

MONISMOS ONTO-EPISTEMOLÓGICOS NA CIRCULAÇÃO DA TEORIA

ONTO-EPISTEMOLOGICAL MONISMS IN THE CIRCULATION OF THEORY

DOI 10.70860/ufnt.entreletras.e18225

Giovani Tridapalli Kurz¹

Resumo: Este ensaio parte de uma entrevista de Marisol de la Cadena (2018) e de uma resenha de Álvaro Faleiros (2022) para debater questões ligadas à circulação da teoria, tais como apresentadas por Gisèle Sapiro (2016) e por Nora Catelli (2017). Construo aqui uma cartografia de perspectivas dissonantes de modo a exaltar a pluralidade necessária a um debate produtivo sobre a teoria em circulação; recorro a pensadores como Miranda Fricker (2007) e Ramón Grosfoguel (2016). Concluo com um conjunto de horizontes que apontam para a convivência plausível de epistemologias locais por meio da tradução, como sugere Antônio Bispo dos Santos (2023).

Palavras-chave: Circulação da teoria; Tradução; Epistemologia; Colonialidade

Abstract: This essay is based on an interview by Marisol de la Cadena (2018) and a review by Álvaro Faleiros (2022) and aims to discuss issues linked to the circulation of theory, as presented by Gisèle Sapiro (2016) and Nora Catelli (2017). I suggest a cartography of dissonant perspectives to exalt the plurality necessary for a productive debate on the theory in circulation; I analyze thinkers such as Miranda Fricker (2007) and Ramón Grosfoguel (2016). I conclude with a set of horizons that point to the plausible coexistence of local epistemologies through translation, as suggested by Antônio Bispo dos Santos (2023).

Keywords: Circulation of theory; Translation; Epistemology; Coloniality

Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua.
Davi Kopenawa²

1 Primeiras notas sobre onto-epistemologias monológicas: de la Cadena, Faleiros

Em junho de 2017, Helene Risør e Joseph Feldman entrevistavam a antropóloga peruana Marisol de la Cadena, que visitava Santiago para ministrar a aula inaugural do Programa de

¹ Doutorando nos programas de Letras Estrangeiras e Tradução da Universidade de São Paulo e de Literatura Comparada da Université Paris 8 Vincennes/Saint-Denis. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2021/09327-9. E-mail: gtkurz@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7442-6889>.

² *Apud* Bruce Albert. Prólogo.

Antropologia da Pontifícia Universidade Católica do Chile. A conversa, publicada no ano seguinte, leva o título de *Aperturas onto-epistémicas* (2018),³ e parte da sobreposição inevitável — como de la Cadena pontua já em sua primeira resposta — das categorias de *trânsito* e de *tradução* ao se pensar qualquer produção (como produto ou processo) teórica. De la Cadena toma sua própria biografia como ponto de partida e insiste que “es importante pensar en la trayectoria entre varios mundos: entre mundos latinoamericanos y mundos europeos, y norteamericanos ahora”; a antropóloga destaca

esa idea de conversar entre textos de la academia del Norte, con personas conceptuales de la academia del Sur, y del mundo político del Sur, o de los mundos políticos del Sur, es algo que yo creo que marca lo que hago, y que hace ligeramente diferente, por ejemplo, a la gente que ahora trabaja lo que se llama “giro ontológico”, y que yo quiero llamarle apertura ontológica. (2018, p. 161)

Professora da Universidade da Califórnia em Davis, de la Cadena aponta ainda, embora muito rapidamente, algo fundamental: ao mencionar sua relação com a boliviana Silvia Cusicanqui, destaca que quase não a lê porque “no tengo tiempo y *porque no está traducida al inglés*, y el tiempo que tengo es para leer las cosas que tengo que enseñar, y *tengo que enseñar en inglés*” (2018, p. 161, grifos meus). Começa a se insinuar aqui um problema que me parece central: o alcance de determinados textos em função das instituições que os recebem ou que os recusam.

Marisol de la Cadena se dirige então a outro ponto incontornável: o problema do pertencimento. Embora peruana, de la Cadena diz não fazer “antropologia peruana” — “yo soy peruana, pero no hago antropología peruana” (2018, p. 163): “sería demasiado pretencioso de mi parte pensar que he estado en diálogo con mis colegas en el Perú durante estos treinta años [desde que deixou o Peru], y no solamente sería pretencioso sino mentiroso” (p. 163). Neste sentido, ao tratar do seu livro *Earth Beings* (2015), na sequência, de la Cadena insiste na dissociação entre uma certa tradição andina e seu modo de tratar categorias centrais: “Yo digo que lo que yo hago es otra traducción” (p. 164). “No es fácil vivir entre mundos, y no se convierte solamente en energía, y por eso digo que estaba hablando retrospectivamente. [...] No soy de ningún lado y siento muy fuertemente en todos lados” (p. 162).

³ Marisol de la Cadena, Helene Risør y Joseph Feldman. *Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n. 32, Bogotá, julio-septiembre 2018, pp. 159-177.

Cabe apontar ainda a rede intelectual que a própria antropóloga compõe para si. Se antes Cusicanqui era colocada a uma certa distância em função das condições desfavoráveis para sua leitura, de la Cadena recorre aqui a outro grupo de pensadores: “leo obviamente diferentes cosas de Latour, y de ahí de Latour leo Isabelle Stengers” (p. 164);

Luego, encuentro a Eduardo Viveiros de Castro a través de STS [Science and Technology Studies]. No lo encuentro a través de la antropología latinoamericana. Lo encuentro a través de STS. Lo encuentro a través de Latour, y por medio de Viveiros encuentro a Marilyn Strathern. No es que compartir la región latinoamericana haya hecho que yo encuentre a Eduardo Viveiros, sino son Mariano y Ausangate (el cerro), quienes me empujan a Latour y las cosas de la ciencia; y encuentro a Latour citando a Descola, Descola en tensión con Viveiros, Latour citando a Stengers, Viveiros yéndose a Cambridge a trabajar con Marilyn Strathern, y así... (2018, p. 165)

Compõe-se por meio da entrevista com Marisol de la Cadena, portanto, um primeiro olhar possível para certa circulação do pensamento no Ocidente; embora veloz, a antropóloga constrói um quadro para a leitura de sua obra, sublinhando a impossibilidade de universalização do seu pensamento. Cada categoria apresentada, cada perspectiva ou afirmação, é de imediato seguida pela abertura inevitável para outras traduções, outras leituras.

Em 2022, Álvaro Faleiros responde então a um incentivo de Roberto Zular — “que perguntou minha opinião a respeito do livro de Luís Augusto Fischer *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*” — em “O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer”.⁴ Ali, Faleiros parte de alguns horizontes palpáveis — produzir uma “pequena contribuição a um grande canteiro de obras plurais visando descolonizar o pensamento brasileiro” (2022, p. 267); “valorizar os momentos culturais próprios de nossa cultura, normalmente negados pela pretensa cultura moderna universal” (p. 267) — para organizar uma crítica interna do pensamento brasileiro a partir de um “biculturalismo das fronteiras” (o autor ecoa Enrique Dussel) e de modo a sublinhar as “possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas” (p. 267). Faleiros é direto: “Este ensaio nasce de um desejo sincero de equivocarmo-nos” (p. 268), recuperando Viveiros de Castro para “reconceituar a ideia de comparação” a partir da leitura de uma obra recente de Luís Augusto Fischer.

⁴ FALEIROS, Á. O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer em *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. *EXILIUM – Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 3, n. 4, p. 267–302, 25 abr. 2022.

Nascido no Chile, professor da Universidade de São Paulo, tradutor de Paul Valéry, “ayahuasqueiro amigo do vegetalismo peruano” (p. 268), Faleiros — como de la Cadena — organiza seu pensamento a partir do *trânsito* e da *tradução*. Ao recorrer à equivocação, insiste que “esse gesto equivocal, conforme Viveiros de Castro, diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do Outro para os termos do aparato conceitual daquele que enuncia” (p. 268). É a partir de então que o autor se dirige a *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*, de Luís Augusto Fischer — obra publicada em 2021 e apresentada por Faleiros, já de saída, como um “equivocal engano” (p. 271). O livro de Fischer, que se assume partícipe de uma corrente histórico-sociológica do pensamento sobre literatura, lê a obra de Eduardo Viveiros de Castro de modo a “repensar os possíveis de uma história da literatura brasileira” (p. 274). O caminho de Faleiros é amplo: parte de Dussel, passa a Viveiros de Castro, e então a Simondon, e então a Haroldo de Campos, para voltar a Viveiros de Castro e passar finalmente a Fischer — enfatizando seu engano. Concentro-me aqui, brevemente, na sua leitura deste último, reconhecendo a impossibilidade de abarcar uma leitura mais ampla, e portanto mais aprofundada, do texto de Álvaro Faleiros.

O ensaio do tradutor e professor da USP conduz o feixe de perspectivas críticas aos impasses que emergem da concepção de Fischer a respeito do literário e de suas balizas. Faleiros sublinha “a centralidade imediatamente conferida ao romance” na obra de Fischer, romance que se confunde “com a própria ideia de literatura” (p. 285); o trabalho do pesquisador gaúcho emerge como enviesado de saída, portanto, pois — e Faleiros pergunta — “como [seria] possível constituir um modelo historiográfico para a literatura brasileira que não parta de suas formas poéticas fundantes?” (p. 287): “Cria-se assim uma divisão qualitativa em torno apenas da ficção [...] nem a poesia, nem os cantos, nem as canções fundantes da literatura brasileira, e tampouco as traduções [...], ganham grande destaque, cumprindo-lhes papel acessório” (p. 288). Faleiros afirma e reafirma o ponto de partida fischeriano, assumido “desde o início por ele, de refletir ‘dentro de uma específica tradição crítica que se poderia talvez chamar de histórico-sociológica, empirista, com interesse nos trânsitos entre forma literária e processo social’” (p. 294). Alinhado portanto a Candido e Schwarz, e assim “preso ao paradigma da *formação* e a ele [dedicando] grande parte de sua energia intelectual, o autor não logra elaborar um complexo não indiferente à floresta” (p. 293). Faleiros arremata: “A teleologia e o modernismo centrismo que Fischer tanto critica em seus mestres assombram seu próprio modo de pensar” (p. 295).

Embora aberto a outro conjunto bibliográfico, Luís Augusto Fischer se mostra impermeável a outro conjunto epistemológico-ontológico; sua leitura de Viveiros de Castro,

por exemplo, não produz qualquer deslocamento em sua abordagem da história literária brasileira — é, em alguma medida, uma referência cosmética. O próprio Álvaro Faleiros recupera um ensaio de Roberto Zular para citá-lo: “questiona-se a epistemologia para permitir a emergência de novas ontologias” (Zular, 2019, p. 58); não é o que acontece na obra de Fischer, como Faleiros longamente demonstra:

O engano (bem diferente de qualquer equivocação) de Fischer é crer que seria pelo perspectivismo de Viveiros de Castro que se traçaria a melhor linha que iria da tradição oral (cordel, repente...) a Paulo Scott, passando por autores tão diversos quanto Afonso Arinos, Cornélio Pires, Monteiro Lobato, Graciliano Ramos, João Cabral de Melo Neto, e tendo como seu ponto altíssimo Guimarães Rosa... Não que a leitura de muitos desses autores não possa ser extremamente potente se feita desde a antropologia perspectivista, mas talvez seja necessário adotar um ponto de vista outro. [...] A sensibilidade de Fischer em reconhecer a força inovadora da antropologia perspectivista para a construção de outra história da literatura brasileira (o crítico gaúcho prefere qualificá-la de “nova”) não parece, pois, ter efeito algum em suas ferramentas conceituais, que seguem indiferentes às teorias cosmológicas (Faleiros, 2022, p. 297-298).

Empresto de Marisol de la Cadena e de Álvaro Faleiros o título para este ensaio, que parte de uma premissa bastante direta: não se atravessa uma fronteira impunemente. Entre de la Cadena e Faleiros, mais do que cinco anos de distância, há transformações importantes nos modos de vida e nas maneiras de encarar a produção do conhecimento. Pensar a sua circulação, portanto, implica revisitar um conjunto amplo de ensaios — de diferentes espaços críticos — de modo a se construir um panorama voluntariamente contraditório. No caso de Marisol de la Cadena, salta aos olhos a consciência da antropóloga com relação ao seu lócus enunciativo; ela insiste nos limites da circulação da teoria e reconhece os obstáculos (institucionais, linguísticos, epistemológicos) a qualquer ideia de universalidade. Já no caso de Álvaro Faleiros, o que chama a atenção é menos seu olhar para a circulação ampla da teoria e mais a sua leitura de um crítico monológico, alguém que, embora busque o diálogo, parece incapaz de se desvencilhar de suas balizas onto-epistemológicas — em alguma medida, a manifestação individual do fenômeno que Marisol de la Cadena sublinha. Parto desse conjunto de atravessamentos para então colocar em contraste um punhado de pensadores dedicados a debater tais possibilidades de deslocamento dos modos de pensar. Faleiros afirma — e parto daqui — que “o epistemicídio costuma passar pela imposição de uma monocultura, e sua plantation linguística” (2022, p. 299). Pensemos então — e *contra* — as monoculturas.

2 Hierarquia e assimetria: Sapiro, Catelli

Não se pode contornar o impacto da afirmação de Marisol de la Cadena com relação à sua impossibilidade de ler Silvia Cusicanqui. Este engessamento institucional aparece também, em alguma medida, no centro do empreendimento de Gisèle Sapiro, “How Do Literary Works Cross Borders (or Not)?” (2016)⁵. Se no caso da antropóloga peruana há um limite evidente nas possibilidades de buscar novas referências, Sapiro se dirige justamente a tais obstáculos para uma circulação mais ampla de determinados textos — embora esbarrando em certo eurocentrismo autoritário ao fazê-lo. A pesquisadora do CNRS e da EHESS em Paris toma como estímulo para seu artigo a noção bastante óbvia de que “há fatores sociais que produzem a circulação de textos a despeito do seu valor intrínseco” (2016, p. 81), e recorre a Pierre Bourdieu para uma sistematização inicial; ela propõe em seguida a organização de tais *fatores sociais*, para benefício da análise, em quatro categorias: “fatores políticos, econômicos, culturais e sociais” (p. 82), insistindo que “a sociologia das trocas culturais transnacionais tem se concentrado nos agentes — indivíduos, grupos, instituições — que participam dessa circulação: autores, editores, representantes do Estado, agentes literários, tradutores e críticos, no caso de obras literárias” (p. 82).

Embora dirigindo-se prioritariamente à circulação de textos literários — e por isso retomando agentes, editoras etc. —, nota-se um prolongamento possível dessa lógica presente no testemunho de Marisol de la Cadena: desejo ler determinado texto, reconheço a importância de tal texto dentro da minha área, mas não encontro espaço institucional para fazê-lo — o texto não está traduzido, a universidade espera outro cânone etc. Em especial a respeito da tradução, Sapiro aponta: “A tradução é de fato algo que está em jogo nas relações de poder entre países, para além de qualquer consideração política” (2016, p. 84); e arremata: “Para um Estado-nação, exportar a sua literatura traduzida é um sinal do seu reconhecimento simbólico na cena internacional. É por isso que muitos Estados atribuem apoio financeiro a essa exportação” (p. 84). A conclusão é imediata: a ausência de apoio financeiro — seja por desinteresse, turbulências internas, escassez de recursos etc. — impede a circulação de um certo conjunto de ideias, atropelado por textos que se beneficiam de tipo semelhante de promoção. A hierarquia socioeconômica global, hegemônica, se reproduz na circulação da teoria. Tal circulação não existe, portanto, alheia à lógica do mercado: “As considerações econômicas estão, portanto,

⁵ SAPIRO, G. How Do Literary Works Cross Borders (or Not)? *Journal of World Literature*, v. 1, n. 1, p. 81–96, 2016.

envolvidas na produção e na circulação de livros e, em muitos casos, prevalecem sobre outras considerações” (p. 87).

A autora, por outro lado, embora reconheça essa série de hierarquias, atribui uma suposta ausência de trocas entre França e América Latina — sem especificar países ou contextos desta última — a uma tal “competitividade” entre os centros: “as tentativas do governo francês de facilitar a publicação de traduções do francês para o espanhol com editores de diferentes países latino-americanos encontram muita relutância” (2016, p. 85). Esta “relutância latino-americana”, pouco destrinchada em seu texto, parece emergir como bode expiatório para um contexto bastante mais complexo de engessamentos institucionais. Se o seu artigo se concentra sobre a circulação das ideias, Sapiro parece fracassar no deslocamento necessário para desierarquizar o problema da circulação, embora identifique com sucesso os elementos aos quais está sujeito. O que se nota, por fim, é o esboço de um projeto que pode ser produtivo desde que amplo e sistemático. Então, se Luís Augusto Fischer se mostra inábil para se descolar de seu contexto epistemológico e ler outra tradição, algo semelhante — embora mais profundo — se dá no centro do debate promovido por Sapiro — ainda mais grave, uma vez que se trata de um debate exatamente sobre a circulação possível do pensamento. Em ambos os casos — Fischer e Sapiro —, os críticos reproduzem o movimento denunciado em seus próprios textos. A mesma Gisèle Sapiro, ainda nesse artigo, é bastante direta ao dizer que “os fatores culturais em jogo na circulação de obras literárias estão inseridos nas relações de poder entre grupos sociais” (p. 90).

Nora Catelli, por sua vez, consegue sofisticar a leitura do problema. Ao falar em “assimetria” — com “Asymmetry. Specters of Comparativism in the Circulation of Theory”⁶ (2017) — a professora da Universidade de Barcelona apresenta muito frontalmente o seu ponto de partida: “Os latino-americanos [...] estão acostumados a pensar em dois ou três mundos ao mesmo tempo enquanto intervêm no nosso — o mundo particular, o mundo das nossas línguas e suas hierarquias, atraindo para ele referências externas de naturezas e origens diversas” (2017, p. 12). Catelli insiste em uma configuração outra das instituições nas Américas, o que transforma o modo de pensar nos espaços de circulação do pensamento em contexto não europeu: “Nas nossas Américas, na politicamente turbulenta segunda metade do século XX, as universidades não eram os únicos centros de produção e circulação de pensamento e teoria críticos.” (p. 15). Ela insiste na observação de que “qualquer tentativa de adotar uma perspectiva

⁶ CATELLI, N. *Asymmetry*. *Journal of World Literature*, v. 2, n. 1, p. 11–26, 2017.

comparativista ainda constitui uma forma de história literária, na qual a circulação de ideias aparentemente tem um papel auxiliar no que diz respeito à criação literária” (p. 24). Portanto, “devemos nos concentrar na tradução, que é uma atividade universal e constante, mas significativamente mais comum entre nós, os cosmopolitas da periferia, do que aqueles do centro” (p. 24). Por fim:

Não há leitura que não seja simultaneamente uma localização e sobretudo uma data. Nesta era de literatura mundial, a tradução comparada da teoria é uma condição fundamental e histórica da particularização. Trata-se simplesmente de torná-la mais visível: quando notamos que certas localizações e sobretudo certas datas nos levam à consciência de uma pluralidade necessária, enquanto outras continuam a existir na feliz inconsciência de uma centralidade serena: são os novos pastores de um rebanho imenso. Há mais de uma maneira de escapar dessa multiplicidade invisível que parece ser nosso destino. Entre nossas comunidades latino-americanas, tendemos a insistir na natureza paródica ou caótica de nossos ataques às tradições teóricas do centro. (Catelli, 2017, p. 24)

A ideia de que haveria uma universalidade possível se desfaz: não há leitura sem território ou época; produz-se assim a pluralidade necessária. Quando Catelli reforça que “a natureza paródica ou caótica de nossos ataques às tradições teóricas do centro” seria um eixo de leitura frequente na América Latina, esboça-se também uma teoria possível da circulação da teoria e, por extensão, do próprio gesto de tradução.

De Sapiro e Catelli, extraem-se duas perspectivas possíveis a partir das quais encarar o atravessamento da fronteira — gesto nada mecânico. Presente nos artigos de ambas, o problema do universal emerge: em Sapiro, a circulação se coloca a partir dos fatores políticos, econômicos, culturais, sociais — a localização de determinado texto se constrói a partir desse conjunto de espaços. Em Catelli, o olhar *a partir* da América Latina ganha força, e torna-se possível enxergar a circulação do pensamento através de outra lente. Também por esta via, torna-se impossível conceber qualquer movimento teórico-crítico que não esteja enraizado a um espaço, a um tempo.

3 A violência do universal: Fricker, Grosfoguel

Dirijo-me brevemente ao pensamento de um outro par de pesquisadores: Miranda Fricker e Ramón Grosfoguel. No caso da pesquisadora, especialmente, dada a extensão de seu projeto publicado em 2007, *Epistemic Injustice*, recorro apenas às suas premissas — já suficientes para o diálogo com este ensaio. No caso de Grosfoguel, promovo uma leitura do seu

artigo de 2016, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’”. Começo com as premissas de Fricker.

Em *Epistemic Injustice* (2007),⁷ a pensadora inglesa, professora da City University of New York, parte da filosofia — seus campos específicos de investigação são justamente a epistemologia e a ética — para propor uma espécie de torção dos modos de se pensar a produção do conhecimento. Já no prefácio, Fricker é enfática ao dizer que “meu interesse está nas práticas epistêmicas como elas são, por necessidade, desempenhadas por sujeitos socialmente situados” (2023, p. 13). Na sequência, ao introduzir seus horizontes de pesquisa, insiste em duas formas daquilo que ela chama — desde o título — de injustiça epistêmica: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica — “A injustiça testemunhal ocorre quando o preconceito faz com que um ouvinte dê um nível de credibilidade deflacionado à palavra de um falante” (p. 17); “a injustiça hermenêutica ocorre [...] quando uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos deixa alguém em desvantagem injusta quando se trata de fazer sentido de suas experiências sociais” (p. 17-18). O que Miranda Fricker busca, com seu ensaio, é sistematizar um conjunto de relações de poder que atravessam as práticas epistemológicas. Neste sentido, ao afirmar que “a confiança epistêmica pode ter uma conexão inevitável com o poder social” (p. 18), Fricker sublinha que “ter como ponto de partida a concepção socialmente situada⁸ [...] permite-nos traçar algumas das interdependências do poder, da razão e da autoridade epistêmica, a fim de revelar as características éticas de nossas práticas epistêmicas” (p. 21). E o arremate:

Uma abordagem socialmente situada de uma prática humana é uma abordagem na qual os participantes são concebidos não em abstração das relações de poder social (como são na epistemologia tradicional, incluindo a maior parte da epistemologia social), mas sim operando como tipos sociais que estão em relações de poder entre si. Essa concepção socialmente situada faz com que questões de poder e de seus ritmos às vezes racionais, às vezes contrarracionais, surjam naturalmente à medida que tentamos explicar a própria prática epistêmica (Fricker, 2023, p. 20).

Revelar tais atravessamentos do poder nas práticas epistêmicas é, portanto, produzir e reconhecer uma política da epistemologia. O projeto de Miranda Fricker se constrói na direção de categorizar e destrinchar conceitos como “poder social”, “poder identitário”, “injustiça testemunhal”, “injustiça hermenêutica”, “objetificação epistêmica” etc. de modo a compor um

⁷ Recorro aqui à tradução brasileira obra: FRICKER, Miranda. *Injustiça epistêmica*. Tradução de Breno R. G. Santos. São Paulo: Edusp, 2023.

⁸ Fricker destaca o “socialmente situado” como vínculo conceitual com o pensamento de Donna Haraway e seus “situated knowledges”, propostos em 1988.

quadro mais preciso dos atravessamentos do poder e das identidades sociais nas práticas epistêmicas. Emerge daí a possibilidade de se desfazer uma ideia corrente de universalidade — em geral baseada nos mesmos critérios de localização social que Fricker denuncia —, além de se reconhecer e destacar as hierarquias sociais que condicionam a circulação do pensamento, a legitimação das práticas e a tradução dos textos. É evidente, por outro lado, que a própria enunciação de Miranda Fricker tem seu lócus, sua instituição e seus espaços de diálogo; não raramente, nesse sentido, nota-se alguma ingenuidade nas categorizações, que em última instância podem desfazer hierarquias tradicionais em nome de novas hierarquias, o que dificilmente apontaria para uma saída do impasse epistemológico denunciado.⁹

Ramón Grosfoguel, por sua vez, caminha por outra via. Em seu “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’”,¹⁰ de 2016 — bastante mais recente do que o trabalho de Fricker, que é de fato, em alguma medida, pioneiro neste debate —, o sociólogo porto-riquenho, professor da Universidade da Califórnia em Berkeley, propõe como horizonte do seu artigo a construção de um diálogo com (ele diz: pensar “junto e com”) “tres intelectuales activistas de las Américas” (2016, p. 125): Alberto Acosta, Leanne Betasamosake Simpson e — coincidência ou não — Silvia Cusicanqui.

Grosfoguel parte da categoria ampla do “extrativismo”, a partir de uma definição de Eduardo Gudynas — “el extractivismo es aquí definido como un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo” (Gudynas apud Grosfoguel, 2016, p. 125) —, para pensá-lo dentro de um espaço científico-epistemológico e nas suas relações. Assim, desdobrando diferentes manifestações extrativistas, e reconhecendo que nem toda extração é extrativista, Ramón Grosfoguel apresenta o ponto de fuga principal do seu artigo, ao afirmar que “en este trabajo lo que intento hacer es ver cómo han usado el término otros pensadores y pensadoras activistas/intelectuales críticos, usando

⁹ Ao apresentar seu conceito de “injustiça hermenêutica”, por exemplo, a autora afirma que “ainda que [...] não seja perpetrada por indivíduos, normalmente ela se fará aparente em trocas discursivas entre indivíduos. Há, portanto, algo a ser dito sobre qual virtude é exigida da parte do ouvinte. Ele não pode ser culpado por certa falta inicial de confiança que ele possa sentir em relação ao testemunho de alguém cujos trabalhos comunicativos são prejudicados pela injustiça hermenêutica, uma vez que tal falta de confiança está epistemicamente justificada — tanto o falante quanto o ouvinte estão trabalhando com as ferramentas inadequadas”. (FRICKER, 2023, p. 25). Ora, embora de fato se possa reconhecer a impossibilidade de se atribuir ao indivíduo toda a responsabilidade pela tal “injustiça”, Fricker parece abrir uma brecha que abrigaria uma série de “preconceitos epistêmicos”.

¹⁰ GROSFOGUEL, Ramón. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, n. 24, janeiro-junho 2016, pp. 123-143.

conceptos que me han parecido muy sugestivos para discutir y abrir un debate. Me refiero a los conceptos de ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’” (2016, p. 126).

Embora haja uma abundância não desprezível de apontamentos do sociólogo porto-riquenho, concentro-me aqui em um aspecto fundamental — e parto então ao “extrativismo epistêmico”:

No se pueden solapar los procesos «extractivistas económicos» con los procesos de apropiación «extractivistas epistémicos» y «extractivistas ontológicos» como si fueran equivalentes. Sin embargo, intuyo que hay una fuerte relación entre todos ellos. Quizás sería más adecuado ver el «extractivismo epistémico» y el «extractivismo ontológico» como las condiciones que hacen posible el «extractivismo económico». Lo que todos tienen en común es una actitud de cosificación y destrucción producida en nuestra subjetividad y en las relaciones de poder por la civilización «capitalista/patriarcal occidentalocéntrica/cristianocéntrica moderna/ colonial» frente al mundo de la vida humana y no-humana. La cosificación es el proceso de transformar los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico en «objetos» por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos. (2016, p. 126).

Assim, assumo tal “coisificação”, tal destruição da subjetividade latino-americana, como centro de uma leitura unívoca — um monismo epistemológico — no trânsito do conhecimento entre tradições. Ao mesmo tempo, uma vez que o pensamento “periférico” é coisificado, torna-se aberto à extração extrativista, desenraizado de suas relações locais e transposto objetivamente, instrumentalizado, a um contexto de dominação (econômica, epistemológica etc.). Grosfoguel recupera Lianne Betasamosake Simpson, que leva o conceito de “extrativismo” a outros territórios epistêmicos para descrever uma posição diante do conhecimento (2016, p. 132). O sociólogo insiste que a assimilação de conhecimentos regionais a uma matriz ocidental, hegemônica, pode esvaziá-los da sua radicalidade política, mercantilizando-os e, assim, os despolitizando. Por fim:

El «extractivismo epistémico» expolia ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidos para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del «extractivismo epistémico» es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico (Grosfoguel, 2016, p. 133).

A partir de Miranda Fricker, é possível reler os trabalhos de Gisèle Sapiro e de Nora Catelli a partir de outra chave; saltam aos olhos, então, a indispensável comparabilidade —

sempre assimétrica — dos sistemas de pensamento e o trânsito inevitável entre tradições críticas. Por meio de Grosfoguel, por sua vez, é o texto de Álvaro Faleiros — sua leitura de Luís Augusto Fischer — que ganha nova dimensão: ao observar a teleologia que assombra Fischer, Faleiros destaca o monismo ontológico do pesquisador, que se revela impermeável inclusive aos textos citados em sua obra: Fischer instrumentaliza, objetifica uma filosofia outra para embasar a sua. Se em Miranda Fricker o ponto central recai sobre a desvalorização de certo pensamento, de certa posição onto-epistemológica em razão da localização do sujeito dentro de um sistema de poder (como Catelli sublinha ao mencionar tal “assimetria”), Grosfoguel se concentra no extrativismo, na prática predatória do conhecimento a partir de relações assimétricas dentro desse mesmo sistema (que Faleiros denuncia em Fischer).

4 Adestrar a teoria (ou a impossibilidade da conclusão): Bispo dos Santos

Há, por fim, um pensador — de tradição absolutamente distinta — ao qual vale a pena retornar para, em alguma medida, terminar (pois uma conclusão parece a esta altura impossível) este ensaio. Dirijo-me ao pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos — liderança na luta pelas terras quilombolas no Brasil —, com seu *A terra dá, a terra quer* (2022). O empreendimento crítico de Bispo dos Santos introduz algumas noções que é indispensável recuperar, de modo a sugerir um eixo por meio do qual se torna viável costurar todos os pensadores mencionados aqui.

Uma retomada de Bispo dos Santos é uma fuga de certa matriz epistemológica; o autor de *A terra dá, a terra quer* não produz em contexto acadêmico, como os outros a que faço referência neste ensaio, e não se refere, em primeiro lugar, às relações de uma certa intelectualidade institucional — já aqui emerge uma relação de poder que Bispo rejeita. O pensador coloca no centro de seu empreendimento justamente um espaço *outro*, alheio a uma lógica colonial, uniformizante: “não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos” (2023, p. 29). Reconhecendo o risco do extrativismo, dirijo-me aqui especificamente a uma noção apresentada pelo pensador em seu texto: a *contracolonização* — que tem como desdobramento, ou pré-requisito, a *tradução*.

O lócus de enunciação de Antônio Bispo se revela logo nas primeiras linhas; o pensamento se constrói a partir dessa vivência: “Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa” (2023, p. 11). E segue: “Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados,

impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome” (p. 10-11). Esta “guerra de denominações” a que o autor faz referência surge como fundação de uma lógica contracolonial possível — “para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também” (p. 13):

Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer *desenvolvimento*, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofobia. Vamos dizer que a cosmofobia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra *desenvolvimento*. Porque a palavra boa é *envolvimento* (Bispo dos Santos, 2023, p. 13-14).

É, portanto, a partir de um uso consciente da linguagem que se pode fugir, e combater, uma universalidade violenta, desenvolvimentista, extrativista. Reconhecendo a disjunção inevitável entre o conjunto ocidental de denominações — que se sobrepõe recorrentemente às relações locais e suas lógicas —, torna-se possível reconstruir o instrumental linguístico com o qual se impõe uma onto-epistemologia singular e hegemônica, a que o autor chama de “sociedade eurocristã monoteísta”. Nesta singularidade violenta, Bispo dos Santos enxerga a “cosmofobia”, e insiste que “a imunização que nos protege da cosmofobia” é a “contracolônização” (2023, p. 19). O gesto do autor passa a ser, então, de repensar categorias antes inabaláveis que estruturam o pensamento ocidental: a cultura, a escrita, a arte etc., de modo a reposicionar as peças sobre o tabuleiro. Constrói-se assim, diz ele, um “pensamento fronteiriço”: “nós pensamos sempre na circularidade, quebrando o monismo, a dualidade e o binarismo” (p. 31). E arremata: “Estão dizendo moeda única, língua única, mentes poucas. A globalização para os humanos não existe, o que existe para eles é a história do eurocentrismo — da centralidade, da unicidade”; “O que chamam de globalização é universalidade. Não no sentido que nós entendemos por universalidade, mas no sentido da unicidade” (p. 31).

A tradução aparece assim como instrumento de dissolução de tal unicidade por meio do trânsito; pode-se, então, cruzar a fronteira ou habitá-la. “O nosso movimento é o movimento da transfluência. Transfluindo somos começo, meio e começo. Porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma” (Bispo dos Santos, 2023, p. 49). O pensador aponta aqui para a possibilidade de se atravessar; o enfraquecimento/potencialização das palavras que Antônio Bispo sugere é parte desse atravessamento, do manuseio da linguagem que habita o centro do processo de contracolônização, de contraponto a um monismo onto-epistemológico avassalador.

A tradução, compreendida em sentido amplo, como prática vasta, conduz as diferentes lógicas reunidas neste ensaio. Se Marisol de la Cadena sugere a impossibilidade do universal — localizando seu próprio discurso — e apontando o engessamento institucional com relação à circulação possível de um texto não traduzido (de Silvia Cusicanqui), o gesto de Antônio Bispo dos Santos é bastante outro, remodelando conceitos e suas implicações em um movimento de retradução — ou translação, ou transfluência —, embora outra vez se produza o choque entre espaços em relação de poder. Ao mesmo tempo, a circulação-sem-tradução é a questão que ocupa Álvaro Faleiros (que observa em Luís Augusto Fischer a incapacidade de deslocamento), Gisèle Sapiro (cuja leitura bastante mais tradicional da circulação dos textos ilustra o eurocentrismo unívoco, sublinhando suas categorias centrais), Nora Catelli (que faz da pluralidade inevitável de espaços e tempos elemento intrínseco à circulação da teoria) e, por fim, Miranda Fricker (cuja atenção se dirige ao lócus enunciativo e ao seu impacto epistemológico) e Ramón Grosfoguel (que sistematiza o gesto extrativista das epistemologias hegemônicas). Como ponto final, esboçada a cartografia, recupero a súplica de Davi Kopenawa, epígrafe deste ensaio: “Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua”; sintetizam-se aqui o extrativismo, a instrumentalização, a mercantilização de uma enunciação indígena. Acentua-se a necessidade de uma tradução complexa, ampla, consciente — como insiste Bispo dos Santos — do lugar da denominação. Afinal, não se atravessa uma fronteira impunemente.

Referências

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

CATELLI, Nora. Asymmetry. *Journal of World Literature*, v. 2, n. 1, p. 11-26, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1163/24056480-00201001>. Disponível em: https://brill.com/view/journals/jwl/2/1/article-p11_2.xml. Acesso em: 29 set. 2024.

DE LA CADENA, Marisol; RISØR, Helene; FELDMAN, Joseph. Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n. 32, Bogotá, p. 159-177, julio-septiembre 2018. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/antipoda/article/view/2065>. Acesso em: 29 set. 2024.

FALEIROS, Álvaro. O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer em Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio. *EXILIUM – Revista de Estudos da Contemporaneidade*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 267-302, 25 abr. 2022. DOI: <https://doi.org/10.34024/exilium.v3i4.12965>. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/12965>. Acesso em: 29 set. 2024.

FRICKER, Miranda. *Injustiça epistêmica*. Tradução de Breno R. G. Santos. São Paulo: Edusp, 2023.

GROSFOGUEL, Ramón. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 24, p. 123-143, janeiro-junho, 2016. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.60>. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero24/del-extractivismo-economico-al-extractivismo-epistemico-y-extractivismo-ontologico-una-forma-destructiva-de-conocer-ser-y-estar-en-el-mundo/>. Acesso em: 29 set. 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SAPIRO, Gisèle. How Do Literary Works Cross Borders (or Not)? *Journal of World Literature*, v. 1, n. 1, p. 81–96, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1163/24056480-00101009>. Disponível em: https://brill.com/view/journals/jwl/1/1/article-p81_9.xml. Acesso em: 29 set. 2024.

ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal. *Eutomia*, Recife, v. 1, n. 25, p. 41-63, 26 mar. 2019. DOI: <https://doi.org/10.51359/1982-6850.2019.244649>. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/article/view/244649>. Acesso em: 29 set. 2024.

Recebido em 12 de dezembro de 2023
Aceito em 30 de setembro de 2024