunicação social que o entrevistaram. Também desconfio que os académicos iriam desconfiar de um pensador asiático que joga com a filosofia e os silêncios da História e que apresenta uma questão tão desconfortável.

A questão que Dabashi e Mahbubani levantam não é se os não-europeus conseguem *fazer filosofia*, mas se eles/nós conseguimos *pensar*. Filosofia é um empreendimento regional e histórico. Se podemos ou não dedicar-nos à filosofia, é irrelevante. Agora, se não pudéssemos pensar, isso seria grave! Pensar é uma característica comum aos organismos vivos dotados de um sistema nervoso. Isso inclui humanos (e certamente europeus). O que todos os seres humanos fazem não é filosofia, que não é uma necessidade, mas sim pensar, que é inevitável. Os pensadores gregos denominaram como filosofia a sua forma particular de pensar e, ao fazerem-no, foram denominados filósofos — aqueles que fazem filosofia. Claro que isto é compreensível; mas é uma aberração projetar uma definição regional de uma forma de pensar regional como uma norma universal pela qual se pode julgar e classificar.

Por conseguinte, o que eu, Dabashi e Mahbubani (entre outros) estamos a fazer é dissociar-nos da «disciplinaridade» da filosofia e da normatividade de raça e género disciplinar. É comum ser informado que esta ou aquela pessoa não passou ao quadro por razões étnicas ou raciais ocultas. A normatividade disciplinar opera segundo um conhecimento geopolítico adotado. Nos anos 1970, era comum entre os académicos africanos e latino-americanos formados em filosofia perguntar se se poderia falar devidamente sobre filosofia em África e na América Latina. O filósofo espanhol José Ortega y Gasset enfrentou um problema semelhante no início do século xx. Ele voltou para Espanha depois de estudar filologia e filosofia na Alemanha

e definiu-se como um «filósofo *in partibus infidelium*». Deve ter compreendido instintivamente o que Hegel queria dizer quando este mencionou «o coração da Europa». Ortega y Gasset poderia ter-se juntado a nós hoje, perguntando: «Poderão os espanhóis pensar?» A sua escrita é «paradisciplinar» no sentido estrito que a filologia e a filosofia requerem. Mas ousou dizer que é também «indisciplinar». Pois ele era um pensador envolvido na desobediência epistémica, uma prática que tem crescido em todo o mundo, inclusive na Europa Ocidental e nos EUA.²

A questão que se apresentou nos anos 1970 — se a filosofia era um empreendimento legítimo em África e na América Latina — foi deixada para trás. A geração formada em filosofia que se seguiu tomou uma atitude diferente. O filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze publicou um artigo revolucionário em 1997, intitulado «A Cor da Razão: A Ideia de “Raça” na Antropologia de Kant»³. Eze inverteu abordagens canónicas da obra de Kant. Em vez de começar pelas principais obras de Kant e deixar de parte os seus textos secundários (*Antropologia de Um Ponto de Vista Pragmático* e *Geografia*), Eze reconheceu nos trabalhos secundários os preconceitos raciais embutidos na sua filosofia monumental. A filosofia revelou-se não só uma disciplina para o pensamento e argumento teórico (e amor à sabedoria) mas também uma ferramenta para des-qualificar (ou seja, repudiar no ato de classificar as pessoas que não se conformam com as conceções ocidentais de filosofia e as suas expectativas racionais).

A classificação racial é uma ficção epistémica em vez de uma descrição científica da correlação entre «raça» e «inteligência». O que interessa não é a cor da pele, mas o desvio da racionalidade e do sistema de crenças correto. É por isso que agora perguntamos se os asiáticos ou os não-europeus conseguem pensar. Na sua origem, o sistema de classificação racial moderno/colonial

(no século XVI) era teológico e fundado na crença da pureza de sangue. Os cristãos na Península Ibérica detinham o poder epistémico sobre os muçulmanos e judeus. Isto significava que os cristãos estavam a apreciar o privilégio epistémico de classificar sem ser classificado. Era o privilégio de gerir a epistemologia no ponto zero, como o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez argumentou de forma convincente⁴. O privilégio epistémico teológico estendia-se aos *tlamatinime* astecas e *amautas* incas indígenas (homens sábios, indivíduos pensadores, em Anahuac e Tawantinsuyu, respetivamente, áreas hoje conhecidas como Mesoamérica e Andes). Na hierarquia racial do conhecimento fundada no século XVI, as diferenças coloniais epistémicas e ontológicas eram historicamente fundamentadas. Estas foram remapeadas nos séculos XVIII e XIX quando a teologia foi substituída pela filosofia secular (Kant) e as ciências (Darwin)⁵.

A teologia cristã, a filosofia secular e as ciências construíram um sistema de classificação de pessoas e regiões do mundo que ainda nos governa e que molda todo o debate sobre o assunto. Também influencia os pressupostos que estão por trás de todos os sistemas de conhecimento⁶. As razões para o surgimento de novas formações disciplinares nos EUA nos anos 1970 são encontradas na libertação de classificações epistémicas de raça e género de mais de 500 anos de hegemonia epistémica ocidental. As pessoas de cor e com preferências sexuais não-heteronormativas podiam pensar por si mesmas e já não eram apenas o objeto de estudo de heterossexuais brancos. Também podiam refletir sobre o facto de serem consideradas pessoas a ser estudadas. A classificação é uma ferramenta perniciosa pois carrega as sementes da hierarquização. Carlos Lineu (1707–1778), na ciência, e Immanuel Kant (1724–1804), na filosofia, foram os dois arquitetos da mutação da classificação teológica para a secular. A filosofia secular e a ciência substituíram a teologia

cristã como a normatividade epistêmica. Os pensadores, filósofos e cientistas ingleses, franceses e alemães tornaram-se os guardiões (por vontade própria ou não) e reguladores do pensamento. Ler o capítulo 4 de *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764), de Immanuel Kant, é o suficiente para experienciar uma amostra do que estou a demonstrar. Esse foi o momento em que os asiáticos entraram em cena a sério. E, aqui, estou a falar da Ásia Oriental, Sul da Ásia e Ásia Ocidental (hoje o Médio Oriente). O *orientalismo* não era nada além disso: conhecedores e pensadores (filósofos) de mãos dadas com filólogos que «estudavam» o Oriente. A arrogância do poder epistémico mutou dos homens de letras cristãos do Renascimento e missionários para os filólogos e filósofos seculares.

Repare o leitor como funciona o racismo epistémico. É construído sobre classificações e hierarquias desempenhadas por agentes instalados em instituições que eles próprios criaram ou herdaram o direito de classificar e hierarquizar. Ou seja, agentes e instituições que legitimam o ponto zero da epistemologia como a palavra de Deus (teologia cristã) ou a palavra da Razão (filosofia secular e ciência). Aquele que faz a classificação classifica-se a si próprio entre os classificados (os enunciados), mas ele é o único que classifica entre todos aqueles que estão a ser classificados. Isto é um truque poderoso que, como qualquer truque de magia, a audiência não vê como tal, mas como algo que simplesmente acontece. Aqueles que são classificados como menos humanos não têm poder sobre a classificação (exceto para dissentir), enquanto aqueles que classificam se põem sempre no topo da classificação. Darwin estava correto ao observar que a cor da pele é irrelevante na *classificação* das raças. No entanto, é um fator dominante na esfera pública. Talvez derive do tetrágono étnico-racial de Kant. Seguindo a classificação de Lineu, que era essencialmente descritiva, Kant adicionou uma hierarquia

entre elas e interligou racismo e geopolítica: amarelos estão na Ásia, pretos em África, vermelhos na América e brancos na Europa⁷. O truque é que a classificação é realizada com base no privilégio exclusivo da raça branca, cujos agentes e instituições estavam localizados na Europa, as suas línguas e categorias de pensamento derivavam do grego e latim, inscritos na formação das seis línguas modernas/coloniais europeias: italiano, espanhol, português (dominantes durante o Renascimento), alemão, inglês e francês (dominantes desde o Iluminismo).

Sinto que Hamid Dabashi reagiu não ao primeiro parágrafo de Zabala em si, mas às várias repudiações que o parágrafo suscitou. No meu entender, se o parágrafo tivesse sido ligeiramente diferente, Dabashi não se teria envolvido no debate, e eu também não. Se Zabala tivesse escrito algo como «Žižek é o filósofo mais importante na Filosofia Continental», talvez Dabashi não tivesse prestado a menor atenção. No entanto, *o problema teria persistido*. Porque o problema não era o parágrafo em si, mas o que suscitou, o que, claro, precede largamente e vai além do parágrafo. Não tomei a reação de Žižek à minha intervenção («Vai-te foder, Walter Mignolo») como um insulto pessoal, mas compreendi-a antes como um profundo mal-estar que ele estava a confrontar e que tinha sido mantido debaixo da mesa.

Vamos então continuar a aprofundar os pressupostos filosóficos do racismo epistémico de longa data, que são realçados nos títulos de Mahbubani e Dabashi. Frantz Fanon compreendeu-o:

É claro que o que divide este mundo é, em primeiro lugar, a que espécie, a que raça uma pessoa pertence. Nas colónias, a infraestrutura económica também é uma superestrutura. A causa é o efeito: és rico porque és branco; és branco porque és rico.⁸

Poder-se-ia traduzir a revelação dos princípios escondidos de classificação racial socioeconómica de Fanon em princípios epistémicos e ontológicos: «fazes filosofia porque és branco»; «és branco porque fazes filosofia [europeia]», onde «brancura» e «fazer filosofia» representam as dimensões ontológicas da pessoa. Por trás da pessoa não está apenas uma cor de pele mas também uma língua que opera segundo princípios e pressupostos de conhecimento. Ou seja, há uma epistemologia em funcionamento que transforma «pele negra» em «negro», e «negro» é bastante mais que a cor da pele. O mesmo se aplica a «pensar». Fanon novamente compreendeu isto em 1952 quando escreveu que falar (e penso que *escrever* também estava subentendido) uma língua não é apenas dominar uma gramática e um vocabulário, mas carregar o peso de uma civilização⁹; que racismo não era apenas uma questão de cor de pele mas de língua e, como tal, de categorias de pensamento.

Se, segundo classificações raciais, uma pessoa é epistémica e ontologicamente inferior (ou suspeita), não pode pensar (quer dizer, pode, mas não será credível), não pertence ao clube da genealogia «universal» que assenta no grego e latim, que se transformaram nas seis línguas europeias modernas//coloniais. O persa não pertence a esta genealogia. E o espanhol perdeu o comboio da segunda era da modernidade no século XVIII. Além disso, o espanhol também foi desvalorizado como uma língua do Terceiro Mundo da América espanhola. Como tal, se uma pessoa desejar juntar-se ao clube da filosofia continental e se a sua língua for persa, espanhol latino-americano, urdo, naymara ou bambara, ou até uma língua civilizacional como mandarim, russo ou turco, terá de aprender as línguas da filosofia secular (sobretudo alemão e francês). Neste momento podemos dar mais um passo neste argumento: se uma pessoa fala e escreve espanhol, terá dificuldades na ambição de se tornar um filósofo.

Foi isso o que motivou o chileno Victor Fariás a escrever o seu livro sobre Heidegger. Como Fariás relata no seu prefácio, Heidegger informou-o de que o espanhol não era uma língua de filosofia, algo que José Ortega y Gasset compreendeu no início do século xx. Daí a declaração de Ortega y Gasset de que ele próprio era um filósofo *in partibus infidelium*¹⁰. O sul da Europa já era considerado, e abertamente, suspeito em termos de racionalidade pelos filósofos do Iluminismo, principalmente Kant e Hegel.

Robert Bernasconi, formado em filosofia continental, refletiu sobre os desafios que a filosofia africana apresenta para a filosofia continental:

A filosofia ocidental prende a filosofia africana num duplo vínculo: ou a filosofia africana é tão semelhante à filosofia ocidental que não faz qualquer contribuição distinta e efetivamente desaparece; ou é tão diferente que as suas credenciais de filosofia genuína serão sempre postas em causa.¹¹

Bernasconi não pergunta se e/ou como a filosofia continental prende as filosofias africanas (e não-ocidentais). Não critico Bernasconi por não apresentar essa questão. A questão levantada por Dabashi, «poderão os não-europeus pensar?», debruça-se sobre o silêncio que é revelado na observação de Bernasconi como filósofo continental. Este pode não ser o tipo de questão que se tem de apresentar para se ser o filósofo europeu mais importante. Mas é uma questão que alguns filósofos envolvidos na filosofia continental levantam; uma questão que é crucial para os pensadores não-europeus, filósofos ou não.

Mahbubani, sem qualquer ligação com Bernasconi mas em sintonia com o eurocentrismo, aponta para outras possibilidades. Imaginem, sugere ele, que eu perguntava «poderão

os europeus pensar?» ou «poderão os africanos pensar?». Ele rejeita estas questões. Podia, diz ele, perguntar sobre os asiáticos, visto ele próprio ser asiático¹². Mas porquê? Ele não responde às questões que faz, mas imagino que «poderão os europeus pensar?», perguntado por um asiático, seria tomado pelos europeus como uma questão levantada por alguém que tinha enlouquecido, ou como confirmação de que os asiáticos realmente não podem pensar, porque supostamente os europeus são os únicos que o podem fazer. E se ele perguntasse «poderão os africanos pensar?», muito provavelmente os europeus não discordariam, uma vez que, desde a famosa (infame) máxima de Hume, repetida por Kant, os africanos não conseguem pensar. Kant desafia os seus leitores

a citar apenas um exemplo em que um negro mostrou as suas habilidades, e afirma que entre as centenas de milhares de pretos que são transportados dos seus países para outros lugares, *apesar de muitos deles terem sido libertados*, mesmo assim nunca se encontrou um que apresentasse algo extraordinário na arte ou ciência ou qualquer outra qualidade louvável, apesar de, entre os brancos, alguns se elevarem continuamente da multidão mais pobre e, através de dons superiores, ganharem respeito no mundo.¹³

Não é de admirar que o filósofo Emmanuel Chukwudi Eze tenha revelado o racismo epistémico de Kant. O parágrafo citado pode também explicar por que Slavoj Žižek não ficou impressionado com os filósofos europeus referidos no meu artigo. Pois eles estavam todos do outro lado da cerca, a apanhar flores do jardim filosófico europeu. Por último, pode compreender-se porque é que Dabashi e Mahbubani apresentaram a questão daquela forma e porque é que estou aqui a seguir os seus passos.

Vamos voltar à questão que Bernasconi não levantou. Que tipo de desafios é que a filosofia continental apresenta para pensadores não-europeus, filósofos ou não? Na Argentina, Rodolfo Kusch (1922–1979) aceitou o desafio, um argentino de descendência alemã (os seus pais emigraram da Alemanha para a Argentina em 1920) e filósofo — sem ter lido Bernasconi, claro. O seu trabalho mais elaborado é *Pensamiento indígena y pensamiento popular en América* (1970). O primeiro capítulo é intitulado «El pensamiento Americano» (traduzido como «O pensamento na América»). Nas frases iniciais, Kusch confronta, de cabeça erguida, os desafios que a filosofia continental apresenta aos filósofos argentinos (e sul-americanos).

Kusch salienta que na América há, por um lado, uma forma oficial de proceder e, por outro, uma forma privada de proceder. A primeira, aprendida na universidade, consiste essencialmente num conjunto de problemas e questões europeias traduzidas para a língua filosófica. A segunda está implícita no modo de viver e de pensar, tanto nas ruas citadinas como no meio rural e em casa, e é um paralelismo da forma oficial de fazer filosofia na universidade. Kusch salienta que não é uma questão de rejeitar a filosofia continental, mas de procurar aquilo a que, uns anos mais tarde, ele chamou *pensamiento propio*: perder o medo de pensar por si próprio, medo instigado pela força das diferenças coloniais epistémicas e ontológicas. Sabemos que, o/a colonizado/a, na maior parte das vezes, presume pertencer à ontologia na qual as classificações o/a colocaram. Quando vemos o truque, dissociamo-nos e começamos a andar por nós próprios, em vez de traduzimos problemas europeus para a nossa língua de filosofia como é ensinado na América (ou na Ásia, ou em África).

Por *pensamiento propio*, Kusch refere-se à liberdade «de apropriação» da filosofia continental neste caso e à dissociação da forma oficial de a estudar. Dissociação implica desobediência

epistémica. E esta foi a resposta de Kusch ao desafio da filosofia continental para os filósofos do Terceiro Mundo. Fazer o que ele propõe em resposta aos desafios da filosofia continental não é tarefa fácil:

Mas é isto o que é tão avassalador. Para realizar esta conceitualização, é necessário não só saber filosofia mas, acima de tudo — e isto é muito importante —, enfrentar a realidade suportando um certo grau de distorção que poucos conseguem suportar. Investigar o quotidiano para o traduzir para pensamento é um empreendimento perigoso, visto ser necessário, especialmente aqui na América, cometer o grave erro de contradizer as estruturas às quais estamos ligados.¹⁴

Kusch parte do *Dasein* de Heidegger e depois afasta-se do mesmo. É assim que funciona a epistemologia de fronteira. Ele pergunta qual poderia ser o significado de *Dasein* na América, tendo em conta que era um conceito acarinhado e impelido por um determinado etos da classe média alemã de entre as duas guerras. Kusch depreendeu dessa questão a convicção de que o ato de pensar pode ser uma atividade universal de todos os organismos vivos dotados de sistema nervoso, mas que todos os organismos pensantes o fazem no seu próprio nicho — memórias, línguas, tensões e insatisfações socio-históricas. A experiência de Heidegger, que levou à sua conceção de *Dasein*, é muito estranha para a América. Consequentemente, como poderia ser aceite a alegada universalidade do Ser? Kusch também reparou que a classe média argentina vivia num universo simbólico paralelo, mas em condições socio-históricas extremamente diferentes das experienciadas pela classe média alemã. A vida intelectual de Kusch começou nos últimos anos da primeira presidência de Juan Domingo Perón, chamado líder «populista»; ele escreveu

El pensamiento indígena y popular en América entre a queda e o regresso de Perón.

Desde os seus primeiros trabalhos nos anos 1950 (na altura, Fanon estava a travar a sua luta em França), Kusch virou as costas às suas raízes sociais e transferiu a sua atenção para a cultura indígena. Não era a intenção de Kusch descrever a vida das pessoas indígenas como os antropólogos, mas sim compreender a lógica por trás do seu pensamento. Isto não foi fácil, pois teve de lidar com a bagagem da filosofia continental que tinha adquirido na universidade. Aqui, novamente, uma pessoa experiencia a diferença epistémica colonial e é lembrada da questão a que Bernasconi não respondeu: os filósofos continentais não têm de lidar com o pensamento e racionalidade além da linha que liga a Grécia Antiga e Roma ao coração da Europa. Pelo contrário, para fazer filosofia nas colónias e ex-colónias, uma pessoa tem duas opções: juntar-se a um ramo da filosofia continental (ciência, psicanálise, sociologia, etc.), que é equivalente a uma sucursal da cadeia McDonald's; ou dissociar-se, envolver-se no *pensamiento propio*¹⁵. Nesse momento, uma pessoa já estará a desenvolver a epistemologia de fronteira, por residir nas fronteiras.

Por exemplo, Kusch descobriu que na língua aymara a palavra *utcatha* tem certos paralelos com *Dasein*, uma palavra que Heidegger tirou do alemão popular. Através de *utcatha*, Kusch revela um universo simbólico complexo que lhe permite moldar a sua compreensão das formas de pensar indígena (filosofia, se preferir) para o processo simultâneo de dissociação da filosofia continental e de descoberta do que pode constituir o pensamento na América. Neste processo, a questão não é *rejeitar* a filosofia continental, mas, pelo contrário, conhecê-la para se *dissociar* dela. Ou seja, para a enfraquecer e do mesmo modo enfraquecer classificações epistémicas que, por vezes, não

operam através da descrição empírica, mas por meio de silêncios conscientes ou inconscientes. Kusch descobre que a palavra aymara *utcatha* tem vários significados, todos eles associados ao tipo de experiência que Heidegger estava a explorar através da palavra *Dasein*. Então, ele liga o significado de uma palavra aymara a expressões de senso e compreensão de si mesmos dos indígenas. Ele descobre uma atitude «passiva» que tem sido usada para justificar percepções da classe média «branca» quanto à preguiça dos «índios».

Mas Kusch viu algo mais no que foi definido como «passividade» e recusa de trabalhar. O que, da perspectiva da modernidade e modernização, o sonho da classe média urbana na altura, parecia passividade e preguiça era para Kusch uma «passividade ativa» e uma recusa de vender o trabalho e de mudar o estilo de vida. Kusch criou o conceito de *estar siendo*, tirando proveito da distinção entre os verbos *ser* e *estar* em espanhol, que não tem equivalente noutras línguas ocidentais: italiano, *essere* e *essere*; alemão, *werden* e *werden*; francês, *être* e *être*; English, *to be* e *to be*. A categoria inovadora de Kusch, *estar siendo*, denota uma passividade ativa que recusa, rejeita e *nega* a expectativa de se juntar à narrativa da modernidade e modernização. *Estar siendo* é uma negação que ao mesmo tempo afirma o que a modernidade quer eliminar ou incorporar no «desenvolvimento». *Estar siendo* é uma negação que afirma indigenismo e que previne que este seja absorvido pela e para a nacionalidade. Da passividade ativa emergiu a ideia revolucionária, filosófica e política de «estado plurinacional» recentemente inscrita nas constituições da Bolívia e do Equador.

Para que uma pessoa encontre o seu próprio caminho, esta não pode depender das palavras do seu mestre; tem de se dissociar e desobedecer. Dissociar-se e desobedecer aqui significam evitar as armadilhas das diferenças coloniais e não

têm nada que ver com os atos artísticos e intelectuais rebeldes sobre os quais estamos habituados a ouvir na história europeia. Na história da Europa as reações contra o passado fazem parte da ideia de progresso e do movimento dialético. No mundo não-europeu, é uma questão de dissociar da dialética e virar para a analética (Dussel); e dissociar do progresso e procurar equilíbrio. Estas são trajetórias paralelas que coexistem, no mundo não-europeu, com dissidentes críticos europeus. Mas não devem ser confundidas. A última é o caminho que Dabashi, Mahbubani, Kusch, Eze e eu estamos a tomar. A primeira é o caminho de Zambala a ler Žižek, e Žižek a responder aos meus comentários e aos de Dabashi.

Mahbubani, como as suas posições no governo indicam, pensa «de cima» – mas ele pensa radicalmente de cima. Se o leitor não estiver interessado no processo de pensar de cima, seja de forma radical ou orgânica (como Kissinger, Huntington ou Brzezinski), pode saltar esta secção.

No prefácio da segunda edição de *Can Asians Think?*, Mahbubani escreve:

O título escolhido para este volume de ensaios – *Poderão os Asiáticos Pensar?* – não é acidental. Representa essencialmente duas questões que se dobram numa só. A primeira, dirigida aos meus concidadãos asiáticos, pergunta: «Podes pensar? Se sim, porque é que as sociedades asiáticas perderam mil anos e deslizaram para trás das sociedades europeias, das quais estavam bastante à frente na viragem do último milénio?»

A segunda questão, dirigida principalmente aos meus amigos no Ocidente [lembre-se, ele é um diplomata – WM], é: «Poderão os asiáticos pensar por si mesmos?» Vivemos num mundo essencialmente desequilibrado. O fluxo de ideias, que

reflete 500 anos de domínio ocidental do mundo, continua a ser uma via de sentido único — do Ocidente para o Oriente. A maioria dos ocidentais não consegue ver que arrogaram para si próprios a superioridade moral que utilizam para dar sermões ao mundo. O resto do mundo consegue ver isto.¹⁶

Já que a expressão «o Ocidente» é frequentemente utilizada, vamos fazer uma pausa para a clarificar. Primeiro, a norte do mar Mediterrâneo, «o Ocidente» alude à área a oeste de Jerusalém, onde os cristãos ocidentais viveram antes de esse território ficar conhecido como Europa. A sul do Mediterrâneo, a palavra usada é «Magrebe», que significa «a oeste de Meca e Medina». Mas claro que nem Mahbubani nem eu nos referimos ao Magrebe quando usamos a expressão «o Ocidente». Em segundo lugar, por «Ocidente» nem eu e, provavelmente, nem ele nos referimos à Roménia, à antiga Jugoslávia, à Polónia ou à Letónia. O que constitui o Ocidente, mais do que geografia, é uma família linguística, um sistema de crenças e uma epistemologia. É constituído por seis línguas europeias modernas e imperiais: italiano, espanhol e português, que foram dominantes durante o Renascimento, e inglês, francês e alemão, que têm sido dominantes desde o Iluminismo. Estes últimos Estados e línguas formam o «coração da Europa», na expressão de Hegel, mas também são considerados por Kant como os três Estados com o maior nível de civilização. Portanto, «o Ocidente» é uma abreviatura de «civilização ocidental».

Vamos permanecer com Mahbubani por mais um parágrafo¹⁷. Ele continua:

Da mesma forma, os intelectuais ocidentais estão convencidos de que as suas mentes e culturas são abertas, autocríticas e — contrastando com as culturas e mentes ossificadas

da Ásia — não têm «vacas sagradas». A descoberta mais chocante da minha vida adulta foi perceber que também existem «vacas sagradas» na mente ocidental. Durante o período do triunfalismo ocidental, que se seguiu ao fim da Guerra Fria, uma enorme bolha de pretensão moral envolvia o universo intelectual ocidental.¹⁸

A colonialidade, e não apenas a colonização, tem uma longa história. Começou a tomar forma no século XVI, no Atlântico Norte e Sul, mas conduzido pelo Norte, claro. O Sul também participou, pela força, através do comércio atlântico de escravos e do desmantelamento das civilizações na Mesoamérica e nos Andes (astecas, maias, incas) e o genocídio «índio». Não foi só a força bruta que permitiu que tudo isto se tornasse possível. Foi o controlo de conhecimento que justificou a diabolização e desumanização de pessoas, civilizações, culturas e territórios. Pessoas que são seres humanos ontologicamente inferiores são também epistemicamente deficientes. O panorama mudou nos últimos 500 anos, mas apenas à superfície. Os sentimentos profundos e a lógica permanecem. Quando, nos anos 1950, o historiador étnico e filósofo Miguel León-Portilha publicou *La filosofía Náhuatl* (1958), traduzida como *Aztec Thought and Culture*¹⁹, foi severamente criticado. Como é que ele ousara pensar que «índios» como os astecas poderiam ter filosofia? A crítica não veio de filósofos continentais, que não se importavam muito com estes debates no Novo Mundo, mas de filósofos eurocêntricos no México — colaboracionistas e defensores imperiais da filosofia universal (ou seja, a universalidade como esta é interpretada pela filosofia europeia regional).

Consideremos um exemplo mais recente da forma como o eurocentrismo funciona no inconsciente de filósofos europeus até inteligentes. Slavoj Žižek foi convidado para participar

nos Seminarios Internacionales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, conduzido por Álvaro García Linera, em 2011. O título era «¿Es posible pensar un cambio radical hoy?» («É possível pensar uma mudança radical nos dias de hoje?»)²⁰. A dada altura²¹, Žižek examina a proposta de John Holloway, um advogado e sociólogo irlandês com tendências marxistas, a residir em Puebla (México), de «mudar o mundo sem retirar o poder». Por «sem retirar o poder» Holloway queria dizer «sem o derrube do Estado» por um movimento revolucionário. Holloway baseou os seus argumentos na revolta zapatista. A sua interpretação dos objetivos e orientação dos zapatistas não é necessariamente a mesma que a dos zapatistas. Žižek começa por discutir e desmistificar as propostas de Holloway, e neste momento traz os zapatistas e o subcomandante Marcos para a conversa. Neste ponto ele introduz uma das suas piadas frequentes. Aparentemente, aprendeu esta com os seus amigos no México. Eles contaram-lhe que já não utilizavam o título de «subcomandante Marcos», mas antes de «subcomediante Marcos». Depreendo que os amigos mexicanos de Žižek sejam marxistas. Os marxistas têm um problema com Marcos porque ele se distanciou do marxismo pouco tempo depois de chegar a Chiapas, nos anos 1980, e dedicou-se à filosofia e política indígena — ou, se preferir, filosofia política.²²

Não sei quanto ao leitor, mas considero bastante injusto o ato de desmascarar um oponente em público com uma piada que tem implicações raciais epistémicas. Se a piada tivesse sido feita para uma audiência na Grã-Bretanha ou Áustria, poderia ter sido incontroversa. Mas na Bolívia, um Estado autoproclamado que promove o «socialismo comunitário» e que tem a maioria da população indígena a apoiá-lo, contar esta piada mostrou certamente uma grande falta de tato (e talvez um excesso de confiança). O leitor deveria saber que o subcomandante Marcos

recusou o convite do presidente Evo Morales para estar presente na sua tomada de posse. Houve risos na audiência boliviana, que não eram visíveis — ouvem-se os risos na gravação, mas não se veem as caras. Longe de ser um *comediante*, Marcos é um intelectual que se converteu do marxismo para o indianismo (pessoas indígenas a pensar sobre si mesmas e sobre o mundo, muito como o marxismo permite que as pessoas pensem sobre si mesmas e sobre o mundo). Ele juntou-se a uma organização indígena que já existia na área de Mayan, no sul do México²³. O subcomandante Marcos mascarava-se certamente com os seus fatos, relógios, cachimbos, armas e assim por diante. Mas este era um tipo de máscara diferente daquele usado por reis e rainhas atuais, presidentes e vice-presidentes seculares, a não ser que acreditemos que estes não são encenados e que apenas a personalidade pública do subcomandante Marcos o é. Rafael Guillén, um intelectual urbano marxista (com formação universitária em filosofia), foi para o sul do México para ensinar aos índios que eles eram oprimidos e que tinham de se libertar, apenas para descobrir que os índios sabiam há 500 anos, e sem ler Marx, que eram oprimidos e nunca pararam de lutar pela sua sobrevivência e por uma nova existência. Longe de ser um *comediante*, Marcos (agora «subcomandante Galeano») tem a abertura e coragem para perceber os limites do marxismo e reconhecer o potencial da descolonialidade. Este é o tipo de filosofia e pensamento que uma pessoa encontra entre pensadores e filósofos não-europeus.

O comentário de Žižek sobre o subcomandante Marcos lembra-me o que tenho ouvido em várias ocasiões e diferentes países, de pessoas que assistiram às suas palestras. Estas coisas têm sido ditas em privado, imagino que da mesma forma que Žižek ouviu falar sobre o subcomandante Marcos, em conversas privadas com os seus amigos mexicanos. Muitas pessoas

diferentes têm comentado que Žižek é um palhaço (um *buffon*, em francês). Mas não me lembro de ninguém o dizer em público. Permaneceu no domínio da conversa privada até este momento. Estou agora a torná-lo público para rebaixar o comentário inoportuno de Žižek sobre o subcomandante Marcos²⁴. E, simultaneamente, para enfraquecer a sua inclinação ditatorial de confrontar com insultos quem duvida ou expressa indiferença quanto à sua reputação de filósofo (europeu) vivo mais importante, apesar de o seu estatuto ser irrelevante para pensadores não-europeus que não idolatram a filosofia continental. A questão geral das diferenças coloniais epistémicas toca-nos a todos de formas diferentes. Nós respondemos em conformidade.

De certa forma estou aqui a seguir a recomendação de Chandra Muzaffar referente aos insultos do *Charlie Hebdo* sob a sua liberdade de expressão. Não há qualquer razão para matar uma pessoa que nos insultou acreditando que o que ele ou ela fez era legítimo de acordo com a liberdade de expressão. Alguém que nos insulta com base numa tal crença é vítima da arrogância do poder e dos privilégios da epistemologia no ponto zero. Muzaffar compreendeu corretamente a situação e recomendou:

*Deve-se responder a cartoons satíricos com cartoons e outras obras de arte que exponham o preconceito e fanatismo dos cartoonistas e editores do Charlie Hebdo. Deve-se usar os cartoons do Charlie Hebdo como uma plataforma para educar e conscientizar o público francês sobre o que o Alcorão realmente ensina e quem o profeta realmente era e o tipo de valores nobres que tornam a sua vida e luta notáveis.*²⁵

Nós (intelectuais não-europeus, que Muzaffar é) deveríamos usar piadas e insultos racistas (para parafrasear Muzaffar) como uma plataforma para educar e conscientizar o público

européu sobre as diferenças epistémicas coloniais e o pensamento descolonial. Esta é a atitude dos pensadores e filósofos não-europeus, e deveria ser, em resposta à arrogância europeia vinda da direita e da esquerda. Já não estamos em silêncio nem a pedir reconhecimento; isto já deveria estar claro. Como Tariq Ramadan observa, *reconhecimento e integração* são palavras que pertencem ao passado. Como os intelectuais, pensadores, artistas e ativistas da Primeira Nação do Canadá insistem, o reconhecimento é para ser totalmente rejeitado²⁶. O que está em jogo é a afirmação e reemergência do comunitário (em vez dos comuns e do bem comum). Este é um dos caminhos que nós, os pensadores não-europeus, estamos a seguir.

Para dar consistência aos meus argumentos até agora, começando pela questão levantada por Dabashi no seu título, e elaborada no livro, vou considerar dois exemplos. Um são árabes a atirar os sapatos; o outro é a elaboração do conceito de revolução de Dabashi.

A preocupação manifestada por Dabashi no seu artigo no site da Al Jazira ganha uma nova expressão, num formato diferente, no seu ensaio «Os Árabes e os Seus Sapatos Voadores». Aqui, o humor é uma dimensão epistémica crucial. O que está em questão não é a filosofia, mas um determinado imaginário, do qual a filosofia não está isenta. O discurso imputado é o da antropologia e dos pivôs televisivos ocidentais. A linha de argumentação é: como é que os antropólogos ocidentais e os pivôs de notícias que deles dependem fazem sentido do ato de um iraquiano atirar um sapato a George W. Bush em Teerão e, mais tarde, de um egípcio recriar o mesmo gesto? No entanto, o alvo no último caso não é Bush, mas Mahmoud Ahmadinejad. O paralelo é crucial, pois eles apresentavam-se como os dois pilares de uma ordem mundial que agora é governada por agentes

diferentes e estilos diplomáticos ligeiramente distintos. Aqui, os argumentos anti-imperiais e anticoloniais que Dabashi explora no livro atingem os seus limites. Isto não é um gesto «anti» (resistência, reação). Isto não é o que move o siroco revolucionário que sopra nos Estados autoritários do Norte de África e no Médio Oriente (MENA), levantado pela nova geração de muçulmanos, árabes, persas e turcos que nasceram no fim da Guerra Fria, separados do antagonismo imperial/colonial que Dabashi descreve. Então, como é que vamos caracterizar diferentes manifestações de «revolução» em curso? Para responder a esta questão, Dabashi explora, em «Os Árabes e os Seus Sapatos Voadores», a diferença epistémica colonial no conhecimento antropológico e no jornalismo tradicional.

Ao contar certos episódios, Dabashi encena um argumento filosófico poderoso, tecendo diferentes cenários nos quais, por exemplo, os estudantes de pós-graduação de algum país do MENA serão apoiados por fundações e universidades locais para investigarem hábitos ocidentais relacionados com sapatos. Os professores e as instituições que iriam apoiar a investigação dos estudantes de pós-graduação e financiar a publicação do livro resultante e de trabalhos como este poderiam receber o reconhecimento dentro da profissão através de prémios de distinção. Milhares de milhões de muçulmanos e árabes seriam capazes de compreender o comportamento curioso e crenças das pessoas ocidentais através dos seus hábitos e sentimentos relacionados com sapatos. É apenas um pequeno passo entre este cenário e a pergunta «poderão os não-europeus pensar?». Os não-europeus não pensam — eles tiram sapatos para que os académicos e cientistas sociais ocidentais os possam estudar e os filósofos, se estiverem interessados, possam refletir sobre o significado do acontecimento dos sapatos voadores na região MENA. Este assunto foi destacado por cientistas sociais

ocidentais mais perceptivos no início dos anos 1980. Por exemplo, Carl Pletsch publicou o que se tornaria um artigo célebre, embora não nas ciências sociais. Ele explorou a distribuição científica de trabalho nos «três mundos». O que é relevante aqui é que o Primeiro Mundo tem conhecimento, enquanto o Terceiro Mundo tem cultura²⁷. A história dos sapatos voadores exemplifica perfeitamente o argumento de Pletsch. Na linguagem comum, a máxima seria algo como: os africanos têm experiência, os europeus têm filosofia; os nativo-americanos têm sabedoria, os anglo-americanos têm ciência; o Terceiro Mundo tem culturas, o Primeiro Mundo tem ciência e filosofia.

O que está em jogo no argumento de Dabashi? O conhecimento antropológico e filosófico é metade da história. Os antropólogos são os principais profissionais ocidentais a dar sentido ao resto do mundo para uma audiência ocidental. Portanto, as pessoas, os acadêmicos e os intelectuais não-ocidentais (ou seja, pessoas que pensam independentemente de serem ou não filósofos ou antropólogos no sentido disciplinar provincial ocidental) são, por defeito, deixados de fora, a ver. Este foi o caso na longa história da colonialidade do conhecimento do ser — porque o conhecimento molda as subjetividades, a subjetividade dos que «sentem» que estão a trabalhar para um Departamento de Conhecimento Global e dos que sentiam, e talvez ainda sintam, que deveriam ser reconhecidos pelo Departamento. Se não forem, eles não existem ou não contam como seres humanos pensantes.

O ponto que Dabashi realça no título da sua resposta ao ensaio de Zabala sobre Žižek invoca uma questão sensível. É a questão que me motivou a entrar nesta discussão. Não é nova, embora seja (compreensivelmente, tendo em conta o procedimento delineado em cima) desconhecida ou irrelevante para a filosofia ocidental e outras formações disciplinares. E, claro, não há qualquer razão para

os filósofos e acadêmicos ocidentais se interessarem por aquilo que eu e Dabashi estamos a argumentar. Os filósofos europeus têm as suas preocupações; nós, os pensadores não-europeus, temos as nossas. No entanto, não nos podemos dar ao luxo de não conhecer a filosofia ocidental. Os esplendores e as misérias dos pensadores não-europeus vêm deste duplo vínculo; e com ele vem o potencial epistémico de viver e pensar nas fronteiras. Ou seja, envolver-se no pensamento de fronteira.

O segundo exemplo é o ensaio de Dabashi que reflete sobre o significado de «revolução» nos dias de hoje. A investigação foi motivada pelo impacto da Primavera Árabe.

Começando pelo estudo *Sobre a Revolução* (1963), de Hannah Arendt, Dabashi afasta-se rapidamente do mesmo. Ele está interessado na Praça Tahrir e na Primavera Árabe ou intifada no Egito, e por extensão na sucessão de revoltas no Norte de África. Que tipo de revoluções foram, e enquadram-se na conceção de Arendt? Na minha opinião, Dabashi começa com Arendt cedo para poder passar à frente, devido à dificuldade de ligar o que o mundo testemunhou e milhões de egípcios experienciaram na Praça Tahrir à genealogia das revoluções americana e francesa, analisadas por Arendt. Portanto, em que genealogia de revoluções é que a Primavera Árabe e/ou as intifadas pertencem, ou serão estas um novo ponto de partida?

Primeiro que tudo, a Praça Tahrir surgiu de uma diferença colonial, de uma experiência de dominação colonial, física e epistémica. Não tinha acontecido nada assim nos EUA ou em França. A diferença colonial esteve parcialmente em questão na Revolução Americana, mas dificilmente o foi na Revolução Francesa. Isto deveu-se ao facto de os pais fundadores estarem a ganhar independência dos seus governantes em Inglaterra (semelhante ao processo de descolonização durante a Guerra Fria), enquanto se tornavam imediatamente seus herdeiros,

e ao mesmo tempo suprimiam os nativo-americanos, expropriando as suas terras e explorando os africanos escravizados. Neste sentido, foi a rearticulação da colonialidade exercida pela Coroa britânica e outras monarquias imperiais da altura (França, Holanda, Espanha, Portugal). Nos EUA, os revolucionários eram os europeus descontentes, os comerciantes de escravos e repressores de culturas indígenas. Em França, eram os burgueses europeus que confrontavam a monarquia e a Igreja. Ambos alimentaram a longa história do imperialismo ocidental que começou com a revolução colonial espanhola no século XVI. Esta revolução desmantelou civilizações existentes e construiu sobre elas monumentos, instituições, estruturas educacionais, sociais e económicas. O movimento dos *levellers*, a chamada Revolução Americana (EUA), a Revolução do Haiti e a independência da América espanhola que levou a um conjunto de novas repúblicas foram os primeiros solavancos periféricos do mundo colonial moderno, partindo das fundações da revolução colonial ibérica no Novo Mundo. A atividade dos *levellers* e a Revolução Francesa aconteceram no coração da Europa, não na periferia das Américas, onde a Europa estabeleceu as primeiras colónias, antes de Inglaterra e França estenderem os seus tentáculos até à Ásia e África.

A era da descolonização, aproximadamente 1945–1979, foi o segundo solavanco periférico do sistema mundial moderno/colonial. Mas o processo falhou. Quase meio século depois, a Primavera Árabe e as intifadas a sul do Mediterrâneo revelaram o que muitos, há muito tempo, sabiam. Os maiores líderes e pensadores da descolonização e os seus trabalhos (Lumumba, Cabral, Boko) caíram nas mãos de colaboradores imperiais para seu benefício. Ao mesmo tempo, a norte do Mediterrâneo temos os Indignados do sul da Europa, em Espanha e na Grécia. E esquecidas na altura pelos principais meios de comunicação social e pelos independentes foram as revoltas na Bolívia e no

Equador que derrubaram vários presidentes. Qual é a genealogia destas revoluções, ou serão elas revoluções sem genealogia?

Algumas revoltas no início do século XXI criaram as condições necessárias para a eleição de Evo Morales na Bolívia e, pouco tempo depois, de Rafael Correa no Equador. Apesar de ser difícil ver hoje estes governos como «esquerdistas», eles não são certamente «conservadores de direita». Um ponto importante que não pode ser explorado aqui é que o tipo de revoluções que irromperam na Bolívia e no Equador no início do século XXI pode ser comparado com a Primavera Árabe/intifadas no MENA e com os Indignados no sul da Europa. Estas não parecem encaixar no modelo das revoluções americana e francesa. Na verdade, parecem representar um movimento para longe da trajetória das revoluções do século XVIII, uma criando os Estados Unidos da América e outra a preparar caminho para o Estado-nação moderno. No sul da Europa, duas das consequências da revolta dos Indignados foram a consolidação do Syriza na Grécia e o surgimento do Podemos em Espanha.

As questões e consequências que a Primavera Árabe/intifada levanta refletem a História e as circunstâncias domésticas e regionais; como tal, estão mais perto das revoltas no Equador e na Bolívia do que os acontecimentos em Espanha ou na Grécia. Ou seja, os países andinos e do MENA são parte de um legado de colonialismo e colonialidade (a lógica subjacente de qualquer expressão do colonialismo moderno), enquanto o sul da Europa surgiu de uma história de diferenças imperiais entre o norte e o sul da Europa.

Dabashi precisa de se afastar de Arendt porque as histórias locais com as quais ele está a lidar exigem uma dupla crítica, que não é uma necessidade para Arendt. «Dupla crítica» é um conceito introduzido por outro filósofo e contador de histórias do Terceiro Mundo, o marroquino Abdelkebir Khatibi. A dupla crítica

nos ensaios de Dabashi move-se entre a Irmandade Muçulmana e os governos egípcios anteriores liderados por elites que colaboravam com a ocidentalização. No caso do Egito, já não era com a Grã-Bretanha, mas com os EUA que os líderes colaboravam. A colonialidade não precisa do colonialismo; precisa de um colaborador. Aqui está uma citação de um dos ensaios de Dabashi sobre revolução que clarifica a natureza da sua preocupação:

Para começar a pensar nos direitos desse cidadão prototípico, não devíamos começar com a distinção enganosa entre «seculares» e «muçulmanos», mas com egípcios não-muçulmanos, com coptas, com judeus e com qualquer outra «minoría religiosa», como é designada. Toda a noção de «minoría religiosa» deve ser categoricamente desmantelada, e na elaboração da constituição os direitos de cidadania, independentemente da filiação religiosa, devem ser escritos de forma tão consistente que não exista distinção entre um copta, um judeu ou um muçulmano, muito menos um «secular», que também é um muçulmano num disfarce colonial.²⁸

Quais são as questões que estão em jogo nas «revoluções» no Norte de África e nos Andes sul-americanos? Quem se insurgiu e quais são as consequências? Primeiro, não se pode dizer que as revoluções do século XVIII criaram o Estado plurinacional. O Estado-nação europeu era mononacional. As revoltas nos Andes sul-americanos foram lideradas por indígenas em vez de brancos latino-americanos (geralmente mestiços); o resultado sendo um presidente aymara na Bolívia e um mestiço no Equador que fala quíchua, a língua indígena mais falada no país. A segunda consequência foi o reescrever das constituições de ambos os países, onde cada um se define como um «Estado plurinacional». A «pluralidade» de religiões não tem sido um

grande problema na história das Américas desde 1500. As civilizações antigas — maias, incas, astecas e muitas outras culturas invadidas pelos espanhóis, portugueses e, mais tarde, franceses, holandeses e britânicos — foram declaradas pessoas sem religião (e sem história também, porque não usavam o alfabeto latino — necessário, segundo os espanhóis, para se ter história). O parágrafo de Dabashi acima citado aponta nessa direção e, ao fazê-lo, enfraquece os próprios alicerces do Estado-nação moderno e secular (e burguês, se for marxista).

Se procurássemos, então, a genealogia da Primavera Árabe, poderíamos traçá-la até às primeiras revoluções que reivindicaram a formação de um Estado plurinacional. E isto também é válido para o surgimento do Podemos em Espanha. Espanha está pronta para começar a discussão que a guiará na direção de um Estado plurinacional. Não penso que isto venha a ser uma questão urgente na Grécia, apesar de a globalização ter enfraquecido a própria noção de que uma nação deva ser mononacional — ou seja, a um Estado corresponde uma etnia (grego, *ethnos*; latim, *nation*).

Os Estados-nação que surgiram com o primeiro solavanco moderno/colonial na periferia da Europa (as Américas) e na própria Europa têm um elemento em comum: a crença de que um Estado corresponde a uma nação. Ou, posto de outra forma, apenas uma nação corresponde ao Estado. Este mito era sustentável na Europa nos séculos XVIII e XIX (já não é o caso; no século XXI, a migração destruiu a ilusão) e podia ser mantido nas Américas porque a população de descendência europeia controlava o Estado, declarou a nação e marginalizou, de 1500 a 1800, a população indígena e afrodescendente. Quando o barco a vapor e a ferrovia tornaram a migração a grande escala possível, a ideia de «uma nação, um Estado» estava tão eficazmente consolidada que parecia ser uma realidade em vez de ficção.

Vamos apresentar a questão novamente: quais são os significados e as consequências das revoltas indígenas nos Andes, dos zapatistas há 20 anos no sul do México e na América Central, dos Indignados no sul da Europa, das intifadas na região MENA, da Revolução Euromaidan e, mais recentemente, da Revolução dos Guarda-chuvas em Hong-Kong? Os significados não são os mesmos na América do Sul, no sul do México, nos países do MENA, em Hong-Kong e na Ucrânia. Cada região tem a sua própria história local emaranhada com a ocidentalização. Mas estas já não são uma série de revoluções lideradas por uma classe étnica em ascensão na Europa, a burguesia e os seus descendentes no Novo Mundo, anglos e franceses na América do Norte (os EUA e o Canadá), espanhóis e portugueses na América do Sul e na América Central, africanos no Haiti, que não deviam ter tomado esta questão nas suas próprias mãos. E as consequências são claras. As revoltas indígenas, intifadas, Indignados, Euromaidan foram iniciadas pela ordem mundial que está para vir, o fim da era do Estado nacional, a emergência dos Estados plurinacionais, a reação da extrema-direita às forças imparáveis da História e, muito provavelmente, o declínio do Estado-nação em ambas as suas versões, mononacional e plurinacional. Esta pode ser a principal consequência de uma politização da sociedade civil e da emergência de um processo que — apesar de as revoluções serem controladas por forças reacionárias, como no Egito e na Ucrânia, o caos resultante na Líbia, e o ciclo de solavancos periféricos e no sul da Europa da descolonização tomada, no século xx, pelas elites colaboracionistas nativas — anuncia o surgimento e ressurgimento de uma sociedade política global variegada que corresponde ao declínio das eras introduzidas pelas revoluções francesa e americana. Não há continuidade aqui, apenas descontinuidade. É por isso que Dabashi precisava

de se afastar de Arendt. E esta é outra consequência da forma como os filósofos não-europeus pensam, uma vez que a sua/ /nossa história está, claro, emaranhada com a história europeia pelas correntes do colonialismo.

Em conclusão, vou delinear algumas das questões filosóficas, epistemológicas e políticas que este debate trouxe para a luz do dia, pois a sua compreensão é crucial para abordar a questão «poderão os não-europeus pensar?». Certamente, podemos e fazemo-lo, mas a questão é: o que pensamos e quais são as preocupações vitais para o Terceiro Mundo (até 1989) e para os pensadores não-europeus do sul global e do hemisfério oriental nos dias de hoje?²⁹

Primeiro, vamos considerar a questão da colonialidade, pós-colonialidade e descolonialidade. O termo «pós-colonial» aparece frequentemente no livro de Dabashi. Este aponta para Edward Saïd e particularmente para o seu *Orientalismo* (1978), como uma âncora vital do seu pensamento, mas também da sua vida. Ele dedica um ensaio, agora um capítulo neste livro, ao primeiro encontro e subsequente amizade de ambos. Atrever-me-ia a dizer que Saïd é para Dabashi o que Jacques Lacan é para Žižek e, na verdade, o que Anibal Quijano é para o meu próprio pensamento.

No que diz respeito à «pós-colonialidade», Saïd tornou-se pós-colonialista *après la lettre*. Quando publicou *Orientalismo*, em 1978, as expressões «pós-colonialidade» e «pós-colonialismo» ainda não eram conversa da aldeia. Nos anos que se seguiram, François Lyotard publicou *La condition postmoderne* (traduzido em 1984 como *A Condição Pós-Moderna*). Portanto, sem dúvida, a pós-colonialidade surgiu às costas da pós-modernidade. O *orientalismo* de Saïd tornou-se pós-colonial retrospectivamente. No entanto, o que é relevante para as questões que estão a ser discutidas aqui é que Saïd publicou outro livro importante no

mesmo ano, *The Question of Palestine* (1978), que parece raramente entrar nas listas de obras pós-coloniais. Agora, enquanto *Orientalismo* se encaixa no quadro pós-colonial como definido nos anos 1980, *The Question of Palestine* aponta noutra direção, uma que foi concebida nos anos 1950: o descolonial em vez do pós-colonial³⁰. É semelhante aos argumentos apresentados em *Retrato do Colonizado, precedido pelo Retrato do Colonizador* (1955), de Albert Memmi, em *Discurso sobre o Colonialismo* (1955), de Aimé Césaire, e em *Os Condenados da Terra* (1961), de Frantz Fanon.

Estes argumentos, e outros semelhantes, foram contemporâneos da Conferência de Bandung de 1955, um acontecimento marcante do pensamento e ação descolonial, em termos de relações interestatais e descolonização intersubjetiva. Fanon afirmou que a descolonização

é a verdadeira criação de novos homens [sic]. Mas esta criação não deve nada da sua legitimidade a qualquer poder sobrenatural; a «coisa» que foi colonizada torna-se homem [sic] durante o mesmo processo pelo qual se liberta a si mesma.³¹

Na descolonização de Fanon, e na descolonialidade dos dias de hoje, há duas trajetórias interligadas. Uma é a esfera do Estado, que envolve as relações domésticas e interestatais; a outra é a esfera intersubjetiva em cada um de nós, como pessoas ligadas por limites de raça e género. Ou seja, há diferenças coloniais epistémicas e ontológicas (como exemplificado na pergunta «poderão os não-europeus/asiáticos pensar?»). A correlação entre as duas esferas é um tópico para outra ocasião. A questão aqui é que, enquanto a pós-colonialidade está ancorada na pós-modernidade, a descolonização e descolonialidade estão ancoradas nos legados simbólicos da Conferência de Bandung e dos debates dos anos 1950, durante os momentos difíceis da

descolonização política. Movemo-nos da epistemologia eurocêntrica para a descolonial³².

A segunda distinção que pretendo fazer é entre multipolaridade e pluriversalidade. Multipolaridade é um conceito comum nas relações internacionais e teoria política dos dias de hoje. Como tal, nomeia a ordem mundial que está a chegar, na qual já não haverá um Estado automeado para liderar uma ordem mundial *unipolar*, mas — e já estamos a entrar nesta nova época — uma ordem mundial global *multipolar*. Estes são processos nas esferas das relações do Estado e interestatais que, sem dúvida, colidem com as relações intersubjetivas numa ordem mundial multipolar.

Consequentemente, o objetivo enunciado por Fanon — a chegada de um novo ser humano — requer que nos libertemos das condições não-humanas nas quais as linhas raciais e sexuais foram traçadas na construção da ordem mundial unipolar. A libertação da classificação que nos foi legada requer uma rutura com a ideia «unipolar» de conhecimento, que no vocabulário descolonial se traduz como universalidade eurocêntrica epistémica. Os horizontes descoloniais visam a pluriversalidade epistémica; ou, se pretender manter algum tipo de universalidade, pode-se referir a «pluriversalidade como um projeto universal», que nos dias de hoje é um dos derradeiros horizontes descoloniais. O filósofo argentino Enrique Dussel viria a descrevê-lo como transmodernidade.³³

Espero que a minha contribuição aqui ajude a enfatizar a relevância das questões levantadas pela pergunta de Hamid Dabashi. E confio que esclarece a minha intervenção e assertividade da resposta «sim, podemos» à questão «poderão os não-europeus pensar?». Sim, podemos e devemos. E estamos a fazê-lo.

Walter Mignolo

Kojin Karatani, Roberto Fernandez Retamar, Cornell West
— reconhece algum destes nomes? Não?
É natural, infelizmente.

A Filosofia diz ser a busca do conhecimento, solta de quaisquer constrangimentos. No entanto, até a análise mais superficial revela que, sempre que se coloca um pé fora da tradição europeia, existe um preconceito enraizado nas suas fundações — por exemplo: enquanto a filosofia europeia é, simplesmente, conhecida como «filosofia», a filosofia africana é, não raras vezes, referida como «etnofilosofia». A tradição filosófica europeia, pura e simplesmente, não se mostra capaz de assumir o vasto contributo de pensamento original que floresceu fora do *pedigree* do seu território.

Neste ensaio, Hamid Dabashi reúne um conjunto único e lúcido de reflexões sobre a atualidade e o papel que a Filosofia desempenha na análise da mesma, defendendo que o único modo de lidarmos com os problemas com que a Humanidade se depara é eliminando esse olhar etnográfico limitado, deixando de encarar os pensadores não-europeus como meros subordinados.

ELSINORE

entre nós e as palavras

20|20 editora

ISBN 978-989-8864-13-0



9 789898 864130

Ensaio

YOU ARE WELCOME TO WWW.ELSINORE.PT