

“Não extrativismo” epistêmico: desafios à investigação científica crítica

“Non-extractivism” epistemic: challenges to critical scientific research

Vera Lúcia Ermida Barbosa

Doutora em Estudos Contemporâneos (Instituto de Investigação Interdisciplinar – CEIS20 – Universidade de Coimbra).

Resumo

A partir da crítica pós-colonial, ganharam espaço as etnografias enfocando outras vozes, subjetividades e perspectivas, apoiadas, principalmente, em propostas teóricas sociais oriundas de paisagens distantes dos centros europeus e norte-americanos de produção de saber. Essas epistemologias do Sul global têm em comum partirem do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, de onde emergem novos sujeitos políticos, nova autoridade discursiva e representação cultural. Essa perspectiva desafia as narrativas hegemônicas e amplia o interesse no uso da memória e história oral como metodologia de pesquisa, promovendo um crescente interesse em estabelecer as relações entre história, memória, saber e poder. Assim, são ampliadas as reflexões acerca das responsabilidades éticas e políticas da etnografia e do trabalho de campo, ao mesmo tempo em que se veem transformadas as relações autor/objeto/leitor, uma vez que os “sujeitos de pesquisa” passam, eles próprios, a pesquisar, escrever e reclamam ser representados na “história”. O extrativismo como característica das sociedades formadas na lógica do imperialismo, capitalismo, colonialismo e patriarcado, que subjugou povos como recursos a serem explorados, se estende ao saber e a ciência moderna tem suas origens no “extrativismo epistêmico”. Tal constatação torna ainda maior o desafio de realizar investigação científica e produzir conhecimento crítico assumindo viver responsabilmente o compromisso de que a alternativa ao extrativismo é a reciprocidade profunda, o que implica um intercâmbio justo nas relações entre seres humanos e nas relações entre humanos e não humanos.

Palavras-chave: Pós-colonialismo, Extrativismo Epistêmico, Etnografia, Reciprocidade.

Abstract

From the post-colonial critique, ethnographies focused on other voices, subjectivities, and perspectives have gained space, mainly supported by theoretical social proposals originating from landscapes far from the European and American centers of knowledge production. Such epistemologies of the global South share the testimony and experience of marginality, subordination, and subjugation, from which new political subjects emerge, as well as new discursive authorities and cultural representations. This perspective challenges the hegemonic narratives and expands the interest in the use of memory and oral history as a research methodology, promoting a growing interest in establishing the relations between history, memory, knowledge, and power. Thus, reflections on the ethical and political responsibilities of ethnography and fieldwork are expanded, while author / object / reader relationships have been transformed since the very “research subjects” do research, write, and claim to be represented in the “history”. Extractivism, as a characteristic of societies formed in the logic of imperialism, capitalism, colonialism and patriarchy, which subjugated peoples as resources to be exploited, extends to Knowledge and Modern Science, and has its origins in the “epistemic extractivism”. This makes even greater the challenge to conduct scientific research and produce critical knowledge by assuming that the alternative to extractivism is the reciprocity, which implies a fair exchange in relations between human beings and in relationships between humans and non-humans.

Keywords: Post-Colonialism, Epistemic Extractivism, Ethnography, Reciprocity.

PROCESSOS HISTÓRICOS DE LONGA DURAÇÃO E NOVOS LOCUS DE ENUNCIÇÃO

O que não é possível é simplesmente fazer um discurso democrático, anti discriminatório e ter uma prática colonial (FREIRE, 2008, p. 68).

A frase de Paulo Freire chama a atenção para temáticas fundamentais que permeiam a investigação crítica: a responsabilidade ética e a coerência política. Ambas fazem parte dos debates em torno do “extrativismo epistêmico”, sobre o qual se debruça este artigo – debates estes que se encontram imersos

na necessidade de evidenciar a geopolítica da dominação e que, para tanto, exigem uma análise histórica de longa duração¹.

Descortinar os percursos subalternizadores exige recursos complexos e, nesse sentido, a história se configura em um manancial e um caminho fundamental. Através dela, é possível encontrar pistas para identificar as ausências e, com e a partir delas, construir práticas que se apoiem na teoria crítica e busquem refletir um caráter emancipatório e coerente. Assim como Boaventura Santos (A EDUCAÇÃO, 2017), acredito que “a história não pode ser uma disciplina. A história tem que ser o que informa todo o conhecimento. [...] É através da história de longa duração, de grandes processos globais, que eu vou entender o que está ausente”².

Desse modo, é preciso estarmos atentos(as) às invisibilidades presentes no campo historiográfico, uma vez que a história nem sempre é contada de modo claro e definido. Ela faz-se por percursos sinuosos e intrincados, pelos quais o investigador(a) necessita dispensar grandes cargas de preconceito presente nas fontes, desconfiar de suas lacunas, das ausências e duvidar de suas verdades (FIGUEIREDO, 2006).

Ao escolher um caminho para análise, no caso do “descobrimento” ou “achamento” do Novo Mundo, considerarei que esse evento se converteu no início do processo de expansão global do capitalismo, da ciência e do sistema interestatal, entre outros aspectos, dando início ao “moderno sistema-mundial”³. Seguindo, desse modo, a perspectiva de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992, p. 584) quando afirmam que “la creación de

¹ O conceito de “longa duração histórica” (o tempo superficial da factualidade política, o tempo conjuntural da economia e da sociedade e o tempo longo, estrutural, ou mesmo “geográfico” ou “antropológico”) é adotada aqui no sentido de que os diferentes tempos histórico-sociais são processos e estruturas que percorrem curvas superiores a um século e correspondem a realidades persistentes dentro da história, fazendo sentir efetivamente sua presença no decurso dos processos humanos. Assim, se constituem em verdadeiros protagonistas determinantes do devir das sociedades, sendo o caminho mais adequado para a tentativa de explicação histórica global (BRAUDEL, 2005, cap. 3).

² Aula magistral ministrada pelo autor na Universidade de Coimbra em 29 de maio de 2017. Ver desde o minuto 58:18 ao minuto 58:43.

³ Immanuel Wallerstein constrói a categoria “sistema-mundo moderno” assente no argumento de que o estabelecimento de tal economia-mundo capitalista se apoia em três elementos: a expansão do espaço geográfico mundial, o desenvolvimento de métodos de controle de trabalho para produtos variados em diversas zonas da economia-mundo e a criação do aparelho do Estado (WALLERSTEIN, 1976, p. 53-54).

esta entidade geossocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. A América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América”⁴.

O processo de expansão inaugurado pelos “descobrimentos” configurou-se como um sistema de acumulação de capital apoiado na modalidade extrativista, determinada exclusivamente pelas demandas dos centros metropolitanos do capitalismo nascente (ACOSTA, 2011, p. 85). Ou seja, sem colonialismo e dominação colonial, não haveria mercado capitalista global. O colonialismo é, assim, constitutivo do capitalismo. Um é inerente ao outro (MIGNOLO, 2007).

Por outro lado, a ideia de raça e racismo existente no colonialismo, que estabeleceu a diferença entre colonizador e colonizado, constitui-se parte dos princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundial (WALLERSTEIN, 1984, 1992; QUIJANO, 2000a/b). É, portanto, um padrão de poder que marcou o controle do trabalho, do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento.

Assente nessa perspectiva, adota-se aqui a concepção de que o “centro” da História Mundial, a Europa Moderna⁵ teve seu início com a constituição do “sistema-mundo moderno/colonial”⁶ (QUIJANO, 1992a/b). Segundo Dussel (1994, p. 8),

1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial

⁴ “A criação dessa entidade geossocial, América, foi o ato constitutivo do moderno sistema mundial. A América não se incorporou numa já existente economia-mundo capitalista. Uma economia-mundo capitalista não teria tido lugar sem a América”.

⁵ O contexto aqui tratado refere-se ao conceito de *Europa* moderna em sua construção diacrônica unilinear Grécia-Roma-Europa como uma invenção ideológica de fins do século XVIII, baseada no ‘modelo ario’, racista. Sobre a origem semântica do conceito de “Europa” sob a perspectiva crítica que adotaremos ao longo desta tese ver: (DUSSEL, 2000, p. 24-25).

⁶ A partir das teorizações de Immanuel Wallerstein sobre “sistema-mundo moderno”, Aníbal Quijano constrói o conceito de “sistema-mundo moderno/colonial” no qual acrescenta ao conceito a questão epistêmica que desloca o *locus* de enunciação, transferindo-o do homem europeu para os povos ameríndios. (QUIJANO, 1992a/b, 1988, 2000b; GROSFOGUEL, 2006).

muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo⁷.

Na história das expansões em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (exceto a América do Norte, a qual os britânicos colonizarão um século mais tarde), está a marca do encontro colonial e o estabelecimento da invisibilidade do colonizado. Tem-se o encontro do “europeu” com um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. Diversos povos, trezentos anos mais tarde, reduziram-se a uma única identidade: “índios” ou “ameríndios”. O mesmo ocorreu com os povos trazidos da África como escravos, que se tornaram, então, os “negros”.

O longo século XVI, que consolidou a conquista da América e o apogeu dos Impérios Espanhol e Português, significou, também, a emergência do primeiro grande discurso do mundo moderno, que inventou e, ao mesmo tempo, subalternizou⁸ populações indígenas, povos africanos, muçulmanos e judeus. Esse é o contexto nascente da modernidade sistematicamente negado nas descrições hegemônicas da modernidade feita a partir da própria “Europa” (como um *locus* de enunciação) (GROSFOGUEL, 2008a/b).

Do ponto de vista político-filosófico essa fronteira é estabelecida pelo princípio da “pureza de sangue” na península ibérica – que estabeleceu classificações e hierarquizações entre cristãos, mouros e judeus – e pelos debates teológicos da Escola de Salamanca e de Coimbra em torno dos “direitos dos povos”, que definiu a posição de indígenas e africanos na escala humana (DUSSEL, 1994). A lógica da classificação social moderna (QUIJANO, 2009) hierarquizou racial e sexualmente pessoas, povos e cosmologias, atribuindo caráter

⁷ “1492 será o momento do ‘nascimento’ da Modernidade como conceito, o momento concreto da ‘origem’ de um ‘mito’ de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de ‘encobrimiento’ do não europeu” (tradução nossa).

⁸ O conceito de “subalterno” refere-se à perspectiva de pessoas de regiões e grupos que estão à margem na disputa por poder da estrutura hegemônica. Esse enfoque se recusa a pensar a subalternidade a partir de uma perspectiva essencializadora, relacionado apenas com o colonial ou o pré-moderno. Ao contrário, compreende a subalternidade como “um conceito para designar o novo sujeito que emerge nos interditos da globalização” (BEVERLEY, 2003, p. 337).

“natural” a tal classificação, praticamente impossibilitando qualquer contestação (SANTOS, 2004, p. 787-788).

Aníbal Quijano (2005) afirma que a história do poder colonial teve duas consequências decisivas: a primeira significou para todos aqueles povos serem despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda, a determinação de sua nova identidade: racial, colonial e negativa, implicando o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Desde então, estiveram submetidos a uma identidade subalterna como raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Nesse sentido, o autor afirma que,

A primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. A Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América, não o inverso. A constituição da Europa como nova entidade/identidade histórica fez-se possível, em primeiro lugar, com o trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços da América, com sua avançada tecnologia na mineração e na agricultura, e com seus respectivos produtos, o ouro, a prata, a batata, o tomate, o tabaco, etc., etc. (Viola e Margolis, 1991). Porque foi sobre essa base que se configurou uma região como sede do controle das rotas atlânticas, por sua vez convertidas, precisamente sobre essa mesma base, nas rotas decisivas do mercado mundial. Essa região não tardou em emergir como Europa. América e Europa produziram-se historicamente, assim, mutuamente, como as duas primeiras novas identidades geoculturais do mundo moderno (QUIJANO, 2005, p. 127).

Assim, o poder e o saber fizeram dos “descobrimentos” um relato eurocêntrico, no qual a descoberta baseou-se numa relação hierárquica que designou que “é descobridor quem tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o outro seu descoberto. É a desigualdade de poder e saber que transforma a reciprocidade da descoberta na apropriação do descoberto” (SANTOS, 2010, p. 181).

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação

extremamente desigual, de saber-poder que conduziu a supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizadas, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS, 2009, p. 9).

A dimensão geopolítica da dominação, o papel da raça na constituição de hierarquias coloniais, a possibilidade de repensar a agenda do colonizado e tornar visível a sua sujeição fazem parte das discussões que têm como *locus* de enunciação os “Novos Mundos” e seus “Seres Humanos”.

Ainda que a historiografia determine quem foram os descobridores e os descobertos, é preciso questionar, científica e criticamente, tal facilidade de concretamente definir estes atores⁹. As últimas décadas têm sido favoráveis no resgate, na visibilização e no reconhecimento do protagonismo dos atores que ocuparam, e ainda ocupam, o lugar de subalterno.

EXTRATIVISMO EPISTÊMICO E CONHECIMENTO CRÍTICO

As humanidades e as ciências, por meio de suas práticas e postulados, não deixaram de adotar, quase sem questionar, um modo de pensar o conhecimento, de transmiti-lo e de aplicá-lo como modelo de progresso e de crescimento. As ciências sociais ocidentais da segunda etapa da expansão colonial estabeleceram maneiras particulares de conhecer e representar os lugares dominados em benefício do Ocidente e como forma de justificar sua atuação política e econômica. Em ambas as etapas da modernidade o conhecimento foi sempre uma ferramenta indispensável da justificativa ideológica de colonização (MIGNOLO, 2010). A ciência moderna produz objetos de conhecimento tais como “América”, “Índias Ocidentais”, “América

⁹ Essa concepção não se aplica às descobertas em sentido pleno, como no caso da descoberta das ilhas desertas Madeira, Açores, Ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Ascensão, Santa Helena e Ilhas Tristão da Cunha (SANTOS, 2010; MAGALHÃES GODINHO 1998).

Latina” ou “Terceiro Mundo”, que funcionaram, na realidade, como estratégias coloniais de subalternização (CASTRO-GÓMES; GROSFUGUEL, 2007).

Não são poucos os debates acerca dos processos de investigação científica crítica e descolonização do conhecimento. Seus limites e possibilidades, discursos e metadiscursos, que muitas vezes não se configuram efetivamente numa *praxis* não colonial, merecem ainda muita reflexão. Nesse amplo debate, a ideia de que a descolonização do conhecimento é fundamental para a produção de epistemologias e metodologias não “extrativistas” vem conquistando espaço nas reflexões promovidas por intelectuais também na América Latina.

Segundo Grosfoguel (2016), o extrativismo como uma forma de ser e de estar no mundo, exerce uma prática na qual se apropria de seres, conhecimentos, culturas e naturezas sem consentimento e sem considerar o impacto negativo que gera na vida desses outros seres (humanos e não humanos). Essa forma é própria das sociedades formadas na lógica de longa história de imperialismo, capitalismo, colonialismo e patriarcado, que subjugou povos considerados racialmente inferiores e mulheres como recursos a serem explorados.

El extractivismo es un saqueo y despojo que vemos desarrollarse desde la época colonial hasta el neocolonialismo neoliberal de nuestros días. Se trata del saqueo, despojo, robo, y apropiación de recursos del sur global (el sur del norte y el sur dentro del norte) para el beneficio de unas minorías demográficas del planeta consideradas racialmente superiores, que componen el norte global (el norte del sur y el norte dentro del sur) y que constituyen las elites capitalistas del sistema-mundo. Peor aún, el extractivismo es central a la destrucción de la vida en todas sus formas¹⁰ (GROSFUGUEL, 2016, p. 128).

¹⁰ “O extrativismo é um saque e expropriação que vemos desenvolver-se desde a época colonial até o neocolonialismo neoliberal de nossos dias. Trata-se do saque, expropriação, roubo e apropriação de recursos do Sul global (o sul do norte e o sul dentro do norte) para o benefício das minorias demográficas do planeta consideradas racialmente superior, que compõem o norte global (o norte do sul e o norte dentro do sul) e que constituem as elites capitalistas do sistema-mundo. Pior ainda, o extrativismo é central para a destruição da vida em todas as suas formas” (tradução nossa).

O autor concebe a definição de “extrativismo epistêmico” a partir das reflexões de Lianne Betasamosake Simpson e Silvia Rivera Cusicanqui¹¹. O conceito oferece contornos ao que considera a mentalidade extrativista intelectual, cognitiva ou epistêmica que,

No busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal, de igual a igual entre los pueblos ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer idea como se extraen materias primas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y la episteme occidental. [...] El objetivo del “extractivismo epistémico” es el saqueo de ideas para mercadearlas y transfórmalas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico¹² (GROSGOQUEL, 2016, p. 132-133).

Seguindo a mesma linha de ideias, Ramón Grosfoguel (2016) e Boaventura Santos (A SOCIOLOGIA, 2017) afirmam que a ciência moderna tem suas origens em um ato massivo de extrativismo epistêmico. Tal constatação torna ainda maior o desafio de realizar investigação científica e produzir conhecimento crítico apoiado na convicção de que a alternativa ao extrativismo é a reciprocidade profunda. Nessa perspectiva, a descolonização epistêmica requer uma mudança radical nas formas de ser, viver e estar no mundo (GROSGOQUEL, 2016, p. 137).

Sobre o mesmo dilema, no campo da antropologia, as reflexões acerca da relação de poder presente na investigação de caráter etnográfico não se configuram um tema recente. O “drama” de que a hierarquia é inerente a todas as epistemologias e metodologias, na perspectiva de que têm intrinsecamente

¹¹ Lianne Betasamosake Simpson, intelectual indígena do povo Mississauga Nishnaabeg, Canadá, em seu pensamento, estendeu o conceito de “extrativismo econômico” a novos territórios epistêmicos para caracterizar uma atitude frente ao conhecimento marcada por práticas de dominação colonial: o extrativismo. Nessa mesma linha de ideias, Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual boliviana vinculada ao povo Aymara, chama atenção para o exercício do “extrativismo epistêmico” dentro do Grupo Modernidade/Colonialidade Latino Americano (GROSGOQUEL, 2016, p. 131-132).

¹² “Não busca o diálogo que acarreta a conversação horizontal, de igual para igual entre os povos nem entender o conhecimento indígena em seus próprios termos, mas procura extrair ideia como matérias-primas são extraídas para colonizá-las por meio de subsumi-las dentro dos parâmetros da cultura e a episteme ocidental. [...] O objetivo do “extrativismo epistêmico” é o saque das ideias para comercializá-las e transformá-las em capital econômico, ou para apropriar-se delas no mecanismo acadêmico ocidental, a fim de ganhar capital simbólico” (tradução nossa).

um caráter extrativista, ainda que não seja, porque seu produto final é profundamente desigual, figura nos debates há algumas décadas. Segundo Kirsten Hastrup (1992, p. 122),

The drama of fieldwork, as played out on the stage established between ethnographer and informant, implies a degree of violence on the ethnographer's part. Because any scientific discourse must make claims to speak over and above the acts observed or heard (Tedlock 1983:323), there is an inherent hierarchy in the relationship between the interlocutors. To deny that is also to remain insensitive to the violence inherent in fieldwork. Both parties are engaged in a joint creation of selfness and otherness, but the apparent symmetry at the level of dialogue is subsumed by a complicated asymmetry: the ethnographic project systematically violates the other's project (Dwyer 1977:147-9). While perhaps enshrined in mutual friendship and even affection, the ethnographic dialogue is twisted by the fact that the ethnographer's questions are unsolicited, and that they will of necessity shape the answer¹³.

A questão da violência simbólica é colocada por James Clifford (1988) como estando relacionada à própria presença do etnógrafo(a), sendo esta, por si só, uma violação ao campo de pesquisa. Segundo o autor, as identidades dos interlocutores(as) no diálogo, por natureza assimétrico, estão definitivamente e mutuamente implicadas.

Anthropological knowledge is based on empirical difference and on discursive hierarchy. Symbolic violence is inevitable, but writing ethnography is not, therefore, an act of oppression. The ethnographic text is of a peculiar and paradoxical nature which defies the simple logic of the western power game¹⁴ (HASTRUP, 1992, p. 124).

¹³ “O drama do trabalho de campo, tal como se desenrola no palco estabelecido entre o etnógrafo e o informante, implica um grau de violência por parte do etnógrafo. Como qualquer discurso científico deve reivindicar falar além dos atos observados ou ouvidos (TEDLOCK 1983, p. 323), há uma hierarquia inerente na relação entre os interlocutores. Negar isso também é permanecer insensível à violência inerente ao trabalho de campo. Ambas as partes estão engajadas em uma criação conjunta de individualidade e alteridade, mas a aparente simetria no nível do diálogo é subsumida por uma assimetria complexa: o projeto etnográfico sistematicamente viola o projeto do outro (DWYER 1977, p. 147-149). Embora talvez consubstanciado na amizade e até no afeto mútuos, o diálogo etnográfico é distorcido pelo fato de as perguntas do etnógrafo não serem solicitadas e de que elas necessariamente moldarão a resposta”.

¹⁴ “O conhecimento antropológico é baseado na diferença empírica e na hierarquia discursiva. A violência simbólica é inevitável, mas escrever etnografia não é, portanto, um ato de opressão. O texto etnográfico

A contextualização do campo, na perspectiva de que “any ethnographic reality must be located in time as well as space and at the level of the dialogue we should acknowledge both the autobiographic past and the shared time”¹⁵ (HASTRUP, 1992, p.128), deve assentar na história de longa duração e na crítica no âmbito da descolonização do saber.

Nas palavras de Clifford e Marcus (2017, p. 23), “não se pode continuar escrevendo sobre os Outros como se fossem objetos discretos e textos [é necessário desenvolver] novas concepções da cultura como interativa e histórica”. De acordo com Arturo Escobar (1999), a partir dos anos de 1980 uma crescente consciência em torno da globalização da produção econômica e cultural tem levado antropólogos(as) a questionar as noções espaciais de cultura, as dicotomias entre o “Nós” homogêneo e os “Outros” discretos, assim como qualquer ilusão de fronteiras claras entre grupos, entre o próprio e o alheio.

Nesse âmbito, a etnografia como método de pesquisa, como é comumente concebida, não se limita, contudo, a um conjunto de técnicas e procedimentos de investigação, tampouco se restringe, felizmente, a uma ação exclusiva dos antropólogos(as). Ela favorece que, da relação entre investigador(a) e sujeitos, assim como da relação entre teoria e pesquisa de campo, emergja uma nova forma de produção de conhecimento sobre a vida humana. Nessa perspectiva, o trabalho de campo pode possibilitar a emersão da singularidade das experiências, os imponderáveis, as dificuldades, bem como os dilemas epistemológicos, éticos e políticos do fazer antropológico (SANJURJO, 2016).

Por outro lado, esse inevitável encontro com o Outro, privilégio do método etnográfico assente no fazer antropológico, “esbarra” muitas vezes na “brecha entre el familiar “nosotros” y el exótico “ellos” (que) es un obstáculo fundamental para la comprensión significativa del Otro, obstáculo que sólo

é de natureza peculiar e paradoxal que desafia a lógica simples do jogo do poder ocidental” (tradução nossa).

¹⁵ “Qualquer realidade etnográfica deve estar localizada tanto no tempo quanto no espaço e, no nível do diálogo, devemos reconhecer tanto o passado autobiográfico como o tempo compartilhado” (tradução nossa).

puede superarse mediante algún tipo de participación en el mundo del Otro”¹⁶ (GEERTZ, 1997, p. 24). Segundo Goldman, a socialidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação na etnografia, mas o próprio meio de pesquisa. Configura, assim, a disposição para vivenciar uma experiência em primeira mão junto a um grupo humano com a finalidade de transformar a experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de texto etnográfico. Assim, afirma o autor, “penso que *alteridade* seja a noção ou a questão central da disciplina, o princípio que orienta e inverte, mas também limita, a nossa prática” (GOLDMAN, 2006, p. 167). Segundo Elsa Lechner (2006, p. 103), “o tempo e a história de cada encontro etnográfico, equacionados com a discussão da intersubjetividade, dão lugar a uma representação etnográfica consciente das implicações éticas da relação investigador(a) /investigado(a)”¹⁷.

Algumas questões se colocam para e na investigação, assente na etnografia, tendo como referência os estudos pós-coloniais¹⁸ e a epistemologia decolonial¹⁹ como ferramenta de análise, a autoria etnográfica é uma delas. Segundo

¹⁶ “A lacuna entre o familiar “nós” e o exótico “eles” (que) é um obstáculo fundamental para a compreensão significativa do Outro, um obstáculo que só pode ser superado através de algum tipo de participação no mundo do Outro” (tradução nossa).

¹⁷ A temática da *alteridade* na Antropologia é extensa e fundamental para o debate acerca das implicações e responsabilidade ética da relação investigador (a) /investigado (a), contudo, não se configura alvo deste artigo. Para uma reflexão mais ampla ver: (FABIAN, 1983; LÉVINAS, 1982, 1998).

¹⁸ Nas últimas décadas os estudos pós-coloniais contribuíram para um deslocamento epistêmico crítico, que não se restringiu apenas ao campo disciplinar da Antropologia, mas que influenciou a teoria social de uma maneira mais ampla. Chamou atenção para a responsabilidade ética e política, denunciando as estreitas relações entre a etnografia moderna e o poder colonial. Sobre o tema ver: (GUPTA; FERGUSON, 1992).

¹⁹ A Reflexão Decolonial é um conjunto de conceitualizações, debates teóricos e intervenções epistêmicas proposto por intelectuais da América Latina e Caribe que constituem o Grupo Modernidade/Colonialidade, considerado um ‘programa de investigação’ (ESCOBAR, 2003, p.53). O grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI. Sua estruturação teve início em 1998 no encontro apoiado pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) realizado na *Universidad Central de Venezuela*, reunindo pela primeira vez Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. No mesmo ano, Ramon Grosfoguel e Agustín Lao-Montes reuniram-se em Binghamton para um congresso internacional com Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Nesse congresso foi discutida pelos quatro autores a herança colonial na América Latina, a partir da análise do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007). Em 1999, ocorreu na *Pontificia Universidad Javeriana*, Colômbia, um simpósio internacional organizado por Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola, que os reuniu com Dignolo, Lander, Coronil, Quijano, Zulma Palermo e Freya Schiwy. Selava-se então, a cooperação entre a *Universidad Javeriana de Bogotá*, *Duke University*, *University of North Carolina* e a *Universidad Andina Simón Bolívar*. Nos anos 2000, o grupo incorporou e dialogou com

Geertz (1997, p. 141), “el fin del colonialismo altero radicalmente la naturaleza de las relaciones sociales entre los que preguntan y miran y aquellos que son preguntados y mirados”²⁰. Sob o ponto de vista de Carvalho (2001), Geertz aponta para o essencial debate acerca da relação entre cultura e poder, no qual se faz necessário o reconhecimento das condições históricas e políticas da construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade. Sob esta ótica, Sanjurjo (2016) afirma que a “diferença” deixa de se configurar como um ponto de partida analítica, mas antes, o resultado de um processo histórico, produzido e mantido em um mesmo campo de relações de poder. Desse modo, a ideia de “diferença cultural”, na perspectiva crítica dos estudos pós-coloniais, é a base para questionar o pressuposto naturalizado de que cada país dá corpo a uma sociedade e cultura distintas, apontando, consequentemente, para a desnaturalização da divisão cultural e espacial, uma forma de promover o encarceramento espacial dos “nativos” (APPADURAI, 1988), e estabelecer as relações críticas entre cultura, espaço e poder.

Um longo debate em torno da “antropologia da modernidade” vem sendo levado, e não será aqui o local de abordá-lo em sua complexidade, contudo, algumas questões pertinentes às reflexões serão privilegiadas. Esse debate insere-se em debates mais amplos, que *per e trans* passam movimentos como pós-estruturalismo e pós-colonialismo. Não caberia aqui a delimitação dessas “fronteiras”, ainda que fosse possível identificá-las. Dentre esses debates, o pensamento desconstrutivista do filósofo Jacques Derrida (1975) propõe subverter a noção de conceito e método da filosofia clássica. Para Derrida, o pensamento metafísico tradicional, por ele chamado de *logocêntrico*, não se desvinculou da abordagem que identifica pares de oposições, os binarismos – razão e

nomes como: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos. Nesse mesmo ano, foi lançada uma das publicações coletivas mais importantes do Grupo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* O leque de influências e trânsitos do grupo é bastante amplo: Estudos Subalternos, Estudos Culturais, Literários, Pós-Modernos e Críticos Latino-americanos, Pós-Estruturais, Pós-Marxistas e Feministas, sendo, assim, responsável por inserir a América Latina no debate Pós-Colonial, marcando suas diferenças com o projeto asiático (BALLESTRIN, 2017, p. 97). Trata-se, portanto, de numa ferramenta de análise que se propõe problematizar os efeitos contemporâneos do colonialismo (MIGNOLO, 2007; CASTRO-GÓMEZ, 2007).

²⁰ “O fim do colonialismo alterou radicalmente a natureza das relações sociais entre aqueles que perguntam e observam e aqueles que são perguntados e observados” (tradução nossa).

sensação, espírito e matéria, identidade e diferença, lógica e retórica, masculino e feminino etc., principalmente fala e escrita –, estabelecendo a primazia do primeiro sobre o segundo termo de oposição. Nesse sentido, a hierarquização das relações opositivas remete à categoria fundamental, a presença, a partir da qual se explica a realidade em geral. Assim, o autor afirma que “desconstruir a oposição é primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia” (DERRIDA, 1975, p. 53-54). O “derrubamento” da hierarquia configura-se num primeiro passo da dinâmica da abordagem desconstrutivista, desse modo, a prática da desconstrução consiste em inverter a hierarquia tradicionalmente estabelecida entre um conceito e seu oposto correlato, para, em seguida estabelecer, não a redução de um conceito a outro, mas como em um jogo²¹, a incessante alternância de primazia de um termo sobre o outro, produzindo, assim, uma situação de constante indecisão (DERRIDA, 1975, p. 56).

Nesse mesmo movimento, Paul Rabinow (2016, p. 239), sugere uma diretriz geral para a antropologia da modernidade e propõe “antropologizar” o Ocidente, no sentido de tratar como “exóticos” os produtos culturais do Ocidente para que possamos vê-los como são e, dessa forma, identificar como suas pretensões de verdade estão ligadas a práticas sociais. Para Arturo Escobar (1999, p. 45), uma “antropologia da modernidade” apoiaria-se em aproximações etnográficas, que reconhecem as formas sociais como resultado de práticas históricas que combinam conhecimento e poder.

No âmbito da teoria crítica dos estudos pós-coloniais, José Jorge de Carvalho (2001, p. 117-118), convida a uma análise crítica acerca da necessária geopolitização do contexto de enquadramento da etnografia e do lugar de “sujeito suposto de saber”, no qual, diversas vezes, se fixa o(a) pesquisador(a). Assente nas construções de teóricos pós-coloniais latino-americanos, o autor afirma que, “o ponto central que está por trás do olhar pós-colonial é lutar, como diz Mignolo (2003), por um deslocamento do *locus* de enunciação, do ‘Primeiro’ para o ‘Terceiro Mundo’” (CARVALHO, 2001, p. 119). Para o autor,

²¹ “O jogo”, segundo Derrida, “é sempre um jogo de ausência e presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo, e não inversamente” (DERRIDA, 1971, p. 248).

trata-se não apenas de devolver o olhar na perspectiva proposta pela crítica da reflexividade nas etnografias²² – mas de tentar mudar a origem do olhar, exercitando assim, o que Walter Mignolo chama de uma “hermenêutica pluritópica” e Boaventura Santos nomeia de “hermenêutica diatópica”²³.

A partir da crítica pós-colonial, ganharam cada vez mais espaço as etnografias enfocando outras vozes, subjetividades e perspectivas, apoiadas principalmente em propostas teóricas sociais oriundas de paisagens distantes dos centros europeus e norte-americanos de produção de saber. A perspectiva crítica colocada aos processos de investigação e produção de saber sobre e a partir de realidades e culturas do Sul global apresentou questões fundamentais e novos desafios. Segundo Rabinow (2012, p. 450),

Therefore, they cannot be collected as if they were racks, picked up and put into cartons and shipped home to be analyzed in the laboratory. Culture in all its manifestations is overdetermined. It does not present itself neutrally or with one voice. Every cultural fact can be interpreted in ways, both by the anthropologist and by his subject. The scientific revolutions which established these parameters at the turn of the current century have been largely ignored in anthropology²⁴.

Os chamados intelectuais do Terceiro Mundo têm em comum partirem do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, emergindo como novos sujeitos políticos, propondo uma nova autoridade

²² Sobre a “reflexividade epistemológica” inerente ao trabalho de campo, ver: (GEERTZ, 1997; 2008, Cap. I).

²³ Segundo Miglievich-Ribeiro (2014, p. 77), existe grande proximidade entre a “hermenêutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos e a “hermenêutica pluritópica” de Mignolo. Santos sustenta uma noção de isonomia cultural, empenhada no diálogo entre esferas culturais muito diversas, capazes de se insurgir contra a prevalência ocidental-norte-eurocêntrica, por outro lado, Mignolo considera que, dada a condição de subalternidade em que assenta a “hermenêutica pluritópica”, esta é capaz de reconhecer-se e conhecer a ordem social imposta, de maneira que é capaz de combinar simultaneamente saberes, práticas e valores chamados de seus e os que derivam da ação colonial. Assim, é capaz, em sua “dupla inscrição”, de reconhecer a colonização epistêmica e propor sua descolonização.

²⁴ “Portanto, eles não podem ser coletados como se fossem objetos, recolhidos e colocados em caixas de papelão e enviados para casa para serem analisados no laboratório. A cultura, em todas as suas manifestações, é sobredeterminada. Não se apresenta de forma neutra ou com uma só voz. Todo fato cultural pode ser interpretado de maneiras, tanto pelo antropólogo quanto por seu assunto. As revoluções científicas que estabeleceram esses parâmetros na virada do século atual foram amplamente ignoradas na antropologia” (tradução nossa).

discursiva e representação cultural²⁵. Essa perspectiva, que prioriza os relatos das “minorias sociais”, desafia as narrativas hegemônicas e amplia o interesse no uso da memória e história oral como metodologia de pesquisa, promovendo um crescente interesse em estabelecer as relações entre história, memória, saber e poder. Na esteira desse debate, são ampliadas as reflexões acerca das responsabilidades éticas e políticas da etnografia e do trabalho de campo.

The fact that all cultural facts are interpretations, and multivocal ones at that, is true both for the anthropologist and for his informant, the Other with whom he works. [...] That problem and the process of translation therefore, become one of the central arts and crucial tasks of fieldwork. [...] There is no “primitive”. There are other men, living other lives. Anthropology is an interpretive science, its object of study, humanity encountered of Other, is on the same epistemological level as it is²⁶ (RABINOW, 2012, p. 450).

Ao mesmo tempo, as relações autor(a)/objeto/leitor(a) se veem transformadas, uma vez que os “sujeitos de pesquisa” passam, eles próprios, a pesquisar, escrever e reclamam ser representados na “história” (SANJURJO, 2016, p. 11).

Nesse sentido, é fundamental compreender que ambos, observador e observado, vivem em um mundo culturalmente mediado, vivem em “redes de significados” que eles movimentam. “There is no privileged position, no absolute perspective, and no valid way to eliminate consciousness from our activities or those of others”²⁷ (RABINOW, 2012, p. 450).

Este debate expõe a questão da escrita etnográfica e das múltiplas autorias. “We select the quotations and edit the statements. We must not blur this major

²⁵ Sobre o tema ver, principalmente, Bhabha (1998), Said, (2007) e Spivak (2010).

²⁶ “O fato de que todos os fatos culturais são interpretações, e multivocais, é verdade tanto para o antropólogo quanto para seu informante, o Outro com quem ele trabalha. [...] Esse problema e o processo de tradução, portanto, tornam-se uma das artes centrais e tarefas cruciais do trabalho de campo. [...] não existe “primitivo”. Existem outros homens que vivem outras vidas. A antropologia é uma ciência interpretativa, seu objeto de estudo, a humanidade encontrada do Outro, está no mesmo nível epistemológico que é” (tradução nossa).

²⁷ “Não há posição privilegiada, nenhuma perspectiva absoluta e nenhuma maneira válida de eliminar a consciência de nossas atividades ou de outras pessoas” (tradução nossa).

responsibility of ours by rhetoric's of "many voices" and "multiple authorship" in ethnographic writing"²⁸ (HASTRUP, 1992, p. 122). Ainda segundo a autora,

Ethnography is so much more than recording, however. It is writing a culture, which is not an empirical entity but an analytical implication (cf. Hastrup 1990). Going for the implicational order means that all Informants become figures within imposed allegories that in a very real sense bypass them (Crapanzano 1980: xi). The utopia of plural authorship which grants the informants the status of writers (Clifford 1983a: 140), posits the anthropologist in as authenticity trap no different from the one inherent in the visualist rhetoric of realism. The displacement from "I saw it myself" to "this is what I actually heard" reframes the problem of authenticity, but does not solve it. [...] The acknowledgment of the informant's contribution and of the fundamental equity between individual selves and others is not solely a matter of letting them speak within the covers of our monographs, but of the much more fundamental problem of finally leaving "representationism" behind. Once that is done, the very concept of informant dissolves (Hastrup 1990). It is less certain, however, if we shall ever overcome the violence inherent in the encounter²⁹ (HASTRUP, 1992, p. 122).

Os caminhos para produzir contextualizações e reestruturações estão em permanente construção. Tais construções necessitam integrar a assimetria presente no diálogo estabelecido em um relacionamento hierárquico que envolve observador(a) e observado(a), sujeitos e objetos da pesquisa.

²⁸ "Seleccionamos as citações e editamos as declarações. Não devemos deixar de lado essa nossa grande responsabilidade pela retórica de "muitas vozes" e "múltiplas atenções" na escrita etnográfica" (tradução nossa).

²⁹ "A etnografia é muito mais do que gravar, no entanto. É escrever uma cultura, que não é uma entidade empírica, mas uma implicação analítica (cf. Hastrup, 1990). Ir para a ordem implícita significa que todos os informantes tornam-se figuras dentro de alegorias impostas que, em um sentido muito real, as ignoram (Crapanzano, 1980: XI). A utopia da autoria plural, que grandiosamente informa aos informantes o status dos escritores (Clifford, 1983a, p. 140), coloca o antropólogo em uma armadilha da autenticidade, não diferente da inerente à retórica visualista do realismo. O deslocamento de "eu vi eu mesmo" para "isso é o que eu realmente escutei" reformula o problema da autenticidade, mas não o resolve. [...] O reconhecimento da contribuição do informante e da equidade fundamental entre eus individuais e outros não é apenas uma questão de deixá-los falar dentro das capas de nossas monografias, mas do problema muito mais fundamental de finalmente deixar o "representacionismo" para trás. Uma vez feito isso, o próprio conceito de informante se dissolve (Hastrup, 1990). É menos certo, no entanto, se alguma vez iremos superar a violência inerente ao encontro" (tradução nossa).

Nesse contexto, algumas questões são prementes: quais os caminhos possíveis para uma escrita múltipla? Quem a reivindica?

Um desafio que será melhor enfrentado com reflexões e práticas que se apoiem no diálogo interdisciplinar, com ambição transdisciplinar³⁰. Uma ambição que necessita assentar na valorização dos conceitos como uma importante ferramenta nessa construção e que transcende a questão do método.

METODOLOGIAS “NÃO EXTRATIVISTAS” E PRÁTICAS EMANCIPATÓRIAS: ALGUMAS PISTAS

A crítica ao eurocentrismo assenta no reconhecimento de que todo o conhecimento é um conhecimento situado histórica, corporal e geopoliticamente (LANDER, 2000). Nessa perspectiva, as ferramentas de análise de caráter interdisciplinar vêm fornecendo à teoria crítica aportes indispensáveis para deslocamentos epistêmicos que privilegiam um novo *locus* e questionam a colonização do saber.

Mieke Bal propõe que “la interdisciplinaridad en las humanidades, tan necesaria, estimulante y seria como es, debe buscar su fundamento heurístico y metodológico en los conceptos, más que en los métodos”³¹ (2009, p. 11). Tal afirmação apoia-se na concepção de que o campo de análise cultural não se encontra delimitado. Contudo, segundo a autora, não se trata apenas da aplicação de um método para buscar fazê-lo, mas do encontro de vários métodos e objetos, convertendo-se, juntos, em um campo novo. Nesse ponto, uma estrutura disciplinar deve dar espaço aos diálogos que se apoiam em uma linguagem comum e que podem ser promovidos pelos *conceitos*, sendo estes ferramentas de intersubjetividade na medida em que “los conceptos no están fijos, sino que viajan, entre disciplinas, entre estudiosas individuales, ente períodos históricos

³⁰ Para uma reflexão ampliada acerca do conceito de *interdisciplinaridade* e *transdisciplinaridade* ver: (VASCONCELOS, 2002).

³¹ “A interdisciplinaridade nas humanidades, tão necessária, estimulante e séria como é, deve buscar sua fundamentação heurística e metodológica nos conceitos, e não nos métodos” (tradução nossa).

y entre comunidades académicas geográficamente dispersas”³² (BAL, 2009, p. 37-38). Finalmente, Bal afirma que,

La interdisciplinaridad, [...] precisamente debido a que se encuentra bajo presión por su dificultad en mantener estándares metodológicos, puede abrir nuevos caminos. Caminos en los que se exploren posibilidades intelectuales y no administrativas, y en los que continúe la búsqueda de una metodología que sea lo suficientemente flexible para facilitar la experimentación, pero honesta en su intersubjetividad. Sobre todo, porque esto generará una consciencia de los límites del lenguaje y, consecuentemente, un aprendizaje sin límites³³ (BAL, 2009, p. 421).

A reflexão proposta pela autora apoia-se nos desafios da análise cultural interdisciplinar, tendo essa sua origem na ampliação do campo teórico nas ciências humanas, principalmente no panorama dos estudos da cultura nas últimas décadas, que estimulou cruzamentos temáticos complexos e numerosos, assim como a consolidação de novas abordagens, teorias e disciplinas. Um exemplo desse movimento são os Estudos Culturais (ESCOSTEGUY, 2010), que avançaram num campo fundamentalmente interdisciplinar (apropriando-se, inclusive, de áreas consideradas de interesse exclusivo dos antropólogos). Segundo José Jorge de Carvalho, esse movimento propôs “uma nova abordagem para uma etnografia das expressões culturais contemporâneas, refazendo esquemas vigentes de interpretação de temas como identidade, relações raciais, sexualidade, pertença étnica, hibridismo cultural etc.” (2001, p. 108).

A etnografia, como prática de investigação, esteve sempre marcada pela interdisciplinaridade, e a etnografia moderna, no âmbito da prática antropológica contemporânea apresenta novos e complexos dilemas. Viveiros de Castro (2002a, 2004), aponta alguns deles: *i*) Quem pode reivindicar uma posição de

³² “Conceitos não são fixos, eles viajam entre disciplinas, entre estudiosos individuais, entre períodos históricos e entre comunidades acadêmicas geograficamente dispersas” (tradução nossa).

³³ “A interdisciplinaridade, [...] justamente porque está sob pressão devido à sua dificuldade em manter padrões metodológicos, pode abrir novos caminhos. Caminhos nos quais possibilidades intelectuais e não-administrativas são exploradas, e que continue a busca por uma metodologia que seja flexível o suficiente para facilitar a experimentação, porém honesta, em sua intersubjetividade. Acima de tudo, porque isso irá gerar uma consciência dos limites da linguagem e, consecuentemente, um aprendizado sem limites” (tradução nossa).

subalternidade? *ii*) O que a seleção dos temas e locais de pesquisa, bem como do público a quem se destina a etnografia, pode nos revelar sobre a prática antropológica? *iii*) Em que medida a “perspectiva subalterna”, mas também o “perspectivismo”, produz novos saberes e formas de conhecer? *iv*) Como abordar a assimetria de conhecimento antropológico no estudo de outros povos e culturas? *v*) Que outras formas de praticar a etnografia surgem daí? *vi*) Como desafiar a complexificar a geopolítica dos saberes, que divide arbitrariamente o mundo em Leste-Oeste ou Norte-Sul Global? e, *vii*) De que maneira os afetos e as emoções são constitutivos da etnografia?

Os dilemas apontados por Viveiros de Castro evidenciam a necessidade de um deslocamento epistêmico na direção de um diálogo crítico que articule as teorias e fundamentem a prática etnográfica, favorecendo a construção de conhecimentos que reflitam e reconheçam os diversos coautores. Reflete ainda a responsabilidade de um pensamento e uma atitude não extrativista, numa relação sob o princípio da reciprocidade que “implica el intercambio justo en las relaciones entre seres humanos y no-humanos”³⁴ (GROSGOUEL, 2016, p. 137).

Na pesquisa qualitativa de caráter crítico, é a “prontidão dos pesquisadores em questionar seus próprios pressupostos e as interpretações subsequentes de acordo com os dados, juntamente com o modo como os resultados são recebidos” (BAUER; GASKELL, 2000, p. 35) que se configura num fator importante para a possibilidade de uma ação emancipatória. Nesse sentido, será por meio de um processo auto reflexivo que as ciências críticas poderão chegar a identificar estruturas condicionadoras de poder que, acriticamente, mostram-se como “naturais”, mas são, de fato, o resultado de uma “comunicação sistematicamente distorcida e de uma repressão sutilmente legitimada” (HABERMAS, 2014, p. 371).

Segundo Zygmunt Bauman (1976), teoria crítica de caráter emancipatório como um caminho para as teorizações qualitativas e sua operacionalização no interior da pesquisa crítica somente pode ser conseguida através da autenticação, ou seja, através da aceitação de sua importância pelos que

³⁴ “Implica no intercâmbio justo nas relações entre seres humanos e não humanos” (tradução nossa).

constituem seus objetos/sujeitos. “O potencial emancipatório do conhecimento é posto à prova – e, na verdade, pode ser concretizado – somente a partir do diálogo, quando os objetos das afirmações teóricas se transformam em participantes ativos no processo incipiente de autenticação” (BAUMAN, 1976, p. 106).

Nessa mesma linha de ideias, o conceito de “imaginação epistemológica” designado por Boaventura Santos (TRADUÇÃO, 2017) define as possíveis estratégias capazes de fortalecer a *praxis* que objetiva evidenciar os conhecimentos e práticas emergentes (SANTOS, 2004). Segundo o autor, a “imaginação epistemológica” tem como elementos fundantes os conceitos de “conhecimento artesanal” e “perspectivas surpreendentes”.

O “conhecimento artesanal” é designado por Santos (TRADUÇÃO, 2017) para nomear todo o conjunto dos conhecimentos populares. A fundamentação desse conceito tem sua base epistemológica nos intelectuais latino-americanos do campo da educação popular (FLEURI, 2002, p. 55), da pedagogia crítica e das ciências sociais: Paulo Freire (1921-1997 – Brasil) e Orlando Fals Borda (1925-2008 – Colômbia), e se articula com as epistemologias colaborativas e não extrativistas que assentam na perspectiva de conhecer “com” e não conhecer “sobre”.

O conceito de “conhecimento artesanal” se articula com o conceito de “perspectivas surpreendentes”. Este, segundo Boaventura Santos, é justamente a capacidade de desfamiliarização com que é familiar, que permite relacionar questões que não estão relacionadas, o que favorece a ampliação das habilidades de ver e entender o outro, identificando como sujeitos o que as epistemologias ocidentais dominantes veem como objetos. “É necessário estarmos preparados para as surpresas e para perspectivas surpreendentes. As perspectivas surpreendentes são aquelas que nos podem levar a recusa, isto é, algo que tememos porque é uma surpresa. A imaginação epistemológica permite-nos estar abertos a surpresa” (TRADUÇÃO, 2017)³⁵.

³⁵ Aula Magistral ministrada pelo autor na Universidade de Coimbra em 22 de maio de 2017. Ver desde o minuto 47:10 ao minuto 47:29.

A “imaginação epistemológica” constitui-se, assim, numa ferramenta para superar a “incapacidade treinada” da cultura dominante, que se configura, por exemplo, segundo o autor, no “especialista que é treinado para não entender o outro. Para não respeitar o conhecimento não científico. Para não ser capaz de ver a perspectiva do outro. [...] A incapacidade de nos desfamiliarizarmos com o que nos é familiar” (TRADUÇÃO, 2017)³⁶.

Afinal, como observa Boaventura de Sousa Santos (A SOCIOLOGIA, 2017)³⁷, em um trabalho científico, como uma tese, acolher formalmente os(as) coautores(as) pode representar o enfrentamento do dilema ético colocado pela multivocalidade na etnografia. Assim, para um(a) pesquisador(a) que metodologicamente se propõe a “fazer com”, “aprender com”, “(des)aprender para aprender, mas sem esquecer” e que reconhece que “a observação é uma participação observada”, o desafio que se põe é justamente o de deslocar dos seus “lugares” sujeito e objeto, estabelecendo uma outra dinâmica, não colonial, que reconheça como sujeito/ator social, que pensa e produz conhecimento válido para todos, o que seria o objeto de observação e de análise. Esse aspecto favorece o rompimento do “círculo vicioso do objeto-sujeito-objeto, ampliando o campo da compreensão, da comensurabilidade e, portanto, da intersubjetividade e, por essa via, vai ganhando para o diálogo eu/nós-tu/vós o que agora não é mais que uma relação mecânica eu/nós-eles/coisas” (SANTOS, 1989, p. 16).

Desse modo, talvez seja possível construir caminhos que levem a relações entre os sujeitos presentes na investigação, na qual as hierarquias, as assimetrias, os dramas e as violências, ainda que “necessariamente” presentes, sejam, também, e majoritariamente, capazes de transcender diferenças, de aceitar a multivocalidade e de acolher a heterogeneidade dos(as) múltiplos(as) autores(as). Relações estas em que floresçam produções resultantes da não opressão, do não “extrativismo” e do não colonialismo.

³⁶ Aula Magistral ministrada pelo autor na Universidade de Coimbra em 22 de maio de 2017. Ver desde o minuto 47:50 ao minuto 49:16.

³⁷ Aula Magistral ministrada pelo autor na Universidade de Coimbra em 15 de maio de 2017. Ver desde o minuto 1:23 ao minuto 1:24.

REFERÊNCIAS

1. ACOSTA, A. Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. **EcoPortal.net**. Quito, 25 jul. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2WN02Oc>. Acesso em: 6 fev. 2019.
2. A EDUCAÇÃO popular e a universidade. [S.l.: s.n.], 2017. 1 vídeo (87 min). Publicado pelo canal ALICE CES. Disponível em: <https://youtu.be/k64TRCujgsU>. Acesso em: 29 mai. 2017.
3. APPADURAI, A. Putting hierarchy in its place. **Cultural Anthropology**, Arlington, v. 3, n. 1, p. 36-49, fev. 1988.
4. A SOCIOLOGIA pós-abissal: metodologias não extrativistas. [S.l.: s.n.], 2017. 1 vídeo (105 min). Publicado pelo canal ALICE CES. Disponível em: <https://youtu.be/1SHnc6P7Z6A>. Acesso em: 15 mai. 2017.
5. BAL, M. **Conceptos viajeros en las humanidades**: una guía de viaje. Múrcia: CENDEAC, 2009.
6. BALLESTRIN, L. M. Feminismos Subalternos: contribuições, tensões e limites. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054. Disponível em: <https://bit.ly/2DhUCSn>. Acesso em: 6 fev. 2019.
7. BAUER, W. M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2000.
8. BAUMAN, Z. **Towards a critical sociology**: an essay on common sense and emancipation. London: Routledge, 1976.
9. BEVERLEY, J. **Subalternidad y representación**: debates en teoría cultural. Tradução: Maria Beiza; Sergio Villalibos-Ruminott. Madrid: Iberoamericana, 2003.
10. BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
11. BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
12. CARVALHO, J. J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.
13. CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
14. CLIFFORD, J. **The predicament of culture**. twentieth-century ethnography, literature, and art. Cambridge: Mass: Harvard University Press, 1988.
15. CLIFFORD, J. M. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Tradução: Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2017.

16. DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
17. DERRIDA, J. **Posições**. Tradução: Maria Margarida Correia Cavalcante Barahona. Lisboa: Plátano, 1975.
18. DUSSEL, E. **1492: el descubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural, 1994.
19. DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (ed.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 24-33.
20. ESCOBAR, A. **El final del salvage**. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: Cerec, 1999.
21. ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 58-86, dez. 2003.
22. ESCOSTEGUY, A. C. **Cartografia dos estudos culturais: uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
23. FABIAN, J. **Time and the other: how anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press, 1983.
24. FIGUEIREDO, L. R. Mulheres nas Minas Gerais. *In*: PRIORE, M. del. (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 141-188.
25. FLEURI, R. **A questão do conhecimento na Educação Popular: uma avaliação do seminário permanente de Educação Popular e de suas implicações epistemológicas**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.
26. FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
27. GEERTZ, C. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós, 1997.
28. GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: GEN/LTC, 2008.
29. GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006.
30. GROSFUGUEL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 4, p. 17-48, 2006.
31. GROSFUGUEL, R.; MIGNOLO, W. Intervenciones decoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 29-37, 2008a.

32. GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008b.
33. GROSFOGUEL, R. Del “extrativismo económico” al “extrativismo epistémico” y al “extrativismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 24, p. 123-143, 2016.
34. GUPTA, A.; FERGUSON, J. Beyond “Culture”: space, identity and the politics of difference. **Cultural Anthropology**, Arlington, v. 7, n. 1, p. 6-23, fev. 1992.
35. HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Tradução: Luiz Zepa. São Paulo: Unesp, 2014.
36. HASTRUP, K. Writing ethnography: state of the art. *In*: OKELY, J.; CALLAWAY, H. **Anthropology and autobiography**. New York: Routledge, 1992. p. 116-134.
37. LANDER, E. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Caracas: Facultad de Ciencias Economicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000.
38. LECHNER, E. A face do outro ou a face ao outro: ética e representação etnográfica. *In*: LIMA, A. P. D.; RAMON, S. **Terrenos Metropolitanos e desafios metodológicos**. Lisboa: ICS, 2006. p. 97-111.
39. LÉVINAS, E. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1998.
40. LÉVINAS, E. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 1982.
41. MAGALHÃES GODINHO, V. Que significa descobrir. *In*: NOVAES, A. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 55-82.
42. MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas: Dossiê: Diálogos do Sul**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan-abr. 2014.
43. MIGNOLO, W. **Historias locales/dieños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
44. MIGNOLO, W. Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking. **Cultural Studies**, Londres, v. 21 n. 2-3, p. 155-167, 2007.
45. MIGNOLO, W. **Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
46. QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopia en América Latina**. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.

47. QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. *In: HERACLIO, B. Les conquistados*. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992a. p. 437-447.
48. QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XLIV, n. 4, p. 584-591, dez. 1992b.
49. QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In: LANDER, E. La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: CLACSO, 2000a. p. 201-245.
50. QUIJANO, A. Colonialidad del Poder y Clasificación Social, Festschrift for Immanuel Wallerstein. *Journal of World Systems Research*, v. XI, n. 2, p. 342-386, 2000b.
51. QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, E. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.
52. QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In: SANTOS, B. de S. MENESES, M. P. Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-119.
53. RABINOW, P. Representação são fatos sociais, modernidade e pós-modernidade na antropologia. *In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (org.) A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Tradução: Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2016. p. 231-258.
54. RABINOW, P. Fieldwork and friendship in Morocco. *In: ROBBEN, A. C. G. M.; SLUKA, J. A. Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2012. p. 142-162.
55. SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
56. SANJURJO, L.; CAMARGO, W.; KEBBE, V. H. Etnografias: desafios metodológicos, éticos e políticos. *R@U*, São Carlos, v. 8, n. 1, p. 7-18, jan.-jun. 2016.
57. SANTOS, B. de S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
58. SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *In: SANTOS, B. de S. Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências sociais revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.
59. SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

60. SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.
61. SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.
62. TRADUÇÃO intercultural e luta social na esteira de Gandhi. [S.l.: s.n.], 2017. 1 vídeo (81 min). Publicado pelo canal ALICE CES. Disponível em: <https://youtu.be/Dy31z60nZtU>. Acesso em: 22 mai. 2017.
63. TEDLOCK, D. **The spoken word and the work of interpretation**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
64. VASCONCELOS, E. M. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
65. VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo-relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002a.
66. VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.
67. VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 18, p. 225-254, set. 2004.
68. WALLERSTEIN, I. **El moderno sistema mundial**. Madrid: Siglo XXI, 1976.
69. WALLERSTEIN, I. **El moderno sistema mundial II: el mercantilismo y la consolodación de la economía-mundo europea, 1600-1750**. Madrid: Siglo XXI de España, 1984.
70. WALLERSTEIN, I. Creación del sistema mundial moderno. *In*: PEÑA, L. B. **Un mundo jamás imaginado**. Bogotá: Santillana, 1992. p. 201-209.