

Pensamento pós-hegemônico e a questão do desenvolvimento

Post-hegemonic thought and the question of development

Josemar de Campos Maciel¹
Dolores Pereira Ribeiro Coutinho²

¹ Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, MS, Brasil.
E-mail: maciel50334@yahoo.com.br

² Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, MS, Brasil.
E-mail: doloresribeiro@uol.com.br

RESUMO **ABSTRACT**

Este trabalho defende uma *forma mentis* pluralista, para implementar práticas de sustentabilidade no plano histórico – da duração e continuidade – e geográfico – do respeito às particularidades territoriais reticuladas. Para isso, traça-se a genealogia do imaginário do desenvolvimento no Ocidente, como uma forma de ortodoxia, em solo filosófico-teológico, e traça-se-lhe uma crítica. Pensar a sustentabilidade em suas escalas supõe dimensionar o crescimento, sem negar as diferenças – em seu nome. É preciso refletir formas de pensar que não confundam a tecnociência com o desejo de conhecer, partindo de uma interlocução com territórios e formas de apropriação. A partir daí, trata-se de equilibrar as dimensões tecnocientífica, humano-coletiva e cultural, plasmando um pensar sensível à singularidade, mas não localista. Uma dificuldade desse trabalho é imaginar um pensamento que consiga deixar ser o outro em sua alteridade, para além do desejo de controle.

PALAVRAS-CHAVE

teoria do desenvolvimento local
sustentabilidade
epistemologia pós-colonial

This essay proposes a pluralist frame of mind in order to render feasible any sustainability both at historical – durée and continuousness – and geographical levels, taking into serious account reticulated territorial singularities. In order to do that, one essays a genealogy of the account of development in the West, uncovering its pretense for orthodoxy, and tries to criticise it. Thinking about sustainability in all its scales implies to dimensionate growth, not denying difference – in its name. One has the task of designing new forms for thought that don't confound any longer technoscience with the desire for meaning, taking a stand and its departure from a dialogue with territories and modes of appropriation. From there onwards, one has to envisage some balance between technoscience, human/collective and cultural, looking forward to stimulate a thought that be sensitive to singularity, avoiding the risks of localism, i.e., insulation. A problem such a strenuous work shall face is that of imagining a thought – any form of, even – that leaves aside the greed for control, and allows the other to speak in its very (self-choosen) alterity.

KEY WORDS

*theory of local development
sustainability
postcolonial epistemology*

A proposta avançada a seguir é um esforço teórico que objetiva elaborar pontos de apoio para pensar a relação entre desenvolvimento, saberes e superação da hegemonia. Em grandes linhas, o texto afirma, ou enuncia, a ideia de que o ideário do desenvolvimento no Ocidente se impõe como se fosse uma forma de ortodoxia, contendo um núcleo de verdades incontestáveis e indubitáveis, que são protegidas a todo custo por autoridades estatais e por um cerco de racionalidade operativa. Essa ortodoxia é um pastiche de racionalidade que não pode ser levada a sério, por um lado, mas deve ser criticado com seriedade operativa, por outro, enquanto é funcional no estabelecimento de um estado de coisas e de fatos que submete um universo plural e uma imensa variedade de possíveis esforços de construção social a um esforço extremo de uniformização que destrói, ultimamente, uma espécie muito sensível de sustentabilidade, a saber, a totalidade dos bens produzido pelo enraizamento humano em seus universos de significado, para além das formas com que esse esforço foi sendo tematizado ao longo da sua história, uma história de padronização.

FORMA MENTIS E POSSIBILIDADES DE PRÁTICA

O discurso sobre saberes traz em seu bojo, para ser pensado entre hoje e ontem, a questão das suas possibilidades (SANTOS, 2007). “Saberes” é uma palavra de valor forte e sabor que merece ser tratado para além do ambíguo. Trata-se da nivelação entre esforços tecnocientíficos e conhecimentos apropriados, que desafia ou desafiará taxonomias estabelecidas em uma sociedade que conhece vários processos de padronização e de imposição de hegemonias e que treme de medo do outro.

O problema do conhecimento apropriado, ou seja, dos saberes, e da sua relação com as perspectivas de sustentabilidade é, incomodamente atravessado, por bem ou por mal, pela questão da visão de mundo do sujeito. A visão de mundo, que na perspectiva thompsoniana é produto da experiência histórica, na qual a realidade material é subjetivada e, por sua vez, revestida de desejos e vontades para ser posteriormente devolvida ao meio em forma de orientação de novas ações (THOMPSON, 1981). Quando ocorre a incorporação por parte um grupo social da concepção do mundo de outro grupo social, revela-se a contradição entre diferentes visões de mundo, pois a concepção do mundo promoverá a

imposição dos elementos externos sem qualquer filtro crítico de consciência e coerência, reside aí o domínio pelo pensamento hegemônico, segundo Antonio Gramsci (1978).

Não se pode ambicionar um desenvolvimento de toda a expressão do conceito, mas basta lembrar que uma visão de mundo é um horizonte, uma tela, uma moldura por detrás da qual se sustenta o sistema, no caso as ideias sobre sustentabilidade. Obviamente não se pode pretender definir *a priori* um horizonte para todo pensamento possível, como é a questão de que se trata, uma vez que, ao mesmo tempo, reflete a questão mais singular, o ponto de ancoragem da relação com a percepção do real como totalidade, por um lado e, por outro, a totalização de todos os conhecimentos possíveis que se podem esperar produzir em uma dada situação, ou cultura, ou mesmo contexto histórico (MIGNOLO, 2011). A tentação de universalizar uma visão de mundo particular é comum e se dá frequentemente quando existem encontros entre visões diferentes. Daí a urgência da proposta de discutir a hegemonia como “beco sem saída” – natural, porém impossível – da tarefa de se pensar a sustentabilidade.

Discutir a sustentabilidade a partir de uma *forma mentis* acumulacionista e hegemônica (ELIZALDE, 2000), tipicamente moderno-ocidental massificada, é como deitar vinho novo em odres velhos. Porque o ponto de partida da discussão não pode ser unificado, uma vez que essa é a realidade atual, a dificuldade de se renunciar a pontos de vista particulares que são, em última análise, reproposições da assunção do lugar de detentor da verdade última sobre os rumos da civilização humana como tal. Por sua vez, de onde pode poderá vir o hálito criador de uma outra perspectiva? Enuncia-se de saída o dilema entre a singularidade da perspectiva do olhar e o totalitarismo ameaçador de uma proposição que valha para todos, desde sempre e para todos os tempos, como se remonta à ambição de Marsílio de Pádua, que foi tão bem laicizada, mas tão pouco disfarçada, pela busca do imperativo categórico perdido em Kant (DERRIDA, 1974).

A proposta deste trabalho é que a discussão sobre sustentabilidade pode e deve começar a partir da consideração do encontro nem sempre claro, e nem sempre pacífico, entre saberes. E, além disso, como elemento qualificante, que esse possível encontro possa se resolver em uma escuta de outras possíveis visões de mundo, para balizar ulteriores

esforços de construção de horizontes nos quais, ou melhor, *a partir dos* quais se defina o *para onde*, os pontos de decolagem, dos processos de formação, desenvolvimento, implementação e quetais a partir dos muitos, e não do uno. Em outras palavras, a discussão sobre sustentabilidade deve abrir as janelas e portas às bricolagens, hibridações e quanto mais existir de manufaturas desprezadas no comércio das ideias.

O ponto de partida da discussão sobre um possível discurso de futuros praticáveis e menos desconfortáveis para a humanidade, como um todo, deve forçosamente ser atravessado por uma margem de segurança e prudência e, ao mesmo tempo, por uma atenta exploração de possíveis zonas de variação e de reencontro de zonas de criatividade que podem ser úteis para integrar uma visão de mundo que se tornou dominante, mas que se encontra desamparada em sua pragmática valorização do acúmulo.

Esse ponto de partida não pode ser favorecido por uma readequação dele mesmo; deve ele, antes, abrir espaço para novas formas de pensar mais compreensivas e, quem sabe, mais abertas a um pensamento radicalmente qualitativo, para além dos métodos e das repetições que ainda se veem tanto em voga (STAKE, 2010).

PARA ALÉM DA NARRATIVA ÓBVIA DA SUSTENTABILIDADE

A narrativa mais óbvia da sustentabilidade é a da boa intenção de preservar para manter o mundo girando, o que, fazendo-se um exercício de óbvia extrapolação para atingir alguma riqueza heurística, pode-se aproximar das ideias freudianas sobre o desejo de imortalidade inerente à espécie humana (FREUD, 1974). Tal desejo deflagra uma série, como que uma sequência de dominós em cadeia, de ilusões e delírios de onipotência que, por sua vez, consolidam-se em efetivas políticas de autoafirmação de elites cujas estruturas formativas já nascem carcomidas pelo ressentimento.

Freud sabia do que falava, o seu assunto ora beirava a crítica da religião, ora do antissemitismo. Por um lado, o mal estar da civilização; por outro, a relação entre o totem e o tabu, autorizam a falar que a onipotência da imposição do discurso preservativo [*sic!*] esconde uma fragilidade muito forte e acabrunhada, que se resolve em uma série de instituições que oscilam violentamente ao sabor de opiniões e comen-

tários acerca de rumores de compra e de venda – as bolsas de valores, histórica encarnação da ideia.

Mas essa narrativa, ou seja, esse ensaio de resumo da narrativa originária que alinhou os países modernos em blocos que vão de econômicos a religiosos, linguísticos e outros, mal arranha o plano sintagmático do discurso. Não consegue estabelecer parâmetros suficientes de verticalização que mobilizem de forma consistente as massas de discursos e de possibilidades que vão ficando excluídas. É preciso ir além dela, pelo menos apontando para dois planos mais radicais, paradigmáticos, em que se coloca a questão.

O primeiro é o histórico. Não se trata aqui de perseguir a *historía* sucessão de itens cronologicamente registráveis, crônica, nem como repetição de uma *hybris*, supostamente desamparada pela ideia de um destino, que devolveria a discussão ao início, ou seja, à impossibilidade do discurso. Muito mais, o plano histórico no qual se deve colocar a perspectiva da construção de uma sustentabilidade diz respeito à autopercepção da existência como evento, como fluxo e como duração, mas dotados de um sentido e guiados por uma visão de orientação, derivada de ideários basilares. Sem perder que a perspectiva histórica nos moldes do que escreveu Nora (1976), ao enaltecer a importância do retorno do fato como central na narrativa histórica, coloca o sujeito permanentemente no centro de uma avalanche de informações.

É possível pensar a sustentabilidade do *humano*, que nem mesmo pode ser conceituado como tal sem que os seus proponentes sejam assombrados pelos fantasmas da morte do homem (FOUCAULT, 1999)? Ou a saída pode ainda ser procurada do lado de uma pontuação das possibilidades radicais do que se entende como melhor do humano (ELIZALDE, 2000)?

Aqui a proposta de uma contextualização historicizante significa tomar a sério a finitude enquanto constitutiva do fenômeno humano como tal, e se tomar responsabilidade por sua fragilidade, dando abertura a uma possível cultura da sensibilidade, ou seja, da escuta das manifestações diferentes e do fomento de suas possibilidades enquanto podem ser portadoras de surpresas e de novidade – o que é a matriz da *spes*, da capacidade de esperar por algo que ainda não se manifestou, mas que pode vir a ganhar corpo no palco do encontro entre os seres humanos, suas comunidades e formas de ser e de se comunicar. Talvez

se trate de recuperar em outros planos a polêmica entre Descartes e Vico, que admitia a plausibilidade como argumento e como estratégia formativa em todo o edifício de construção da sabedoria mais adequada para a construção de um mundo iluminado pela retórica, ilustrado pela imaginação e não dissecado pela análise apriorística e tirânica (VICO, 2005; BERLIN, 1982).

O segundo plano no qual se deve repor a discussão sobre sustentabilidade é o geográfico, em sentido amplo e com uma forte acentuação sociosimbólica (DI MÉO, 1998). Trata-se das condições de possibilidade de pensar a implementação efetiva de balizas para produzir o respeito às particularidades territoriais reticuladas (RAFFESTIN, 1993), produção motivada não apenas por boas intenções, mas por reconhecer que as suas perspectivas, integradas à análise global, enriquecem um todo hoje muito mais consciente da tensão multiescalar entre os extremos do global, numa ponta do espectro, e o local, na outra (LUSSAULT, 2007). Mas trata-se de um espectro que é e segue balizado e matizado por uma série de escalas intermediárias que articulam o mundo em redes plurissêmicas.

O ser humano não nasce nem se produz de forma individual, mas coletiva, aspirando a ser social. Mas esse coletivo ganha corpo nas formas de apropriação do espaço que se multiplicam no planeta em paralelo aos esforços de imposição de linguagens monódicas, mais ou menos eficientes, mais ou menos ortodoxas, mais ou menos normais ou normalizadas, ou ainda, normatizadas por um estado moderno pai de todos e dono de artifícios de manipulação que estão sendo cada vez mais postos em xeque pela enorme difusão dos meios de expressão individual mediados pelas novas tecnologias da comunicação (MATTELART; DORFMAN, 1971).

Fala-se da relação entre sustentabilidade e saberes. Fala-se, isto é, a fala torna-se viável a partir de um contexto cada vez mais animado e honrado pela assunção da nova vocalidade de movimentos sociais e etnias, ideologias e mundivisões que deslocam e desestabilizam o sonho do centro e os discursos de hegemonia (MIGNOLO, 2003a; SANTOS, 2001a).

A partir de novas formas de associação, mais abertas a arranjos informais, e também mais alertas às negociações de microcréditos, criam-se com força novos agentes econômicos que aos poucos se mos-

tram também fortes agentes sociais, como já se discutiu mais acima. Mas, diante de um quadro de plurissemia assim descrito, o que fazer? Preservar mantendo a matriz da ortodoxia “indústria-emprego-renda-acumulação-*way of life*”? Mobilizar os agentes de apaziguação das diferenças, dos quais a universidade ainda segue sendo um dos mais poderosos, com sua capacidade de assistir e de dar forma efetiva a grandes contingentes, mesmo sabendo que não se atinge toda a população?

Ou ir além, demolindo intempestivamente, ouvindo efetivamente as novas vozes – que são reivindicações de palavra que, por sua vez, é vontade de afirmação, de articulação e de produção de teias de subjetivação? O segundo caminho parece mais radical e, além disso, caso não seja o escolhido, o movimento de repetição da ortodoxia, mesmo mais ou menos consciente do próprio impacto, corre o risco de tornar-se cada vez mais autofágico. Noutros termos, a insistência na repetição do modelo individualista, acumulacionista e competitivo, o que está sendo produzido é a reprodução do modelo do centro em uma periferia cada vez mais qualificada como técnica e consumo. O que põe a paradoxal situação de, quando no planeta existirem enormes contingentes de populações ávidas por consumo, prontas para acumular bens e ativos, não existir mais nem onde nem o que acumular.

A interminabilidade da produção se garante na resiliência do consumo. Para tanto, a demanda constante por novos produtos é territorialmente e geracionalmente construída. É assim que a Fênix capitalismo garante seu renascer das cinzas nos últimos setecentos anos

ASCENSÃO E QUEDA DO UNO?

Por que tanta insistência sobre a tensão entre o uno e o múltiplo?, pergunta-se o leitor, certamente. Acontece que a história do Ocidente é estruturada favorecendo um modo de pensar que rejeita o pluralismo com medo da dispersão e criando a culpa para patrulhar os seus desviantes (MIGNOLO, 2011; GILBERT, 2003). No plano da formulação do pensamento fundante, a pressa é a marca da dispersão, que por sua vez marca a ausência de um ponto de convergência para a referenciação da percepção da totalidade do mundo. Noutros termos, o pensamento ocidental pratica, desde o seu princípio, uma série de esportes especulativos que lhe facilitam a tarefa de deixar para depois o que é mais

necessário – o ser – e se ocupar do que é urgente, que deve ser desempenhado mediante o esforço da técnica.

Aplicando essa breve equação à leitura da sociedade, acontecerá que as ditas populações tradicionais, por não conseguirem articular os seus sistemas de comunicação de forma a se alinharem com as prioridades do sistema, ficam para trás no discurso e práticas correntes, e se insurgem como ameaça, como uma mancha de pena de ganso de verdade em um *outdoor* mostrando uma família feliz que come em uma rede de *fast food* (CAPUTO; WYNYARD, 1998). O medo do múltiplo, o que gerou o horror, o totalitarismo e – pior - porque tão atual entre nós, o populismo, precisa ser desmontado como um fibroma que atrapalha os movimentos de um corpo até agora impossível. Mas que se movimenta, seja como for, e dança sobre o abismo.

A história do desenvolvimento cultua uma Trindade intocável: evolução, conhecimento e tecnologia. A evolução (MIGNOLO, 2003a), origem de tudo, princípio sem princípio, é injustificada e sustenta por sua vez a extrapolação (para o plano do simbólico do social e das culturas) da ideia de que é preciso andar sempre para a frente para não virar estátua de sal, de que o novo é sempre melhor, e de que o retrocesso é proibido.

O conhecimento (BOMBASSARO, 1993) é cada vez mais assimilado à ideia de informação, e os artífices dessa assimilação são os mesmos autores de visões unitárias do mundo, modeladas sobre uma matemática precisa e sem números inexatos, sem infinito, e sobre uma causalidade monódica que já anda superada no plano teórico, mas não das práticas (MIGNOLO, 2003b; MATTELART; NEVEU, 2003). A tecnologia – muito mais *modus operandi* do que realmente racionalidade da ação possível – une a evolução e o conhecimento com suas invenções brilhantes, suas promessas de cura e remissão eternas, suas previsões sustentadas por uma estatística sempre tautológica.

Trindade triangular, excludente, produtora de políticas de desestabilização e de invisibilidade para todos os lados. Fora do centro não há salvação (MIGNOLO, 2011). O Ocidente conta a história de si mesmo como a implementação de um parque temático, sem pagar o preço deste, nem indagar-se se todos podem ou querem caber nos *desiderata* e nos brinquedos. Talvez até mesmo indague, coloque-se diante das perguntas, é verdade; mas protegido por uma nuvem de exclusão, o que transforma

o discordante em réu, o outro em ignorante ou bárbaro, e justifica a sua aniquilação. Que vai sendo atenuada na medida em que se descobre que também eles podem consumir.

Diga-se isso de passagem. De passagem porque essa parte da história, por mais pomposa que seja, começa no iluminismo, mas a luz que foi acesa anda sendo trocada com tal velocidade que se corre o risco de perdê-la pelo retorno da treva que amedrontava Goethe em seu leito de morte. Em pleno alvorecer do movimento romântico que, como outros movimentos conservadores, propunha-se a encontrar novos fundamentos totalizantes para reestabilizar a razão – e acabou naufragando, vendo inerte nascerem novas formas de opressão e de reafirmação de uma *Gemeinschaft* traída e reduzida a lema de campanha do corifeu do Holocausto, enquanto se impunha, por eleição, o fanatismo nazista, que não passou de outra forma de hegemonia. E o pensamento hegemônico assume várias formas, desde os projetos do *New Deal* até às formas disfarçadas de colonialismo da atualidade (SAID, 1995; SANTOS, 2007).

INVERSÃO DE VALORES

Ao longo da história esboçada acima, há narrativas entremeadas de uma caixa de ferramentas importantes, à qual se deve brevemente fazer menção. A primeira delas, a navalha de Occam, solapou a base do que em Descartes (1996) vai ser o apenas provável, transformando o pensamento num exercício de cálculo, e excluindo dele detalhes, firulas, encantos, divagações e tudo o que não fosse claramente demonstrável. Não bastam raciocínios que podem ser verossímeis, mas que dependem de uma boa dose de confiança para poder acontecer. Além deles, deve-se propor apenas e tão somente a dura aridez do pensamento autorreferenciado. Descartes expulsa o projeto de Vico do centro das possibilidades de se pensar a razão, instaurando o processo de autofagia no centro da proposição do Ocidente enquanto tal (MIGNOLO, 2011).

A econometria apropria-se da ferramenta e torna-se a liderança importante sobre a qual vai aos poucos sendo calculada a possível riqueza das nações. Com isso, aos poucos a história do desenvolvimento se torna a história da acumulação. Esta, por sua vez, a da progressiva imposição de um padrão de pensamento calculístico. O que antigamen-

te eram bens, dons, vai sendo simbolizado e recortado para caber nos novos filtros do progresso. O seu símbolo – a liquidez - suplantou aos poucos a importância dos próprios bens, valores, intercâmbios e transações subjacentes e condicionantes. A transação, a negociação, torna-se subsumida pelo palco da gestão da provisoriedade, o mercado sempre mais abstrato.

Estabelecida a ortodoxia, instaurados seus domínios e consolidada a sua abrangência, os descontentes se reúnem e tentam remendar as suas profissões de fé com enxertos. Nasce discussões da noção de desenvolvimento (MARSH; CAPUTO; WESTPHAL, 1992). Tenta-se redimensionar a ideia mesma de crescimento econômico para incluir dimensões que, muitas vezes, não cabem mais porque o modelo se deve defrontar com contradições irremediáveis. Há inclusive os que chamam a tudo isso de *fim da história* (FUKUYAMA, 1992).

O problema com os descontentes, que não percebem que estão cooptados pelo ministério *de propaganda fide* da ortodoxia, é que eles não são protagonistas das próprias histórias, e apenas legitimam os blocos, as intervenções *top-down* e as novas noites dos cristais, que são quebradeiras internacionais que jamais ousam repropor as causas do fenômeno. O rei estava nu e eu não sabia.

DO LADO DE FORA

Acontece que Newton morreu. Envelheceu a novidade do seu cálculo, relativizaram-se os seus números, e curvou-se o seu espaço ideal, pensado como vácuo abstrato e sem corresponder a qualquer ponto da realidade. Vieram Einstein, Bohr e Schrödinger e Eisenberg. De Leibniz a Cantor, a matemática também aprende novas lições de administração da multiplicidade. No coração mesmo da mecânica, reivindica-se o conforto; na dureza da medicina alopática, mesclam-se agulhas – flechas curativas - e *Ayurvedas*; a própria MacDonaldisação do mundo suscita a sua reação, os movimentos de *Slow Food* e até no *Massachusetts Institute Of Technology* (MIT) dos Estados Unidos, há espaço para quem tropeje contra o interesse e o ideário imperialista (TURNER, 2003; MATTELART; NEVEU, 2003).

Ao mesmo tempo em que a economia informal surge firme e com o apoio de novos teóricos, sensíveis às forças multiplicadas de escalas

mais miúdas, mas muito significativas. A diferença aparece e se faz ouvir (SANTOS, 2001a). Ora com força, ora com música; ora com bombas, ora com quadros, roupas, artesanato, ora mesmo com arranjos que incluem a indústria e as suas conquistas, mas a serviço de novos senhores. À base desses novos movimentos, há novas análises, que repropõem a base do desenvolvimento como um problema a ser repensado voltando ao ponto de onde jamais deveria ter saído, a dificilmente determinável *escala humana*, ou ainda a *felicidade interna bruta*.

Com todo esse trabalho de deslocamento em curso (BAUMAN, 2001), a universidade que se rendeu aos imperativos de um mercado convertido ao evangelho da competição tenta importar os modelos das empresas eficazes, para apresentar produtos aos seus joelhos. Mas ao preço altíssimo de perda de credibilidade, já não é considerada por gamers, hackers, nerds e cyberlearned como a portadora do conhecimento. Já não é a legítima casa do saber, porque não é mais a *universitas studiorum* (MIGNOLO, 2003b). Para ela já não é possível falar que tecnociência e ciência são a mesma coisa. Não depois de se descobrir que as indústrias de patentes estão começando a rediscutir se e até que ponto podem se alimentar de escombros de civilizações para depois condená-las como supersticiosas. Nem no momento em que a produção de patentes ganha cada vez mais corpo no sentido de se tornar o principal produto de uma universidade que desaparece o que é pensar.

A esperança vem do lado de fora, da selva (ASAD, 1974; ÁVILA, 2006), que se redescobre como prodígio de manejo, não mais como a virgem que deve ser possuída por arados e outros mecanismos de penetração. Não se pode mais confundir a tecnociência – ou seja, o conhecimento aplicado ao interesse da técnica – com o desejo de conhecer. Tanto mais depois que os antigamente designados como selvagens assumem a própria voz, refutam o princípio de não contradição e estabelecem que a rede de saberes é tecida no universo da paraconsistência, da interação simbólica e validação pluriescalar da cultura como ideário de exploração, consumo, sistemas de vida.

O território aparece como um sistema em que grupos se apropriam, simbolicamente, de dimensões significativas de relações – materiais ou não de seu cotidiano, transformando-as em sistemas de vida que não pedem mais licença às luzes e às suas lógicas para existir, dançar, cantar e tripudiar para além da monocórdia *way of life* dominante.

Cada vez fica mais claro que, num mundo regulado por ideias que por sua vez são históricas e saem da cabeça de pessoas de carne e osso, é importante retroalimentar a plasmação da cultura com novos ares simbólicos, com novas hibridações a partir da “matéria de poesia” - tudo aquilo que é derriso pela sociedade - do velho poeta (BARROS, 1998). O tecnocientífico existe e demanda atenção, mas deve ser posto a serviço do coletivo, equilibrado com outras dimensões igualmente importantes do existir humano comunitário e territorializado sobre a terra: saberes e fazeres, para a própria existência. Necessita aprender a dialogar com a singularidade, desenhando novos estilos de pensar, sem retroceder, mas sem continuar acelerando a máquina de fazer contas. Há quem indague se, e até que ponto, isso pode ser possível (SANTOS, 2001b).

Uma indagação acerca da plasmação de um pensamento concebido como, de antemão, pluralista deve levar em conta não apenas a admissão de formas de vida fora do padrão no interior de sistemas normatizados e centralizados a partir de instâncias reguladoras como, por exemplo, a Universidade, ou os Estados Nacionais. Eles são referências importantes, primordiais, até, mas deve ser possível pensar acolhendo novos horizontes de consolidação da experiência humana. É efetivamente um caminho diverso, o da admissão de que não se pode advogar como ideal, nem mesmo como possível, um projeto de mundo igual, centralizado e único; mas que exige a criação de instâncias que o legitimem, e meios para que se desenvolva com um ritmo satisfatório para todas as partes envolvidas no processo (suposto) de interlocução.

Há um longo caminho a ser trilhado. Trata-se de pensar e implementar formas de diálogo entre saberes intra-ocidentais, como entre as formas tradicionais de se fazer Filosofia e as formas mais lábeis de produção de conhecimento das Ciências Sociais, por exemplo, de forma a formular um arcabouço teórico que seja capaz de agregar novas descobertas a centros de pensamento já consolidados. Mas, por outro lado, deve também ser possível plasmar novas formas de pensar e de formular – com pretensões, pelo menos, a uma generalização mais potente – formas ancestrais, complementares ou mesmo alternativas de ver, de sentir e de conhecer o mundo. De formular a relação do ser humano entre si e com o seu ambiente. Esse caminho, que se formula aqui como hipótese, ou como *desideratum* é, felizmente, um caminho cujas linhas já aparecem com certa clareza. Trata-se de um movimento de redesco-

berta de uma grande quantidade de recursos que andavam escondidos, reprimidos sob a capa do dogma do desenvolvimento monocultural.

Uma riqueza que estava escondida e que hoje se sabe que existe, e se mobiliza, e que não reivindica para si mais do que espaço para ser, estudar, afirmar-se, colocar em circulação ideias, cosmologias, esperanças e formas de ver o mundo e as suas belezas. Uma das pedras nesse caminho é a associação entre saber e poder, quando o poder se transforma em desejo de controle e ressurja a insegurança e a saudade das ortodoxias hegemônicas.

Uma *forma mentis* pluralista deve ver o significado no plural, que é um conjunto de singularidades afirmadas em dialética e em teias de reciprocidades e trocas. A partir da força do local, do redesenho qualificado, reapropriado e ressignificado das tradições, podem-se esperar surpresas, no formato de resistências culturais contra essa dominação hegemônica.

REFERÊNCIAS

- ASAD, T. (Ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca, 1974.
- ÁVILA, V. F. *Cultura de sub/desenvolvimento e desenvolvimento local*. Sobral, CE: Edições UVA, 2006.
- BARROS, M. *Gramática expositiva do chão: poesia quase toda*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: Editora da UNB, 1982.
- BOMBASSARO, L. C. *As fronteiras da Epistemologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- CAPUTO, J. S.; WYNYARD, R. *McDonaldization Revisited: Critical Essays on Consumer Culture*. Westport, CT: Praeger, 1998.
- DERRIDA, J. *Of Grammatology*. New York: John Hopkins University Press, 1974.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DI MÉO, G. *Géographie social et territoires*. Paris: Nathan, 1998.
- ELIZALDE, A. Desarrollo a escala humana: conceptos y experiencias. In: *Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, MS, v. 1, n. 1, p. 51-62, set. 2000.

- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV, p. 85-119.
- FUKUYAMA, F. *Fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GILBERT, P. *A paciência de ser*. São Paulo: Loyola, 2003.
- GRAMSCI, A. *Concepção dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- LUSSAULT, M. *L'homme spatial*. La constructon sociale de l'espace humain. Paris: Seuil, 2007.
- MARSH, J.; CAPUTO, J.; WESTPHAL, M. *Modernity and Its Discontents*. New York: Fordham University Press, 1992.
- MATTELART, A.; DORFMAN, A. *Para ler o Pato Donald*. Comunicação de massa e imperialismo. São Paulo: Paz e Terra, 1971.
- MATTELART, A.; NEVEU, E. *Introduction aux Cultural Studies*. Paris: La Vécouverte, 2003.
- MIGNOLO, W. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (Latin America Otherwise)*. North Carolina: Duke University Press, 2011.
- _____. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2003a.
- _____. Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University. *Nepantla: Views from South*, v. 4, n. 1: 97-119, 2003b.
- NORA, P. O retorno do fato. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 179-193.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, B. S. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Portugal, n. 78, p. 3-46, 2007.
- _____. Los nuevos movimientos sociales. *Revista del Observatorio Social de América Latina / OSAL*, Buenos Aires, n. 5, p. 177-188, septiembre 2001a.

_____. Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of Ceremonial Adequacy neither Regulate nor Emancipate. *The European Journal of Social Theory*, Sussex, UK, v. 4, n. 3, p. 251-279, august 2001b.

STAKE, R. E. *Qualitative research: studying how things work*. New York: The Guilford Press, 2010.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TURNER, G. *British cultural studies. An introduction*. London: Routledge, 2003.

VICO, G. *A ciência nova*. Lisboa, Portugal: Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.