

O QUE É PENSAR DESDE O SUL¹

Inicialmente gostaria de agradecer aos organizadores desta XI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) e particularmente ao colega e amigo Nicolás Guigou o convite para inaugurá-la. E agradecer-lhes ainda poupar-me as aflições da decisão sobre a escolha do tema com a sugestão de título para esta conferência: “O que é pensar desde o Sul”. Tema inteiramente coerente com o título geral da própria Reunião – “Diálogos, Prácticas y Visiones Antropológicas desde el Sur”. Ao fazê-lo, também gostaria de cumprimentá-los pela ousadia de convidar-me pela segunda vez a proferir a conferência de abertura, já que o fiz, com meu amigo Claudio Lomnitz, na VIII RAM, numa noite memorável no bellissimo Teatro Astral de Buenos Aires em 29 de setembro de 2009. Ousadia ainda maior posto que o tema na época – e aí por escolha inteiramente própria – fora aparentemente muito próximo ao de hoje. O título era “Lo que nos une” (Velho, 2011); os organizadores de então, porém, sugeriram completá-lo com um subtítulo hoje mais revelador: “diálogos antropológicos sobre (pós)colonialismo”.

Diante de tudo isso me ocorre que seria oportuno analisarmos se a questão de “pensar desde o sul” permanece, em si, estática. Parece-me que não, e a verificação do que isso significava em 2009 e hoje – apesar de se tratar de intervalo de apenas seis anos em que alguns de nós simplesmente ficamos com os cabelos um pouco mais brancos ou mais escassos – pode ser relevante.

Em 2009, recordo bem, eu próprio considerava certa ousadia abordar esse tema. E estava, como se diz em português, cheio de dedos, muito cauteloso.

so. Ou “embaraçado”, para brincar com uma das *trampas* que volta e meia desfaz a enganadora semelhança entre nossas línguas. O tempo também, aliás, vem desfazendo o mito (não no sentido antropológico consagrado) segundo o qual os brasileiros necessariamente entenderiam melhor o espanhol do que nossos *hermanos*, o português. Mito hoje bastante abalado no processo de nossa convivência.

Estava eu, entretanto, cheio de dedos na época porque me parecia que abordar esse tema infringia tabus consagrados em nossa comunidade. Nossas referências eram ainda basicamente eurocêntricas, e o pensamento alternativo – essa postura que pretenderia “pensar desde o sul” não gozava de muito prestígio acadêmico entre nós. Isso se agravava pelo fato de a origem de tal pensamento nem sempre ser acadêmica ou, quando o era, era por vezes considerada periférica. Até certo ponto tais reservas são compreensíveis não só devido ao que seria genericamente um conservadorismo acadêmico, mas também porque éramos fruto de um processo em que essa referência eurocêntrica – intelectual, mas também organizativa – havia tido, seguidamente, um papel, por assim dizer, progressista no questionamento de velhas estruturas locais, por sua vez também eurocêntricas, mas ultrapassadas em suas próprias origens, como fósseis que ganhavam reinterpretação peculiar característica das “ideias fora do lugar”. Ou pelo menos assim eram vistas pelos “jovens turcos”. A meu ver, mesmo os primeiros tempos de uma reunião como a nossa, embora pelo seu próprio recorte carregasse um potencial inovador que nos distinguiu de nossos antagonistas reais ou imaginários, compreensivelmente não poderia deixar de utilizar *a priori* a língua franca disponível, que era por suposto eurocêntrica e mesmo colonial em sua função, já que não possuíamos um ideograma para a comunicação entre falantes de línguas diferentes. Utilizei então uma referência a Roberto Cardoso de Oliveira, que me reportava a um momento anterior descrito por ele mais ou menos do mesmo modo. Isso nos faz lembrar que, embora a comunicação entre os antropólogos latino-americanos se tenha alterado de forma exponencial, ela está longe de se ter iniciado nesses últimos tempos. Um exercício ainda por fazer seria a reconstituição desses momentos anteriores e de como, historicamente, o eurocentrismo nem sempre foi tendência exclusiva em nossas redes de comunicação. As equações desse movimento estão por ser estabelecidas, mas os mais velhos de nós poderíamos dar algum testemunho a respeito, pelo menos como atores coadjuvantes.

Mas, assim como mitos sobre habilidades linguísticas diferenciais vão-se desfazendo, nosso atual processo de aproximação também vai permitindo – assim espero – que o potencial inovador de nosso recorte institucional vá desabrochando mais plenamente para além dos primeiros ensaios. Um indício disso poderia ser o fato de que, em 2009, fora eu a propor o tema, ao passo que agora a própria organização da reunião o fez.

De fato amadurecemos organizativamente e em nosso mútuo conhecimento e sabedoria de relacionamento, mas o ambiente em que circulamos mudou numa direção que soubemos pressentir. Lembro-me de que, já em 2003, participara de um pequeno encontro organizado por Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar sobre antropologias mundiais, e que, além dos dois organizadores, reunia presença latino-americana que no conjunto beirava os 40% dos participantes: Esteban Krotz, nosso saudoso amigo Eduardo Archetti, Marisol de la Cadena e eu próprio. Daí resultou um livro publicado originalmente em inglês em 2006 (Ribeiro e Escobar, 2006) e que teve sucessivas edições em espanhol e uma em português, a partir de 2008 na Colômbia, no México e no Brasil. Em 2009, porém, isso ainda era assunto restrito do ponto de vista do conjunto das discussões no âmbito de nossas associações antropológicas e, sobretudo, de nossas elaborações intelectuais – apesar de encontrar ressonância em iniciativas do passado e de já fazer parte então de um esforço de caráter organizativo importante, que redundara na fundação do Conselho Mundial de Associações Antropológicas, de que Gustavo Lins Ribeiro foi o primeiro presidente, em 2004; Conselho esse que em sua fundação abrigava 14 associações, tendo atualmente quase 50.

A discussão desse projeto e de seu significado pode hoje beneficiar-se de um artigo a respeito publicado em 2014 pelo próprio Gustavo no *Annual Review of Anthropology* (Ribeiro, 2014). Ele descreve ali o que seria o movimento das “antropologias mundiais” de que o encontro referido e o livro resultante teriam constituído, sob essa perspectiva, elementos iniciais, juntamente com a organização de uma “rede de antropologias mundiais”, tornada pública a partir de 2001. Descreve ainda os antecedentes desse movimento, dentre os quais se destaca outro empreendimento em que eu também estive envolvido, a publicação, em 1982, de um número especial da revista sueca *Ethnos* (Gerholm & Hannerz, 1982) sobre “antropologias nacionais”. E, ainda, o momento culminante que constituiu a criação do mencionado Conselho. Isso tudo combinado com um número crescente de iniciativas independentes tornadas factíveis pelo processo de globalização e o uso instrumental dos recursos da internet.

Minha expectativa é de que a presente Reunião marque uma etapa importante na generalização desse processo, clara e simbolicamente fixado em seu tema central: “Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde el Sur”. O que não deixa de me surpreender ao descortinar o caminho que percorremos. Ao mesmo tempo, digo que marca uma etapa, mas etapa que, a meu ver, mal se iniciou. Esta será uma ocasião privilegiada para discutir suas implicações.

Neste início imagino apenas que revolução não seria, em nossas práticas as mais naturalizadas, mudarmos radicalmente nosso quadro de referências, a ponto, por exemplo, de não mais ocultar por lapso o trabalho de nossos colegas próximos por detrás de autores anglo-saxões apresentados algumas vezes como “descobridores” quinhentistas chegando em terra bravia. Que revolução não

seria, em nossos cursos, transitarmos tranquilamente por uma literatura não convencional, em construção. Não creio que essa discussão se possa esgotar no espaço de uma reunião. Deveria constituir daqui para a frente reflexão e prática permanentes. Até para corrigir os próprios novos rumos, pois o tamanho e as dificuldades desse empreendimento não podem ser subestimados, já que o espectro do que Aníbal Quijano denominou colonialidade do saber sempre nos rondará. E, mais do que rondar, vai-se manifestar por nosso próprio intermédio, quando inadvertida e viciadamente revelarmos nosso lado “mais realista do que o rei”, que não consegue livrar-se da síndrome do europeu desterrado. Ou mais papista do que o papa, como parece ser a preferência em espanhol; o que, aliás, com este atual papa, não deverá ser nada difícil. Nessa permanente vigilância autocrítica parece-me importante, por exemplo, que a ênfase na diversidade e no pluralismo que caracteriza esse movimento passe pela diversidade do real e dos processos – senão corremos o risco de cair numa celebração de nossa própria diversidade antropológica, numa espécie de antropocentrismo. E de que esse “nós mesmos”, por sua vez, seja pressionado a representar identidades unívocas em inter-relação, que reduzem, paradoxalmente, a diversidade. Em situações como essa o risco adicional é de que as conversações vivas sejam substituídas pelas burocráticas ou diplomáticas no mau sentido à revelia das intenções originais. Ou, ainda, pelo pagamento de pedágio às diversas “culturas de auditoria” que nos apertam por todos os lados, às quais então nos subordinamos em detrimento da substância.

A propósito de diplomacia, outra cautela é a de não carregarmos conosco os interesses de nossos Estados nacionais. Já fui delicadamente lembrado por colegas em Buenos Aires de que a atual crescente internacionalização da antropologia brasileira, incluídos seus campos de pesquisa, poderia ser associada a esses interesses. Estejamos atentos, portanto. Também em relação à presença de empresas brasileiras, sobretudo na América Latina e na África, onde sua atuação é seguidamente questionada por seus efeitos sobre as populações e o meio ambiente, o que nós, antropólogos, já estamos acostumados a ver perto de casa. Sempre admirei aqueles colegas norte-americanos capazes de ser críticos em relação à política externa e às empresas de seu país, atitude que hoje provavelmente tem como figura paradigmática o linguista Noam Chomsky. Não gostaria que ficássemos para trás deles, e a consideração disso em termos de um código de ética talvez pudesse ser contemplada. Além de uma reavaliação sutil e não simplificadora de nossos nacionalismos. Tudo, por sua vez e por dever de ofício, deve tornar-se objeto de análise e de (auto)reflexão. É um ganho reconhecer que as questões de geopolítica devem necessariamente incluir as do saber, mas é igualmente bom lembrar que nelas não se esgotam.

Outra questão da política de nossos países que merece uma nota diz respeito ao que no Brasil se rotula hoje como “ciência, tecnologia e inovação”, o que dá nome a um ministério. Sou obrigado a mencionar algo da experiência

brasileira, mas desconfio que alguns de seus aspectos se repetirão alhures. Creio que já é tempo de não exagerarmos nossas pretendidas excepcionalidades, como seria, em outros domínios, o caso da exaltação da mestiçagem ou a negação da presença indígena contemporânea e mesmo o triunfalismo diante de efêmeros períodos de crescimento econômico, esses sim excepcionais. Tudo isso, na verdade, é bastante recorrente e concomitante, pelo menos em nossa parte do mundo. Sem entrar em questões como corrupção, presença do poder econômico na política e outras mazelas que costumam alimentar, em esquizofrênico contraponto, nosso “complexo de vira-lata” e que se prestam, até, a rótulos eruditos apoiando-se num culturalismo desavisado. Ao mesmo tempo, porém, haverá, evidentemente, diferenças e nuances, igualmente significativas, e espero que algo disso possa ser testado no que diz respeito à política científica, pois ocorre que muito nos temos beneficiado do aumento de escala com que vem operando, apesar das crises, a política pública para ciência, tecnologia e inovação (CT&I), que é o rótulo brasileiro. Simultaneamente, entretanto, temos sido, via o modo de inserção nas redes internacionais, sujeitos a seu espírito fortemente eurocêntrico e subordinado. E nem se pode dizer que isso seja estritamente uma imposição governamental, pois o que o governo quer são resultados. É a própria chamada comunidade científica *lato sensu*, cujo comportamento é subordinado, guiado por ideologia científicista. Essa comunidade, por intermédio de seus membros que participam de ministérios, agências e conselhos, é também formuladora de políticas, embora não sozinha – e hoje temos o curioso fenômeno pelo qual as brechas que surgem no eurocentrismo da política científica não partem da comunidade científica, mas são consequência de uma política mais ampla, de natureza estratégica, que às vezes desafia a geopolítica do saber estabelecida e sua ideologia científicista. O propósito dessa ideologia, na verdade, é colocar o Estado a seu serviço, ao contrário do que postularia a lógica da cooptação simples a que está acostumado o senso comum erudito.

É verdade que nossos cientistas não deixam de admirar – não necessariamente pelos melhores motivos, diga-se de passagem – as condições de trabalho e mesmo os privilégios de que gozam os cientistas na China e que vão sendo dados a conhecer nos últimos anos. O que deve vir a provocar lentamente alguma alteração, embora contra isso se oponha a resistência das redes e culturas corporativas estabelecidas. Mais abertos a esses deslocamentos parecem estar paradoxalmente os setores ligados à “tecnologia e inovação” por razões pragmatistas, menos puramente científicistas. Isso pode levar a uma associação involuntária entre esses setores e os cientistas sociais, cujos interesses socioculturais são factíveis de se apresentar nessa linguagem da tecnologia e inovação em direção bem diferente daquela da ciência dita básica, a que nos acostumamos a atrelar nossas alianças. Nada disso, porém, pode ser engessado ou tratado com ingenuidade. Sobre tudo os desafios e embates nes-

sa navegação entre Cila e Caribdis, que representa, especificamente para os antropólogos, o contato direto – e os riscos de contaminação – com as exigências também de outra ideologia que não a do cientificismo, a do desenvolvimentismo insustentável. Esse desenvolvimentismo, já não é de hoje, faz suas vítimas entre nossos parceiros desse coletivo híbrido atualmente chamado de “populações tradicionais”, expressão cujas formulação e constituição seria por si muito instrutivo investigar. Na verdade, é de parceria que se trata aqui, pois no final das contas devem ser esses os nossos parceiros preferenciais, mesmo para os antropólogos com eles não diretamente envolvidos em suas atividades de pesquisa. Pois, a meu ver, é isso o que nos une e oferece oportunidade para o rompimento de barreiras erguidas no âmbito da academia, de outra forma talvez inamovíveis.

Acredito, portanto, que está na hora de enfrentar diretamente o desafio do tema proposto no plano do pensamento: “O que é pensar desde o Sul”. Sem evidentemente pretender esgotar o assunto, que é, afinal de contas, o desta reunião. Começaria sugerindo um aparente paradoxo: o de que, no interior de nossas antropologias, existe, ao lado de outras, mais “clássicas”, uma variante do “mais realista do que o rei” que as circunstâncias podem vir a permitir valorar positivamente. Creio que isso poderá ocorrer analogamente fora da antropologia; por exemplo, no respeito mais obsessivo a certos procedimentos quando esses ganham especial significado estratégico. Em nosso caso, refiro-me à questão da *diversidade*, cuja centralidade compartilhamos com boa parte do conjunto da antropologia, porém possivelmente numa relação diferente com o universalismo ou a unicidade que costumam fazer par com a diversidade numa relação de tensão em que a ênfase sempre oscilou entre esses dois polos numa história que tem levado a periódicas contestações mais fortes à ênfase na diversidade. Seria interessante focalizar esse ponto para ver como nós nos posicionaríamos comparativamente. Porém, por economia, vou apenas mencionar muito brevemente a mais recente dessas contestações, que se dá por via de uma discussão da etnografia, sistematizada em tom deliberadamente provocativo. Refiro-me ao artigo “That’s enough about ethnography!” (“Chega de falar de etnografia”, se poderia traduzir), cujo autor é, em minha opinião, um dos mais criativos e estimulantes da antropologia contemporânea: Tim Ingold (2014).

Indo direta e exclusivamente ao cerne da questão – o que talvez não seja imediatamente evidente, pois o autor só o explicita mais para o final do texto (Ingold, 2014: 392-3) –, creio não ser arbitrário dizer que sua principal preocupação está na ideia de que a ênfase na etnografia (e com ela na diversidade) afastaria a antropologia dos grandes debates públicos e do campo da ciência. Ele cita a propósito aprovativamente Stuart McLean, que se refere ao “particularismo etnograficamente orientado”, que impediria os *insights* antropológicos de produzir os efeitos transformativos mais amplos que esperaríamos.

Isso prejudicaria não só a pesquisa e a escrita antropológicas, como também a relevância da disciplina para a compreensão dos processos sociais contemporâneos.

Vale observar que Ingold é crítico extremamente arguto dos procedimentos normais da ciência contemporânea. Aqui, no entanto, não parece ter conseguido ultrapassar a barreira da ciência normal e do eurocentrismo. Eu sugeriria que podemos levar adiante sua própria crítica, já que entre nós talvez seja especialmente claro o fato de que, tal como as etnografias quando tomadas em seu conjunto, a diversidade não é uma questão particularista, mas representa, pelo contrário, um nó górdio crucial não só para o entendimento de nossas sociedades, como também de seus conflitos e transformações. Embora nessa caminhada possamos até nos utilizar de certo tipo de europeus: aquele que Ernesto Sábato sugeriu que, sendo excêntrico e intempestivo, poderia ser mais bem compreendido pelos “bárbaros” latino-americanos (Velho, 2007a: 187). E no qual eu incluiria o próprio Ingold. Representantes todos, talvez, de outra modernidade, que se esboçou sobretudo no século XVII, mas que a aposta seria poder ser ainda retomada.

Desse conjunto eu destacaria o filósofo Espinoza (Velho, 2015), pois, ao se referir a três gêneros de conhecimento, ele parece sugerir uma poderosa inversão do que hoje chamaríamos de ciência normal. Ao passo que o primeiro diz respeito à imaginação, o segundo se refere à razão e à ciência, tratando das *noções comuns*. O terceiro gênero de conhecimento, porém, associado à chamada ciência intuitiva, pretende focalizar as coisas singulares agora em sua essência, retornando de certa maneira a uma ênfase própria da imaginação. Tal retorno se dá, todavia, por um modo de acesso diferente do que caracteriza a imaginação; o que talvez não esteja distante do que o matemático e filósofo Henri Poincaré pretendia ao sugerir em fórmula tornada célebre (e que não deixa de ser aproveitada pelas versões mais elaboradas do cientificismo): provamos por meio da lógica, mas descobrimos a partir da intuição – muito embora, também, o tema da intuição intelectual e de sua relação com outras intuições seja extremamente complexo e longe de sistematização por Espinoza. O ponto que desejo frisar é que as noções comuns não substituem definitivamente a focalização na singularidade e estão, por sua vez, sujeitas às armadilhas da linguagem. Linguagem a que, aliás, na contracorrente de muitas tendências atuais, Espinoza não associa o pensamento. Um pouco como, mais tarde, outro amigo dos “bárbaros”, Nietzsche (Velho, 2007a), sinalizará ao indicar – o que não nos interessa tomar literalmente – que os conceitos se originam do fato de igualarmos aquilo que é desigual. Trata-se de abstrações arbitrárias das diferenças individuais, que fazem esquecer as distinções, como se houvesse formas originais, platônicas, fazendo com que as diferenças e distinções sejam tratadas como “cópias”, imagens imperfeitas dessas formas. Isso é uma *mentira*, diria ele com veemência que Espinoza não chegaria a com-

partilhar, já que, para ele, o segundo gênero de conhecimento, o das noções comuns, é também lugar de ideias adequadas.

Gostaria de sugerir que a ênfase nas coisas singulares (que suporia a diversidade), ao contrário do que teme Ingold, em vez de nos isolar dos debates públicos e científicos, pode tornar-nos portadores de uma mensagem extremamente forte, se tivermos forças para tal. Mensagem plena de implicações radicais, que vão desde a epistemologia e a ontologia até a política e que, pelo menos em parte, talvez possa ser mais bem apreciada por nós do Sul. Possivelmente não seria por outro motivo que o diagnóstico de que a antropologia esteja afastada dos grandes debates públicos parece, na verdade, aplicar-se mais à realidade europeia do que à nossa, o que é indicativo de que não é o tema da diversidade que poderia afastar-nos desses debates, pelo contrário. O que pode, sim, dificultar nossa presença nos debates científicos e públicos – e creio que com isso Ingold concordaria – é o uso arrogante dos esquemas construcionistas e desconstrucionistas, impeditivo de um real engajamento nosso.

Eu diria, portanto, que a questão da diversidade é absolutamente constitutiva de nosso ser. E que hoje vivemos mais uma encenação – crucial – do drama histórico do embate com as concepções monistas da colonialidade, autoritárias e, em última instância, antidemocráticas. A diversidade é o ponto de chegada do pensamento e da política que nos interessa. A etnografia é nosso passe de entrada como antropólogos nesse jogo inseparável do que possa ser “pensar desde o Sul”. Sua subestimação pode até (nem sempre, evidentemente) correr o risco de servir para a ocultação de formas de exercício de um mandarinato acadêmico que desvaloriza aquilo que não mais pratica. Por outro lado, dando mais uma volta no parafuso nesta sucessão de autorrefutações e desdizeres apofáticos que aqui estou praticando (Velho, 2007b), é necessário registrar que singularidade, diversidade e outros termos assemelhados não deixam de ser também noções abstratas, generalizantes. “Mentirosas”, diria Nietzsche; eventualmente úteis, mas não verdadeiras. Nesse sentido, eu até me pergunto se não será preferível falar-se de uma vez em *singularidades*. Pois a singularidade no sentido estrito e essencial, como síntese de múltiplas determinações, no fundo talvez evoque uma concepção mais nuançada, menos apriorística. E pode paradoxalmente levar a um número de conexões maior em comparação com a diferença ou diversidade indeterminada, posto que depende dessas conexões.

Por outro lado, a defesa pura e simples da diversidade, ao contrário do que entre nós já vai se tornando senso comum supor, pode não ser suficiente para a superação da cosmopolítica ou mesmo das epistemologias liberais. Pelo contrário, pode até ser a elas associada sob o manto da antropologização em abstrato de todos os objetos, nem sempre capaz de dar conta da radicalidade que o projeto etnográfico comporta. Eu próprio já registrei o quanto o enfoque nas idiosincrasias ou nos destinos manifestos das ilusões excepcio-

nalistas mesmo generalizadas – o que a meu ver é bem diferente das singularidades – costuma levar aos “abusos” da diferença, similares aos abusos da história de que falava o jovem Nietzsche (Velho, 2012). Isolando-nos, até, ou prestando-se a reificações paralisantes, mesmo quando estamos tratando de conjuntos mais amplos.

Este é um assunto que tem tudo a ver com as relações Sul-Sul. O pensamento latino-americano crítico do eurocentrismo teve que se defrontar com a presença nesse campo do pensamento do pós-colonialismo em sua versão oriunda do Sudeste Asiático, sobretudo da Índia. Talvez, até, ele se tenha desenvolvido em parte como contraponto, a partir da sensação de que haveria algo na experiência latino-americana que não era bem coberto pela experiência asiática, associada ao paradigmático colonialismo britânico. Tal sensação teria a ver não só com outras variantes de colonialismo, mas relacionar-se-ia ao tempo mais remoto da ocupação territorial colonial; como também ao tempo igualmente mais remoto em que essas ocupações diretas cessaram, com o processo de nossas independências nacionais.

Surgiu então como conceito central o da *colonialidade* que, inicialmente identificado com o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014), acentuaria – de modo paradoxal em relação ao mal-estar provocado pelo pós-colonialismo – justamente a permanência do que ainda tinha a ver com a experiência colonial para muito além de sua vigência formal. Algo que, na verdade, desde muito antes fazia parte de nosso ser, por assim dizer. Na conferência da RAM de 2009, eu mesmo me referi a José Martí, que em *Nuestra América* mencionava o “tigre” como “representación de la colonia que siguió viviendo durante la república; al acecho detrás de cada árbol”. Quando costumo falar em “mais realistas do que o rei” sou igualmente tributário desse imaginário em sua forma difusa, mas que, sistematizado em sua intuição inicial, abriu novas possibilidades de pensamento. Entre elas podemos indicar a constituição de um conjunto articulado de conceitos e noções nas quais, além de modalidades específicas de colonialidade em que avulta a do saber, avulta também a *raça* como categoria. Como produto colonial, tal categoria perpetuou-se com consequências fundamentais, e não se pode deixar de destacar o quanto o reconhecimento do seu papel serve exemplarmente para desvelar os pontos cegos do pensamento europeu, aí incluído o do seu próprio marxismo. Trata-se de um ponto cego também no que diz respeito ao não reconhecimento de sua participação em todos os atributos de despotismo, autoritarismo etc. associados a um “Oriente” imaginário num típico e interessado *abuso* da diferença. Esse abuso em certo momento ajudou a produzir entre nós um importante consenso democrático para alguns inspirado em Gramsci, porém ignorando a face colonial do Jano da modernidade europeia liberal-individualista e sua presença oculta na própria face metropolitana, sempre pronta a se manifestar na volta do reprimido e do nem tão reprimido assim.

Em contraste com essa presença da colonialidade – e por mais que elaborações sofisticadas o negassem – de alguma maneira o prefixo “pós” de pós-colonialismo pareceria sugerir como ênfase a referência a algo passado. Isso no limite pode, aliás, estimular de modo particularmente determinado uma tendência mimética e substitutiva (externa ou interna) em relação ao próprio poder colonial. Portanto, é inegável que a noção de colonialidade, a de colonialidade do saber especificamente, e o conjunto de noções e conceitos que as concretizam, em que se destaca o papel da *raça*, constituem uma elaboração original do pensamento latino-americano que devemos celebrar. Até hoje tal elaboração ainda não foi devidamente assimilada nem suas implicações devidamente constituídas de modo a mudar em profundidade nossos quadros de referência. A tendência a querer reduzir a *raça* a outras categorias persiste.

O que eu gostaria de sugerir, porém – ainda nesse caminho de desdizeres que não pretende ser meramente retórico –, é que também por aí o perigo das reificações continua a nos rondar, tal como o tigre de Martí. Uma dose comedida de ceticismo pode não ser má. Até contra as ilusões do fim da história no terreno do conhecimento a que nem as mentes mais lúcidas parecem infensas, sobretudo pela ação dos epígonos. A maneira pela qual *raça* foi entendida como parte do complexo da colonialidade parece levar ao receio de que qualquer utilização dessa noção reforce o predomínio da colonialidade de modo irreversível. Com isso se perde de vista a riqueza e a natureza complexa, dinâmica e contraditória da linguagem e da própria vida social. E, algo particularmente grave para nós, antropólogos, perde-se a possibilidade de reconhecer a capacidade dos atores e movimentos sociais de reelaborar e reinterpretar a linguagem da dominação, e de se dar conta de que, dependendo da dose, o antídoto pode estar contido no próprio veneno. A meu ver, é o que nos ensinam, já faz tempo, os índios, os negros e em geral as chamadas populações tradicionais da nossa América ao demandar respeito, justiça e reparações sem se deixar paralisar pelo catastrofismo e a sensação de fim de mundo ou de ausência de saídas. Não é de hoje que seu fim é vaticinado, quando não decretado, à esquerda e à direita. Curiosamente, nesse caso o pós-colonialismo parece emperrar menos a percepção do que se passa, pois valoriza, de modo central e até mesmo necessário para sua própria concepção, justamente essa capacidade de reinvenção e reelaboração mesmo dos instrumentos mais potentes da dominação, incluídos seus discursos e os recursos tecnológicos e de comunicação. Tal valorização convive com o risco não menos real da contaminação.

Por outro lado e por certo ângulo, os tentáculos da dominação colonial que atravessam os tempos também puderam, entre nós, ser percebidos em toda a sua extensão anteriormente à elaboração da noção de colonialidade. Figuras como Pablo Casanova, Rodolfo Stavenhagen e Roberto Cardoso de Oliveira se referiram a algo de cuja atualidade os antropólogos se dão conta a

cada passo: os *colonialismos internos* de todo tipo, incluídos os de natureza intelectual. Obviamente sem a inocência, que não cabe atribuir a essas figuras, quanto ao fato de que essa internalidade do colonialismo representa apenas uma das maneiras de se referir – em determinado nível de análise – a uma de suas facetas que, no entanto, é sem dúvida crucial, posto que se associa a uma tendência mimética e substitutiva já referida. Não devemos, portanto, abrir mão de nossa liberdade de navegar por todos esses desenvolvimentos do pensamento, sempre abertos a suas volutas as mais inesperadas. No caso, *grosso modo*, podemos combinar o imenso painel da colonialidade com os espaços teóricos e políticos abertos pelo pensamento pós-colonial; além de aproveitar intuições intelectuais que não são diretamente tributárias de nenhuma dessas correntes de pensamento, sobretudo as advindas de nossa própria experiência. Nesse caminho, acabaremos por estabelecer articulações e reinvenções; mas também afinidades, que podem ser extremamente confortadoras. Prosseguiremos a pensar *desde el Sur*, constituindo nesse processo os parâmetros e as atitudes de abertura e diálogo necessários para continuar; o que pode ser extremamente delicado para a tessitura de alianças. Não esquecendo, aliás, que o Sul não é um conceito geográfico, mas abarca as muitas trilhas já abertas historicamente um pouco por toda a parte, que, entretanto, até agora permaneceram em posição subalterna. Não é à toa que a próxima reunião do Fórum Social Mundial – esse lócus ambulante de performatização coletiva dos dramas e dilemas do Sul — vai se realizar pela primeira vez no hemisfério norte, no Canadá. O próprio Sul parece ambulante. Ambulante e alargado; e não mais apenas por causa das diásporas.

Terminando, gostaria de fazer uma última conexão, por assim dizer, relacionada à insistência na ideia de que é a partir da singularidade etnográfica que se podem construir as conexões mais ricas e necessárias, pois ela não estabelece de antemão afinidades óbvias que nos desviem de ver e desver as coisas grandes e pequenas que estão diante de nossos olhos, ouvidos e mãos. Incluídas as que se estendem para além do domínio dos humanos e aquelas que impõem o reconhecimento da impossibilidade de uma representação para alguém da complexidade inerente ao real. Tal constatação, não sendo estranha à prática tradicional dos antropólogos, parece longe de esgotada.

Já me referi ao fato de que, em Espinoza, a retomada racional do enfoque nas coisas singulares pela chamada ciência intuitiva se dá de modo diferente do que caracteriza o da imaginação. Porém, apesar das controvérsias, parece haver entre os especialistas consenso de que a imaginação serve de desencadeador de seu desenvolvimento. Imaginação, por sua vez, associada à riqueza e diversidade de nosso campo perceptivo, a suas conexões e até às parcerias, como as já mencionadas a propósito das populações tradicionais. Não seria por acaso, aliás, que esse tema reaparece com outras linguagens em muitos campos ao longo da história, como foi o caso da intensa controvérsia

iconoclasta nos séculos VIII e IX, reavivada hoje de modo dramático. Isso é importante para os antropólogos, mesmo não identificando plenamente a imaginação e a razão próprias de posturas mais *populistas*, como poderíamos dizer, ressuscitando o sentido russo *narodnik* do termo. A antropologia, assim como comporta possibilidades de associação com a filosofia, que regularmente despontam, pode igualmente ir na direção da imaginação poética, o que também é relativamente recorrente. Eu mesmo possuo por cortesia cópia de uma carta de Lévi-Strauss datada de 1999 e dirigida ao então diretor do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul, José do Nascimento Jr., em que ele lamenta não poder aceitar o convite para participar de seminário dedicado a sua obra em seu aspecto antropológico. Ele saúda os colegas do Brasil, onde ele passara os mais belos anos de sua vida, por estar entre os primeiros a sublinhar, como ele sempre acreditara, “que a pesquisa antropológica e a sensibilidade poética estão indissolúvelmente ligadas”. Tudo o que sempre buscara fazer ao longo dos anos – portanto, não apenas em *Tristes Trópicos*, posto que não passaria necessariamente pelo eu – fora “manter os laços entre o sensível e o inteligível”. Tratava-se de manter esses laços tal como o haviam feito os pensadores e artistas da Idade Média e da Renascença, assim como os povos sem escrita, particularmente os ameríndios; a poesia sendo, segundo Paul Valéry, o lugar dos pontos equidistantes entre o puro sensível e o puro inteligível.

Devidamente escudado, portanto, termino com um trecho de Manoel de Barros (2010: 463), poeta autointitulado da “vanguarda primitiva” que, antes da redescoberta recente do animismo pelos antropólogos, já o praticava poeticamente, bem consciente do que fazia. Talvez de maneira afim à de Atahualpa Yupanqui, ao pedir à guitarra: “dímelo tú”; ou ao escutar na letra de Romildo Risso sobre os eixos não engraxados de sua carreta, e por isso sendo considerado “abandonado”. Aqui Manoel de Barros, homem da fronteira com o Paraguai, pantaneiro, admirador da poesia brasiguai, em seu *Caderno de aprendiz* – aprendiz no final da vida! – também fala a respeito do “abandono”, termo recorrente em sua obra que parece designar uma espécie de singularidade primordial. Singularidade em que o olhar de criança permite desver apofaticamente o mundo. E termo esse de abandono cujo alcance, não tão óbvio em português, creio que Atahualpa me ajudou a alcançar. É, portanto, com esse último olhar sobre a singularidade que encerro:

O abandono do lugar me abraçou de com
força.
E atingiu meu olhar para toda a vida.
Tudo que conheci depois veio carregado
de abandono.
Não havia no lugar nenhum caminho de
fugir.
A gente se inventava de caminhos com
as novas palavras.
A gente era como um pedaço de
formiga no chão.
Por isso o nosso gosto era só de
desver o mundo.

Recebido em 09/08/2016 | Aprovado em 21/10/2016

- I Conferência de abertura da 11ª Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) realizada no Paraninfo de la Universidad de la República em Montevideu (Uruguai) em 30 de novembro de 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barros, Manoel de. (2010). *Poesia Completa*. São Paulo: Leya.
- Gerholm, Tomas & Hannerz, Ulf (orgs.). (1982). *Ethnos*, 1-2 (special issue), *The Shaping of National Anthropologies*.
- Ingold, Tim. (2014). That's enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4/1, p. 383-95.
- Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: Clacso.
- Ribeiro, Gustavo Lins. (2014). World Anthropologies: anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology*, 43, p. 483-98.
- Ribeiro, Gustavo Lins & Escobar, Arturo (orgs.). (2006). *World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Oxford/Nova York: Berg.
- Velho, Otávio. (2015). Espinoza e a antropologia: sugestões para um diálogo. *Síntese – Revista de Filosofia*, 42/132, p. 5-13.
- Velho, Otávio. (2012). Usos e abusos da diferença. In: Huff Júnior, Arnaldo Érico & Rodrigues, Elisa (orgs.). *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. Coleção Estudos da ABHR. São Paulo: Paulinas, p. 27-44.
- Velho, Otávio. (2011). Lo que nos une. In: Grimson, Alejandro; Merenson, Silvina & Noel, Gabriel (orgs.). *Antropología ahora: debates sobre la alteridad*. Colección Antropológicas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p. 33-47.
- Velho, Otávio. (2007a). *Mais realistas do que o Rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Velho, Otávio. (2007b). *Epistrophê: do duplo vínculo às antinomias e de volta*. *Rever – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, 7/3, set., p. 123-144.

Palavras-chave

Eurocentrismo;
 “Pensar desde o Sul”;
 Comunidade científica;
 Sociedades contemporâneas,
 Etnografia.

O QUE É PENSAR DESDE O SUL**Resumo**

O texto retoma diálogo latino-americano acerca do “Pensar desde o Sul” e insere a comunidade científica brasileira nessa perspectiva crítica ao eurocentrismo. Ao refletir sobre o tema da diversidade, defende a etnografia como via crucial para a compreensão dos conflitos e transformações que permeiam os processos sociais contemporâneos.

Keywords

Eurocentrism;
 “Thinking from the South”;
 Scientific community;
 Contemporary societies;
 Ethnography.

WHAT MEANS TO THINK FROM THE SOUTH**Abstract**

The text resumes the Latin American dialogue on “Thinking from the South” and inserts the Brazilian scientific community in this critical perspective on Eurocentrism. Reflecting on the theme of diversity, it argues in favour of ethnography as a crucial way of understanding the conflicts and transformations that permeate contemporary social processes.