

SOBRE HERMENÊUTICA PLURITÓPICA, PENSAMENTO TRANS-MODERNO E FILOSOFIA DECOLONIAL¹

Walter Mignolo e Madina Vladimirovna Tlostanova

Vitor Gomes Lopes² (Tradução)

UFRN: <https://orcid.org/0000-0002-8328-4541>

DOI: 10.21680/1982-1662.2023v6n38ID34067

O que está por trás dos encontros com a alteridade?

Começamos questionando a própria fórmula do encontro com o outro, que é uma metáfora cativante a ser encontrada em várias publicações acadêmicas em todo o mundo nas últimas décadas. Embora todo o século XX tenha experimentado um interesse crescente e doloroso pela alteridade e tenha sido marcado pela xenofobia muitas vezes mascarada como xenofilia, foi a partir do pós-modernismo europeu que a alteridade se tornou o ponto focal da filosofia per se. No ambiente trans-cultural de hoje, a narrativa do encontro com o outro tornou-se central tanto nas reflexões teóricas quanto na arte contemporânea.

A questão da “alteridade” é totalmente uma questão moderna/colonial. Não estamos dizendo que os Astecas não se distinguem dos Chichemecas, ou os Gregos dos bárbaros – aqueles que não falavam grego; ou os Chineses em Pequim das pessoas que habitavam os arredores do retângulo que envolvia a classe dominante. Mas a “alteridade”, como a sentimos e pensamos hoje, é uma construção Ocidental a partir do Renascimento e é constitutiva do conceito Ocidental de “modernidade”. Pois a “modernidade” nada mais é do que um conceito e uma narrativa que se originou e

¹ Nota editorial: O presente texto foi traduzido e publicado com expressa autorização dos autores Walter Mignolo e Madina Vladimirovna Tlostanova. O manuscrito original está disponível em: https://www.academia.edu/4010366/On_Pluritopic_Hermeneutics_Transmodern_Thinking_and_Decolonial_Philosophy

² Graduando em Letras - Francês (UFRN). Atua como tradutor e intérprete. Iniciou a carreira como instrutor voluntário no Projeto Motivar, trabalho que lhe rendeu o Prêmio de Jovem Empreendedor pela Laureate Universities (2012). Lecionou como professor e coordenador pedagógico em escola de idiomas. E-mail: vitrola89@hotmail.com

serviu aos propósitos imperiais do Ocidente. O fato de hoje a “modernidade” ser abraçada e apropriada nos Emirados Árabes Unidos, na China ou na Indonésia significa que a “modernidade” está sendo expropriada de seu lugar de origem. É de fato a “/” (barra) que na nossa formulação divide e une o “moderno” com o “colonial” em que a alteridade foi construída por e por meio de enunciados sempre situados na casa do moderno (da *humanitas*, da civilização, do Cristianismo Ocidental, da ciência, etc.).

No mundo moderno/colonial, a filosofia ocidental a partir do Renascimento distingue, em diferentes formas e máscaras, *humanitas* de *anthropos*. Essa distinção não foi feita por aqueles classificados no domínio de *anthropos*; nem foram consultados. A distinção foi uma decisão pura, única e unilateral feita por aqueles que se consideravam, e a seus amigos, os *humanitas*. O outro-*anthropos* está, então, inevitavelmente ligado à semelhante-*humanitas*. O efeito mágico aqui consiste em confundir as dimensões epistêmica e ontológica e fingir que *humanitas* e *anthropos* são uma distinção ontológica que o enunciador apenas descreve, mas não são um efeito de uma classificação epistêmica e política que a enunciação controla. Assim, um diálogo com outros coloniais (classificados racial e patriarcalmente) é um ponto discutível: por que *anthropos* estaria interessado em falar com *humanitas* se *anthropos* sabe que *humanitas* não está interessado em diálogo, mas em dominação?

A formulação “ambientes e encontros trans-culturais” também levanta muitas questões. Deve-se notar que o trans-cultural não é um conceito que possui um único quadro de referência. Se assim fosse, teria que ser aceito que existe uma história uni-versal da espécie humana, e que a espécie humana se organizou ao longo do tempo em culturas particulares definidas por memórias, línguas, rituais, alimentos, conhecimentos, organização socioeconômica, e similar. Mas o conceito de “cultura” entrou no vocabulário dos modernos países imperiais europeus – França, Inglaterra e Alemanha – apenas no século XVIII. Foi em suas línguas que o conceito uni-versal de conhecimento (herdado da teologia cristã) se tornou global. Consequentemente, a “cultura” já estava enquadrada em uma classificação hierárquica. A cultura ou civilização europeia (dependendo se você prefere os legados alemães ou franceses) não era apenas uma cultura particular entre outras, mas era *a* cultura. Isso porque esse conceito foi uma construção epistêmica realizada por agentes e instituições que definiram a cultura a partir da experiência da história europeia. Uma vez criado, ele legitimou o tipo de conhecimento no qual estava inserido. O conceito de culturas

não-europeias foi uma invenção europeia. A diferença entre a cultura europeia e o conhecimento europeu que deu origem ao conceito se organizou a partir do diferencial colonial e imperial. Nesse quadro, o conceito de trans-cultural como tal sempre pressupõe uma diferença de poder entre culturas e saberes. Isso porque não foi nem na língua mandarim e na sociedade chinesa, nem na língua árabe e nas sociedades muçulmanas do Oriente Médio que a ideia de cultura foi criada e derivada trans-culturalmente.

A alteridade e os encontros com a alteridade atuaram como um leitmotif peculiar da modernidade como tal, assumindo diferentes formas em suas diferentes fases – da teologia e religião nos séculos XVI e XVII ao nacional, circular e globalizado hoje – mas sempre retendo o elemento de outrificar objetificando como uma das principais operações cognitivas e retóricas da modernidade. O outro como lado mais sombrio, necessário para a existência equilibrada e para o sucesso da auto-reprodução da cultura, ajuda a definir o *same* como norma quando é usada como referência negativa e dá origem às estratégias de exclusão e resistência e a múltiplos estereótipos de reforço.

O século XX foi particularmente fecundo em suas várias interpretações de tais encontros: Martin Buber e Emanuel Lévinas, Jacques Derrida e Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur e Gayatri Spivak, para citar apenas alguns.³ A totalidade europeia e a totalidade Ocidental mais ampla são inimagináveis sem seus espelhos distorcidos – o outro não-europeu que é cada vez mais representado na modernidade como um outro radicalmente sub-humano. Paul Ricoeur chamou uma de suas obras mais famosas *Oneself as Another (Soi-même comme un autre)*, de uma forma que reafirma uma ansiedade ocidental de longa data expressa um século antes pelo gramaticalmente incorreto “Je est un autre” [Eu sou um outro] de Arthur Rimbaud. Martin Buber em *I and Thou* interpretou a existência como encontro, mutualidade, troca e encontro, e

³ Martin Buber, *I and Thou*, trad. Ronald Gregor Smith (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958); Emmanuel Lévinas, *Time and the Other*, trad. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987) (também incluído *The Old and the New and Diachrony and Representation*); Emmanuel Lévinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trad. Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998); Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trad. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1991]); Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other*; or, *The Prosthesis of Origin*, trad. Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998); M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trad. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981); Paul Ricoeur, *Oneself as Another (Soi-même comme un autre)*, trad. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1990]); Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

considerou o diálogo um motif genético para descrever os modos duais de ser. Para ele, o diálogo Eu-Você abre a alteridade inerente presente em qualquer indivíduo. A teoria dialógica de Bakhtin desenvolveu-se de forma semelhante à de Buber e enfatizou a interação constante entre o self e o outro. Mais tarde, as teorias pós-estruturalistas da alteridade se basearam fortemente em interpretações freudianas radicais reconsideradas de identidades e sujeitos fragmentados cujo “eu” é um local de luta constante entre os impulsos do inconsciente biológico e os do superego censurador. A maioria das concepções pós-modernistas de alteridade lidou com essa compreensão freudiana das relações *same*/outros, muitas vezes mediada pelas interpretações de Lacan.⁴

No entanto, *o outro* como um problema para o *same* não foi resolvido na modernidade ou na pós-modernidade, e permaneceu em grande parte uma alteridade radical absoluta e insuperável. Isso não promete nada construtivo, mas apenas afirma mais uma vez o relativismo absoluto e a incerteza epistêmica como a base do pensamento pós-modernista. Portanto, o que temos em ação aqui na teorização pós-modernista xenofílica é, na verdade, uma repetição constante da diferença, sua cópia infinita e as duas formas principais de tratar o outro que são típicas da retórica da modernidade e que são mantidas no pensamento pós-modernista frequentemente em formas autorreflexivas. Uma dessas abordagens consiste na impossibilidade de compreender o outro, e daí a nossa tendência a traduzir a alteridade em igualdade para poder tratar o outro eticamente, comunicar-se com ele, compreendê-lo, o que se vincula à tese Lévinasiana de que todo contato com a alteridade termina em violência por meio de sua apropriação e ajuste à economia do *same*.⁵ A outra abordagem rejeita a alteridade absoluta, mas se apega ao pensamento progressista modernista, afirmando que o outro representa algum estágio anterior prévio no desenvolvimento do *same* e precisa ser condescendentemente guiada em seu caminho para uma posição iluminada.

Portanto, vemos aqui que as compreensões modernista e pós-modernista da

⁴ Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, trad. Bruce Fink (New York: W. W. Norton & Co., 2006).

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. [1961] (Paris: Gallimard Livre de Poches, 1990). É importante lembrar que o outro de Lévinas não era um outro universal diante do sujeito universal moderno como o *same*, mas estava fundamentado histórica e subjetivamente. Lévinas pensava como judeu sobre os judeus como outros internos da Europa. Lévinas (após o Holocausto) estava confrontando a ontologia de Heidegger e suas implicações políticas. Seu face-a-face dialógico desloca a enunciação do *same* (a ontologia do ser, em Heidegger) para o outro (o dialógico em Lévinas). O cara-a-cara dialógico nega a ontologia e afirma o outro como “diferente do ser”.

alteridade e noções de comunicação com ela (com a alteridade) foram marcadas por várias limitações filosóficas, cognitivas e étnicas, que gostaríamos de rastrear mais neste artigo, ao mesmo tempo em que tentamos apresentar uma genealogia diferente da alteridade como uma voz e uma razão do outro por si mesmo. Uma das fraquezas mais fundamentais da teorização modernista e pós-modernista da alteridade reside no fato de seus praticantes terem criticado a modernidade de dentro, da posição de *sameness* ou alteridade interna não absoluta, e o que eles criticaram foi o moderno e não o elemento euro-americano na modernidade Ocidental. Portanto, suas críticas à modernidade permaneceram supérfluas e/ou visavam, em última instância, resgatar o projeto de modernidade, salvá-lo de si mesmo e redesenhá-lo cosmeticamente. Mais importante, argumentando contra uma compreensão essencialista da identidade, o pós-modernismo apagou assim a possível agência de um outro com base em qualquer afinidade de grupo e, ao fazer isso, negou o outro mais uma vez, privando-o de qualquer razão ou agência como tal.

Defendendo as relações autênticas entre as pessoas, Lévinas ofereceu seu conhecido conceito de responsabilidade pelo outro, nascido para além das esferas da liberdade e da egologia Ocidental, marcada pela assimetria das relações intersubjetivas.⁶ Mas a compreensão lévinasiana da alteridade, bem como da reciprocidade sartreana⁷ na qual ambos o *same* e o outro podem atuar como objetos um para o outro em diferentes momentos, e das reflexões derridianas sobre o monolinguismo e o monologismo do outro, de fato, se baseiam na mesma outrificação e objetivação.⁸ É a monologia dessas posições, suas hermenêuticas monotópicas nascendo da razão Ocidental, que se torna evidente em todas essas interpretações, e não a monologia do outro em si como um construto ou como uma realidade. A desconstrução Ocidental da modernidade a partir de dentro é mínima e previsivelmente externa em relação à totalidade lévinasiana do pensamento europeu, mas esse pensamento continua sendo o único ponto de referência.

No entendimento Ocidental contemporâneo, o outro não é mais eliminado de nenhuma forma violenta. É superado por estereótipos, orientalismo e progressivismo, por meio da objetificação contínua e, mais comumente, pela mercantilização. A

⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. [1961] (Paris: Gallimard Livre de Poches, 1990).

⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1966).

⁸ Ver por exemplo Jacques Derrida, *Le monolinguism de l'autre*. Paris: Galilée, 1996

cultura da imanência (segundo Lévinas) se esforça para superar a alteridade de um indivíduo diferente, de uma sociedade diferente ou de uma epistemologia diferente, enquanto o espiritual é suprimido pelo racional e pelo pragmático. Como resultado, o outro mais uma vez está sendo tomado pelo *same*; torna-se interno para a nossa consciência, enquanto sua capacidade de nos questionar é ignorada, e o *ego cogito* cartesiano se transforma em *ego consumo*.

A modernidade conseguiu construir toda a sua autocompreensão sobre a regra dos contrários onde o outro – seja bárbaro ou mulher, natureza ou homossexual – foi incorporado a uma hierarquia complexa, erigida para representar o *same* positivamente, e também fornecer uma racionalidade para garantir a estabilidade de tais divisões.

É claro que a própria ideia de encontrar e lidar com o “outro” pressupõe “um *same*” que goza de privilégios epistêmicos e discursivos e que afirma se identificar como o *same* em contraste com o outro. Assim, a ideia do outro assume um quadro de conhecimento monotópico – epistemológico, discursivo e visual – ou seja, a invenção do outro foi e sempre é uma construção imperial do *same* pela diferença colonial que localiza o outro. Essa diferença colonial está embutida na assimetria fundamental que foi e continua a ser aguçada na modernidade – entre a *sameness* que tem o direito de definir e categorizar o outro, de tratá-lo de forma ética ou violenta, sempre usando-se como norma universal, de um lado, e a alteridade muda que não tem o direito de definir ou criticar o *same*, mas é forçada a se ver de forma depreciativa por sua deficiência dentro do reino da *sameness*, de outro. Se mudarmos a geografia dessa razão imperial⁹ e olharmos o mundo da perspectiva do outro colonial, o *same* imperial emerge em seu privilégio nu e em sua posição dominante. Essa mudança exige que passemos da hermenêutica monotópica imperial para a hermenêutica decolonial pluritópica. Assim, o pensamento filosófico que pode ser chamado de alter-moderno, desde o seu início, é decolonial, e deve ser filosoficamente decolonial em sua trajetória.

Hermenêutica monotópica-diatópica-pluritópica

A hermenêutica é geralmente descrita como a arte da interpretação. Trata do significado e caracteriza as humanidades. A hermenêutica costuma ser distinguida da

⁹ Lewis R. Gordon, “Próspero’s Words, Caliban’s Reason,” in *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006), 107-32.

epistemologia, que é a arte da explicação e marca as ciências, tanto naturais quanto humanas. Existem, no entanto, ciências humanas, como história, antropologia e parcialmente sociologia, que preferem a interpretação à explicação. Nas humanidades, a hermenêutica foi associada à interpretação da tradição. No exemplo de Hans-Georg Gadamer,¹⁰ a hermenêutica e a interpretação das tradições Ocidentais tornam-se uma e a mesma. Mas, uma vez que "o Ocidente", a partir do Renascimento europeu, anda de mãos dadas com o colonialismo e a expansão ocidental, o conhecimento Ocidental administrou, controlou e subsumiu as tradições não Ocidentais e, ao fazer isso, tirou delas suas próprias formas de fazer sentido do passado para seus próprios propósitos. Foi precisamente nessa operação cognitiva (epistemológica, podemos dizer, usando a epistemologia em um sentido mais amplo para se referir aos princípios da construção do conhecimento, seja interpretação ou explicação) que a ideia de *humanitas* foi concebida e o *self* definido na interpretação de *anthropos*. *Humanitas* e *anthropos* são dois conceitos Ocidentais, como Nishitani Osamu argumentou de forma convincente em "Anthropos e Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Beings'".¹¹

Vamos elaborar um pouco mais sobre a hermenêutica pluritópica. Ela começa e se desloca do conceito anterior de hermenêutica diatópica proposto por Raimundo Panikkar. Ele a define como a arte de compreender por meio do cruzamento de espaços ou tradições (*dia-topoi*), que não têm modelos comuns de compreensão e compreensibilidade.¹² Na hermenêutica diatópica, não presumimos que o outro tenha a mesma autocompreensão. Como nós fazemos. Panikkar repensa a mecânica da hermenêutica Ocidental monotópica, segundo a qual podemos saber algo apenas se adquirirmos um certo grau de pré-compreensão (o "horizonte" de Gadamer) e antecipação de significado. Mas em contextos interculturais e interfilosóficos, tal antecipação, como base para um círculo hermenêutico, não é possível. Daí a necessidade de uma hermenêutica diatópica, que nos ajude a compreender algo que não pertence ao nosso horizonte.

A hermenêutica diatópica começa com a compreensão da dor decorrente da

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trad. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989).

¹¹ Nishitani Osamu, "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Beings'," em *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, ed. Naoki Sakai and Jon Solomon (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006), 259-74.

¹² Raimundo Panikkar, "Cross-Cultural Studies: The Need for a New Science of Interpretation," *Monchanin* 8:3-5 (1975): 12-15.

alienação e da diferença radical. Torna-se uma resposta ao desafio de uma interpretação que atravessa as fronteiras culturais e religiosas, caso o círculo hermenêutico ainda não tenha sido criado. Ele se recusa a colonizar o outro por seu conjunto de categorias e valores preexistentes. Em contraste com os pós-modernistas, Panikkar não pensa que seja impossível compreender o outro. Essa compreensão para ele é inevitável e necessária. Conseqüentemente, seu método de filosofia im-parativa (e não com-parativa) (do latim *imparare*, aprender na atmosfera de pluralidade), que é uma forma de aprendizagem dialógica e experiencial (e não, interpretativa como na hermenêutica Ocidental) do outro, enriquecendo assim nosso pensamento com as intuições e revelações do outro.¹³ O que é importante aqui é que Panikkar ainda se apegue às divisões sujeito/objeto e *same*/outro, embora dê um grande passo na direção de questionar essa regra da modernidade.

Por último, mas não menos importante, onde está a localização epistêmica do sujeito compreensivo que opera em uma hermenêutica de base monotópica (à la Gadamer)? O sujeito compreensivo da hermenêutica monotópica não é e não pode ser *o outro*, mas é sempre o *same*. É justamente o privilégio de controlar o saber e o sentido que permite à hermenêutica monotópica garantir a voz de *humanitas* e se definir inventando sua exterioridade, ou seja, o outro. Enquanto a hermenêutica de base diatópica (e pluritópica) desobedece ao totalitarismo da hermenêutica monotópica, o *outro* fala, raciocina, argumenta, inventa e cria olhando nos olhos da *humanitas*. A diferença entre *humanitas* com sua hermenêutica monotópica, por um lado, e *anthropos*, com sua hermenêutica diatópica e pluritópica acolhedora e atuante, por outro lado, é que *anthropos* tem o potencial de pensar a partir de seu próprio corpo e experiência, subsumindo a razão imperial que faz dele um *outro*, um *anthropos*. De certa forma, a revolta epistêmica dos *anthropos*, denunciando o não-humano da *humanitas*, amplia e expande os ideais do Renascimento europeu e do Iluminismo para além de seus próprios horizontes. Os homens do Renascimento e do Iluminismo europeus e os ideólogos neoliberais pós-modernos achavam que tinham o direito de civilizar e fazer o planeta à sua semelhança. Mas, de repente, *anthropos* (o outro) decidiu tomar seu destino em suas próprias mãos. Estamos testemunhando essas reversões se desdobrando em duas direções: des-Ocidentalização e a mudança

¹³ Raimundo Panikkar, "What is Comparative Philosophy Comparing?," em *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, ed. Gerald James Larson and Eliot Deutsch (Princeton: Princeton University Press, 1988), 116-36.

em direção ao Hemisfério Oriental (como convincentemente argumentado por Kishore Mahbubani),¹⁴ e à decolonialidade e a mudança do marxismo e da teologia da libertação em direção às agências globais do que Frantz Fanon chamou de *les damnés de la terre*:¹⁵ todos aqueles marcados pela ferida colonial,¹⁶ por serem questionados em sua/nossa humanidade por sua/nossa religião, cor de pele, preferência sexual, gênero, localização geopolítica e idioma. Em suma, o *outro*, o *anthropos*, está agora em marcha para descolonizar a *humanitas* e construir um mundo em que todos participem em vez de serem participados como o *outro* foi.

Já mencionamos o significado crucial dos diferenciais coloniais e imperiais para conceituar os "encontros com a alteridade". Essa problemática está intimamente ligada à genealogia dos estudos comparativos Ocidentais a partir do Renascimento, onde a comparação sempre foi marcada pelo domínio epistêmico e cultural do império e enquadrada no paradigma da falsa analogia: as "maçãs" europeias eram continuamente comparadas com as "laranjas" não-europeias e outras frutas estranhas, apenas para provar seu desvio em oposição às "maçãs". No entanto, no espaço colonial, a estranheza do outro corrói constantemente o reino do *same*, não o deixa impenetrável, e acaba por chegar à metrópole, como Anne McClintock argumentou persuasivamente em *Imperial Leather*.¹⁷ Assim, o que temos em colônias ou semicolônias na modernidade pode ser chamado de semiose colonial,¹⁸ que se baseia na produção interativa de cultura e conhecimento por membros de diferentes tradições.

O que é importante aqui é que, neste caso, o ato de compreender a filosofia, cosmologia, ética, cultura e linguagem de outra pessoa pressupõe uma comparação autoconsciente, envolvendo não apenas os dois ou mais termos que estão sendo comparados, mas também questionando o próprio ato de comparação em si, seus mecanismos, suas ideologias e a relatividade de seus pontos de vista. Em vez da hermenêutica monotópica de Gadamer, em que o ponto de enunciação está sempre dentro da mesma tradição Ocidental e seu mito linear da modernidade é inventado

¹⁴ Kishore Mahbubani, *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East* (New York: PublicAffairs, 2008).

¹⁵ Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspero, 1961

¹⁶ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987).

¹⁷ Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995).

¹⁸ Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), 11.

pelo próprio entendimento monotópico e imposto aos espaços multiculturais, no caso da hermenêutica pluritópica, localizamos o sujeito conhecedor na periferia colonial, o que perturba automaticamente a tradução fácil e clara de “tradição” ou ponto de referência. Na verdade, a hermenêutica pluritópica questiona a posição e a homogeneidade do sujeito conhecedor. Move-se na direção do conhecimento e compreensão interativos, refletindo o próprio processo de construção do espaço que está sendo *conhecido*. A abordagem pluritópica não acentua o relativismo ou a diversidade cultural. Em vez disso, enfatiza as dimensões sociais, políticas e ontológicas de qualquer teorização e compreensão, questionando o locus Ocidental da enunciação mascarado como universal e fora do espaço concreto. Busca (re)construir, mais especificamente, a diferença nos loci de enunciação e a política de saber para além do relativismo cultural. Não devemos esquecer também a dimensão ética da hermenêutica pluritópica, que enfatiza a constância da constatação de que outras verdades também existem e têm direito a existir, mas sua visibilidade é reduzida pela contínua assimetria de poder, que se baseia na colonialidade do saber, do poder, do ser e do gênero.

Trans-modernidade versus alter-modernidade

No início da década de 1990, o filósofo argentino Enrique Dussel propôs o conceito de trans-modernidade.¹⁹ A trans-modernidade abriu uma dimensão espacial na história e na história das ideias. Ele ocupou um espaço próximo ao pós-moderno. O trans-moderno, em outras palavras, trouxe para o primeiro plano a presença histórica e intelectual do exterior da Europa, de algumas de suas colônias na América do Sul e no Caribe. No entanto, tinha o potencial de apontar para múltiplas histórias, memórias e saberes trans-modernos que sendo não-europeus (ou seja, não baseado no pensamento grego codificado pelo Renascimento europeu) teve que lidar, mais cedo ou mais tarde, com a expansão imperialista da Europa sob o nome de modernidade e, mais recentemente, da pós-modernidade. Para evitar ser subsumido sob as pretensões universais do moderno e do pós-moderno, o conceito de trans-modernidade precisava ser apoiado como um conceito de conhecimento geopoliticamente concebido ao invés de universalmente absorvido em um tempo unilinear – o tempo da Europa.

¹⁹ Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures),” em *The Postmodern Debate in Latin America*, ed. John Beverley, José Oviedo, and Michael Aronna (Durham: Duke University Press, 1995), 65-76.

A trans-modernidade é o espaço da fronteira, o espaço onde a exterioridade se torna visível. Por que isso acontece? Porque os sujeitos que vivem na exterioridade percebem que foram construídos como uma exterioridade – como o “outro”. Quando o outro olha nos olhos do *same*, percebendo que ele ou ela como o outro era uma invenção do *same*, e que o *same* se justificava em criar um exterior à modernidade (um espaço que a modernidade conquistaria ou destruiria), e quando o sujeito se dá conta de que foi feito outro pelo *same* que o domina e lhe impõe o que fazer, em nome da modernidade, a trans-modernidade surge como outro espaço de pensar e agir, não mais moderno, controlado pelo *same*, mas trans-moderno – o outro se apropriando, absorvendo e desvinculando as promessas emancipatórias da modernidade e transformando-as em projetos libertadores da trans-modernidade.

A trans-modernidade é a morada epistêmica e ontológica do “outro”, assumindo o comando da marcha decolonial. A trans-modernidade torna visível a geografia e a biografia do conhecimento; mostra que a pós-modernidade e a alter-modernidade, no sentido de modernidades múltiplas, são conceitos regionais que atendem aos interesses e subjetividades dos povos regionais em determinados espaços e, principalmente, à história interna e imperial da Europa. A questão básica, não muito formulada, é a seguinte: quem é o *same* que encontra o outro? A questão é relevante porque nunca é o outro que se encontra com o *same*. Se essa situação fosse obtida, então o outro se tornaria o *same* que vê o *same* como o outro. O problema com “o outro” é que pelo próprio fato de ser postulado e enunciado, ele garante a fixidez da enunciação do “*same*”. “O *same*”, em outras palavras, é aquele/aquela (agentes humanos e instituições) que está no controle da enunciação. No início do século XXI, uma mudança radical na geografia do conhecimento e da razão está ocorrendo: “o (s) outro (s)” está/estão tomando conta e controlando a enunciação e deslocando o “*same* eurocentrado” que criou eles como os “Outro(s) da Europa”. A filosofia decolonial emerge dessa mudança radical (da regulação epistêmica do *same* para a desobediência epistêmica do outro); a geopolítica e a política corporal do conhecimento desobedecem à teopolítica e egopolítica imperial, abrindo espaço para o pensamento decolonial e para a(s) opção(ões) decolonial(is). A prática de fazer e pensar decolonialmente está enraizada no processo de mudança da geografia da razão e das orientações decoloniais das ações. Ela fornece argumentos que relegam ao passado as distinções imperiais entre o *same* e o outro. Enquanto a razão imperial

(isto é, o eurocentrismo na Europa, bem como na Europa Oriental, suas ex-colônias diretas e indiretas onde agentes locais promovem e promovem valores eurocêntricos – por exemplo, Saakashvili e seus apoiadores na Geórgia, ou Uribe e seus apoiadores na Colômbia) ainda está em seu lugar e permanecerá por um tempo, a pluriversalidade epistêmica e a filosofia decolonial já estão marchando em direção a um futuro trans-moderno (e decolonial) ao invés de um futuro alter-moderno (e recentemente imperial). Se não fosse esse o caso, o argumento que estamos apresentando aqui não poderia ter sido imaginado.

Existe um conceito de alter-modernidade que se popularizou recentemente e precisa ser examinado vis-à-vis a posição que defendemos aqui. Alter-modernidade tornou-se um termo guarda-chuva que cobre posições frequentemente opostas e é baseado na noção de unificação. O que queremos dizer com isso é, por exemplo, as fundamentalmente diferentes “modernidades alternativas”²⁰ e alternativas à própria modernidade. No primeiro caso, não há um repensar crítico da modernidade como tal; não é questionado, mas simplesmente imbuído de certas características locais. No entanto, o modelo de modernidades alternativas deixa intacto o culto do progresso, a dicotomia entre modernidade e tradição, a compreensão evolucionária do vetor da história e o eurocentrismo. Este modelo existe há muito tempo e tem sido utilizado, com vários graus de sucesso, por vários países da modernidade, em regra os países que ocupavam uma posição secundária na hierarquia da modernidade e que não podiam vencer na sua competição mortal. Os exemplos incluem alguns países muçulmanos que se esforçam para incorporar a modernidade Ocidental, mas ao mesmo tempo tentando restringi-la às áreas de tecnologia e ciência, deixando os valores espirituais intactos (o que se revelou difícil). Ele também inclui os impérios secundários da modernidade, como a Rússia, que também tentou construir uma alter-modernidade na qual a mitologia da modernidade – completamente estranha para a Rússia e não refletida pelos arquitetos da modernização – foi acompanhada pela comitiva supérflua de elementos tipicamente russos, o que parece fornecer a diferença necessária da modernidade ocidental e, portanto, trazer consolo: temos nosso próprio tipo de modernidade, nosso próprio tipo de democracia etc.²¹

²⁰ Dilip Parameshwar Gaonkar (ed.). *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2nd ed., 2001).

²¹ Madina Tlostanova, *A Janus-Faced Empire: Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border* (Moscow: Blok, 2003).

A segunda posição – alternativa à modernidade – é mais radical e promissora. Baseia-se na rejeição da modernidade em seus aspectos mais claros e sombrios, em suas premissas atraentes e nojentas. Em outras palavras, é uma desvinculação epistêmica da modernidade, uma mudança epistêmica decolonial que leva à pluriversalidade. Enquanto a alter-modernidade propõe uma “modernidade alternativa” em vez de uma “alternativa à modernidade”, o pensamento decolonial abre o caminho para opções decoloniais e futuros “trans-modernos” (como Dussel o conceituou). Futuros trans-modernos são construídos sobre desobediência epistêmica e estética (aesthesia, percepção): a desobediência do outro para com os desígnios imperiais do *same*, desobediência que transforma e converte o *same* epistêmico imperial em um outro igual. Este é, em poucas palavras, o processo de descolonização da epistemologia e da estética que estamos testemunhando no início do século XXI.²²

Há uma marcha global de decolonialidade hoje em direção a um mundo trans-moderno, e não pós-moderno ou alter-moderno. Pós-moderno e alter-moderno (no primeiro sentido) são principalmente regionais, e principalmente europeus, visões de sua própria história que foram projetadas globalmente sem perceber a imperialidade da história europeia, e ao mesmo tempo vê-la como a história do mundo. O fundamento dessa crença está na Bíblia e em sua versão secular, a filosofia da história de Hegel. Essa visão não foi construída sobre as obras de Ibn Khaldun e/ou Guamán Poma de Ayala. Alter-moderno é um conceito que na própria Europa marca o fim do pós-moderno. Enquanto a pós-modernidade se apresenta como uma superação da modernidade no tempo linear da história europeia, a alter-modernidade se apresenta como uma superação da pós-modernidade ao estender suas patas para o espaço, para o globo. No entanto, permanece dentro dos limites da hermenêutica monotópica: é o observador europeu que, do morro, olha para o vale (o resto do planeta). A trans-modernidade é usada para desvendar a pretensão imperial de modernidade, pós-modernidade e alter-modernidade. Mais uma vez, estamos nos desvinculando da hermenêutica monotópica e nos movendo em direção à hermenêutica diatópica e pluritópica, essenciais para entender a “trans-modernidade” como uma mudança epistêmica e hermenêutica quando “o outro” entra em campo e denuncia a alteridade do “*same*” (Isto é, *humanitas*), e assim fazendo, descoloniza as diferenças imperiais e coloniais sobre as quais a própria ideia do outro (o colonial e o

²² O próximo passo seria descolonizar o Estado e a economia, processo que já está sendo discutido na Bolívia, no governo de Evo Morales, e que foi iniciado pelos zapatistas em 1994.

outro imperial, como na história da China, da Rússia ou na islâmica) foi construída e sustentada.

A ilusão de que “alter-modernidade” em seu primeiro entendimento corre paralelamente ao “alter-mondisme” como uma alternativa à “globalização liberal” é apenas isso – uma ilusão. A alter-modernidade, intencionalmente ou não, é uma tentativa de recentrar na Europa o que o Fórum Social Mundial está tentando fazer: o “centro” está em Porto Alegre, Mumbai, Nairóbi, Caracas, Belém e não apenas e somente em Berlim, Paris, Londres ou Nova York. O pensamento decolonial confronta a “alter-modernidade”, promovendo e encenando “teorizações bárbaras”. Para se apropriar e refazer a metáfora de William Shakespeare, é Caliban quem está tirando a razão de Próspero e incorporando-a em seu próprio corpo, em sua própria sensibilidade e em seu próprio raciocínio.²³ Assim, Próspero se torna o “outro” limitado que só sente e conhece a razão do Mestre, enquanto Caliban conhece e sente a razão do escravo, e como tal conhece a razão do Mestre. Assim, Caliban habita a fronteira, mora na fronteira, enquanto Próspero mora em um território, e desse território ele só vê a fronteira e o “outro” do “outro lado”. Morando nas fronteiras, Caliban habita a dupla consciência: o outro que de repente se torna o *same*. No momento em que Caliban muda a geografia da razão, Próspero lhe aparece como um outro estranho e incompreensível: quem é essa pessoa que acredita e assume que é natural para um ser humano controlar, explorar e dominar outro ser humano? Onde Próspero aprendeu que esse é o caso? Ao fazer essas perguntas, Caliban já está engajado no pensamento de fronteira, e o pensamento de fronteira é o método de pensamento decolonial e o caminho para o futuro trans-moderno e decolonial.

Coda: pensando decolonialmente, filosofia decolonial

O pensamento decolonial não pode ser realizado sob a perspectiva do *same*. Este artigo, portanto, foi escrito *pelo outro*. Em outras palavras, *nós somos o outro*. Nós, Madina e Walter, não habitamos e não podemos habitar, por exemplo, a pele de Habermas ou Gadamer, ou a casa do ser (que era a Europa para Agnes Heller). Nós, Madina e Walter, habitamos a pele de Fanon ou Anzaldúa, não porque sejamos pretos ou pardos (na verdade somos bastante brancos), mas porque a ferida colonial é mais profunda que a cor de nossa pele. Se você é preto na Rússia porque é caucasiano, ou

²³ Paget Henry, *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000.

se não é totalmente branco nos Estados Unidos porque é hispânico, começa a entender que a questão do “outro” não pode ser resolvida com a boa vontade do “*same*”. Pensar decolonialmente significa descolonizar o controle Ocidental da filosofia como a maneira “correta” de pensar. Em outras palavras, é necessário descolonizar a filosofia para liberar o pensamento; isso é o que o pensamento decolonial significa e como a filosofia decolonial pode se parecer.

Sir Lloyd Best (1934-2007), o pensador afro-caribenho, não pretendia se tornar o “*same*”, mas clamava por “pensamento independente e liberdade caribenha”. O pensamento independente dificilmente pode ser alcançado aplicando ou parafraseando Habermas no Caribe. Best sabia disso. No entanto, uma vez que o conhecimento é controlado pelo *same* (ou seja, colonialidade do conhecimento) e, do mesmo modo, a colonialidade do ser é controlada pelo conhecimento imperial, quem prestaria atenção a Best senão o próprio povo caribenho? O motivo pelo qual Habermas tem mais leitores não é necessariamente porque ele tem “coisas mais importantes a dizer”. É porque Habermas fala do lado da *humanitas* enquanto Best fala do lado da *anthropos*, segundo a perspectiva dominante imposta pela *humanitas*. Em seu argumento fundamental sobre o pensamento independente e a liberdade caribenha, Best disse:

Está sendo proposto aqui, que sendo quem somos, o que somos e onde somos, o tipo de ação com a qual devemos estar comprometidos é determinado [. . .] Reconhecer isso é estabelecer a nós mesmos três tarefas: A primeira é modelar a teoria na qual possa se basear a clara liderança intelectual que a nação pede e que nunca teve. A segunda é conduzir a investigação na qual a teoria pode ser fundamentada de maneira sólida. Isso é o que pode ser chamado, no jargão de meu ofício original, a criação de bens de capital intelectual. Em terceiro lugar, devemos estabelecer meios pelos quais esses bens possam ser transmitidos para o resto de nós que somos diferentes [. . .] Podemos desejar criar uma mídia de expressão democrática direta adequada à imaginação nativa do Caribe (Independent Thought, 29).²⁴

Os intelectuais muçulmano-iranianos têm, é claro, histórias locais diferentes das dos intelectuais negros do Caribe, mas há uma conexão profunda em sua luta decolonial. Aqui está o que um intelectual iraniano, Amr G. E. Sabet tem a dizer. Ao apresentar seu argumento, Sabet deixa claro que na investigação que apresenta ele não está fazendo nenhuma afirmação a favor de qualquer “islamização do

²⁴ Lloyd Best, “Independent Thought and Caribbean Freedom,” *New World Quarterly*, 3:4 (1967), 13-34; Lloyd Best, “Independence and Responsibility,” em *The Critical Tradition of Caribbean Political Economy: The Legacy of George Beckford*, ed. Kari Levitt and Michael Witter (Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers in association with the George Beckford Foundation, 1996).

conhecimento” ou por sua secularização. Seu argumento visa, ele enfatiza, a integração do conhecimento, “seja secular ou religioso, por meio de uma medida de intersubjetividade.”²⁵ Além disso, e isso é crucial para o nosso argumento, Sabet observa que, além de buscar uma integração do pensamento e teoria social islâmicos,

[...] este estudo procura ligar o primeiro (ou seja, o pensamento islâmico) com a decolonização, a fim de ressaltar o compromisso libertador do Islã não apenas para com os muçulmanos, mas [também] para com a humanidade em geral. O processo de decolonização ocorrido durante a era pós-Segunda Guerra Mundial permanece, infelizmente, um projeto inacabado e até mesmo em regressão.²⁶

A decolonialidade (para distingui-la da descolonização durante a Guerra Fria) refere-se a um conjunto de projetos baseados em *identidades* que estão abertos à humanidade em geral, da mesma forma que a teologia cristã e o liberalismo secular, embora não se reconheçam como *identidade*. Eles se reconheceram como *universalidade*. Por essa razão, Sabet argumenta: “Além da independência política, bem como econômica [,] há a necessidade essencial da independência de pensamento, do mental, do psicológico e do espiritual; para exorcizar almas e libertar mentes.”²⁷

Em conclusão, gostaríamos de salientar que a decolonialidade global está marchando para frente e está mudando a geografia e a biografia do conhecimento e do entendimento:²⁸ diante da universalidade imperial do *same*, emerge a pluriversalidade convivial do outro (isto é, *nós*, nos conectando por meio da comunalidade intersubjetiva da ferida colonial). Pensar decolonialmente significa descolonizar a gestão da filosofia Ocidental de formas corretas de pensar: a filosofia continua sendo o pensamento do *same* que inventou o *outro* para se definir como o *same* (isto é, *humanitas*). Descolonizar a filosofia significa libertar o pensamento e desvincular-se do imperialismo filosófico nas mãos do *same*, reproduzindo, constantemente, o *outro*. A decolonialidade e a hermenêutica pluritópica unem forças para se afastar das mortíferas distinções imperiais ocidentais entre o *same* e o outro.

²⁵ Amr G. E. Sabet, *Islam and the Political: Theory, Governance and International Relations* (London: Pluto Press, 2008), 4.

²⁶ *Ibid.*, 4.

²⁷ *Ibid.*, 5.

²⁸ Walter D. Mignolo and Madina V. Tlostanova, “Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge,” *European Journal of Social Theory* 9:2 (2006), 205-21;

Referências

- Anzaldúa, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Bakhtin, M. M. **The Dialogic Imagination: Four Essays**. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Best, Lloyd. "Independence and Responsibility." In **The Critical Tradition of Caribbean Political Economy: The Legacy of George Beckford**, edited by Kari Levitt and Michael Witter. Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers in association with the George Beckford Foundation, 1996, 3-20.
- Best, Lloyd. "Independent Thought and Caribbean Freedom". *New World Quarterly* 3:4 (1967); 3-34.
- Buber, Martin. **I and Thou**. Translated by Ronald Gregor Smith. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Derrida, Jacques. **Le monolinguisme de l'autre**. Paris Galilée: 1996
- Derrida, Jacques. **The Gift of Death**. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995 (1991).
- Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)." In **The Postmodern Debate in Latin America**, edited by John Beverley, José Oviedo and Michael Aronna, 65-76. Durham: Duke University Press, 1995.
- Fanon, Frantz. **Les Damnés de la Terre**. Paris: Francois Maspero, 1961
- Gadamer, Hans-Georg. **Truth and Method**. 2nd rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar, ed. **Alternative Modernities**. Durham: Duke University Press, 2nd ed., 2001.
- Gordon, Lewis R. "Prospero's Words, Caliban's Reason." In **Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times**, 107-32 Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006.
- Henry, Paget. **Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy**. New York: Routledge, 2000
- Lacan, Jacques. **Écrits: The First Complete Edition in English**. Translated by Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Co., 2006.
- Lévinas, Emmanuel. **Entre Nous: On Thinking-of-the-Other**. Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. **Time and the Other**. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987. (Also includes *The Old and the New* and *Diachrony and Representation*).
- Lévinas, Emmanuel. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Gallimard Livre de Poches, 1990 (1961).
- Mahbubani, Kishore. **The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East**. New York: PublicAffairs, 2008.
- McClintock, Anne. **Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest**. New York: Routledge, 1995.
- Mignolo, Walter D. **The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Mignolo, Walter D., and Madina V. Tlostanova. "Theorizing from the Borders: Shifting to the Geo- and Body-Politics of Knowledge." *European Journal of Social Theory* 9:2 (2006): 205-21.
- Osamu, Nishitani. "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human

- Beings’.” In *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, edited by Naoki Sakai and Jon Solomon, 259-74. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.
- Panikkar, Raimundo. “**Cross-Cultural Studies: The Need for a New Science of Interpretation.**” *Monchanin* 8:3-5 (1975): 12-15.
- Panikkar, Raimundo. “What is Comparative Philosophy Comparing?” In **Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy**, edited by Gerald James Larson and Eliot Deutsch, 116-36. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Ricoeur, Paul. **Oneself as Another (Soi-même comme un autre)**. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992 (1990).
- Sabet, Amr G. E. **Islam and the Political: Theory, Governance and International Relations**. London: Pluto Press, 2008.
- Sartre, Jean-Paul. **L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1966.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Tlostanova, Madina. **A Janus-Faced Empire: Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border**. Moscow: Blok, 2003.

Recebido: 28 set 2023
Aceito: 29 set 2023